



HAL
open science

Uvea (Wallis) Une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison.

Sophie Chave-Dartoen

► **To cite this version:**

Sophie Chave-Dartoen. Uvea (Wallis) Une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2000. Français. NNT: . tel-00986101

HAL Id: tel-00986101

<https://theses.hal.science/tel-00986101v1>

Submitted on 3 Jun 2014

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.

Octobre 2000

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

54 boulevard Raspail
75006 Paris

UVEA (WALLIS)

UNE SOCIETE DE POLYNESIE OCCIDENTALE

ETUDE ET COMPARAISON

Thèse en Anthropologie sociale et Ethnologie
Présentée en vue du doctorat de l'E.H.E.S.S.
Par Sophie CHAVE-DARTOEN

Sous la direction de
Daniel de Coppet
Directeur d'études à l'E.H.E.S.S.

Membres du jury

Cécile Baraud (DR CNRS)
Pierre Lemonnier (DR CNRS)
Marie-Claire Bataille-Ben Guigui (MCF MNHN)
Françoise Douaire-Marsaudon (CR CNRS)
Serge Tcherkezoff (MCF EHESS)

Résumé

Cette étude se place dans une perspective comparatiste avec le monde occidental d'une part, avec les sociétés proches de Futuna, Tonga, Samoa et Tokelau de l'autre. S'appuyant sur les données ethnographiques anciennes et contemporaines, elle met en évidence les valeurs qui fondent l'ordre de la société wallisienne et son renouvellement.

Ce travail commence par l'étude de l'espace et du système foncier. La valeur de la « maisonnée » *'api* est soulignée comme point de référence dans le temps et dans l'espace. Elle apparaît comme une terre-ancêtre.

L'analyse du système que forme le vocabulaire de parenté montre que la société wallisienne distingue radicalement les relations homme-femme des relations frère-soeur. La parenté est examinée sous l'angle des relations *kaiga* et des groupes cérémoniels *kutuga*.

L'étude des composantes de la personne établit que la distinction entre les vivants, les morts et les ancêtres, les anciennes déités et même Dieu, ne se fait pas en termes de substance, mais en termes de relations. Il en va de même pour les distinctions parmi les vivants (homme/femme, frère/soeur, « nobles » *'aliki*/« roturiers » *tu'a*, anciens/jeunes...).

Enfin, les prestations cérémonielles sont elles-mêmes constituées de relations. La circulation des biens masculins et féminins favorise le renouvellement de la vie et de la société. L'étude de la maison éclaire la position du « roi » qui dirige et représente la société.

La conclusion présente le travail rituel que la société met en oeuvre pour accompagner chaque Wallisien au cours de sa vie. Lors des passages (naissance, baptême, communion, puberté, mariage, investiture, décès...), la société veille ainsi au respect de l'ordre du cosmos et réorganise les relations momentanément perturbées, assurant sa propre reproduction. Suivent la synthèse sur la relation homme-femme (où il faut distinguer les « femmes-en-tant-que-mère » et les « femmes-en-tant-que-soeur ») et celle sur l'ordre de la société et du cosmos avec les valeurs qui y président (ancienneté, localité, distinction de sexe).

Abstract

Wallis Island (Uvea, Western Polynesia) Society, Study and Comparison

The wallisian society, yet included within the french oversee territories (TOM), is still ruled by the *hau* king and it's council. This study in social anthropology is based on ancient and recent ethnography. It presents the social organisation of the society (land, kinship, constitution of personhood, rituals and ceremonial exchanges) and intends to bring out the fundamental values that organize the society and allows its constant renewal.

Discipline : Ethnologie, Anthropologie Sociale

Mots-clés : Ile Wallis (Uvea), Polynésie, société polynésienne, organisation sociale
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

Remerciements

Koia, ko haku faka'apa'apa mo fakamalo 'atu ki tou Afio Lavelua, feia ki tou potu Kivalu, kau pule mo 'aliki mo te kaiga katoa o Uvea.

Koeni, kua osi siaku tohi o 'uhiga ki te fenua, siiana nofo mo ma'uli. Ko haku fia fakahaa ki malama nei, te 'alu'aga o te ma'uli o te kau Uvea mo te'u me'a ae ma'uhiga o te aga fakafenua.

Ces quelques mots de wallisien signifient que sans la bienveillance du roi de Wallis et de sa chefferie, sans l'accueil et l'assistance des Wallisiens, ce travail n'aurait pu exister. Je les en remercie donc en tout premier lieu.

Je ne puis citer ici tous les villageois d'Utufua, car à tous je suis désormais redevable. Je les remercie donc tous avec, en premier lieu, leur chef Eva, Manuele Liufau, et les deux chefs des jeunes gens du village Koleti Siuli et Visei Tauvale. Je les remercie pour leur hospitalité et la disponibilité dont ils ont fait preuve à mon égard. Je leur demande de juger ce travail non comme la somme d'un savoir définitif élaboré loin de Wallis, mais comme le fruit d'une expérience partagée et d'une réflexion mûrie au milieu d'eux. Des malentendus ont résulté de nos différences, cependant ils ont favorisés des échanges qui ont largement nourri cette étude. J'espère ne jamais avoir trahi la confiance et l'amitié de mes hôtes comme j'espère avoir respecté, dans l'usage des citations et dans les traductions, la pensée de mes interlocuteurs. Dans le cas contraire je leur présente mes excuses et je m'efforcerai, à l'avenir, de rectifier mes erreurs.

Je souhaite que cette thèse amorce l'entreprise que constituera, dans le futur, l'étude et la compréhension de la langue, de l'organisation sociale, de la pensée wallisiennes. J'aimerais qu'elle ouvre de nombreux débats et suscite des travaux ultérieurs, faisant progresser le regard croisé que les Occidentaux et les Wallisiens se portent.

En plus de l'assistance amicale des villageois, ce travail repose sur des entretiens approfondis avec les pères Soane Liku Ikauno et Luka Tu'ipolota'ane auxquels il faut ajouter Sioli Pilioko de l'Association socioculturelle de Wallis et Futuna, et les anciens d'Utufua Savelina Hukaetau, Fatai Tui, Ukamea Munikiheafata, Kalisi Ponoso, Setino Siuli, Pelesese Tokotu'u. Je les remercie pour leur gentillesse, ainsi que les familles Fitialeata, Hansen, Hoatau, Ikauno, Kaviki, Liufau, Mavaetau, Muliloto, Semoa et Siuli.

J'ai ici une pensée spéciale pour Paulo Liufau et Edith Ikauno, deux amis proches sur l'assistance de qui je pus toujours compter. Ils sont morts à Wallis avant de voir le résultat du travail auquel ils ont pris part.

Ma gratitude et mon affection vont à Pelenato Mavaetau, à sa femme, Suliana, à leurs enfants et à Kolio Mavaetau qui m'ont accueillie dans leur foyer durant ces dix-huit mois, veillant sur ma santé et mon travail. Au-delà de ce qu'ils ont pu m'enseigner relativement à mes recherches au cours de ces longs mois de vie partagée, je dois à leur influence une meilleure compréhension des relations humaines et la mise en ordre des priorités qui, depuis lors, dirigent ma vie. Sans doute ne savent-ils pas ce que cette étude et moi-même leur devons, mais qu'ils soient assurés de ma plus profonde reconnaissance.

Je ne saurais remercier ici Aliko Liufau comme il se doit. Allant au-devant de mes pensées et au-delà de mes questions, Aliko entreprit de m'enseigner tout ce qu'il jugeait important de transmettre. Ce document et les nombreuses citations qui l'illustrent ne rendent que partiellement compte de sa contribution considérable à mes recherches. Mon respect et mon affection pour lui sont profonds.

Il en va de même pour Emeliana Mavaetau qui a pris à cœur de combler mes lacunes en m'informant sur tout ce qu'elle pensait m'échapper. Je lui associe dans mes remerciements Malia He'emaui Tuifua, Feletino Sakili, Lolesio Kavauvea et Lopeleto Pakihivatau. En métropole, Seneto Mavaetau, Visésio Siomeo et Iletesio Wendt ont toujours été disponibles pour m'apporter leur aide et leurs conseils.

Ce travail n'aurait pu être entrepris sans le soutien matériel de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme accordé par M. Aymard, sans les frais de mission pris en charge par le G.D.R. 748 du C.N.R.S. dirigé par M. Ch. Pelras, et sans l'allocation individuelle « Jeune chercheur » de la Direction de la Recherche et des Etudes Doctorales dont je remercie le directeur Scientifique, M. Hinard.

Mes parents, Jacques et Fanette Chave ont aussi largement financé le séjour sur le terrain et les années de rédaction. Je les remercie de m'avoir ainsi libérée des soucis matériels et de m'avoir soutenue avec une confiance indéfectible.

Ce travail doit aussi beaucoup aux conseils scientifiques des membres de l'équipe ERASME (U.P.R. 262, C.N.R.S.), particulièrement de Cécile Barraud et de Denis Monnerie qui ont pris le temps de se pencher sur une partie du manuscrit. Concernant certains points, ce travail a aussi bénéficié des remarques et des conseils des membres du G.D.R 748 du C.N.R.S (renouvelé en 1996 sous le numéro 1201), particulièrement de Hélène Balfet, Françoise Cousin et Marie-Claire Bataille. Je les remercie tous ainsi que les participants des G.S.T.A.C. et G.R.A.A.D. (EHESS) qui, par leurs questions et leurs critiques, ont souligné des problèmes de théorie ou de formulation encore inaperçus.

Beaucoup de personnes m'ont été, tout au long de ces années, d'un soutien précieux. Jacqueline et Jean Lefebvre m'ont généreusement ouvert, à Wallis, une maison qui fut pour moi un second foyer; Pascal et Lute Cusenier, Siolo Hoatau, Marie-Claire Bataille et le père Glantenet m'ont laissé libre accès à leur bibliothèque ; M. Brunet, de la délégation de Wallis et Futuna, me procura les statistiques démographiques dont il disposait; Isabelle Chave, ma soeur, m'accompagna dans toutes les difficultés, y compris la pénible épreuve de la lecture finale qu'elle a généreusement prise en charge.

J'ai enfin l'occasion d'exprimer ma gratitude et mon admiration à mon professeur, Daniel de Coppet. Il a dirigé pas à pas le travail de D.E.A. tout en m'initiant à une discipline, l'anthropologie, à laquelle je ne connaissais rien. Il s'est ensuite attelé avec moi à cette thèse qui lui doit beaucoup dans l'approche méthodologique comme dans la compréhension des faits et des données ethnographiques « **en relation** », c'est-à-dire dans les relations qui les constituent et qui les organisent. Je le remercie ici pour son infinie patience et son soutien de chaque instant, mais aussi pour la confiance qu'il m'a toujours témoignée, trois conditions sans lesquelles je n'aurais sans doute jamais espéré mener à bien une thèse de doctorat en anthropologie sociale. Je termine néanmoins ce travail avec le regret de ne pouvoir le soumettre à la critique de M. Louis Dumont, mort en Décembre 1997.

Ce mémoire est dédié à mon mari et à mes enfants qui m'ont étroitement et définitivement liée à la société wallisienne.

Sommaire

| | |
|---|--------|
| Remerciements | p. 3 |
| Sommaire | p. 5 |
| Avertissement | p. 7 |
| Carte du Pacifique | p. 9 |
| | |
| Introduction | p. 11 |
| | |
| Première partie : L'espace et la terre | p. 39 |
| Deuxième partie : les relations de parenté | p. 193 |
| Troisième partie : Les vivants et les morts | p. 319 |
| Quatrième partie : La vie des hommes et de la société | p. 503 |
| | |
| Conclusion générale | p. 697 |
| | |
| Planches de photographies en couleur | p. 745 |
| Annexes | p. 749 |
| Glossaire | p. 761 |
| Index | p. 781 |
| | |
| Bibliographie | p. 815 |
| Table des illustrations | p. 835 |
| Table des matières | p. 839 |

Avertissement

La langue wallisienne est originellement une langue orale qui ne fut retranscrite par les prêtres maristes qu'au XIX^e siècle. En 1870 Monseigneur Bataillon en avait compilé un dictionnaire, et très vite (1845), des abécédaires et catéchismes en langue vernaculaire furent distribués à la population rapidement alphabétisée¹.

Le dictionnaire de Bataillon (publié en 1932) et les premiers textes ont assigné de façon arbitraire une lettre à chacun des différents phonèmes. L'accentuation des mots donnant l'intonation et la longueur des voyelles sont précisées dans le dictionnaire, mais fut délaissée dans les textes par les typographes qu'une telle complexité rebutait. Seule l'occlusion glottale, que Bataillon indique par un accent grave sur la voyelle est désormais mentionnée par une apostrophe (').

Les Wallisiens négligent généralement de préciser par écrit les voyelles longues, mais leur omission peut conduire à des méprises tout lecteur qui ne serait pas bien familiarisé avec la langue et avec les contextes dans lesquels s'emploient des mots presque homonymes. Nous avons donc pris la liberté, plutôt que d'utiliser un macron, de préciser les voyelles longues, comme le font parfois les Wallisiens, par un redoublement : *mataapule* par exemple, doit se lire [*mata :apule*] et non *matapule*. Toutes les lettres se prononcent.

Pour les voyelles : *a* se prononce a comme dans « rat » ou « mat »
 e se prononce é comme dans « et », « crée »
 i
 o se prononce o fermé comme dans « pose »
 u se prononce ou [u]

Pour les consonnes *f*
 g correspond à la nasale vélaire [ŋ]. Le g n'est pas dur, il doit
 être nasalisé comme dans les mots anglais *ring* et *hang* ;
 h est toujours aspiré
 k
 l

¹ P.O'Reilly (1963a).

m

n

p

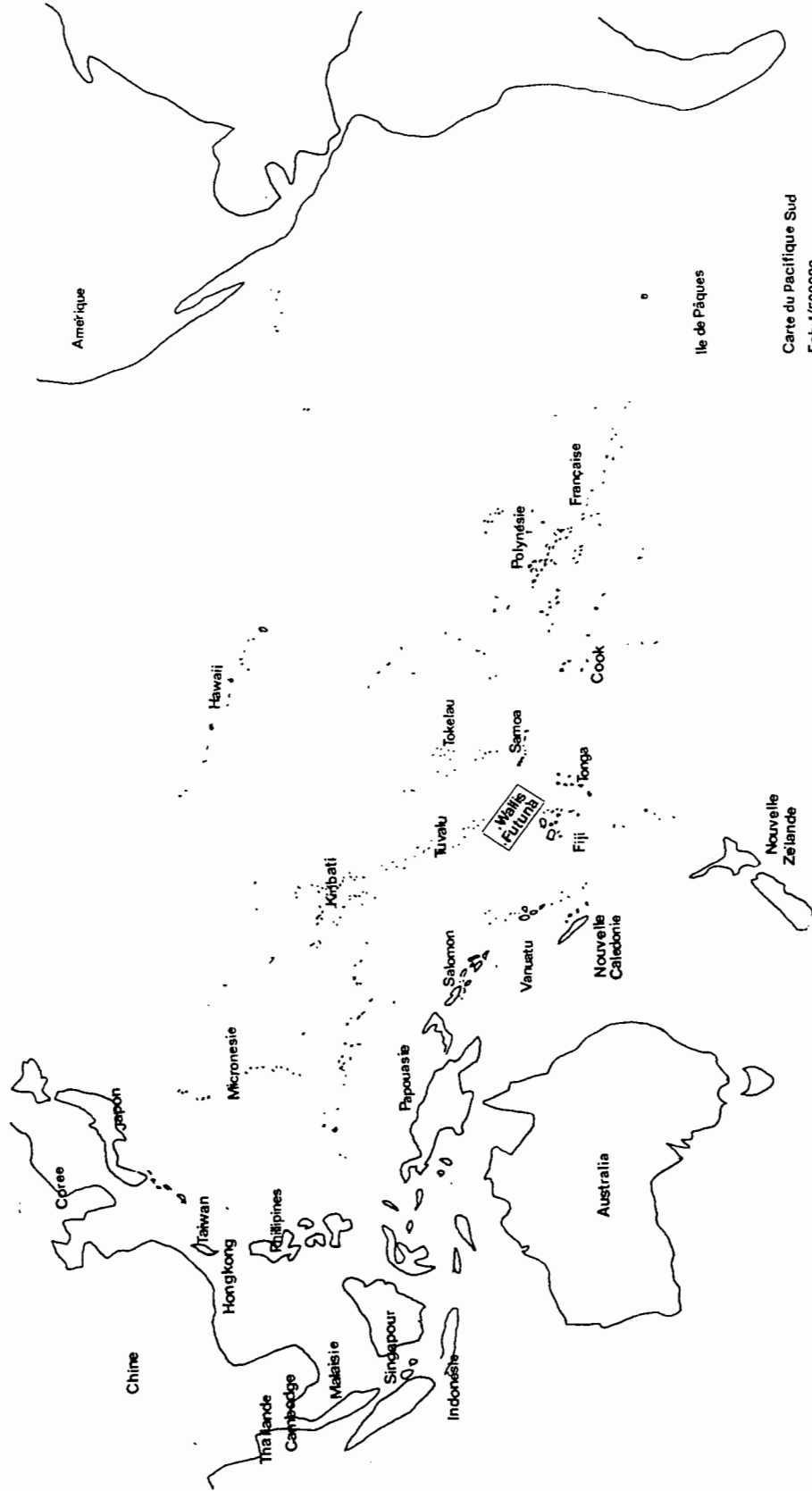
s comme dans « si » ou « veste »

t

v

Par ailleurs, la langue wallisienne use d'une ponctuation réduite et les virgules ne sont normalement pas utilisées. En retranscrivant les longues conversations en partie citées ici, le texte a paru plat et difficilement compréhensible. Il m'a donc semblé nécessaire de donner au texte le rythme que lui conférait originellement l'expression orale dans laquelle les phrases sont souvent plus longues et plus complexes que celles directement rédigées par écrit. Les virgules marquent une inflexion du discours, qui, à l'oreille, insistent sur les idées que le locuteur souhaite mettre en avant. Elles rendent à l'ensemble sa forme et aident à sa compréhension.

Une série de trois points (...) dans une citation indique une phrase en suspens ou une hésitation. Une longue série de points (.....) remplace quelques mots inaudibles ou incompréhensibles.



Carte du Pacifique

D'après Ch. Simutoga *Technologie traditionnelle à Wallis*
Publication de la Société des Océanistes N°44, 1992.

Introduction

1. Présentation générale

Wallis est le nom donné à un archipel rapidement abordé, le 16 août 1767, par le capitaine Samuel Wallis et son équipage. C'est ainsi que cet archipel est désormais connu en Occident, mais pour la société qui s'y est développée et pour les sociétés environnantes, Wallis s'appelait et s'appelle encore Uvea. Pour la clarté de l'exposé, nous avons choisi de conserver ici l'usage de Wallis (et du nom « Wallisien » / « Wallisienne » pour ses habitants), plus courant en Occident. Le nom Uvea, qui désigne l'île et ses habitants, n'est ici utilisé que dans la traduction des traditions orales et des citations des différents informateurs.

L'archipel de Wallis consiste en un massif d'origine volcanique surbaissé qui, formant un substrat basaltique, est circonscrit par une barrière de corail (environ 23,7 km × 16,2 km dans ses dimensions les plus grandes)². L'île principale (environ 15,4 km × 7,6 km dans ses dimensions les plus grandes), dont nous étudions ici la société, se tient au centre du lagon où sont dispersés vingt îlots de taille variable, aujourd'hui tous inhabités (Nukuatea, grand îlot du sud de l'archipel, était occupé au temps des premiers contacts et la tradition³ rapporte que les îlots Nukufotu et Nukuione avaient autrefois des chefs – donc des résidents permanents ?). Le relief de l'île principale est doux (le mont Lulu culmine à 151 mètres) et comprend vingt bouches éruptives, trois d'entre elles formant les profonds lacs de Lalolalo, Lanutavake et Lanutuli, deux autres, les baies de Gahi et de Matautu – nous réservons la présentation plus

² Pour une présentation générale plus détaillée, voir Aubert de la Rüe (1935, p. 61-66), Viala (1919, p. 209-218 et 1963, p. 47-56).

³ Pour Nukufotu, il s'agit d'un récit relatant la tentative de vol, par deux femmes-*temonio* de Samoa, du *kava* et du plat à *kava* en pierre de Tu'i Nukufotu. La seconde tradition est celle où Lululagamoā, chef de Nukuione, assassine Ulu'i monua avant d'être tué à son tour.

détaillée de la géographie de l'île et de la répartition de sa population pour la première partie de ce travail (partie I).

Wallis est situé au centre du Pacifique, par 13° 20' de latitude sud et 176° 10' de longitude ouest, c'est-à-dire au nord-ouest de la région généralement appelée, de par les caractéristiques propres aux sociétés qui l'occupent, Polynésie. Depuis 1961, l'archipel fait partie, avec son plus proche voisin, Futuna, du territoire d'outre-mer de la République française de Wallis et Futuna.

1.1. Les sociétés de la région

Bien que Wallis soit géographiquement très isolé, des relations très anciennes sont attestées avec les archipels importants qui l'entourent⁴. Tonga qui, de la moitié du XV^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle, maintint Wallis (Uvea) sous sa tutelle directe, puis qui conserva avec cette île des relations assidues, s'étend au sud⁵. Samoa s'étend à l'est, Tokelau au Nord, Futuna au sud-ouest et Fidji à l'ouest.

Les traditions attestent des relations répétées entre les Wallisiens et leurs voisins Samoans et Tokelau. Les chroniques rapportent des voyages entre ces différents archipels et de nombreux échanges entre des sociétés qui, de même origine, ont conservé une certaine unité dans leurs langues, dans leurs représentations et dans leurs morphologies. Nous aurons l'occasion de mentionner à plusieurs reprises ces relations et de souligner les similitudes et les différences qui situe la société wallisienne dans l'ensemble relativement homogène que forme avec elle la Polynésie occidentale. Les relations avec le lointain archipel de Fidji sont plus sporadiques et probablement plus récentes que les précédentes (la plupart ne remonteraient qu'au XIX^e siècle, lorsque les voyages maritimes se sont intensifiés pour la collecte du coprah).

Tonga, qui fut longtemps visité par le capitaine Cook puis fréquenté par les marins occidentaux dès le début du XIX^e siècle, est, dès la fin du XVIII^e siècle, le mieux connu de ces archipels. Les sources anciennes sont détaillées et les études ultérieures générales ou monographiques) sont nombreuses. Ainsi, la comparaison avec Wallis est bien étayée. Elle

⁴ Outre les relations régulières dont l'itinéraire était maîtrisé, de nombreuses traditions polynésiennes font état de départs précipités entrepris sans but établi et sans idée de retour par des vaincus ainsi rejetés à la mer ou des populations poussées par la famine. Un tel voyage est à l'origine du peuplement wallisien de l'île des Loyauté (Nouvelle-Calédonie) appelée Ouvéa (*Uvea lalo* pour les Wallisiens). On me rapporta aussi le cas de Wallisiens qui firent ainsi souche aux Fidji. Wallis, en retour, reçut plusieurs de ces rescapés, parmi lesquels les meurtriers de Tu'i Vaekoloa, la mère du Tu'i Tonga Kauulufonua fékai et, au XIX^e siècle, les insulaires de Tokelau fuyant la disette.

est aussi doublement fondée : du fait de leur origine commune d'une part, Wallis et Tonga partagent, avec les autres sociétés de la région, des caractéristiques essentielles ; d'autre part, les échanges anciens et particulièrement intenses ont longtemps associé Wallis à Tonga, de telle sorte que l'on retrouve dans la société wallisienne, des traits où l'influence tongienne est nette et profonde. C'est le cas, par exemple, de l'organisation de la chefferie et des représentations qui lui sont associées. Le poids d'une longue occupation tongienne se manifeste dans la rivalité qui oppose depuis des centaines d'années le sud de l'île (Mu'a) où s'installèrent les tongiens et où ils se fondirent à la population locale, à sa partie septentrionale où se serait retranchée, selon D. Frimigacci, une partie des premiers habitants de l'île. Les lexiques des deux langues sont très proches comparativement aux lexiques des langues samoanes et futuniennes – plus proches entre elles qu'elles ne le sont séparément du tongien et du wallisien⁶. L'ensemble de ces raisons explique que l'on fasse fréquemment référence à Tonga dans ce travail, soit pour souligner des points de convergence (ou de divergence), soit pour expliquer occasionnellement des faits que le seul contexte wallisien ne permet plus de comprendre, faute d'information.

Parmi les voisins de Wallis, Futuna a aussi une place particulière. Le fait s'explique par la proximité géographique de ces îles (environ 240 km), mais aussi – et surtout – par le partage d'un passé colonial commun. À partir de 1837 en effet, les missions catholiques des deux archipels, tenues par des prêtres français de la même congrégation (maristes), furent implantées et développées dans un même mouvement de telle sorte que des relations étroites s'instaurèrent entre les deux archipels à l'exclusion des anciens circuits de circulation et d'échange avec les sociétés de Tonga et de Samoa, désormais principalement protestantes. Par la suite (avril 1887), le protectorat français fut accordé aux deux archipels à la demande de leurs chefferies respectives, mais à l'instigation d'un clergé unifié sous la direction de l'évêque qui, résidant à Wallis, avait en charge tout le vicariat de l'Océanie centrale⁷. À partir du traité de protectorat (1887), la République française fut représentée sur place par un résident qui, bien qu'ayant juridiction dans les deux archipels, intervint essentiellement à

⁵ Voir D. Frimigacci et M. Hardy (1997, p. 49-65 et 107-109).

⁶ Proto-tongic/proto-samoan.

⁷ Pour les premiers contacts, l'installation et le développement de la mission catholique, voir F. Angleviel (1989).

Wallis où il demeurait⁸. En 1913, le « roi » Wallis, conseillé par le résident Brochard, demandait l'annexion de son île par la France.

Lors de l'adoption du statut de territoire d'outre-mer par référendum (1961), les deux archipels furent encore regroupés au sein d'une même entité, partageant, avec une assemblée territoriale, des services administratifs et un tribunal qui sont quasiment tous basés à Matautu, chef lieu de Wallis (Futuna n'est doté que d'antennes secondaires de la gendarmerie, de la circonscription, de l'hôpital...)⁹. Un député et un sénateur représentent l'ensemble du territoire au parlement français. Wallis reste de nos jours le principal centre de décision et de développement économique, laissant Futuna dans un oubli relatif, mais aussi dans une autonomie certainement plus importante face à la tutelle de l'État français et à son intervention immédiate dans les affaires locales¹⁰. Mentionnons enfin que les communautés expatriées de Wallis et Futuna vivent en Nouvelle-Calédonie comme en France métropolitaine. Elles ne cessent d'y croître dans une symbiose étroite malgré la rivalité qui les anime depuis toujours.

Cette histoire récente commune n'a fait que renforcer des congruences déjà anciennes entre les deux sociétés. Leurs chefferies par exemple (trois en tout, deux pour Futuna, une pour Wallis), toutes réorganisées sous l'influence des missionnaires catholiques, sont désormais plus comparables entre elles que jamais. L'organisation de ces sociétés fut également remaniée pour former des communautés catholiques exemplaires construites sur un même modèle de telle sorte que l'organisation sociale des deux archipels présente de nos jours, au-delà de spécificités évidentes, une grande cohérence et une bonne homogénéité.

À la différence de Wallis cependant, Futuna est connue des Occidentaux depuis le début du XVII^e siècle. En 1616 les Hollandais Le Maire et Shouten y débarquaient et rapportaient en Europe un récit de voyage précieux pour son ancienneté et pour la qualité de ses informations¹¹. À la différence de Wallis encore, la société Futuna fut assez soigneusement décrite au XIX^e siècle par les prêtres venus l'évangéliser (saint Pierre Chanel,

8 Voir A. Poncet (1972).

9 Dès son installation sur l'île, la mission a pris en charge la construction et l'entretien des établissements scolaires et l'éducation des enfants. Depuis le statut de territoire, un accord laisse au clergé la charge des maternelles et du primaire sous le contrôle de l'Éducation nationale directement responsable, pour sa part, des deux collèges et du lycée.

10 Voir J.-P. Leroy (1981-82).

11 Voir à ce sujet P. O'Reilly (1963b).

père Catherin Servant¹²...). Ces sources constituent occasionnellement dans ce travail une base de comparaison et nous offrent des éléments pour la compréhension de la société wallisienne.

1.2. État des études polynésiennes et problématique

Ces préliminaires expliquent la place particulière – bien que marginale – qui est faite à la comparaison régionale dans ce travail. L'étude détaillée de la société wallisienne impose en effet qu'on lui consacre l'essentiel de notre intérêt, mais à aucun moment l'ensemble plus vaste qu'elle constitue avec les sociétés environnantes n'est perdu de vue et la conclusion soumet plusieurs propositions dans cette optique.

La comparaison régionale est une approche classique des études polynésiennes. Très tôt ces dernières ont cherché à démontrer, en complément d'études plus proprement linguistiques et anthropométriques, une unité culturelle polynésienne qui faisait contraste avec des ensembles dits « mélanésien » (à l'ouest) et « micronésien » (au nord-ouest). Dans son article « Breed and Border in Polynesia¹³ », E.G. Burrows, par exemple, circonscrit clairement la Polynésie comme un champ d'étude distinct et définit le double aspect des groupes sociaux qui s'organisent soit en relation à un ancêtre commun, soit en relation à une localité partagée.

R.W. Williamson (1924 et 1933) et P. Buck entreprennent de leur côté des travaux d'ethnologie à l'échelle de toute la région. À partir des années vingt, le Bishop Museum d'Hawai'i devint un centre de collecte et de réflexion scientifique où P. Buck puis K. Emory donnèrent une impulsion décisive aux études d'ethnologie régionale. Cette approche se voulait tant extensive qu'exhaustive de façon à rendre compte de la spécificité de chacune des « cultures » de la région tout en constituant un ensemble de données ethnographiques, qui relevées de façon systématique et présentées sous des rubriques standardisées (organisation sociale, religion, guerre, médecine, agriculture, technologie...), soient propres à fonder une approche ethnologique plus générale. En résulte un ensemble d'ouvrages dont la structure et la qualité sont homogènes et parmi lesquels on peut citer E.W. Gifford (*Tongan Society*, 1929) M. Mead (*Social Organization of Manu'a*, 1930), E.G. Burrows (*Ethnology of Futuna*,

12 C. Moyse-Faurie (1996) ; C.Rozier (1960) ; lettres du frère Delorme (1839) et du père Chevron (1840) conservées dans les archives romaines de la société de Marie n'ont pas été consultées ici.

¹³ E.G. Burrows (1939).

1936 ; *Ethnology of Uvea*, 1937), A. Métraux (*Ethnology of Easter Island*, 1940), A. Campbell (*Social Relations in Ancient Tongareva*, 1985).

Parallèlement à cette entreprise et depuis déjà plusieurs dizaines d'années, un certain nombre de traits, considérés comme caractéristiques des sociétés polynésiennes, étaient devenus, séparément et pour eux-mêmes, des objets d'étude scientifique. Morgan (1871), Rivers (1914) puis Radcliffe-Brown (1924 et 1952) et G.P. Murdock (1940), s'étaient intéressés au système de parenté cognatique des sociétés polynésiennes. Dans leur sillage, des spécialistes de la région s'attachèrent à mieux définir ses caractéristiques (« double filiation » *double descent* et assimilation des collatéraux, double accès à la terre) tout en complexifiant le vocabulaire et en soulevant le problème de la définition et de l'analyse des groupes résidentiels. Citons les contributions de D. Schneider (1953), Goodenough (1955), R. Firth (1957), M. Sahlins (1958), W. Davenport (1959), M. Ember (1959), P. Gilson (1963), M. Aoyagi (1968), M. Panoff (1970), J. Huntsman (1971), P. Ottino (1972), S. Decktor-Korn (1974 et 1975), Tiffany (1975), J. Huntsman et A. Hooper (1976), à l'étude de la parenté et des groupes sociaux qu'elle fonde et qu'elle organise (parentèles, lignages, ramages, clans, *corporate groups...*).

À côté (parfois en complément) de cette approche à caractère purement morphologique de la parenté, la valeur particulière de la relation de germanité de sexe opposé et la place spécifique ainsi reconnue à la tante paternelle en Polynésie occidentale ont alimenté de nombreuses analyses comparatives. Rivers (1914), Radcliffe-Brown (1924) et A.M. Hocart (1915) furent les premiers à poser le problème plus tard reconsidéré par la plupart des polynésianistes. Parmi ceux-ci, S. Decktor-Korn (1974), G. Rogers (1977), P.J. Epling et A. Eudey (1963), B. Shore (1976 et 1981), A. Biersack (1982), K. James (1983), M. Taumoefolau (1991), A. Weiner (1995), F. Helu (1995), V. Valeri (1989 et 1994) placent cette relation au cœur de leur étude, tandis que le travail récent de F. Douaire-Marsaudon (1996 et 1998) apporte sur le sujet une contribution décisive. Notre étude trouve une place dans cet ensemble en ce que l'étude du système de parenté et de la relation de germanité de sexe opposé sont centrales. L'analyse de ces derniers cependant, relevant d'un cadre très vaste, elle se développe dans les quatre parties (I, II, III, IV) de la thèse. Une revue des travaux de référence sur le sujet est présentée dans la deuxième partie (partie II, paragraphe 2.3.2) et une synthèse, qui fait le point sur les recherches récentes, constitue le deuxième volet de la conclusion.

Un autre trait particulier des sociétés de la région rapidement mis à jour par les chercheurs occidentaux est celui de la relation entre le « sacré », l'« interdit » *tapu* (taboo ou tabou) et la qualité particulière qui lui est associée *mana*. Rapportée d'Océanie par les premiers navigateurs, la notion de *tapu* fut vite appliquée, associée à celle de *totem*, au champ de l'ethnologie générale où l'on a établi que tout système d'interdits (*tapu*) opère une classification des êtres et des choses qui maintient l'ordre de chaque société et de son univers¹⁴. La notion de *tapu* n'en constitue pas moins, dans sa dialectique avec le *mana*, un sujet débattu au sein même des études polynésiennes, entre autres, par R. Firth (1940), R. Bowden (1979), R.M. Keesing (1984), P.V. Kirch (1984), V. Valeri (1985), Shore (1989). Nous leur consacrerons une brève discussion dans la troisième partie (partie III).

Dès 1915, A.M. Hocart affirmait que le *mana*, qui procure succès et prospérité, est avant toute chose un attribut des *leaders*. De fait, la notion de *mana* fut généralement intégrée à l'étude des « systèmes politiques » propres à la région. Les chefferies polynésiennes, généralement définies comme une gradation de statuts selon le rang héréditaire, mais où la considération de l'aînesse relative (qui conditionne le rang) peut être pondérée par celle des capacités personnelles, est un autre aspect des sociétés polynésiennes sur lequel se focalisa l'intérêt des anthropologues.

Tandis que certains auteurs ont analysé conjointement le système des rangs (où les sœurs sont généralement supérieures aux frères) et la distribution de l'autorité (nous retrouvons ici les travaux de A.M. Hocart; E. Bott, 1981 ; F. Lichtenberk, 1986 ; G.E. Marcus, 1980 et 1989) ; V. Valeri (1989). D'autres (J. Guiart 1963 ; V. Valeri, 1985...) ont isolé le système politique de ces sociétés (où se combinent le jeu de l'ancienneté relative, les capacités personnelles, et le soutien de groupes implantés localement) qui est devenu l'objet d'une comparaison étendue et assidue. En 1963, M. Sahlins proposa un modèle qui, opposant les chefferies polynésiennes, structurées et hiérarchisées, aux systèmes « égalitaires » de Mélanésie, est séduisant par sa simplicité, mais qui est trop simpliste¹⁵. Mentionnons que dans une approche toute différente, N. Gunson (1979), étudie le concept de *hau* et suggère que la position des chefs détenant le pouvoir politique (par opposition aux chefs « sacrés » par statut) était tenue, dans la plupart des sociétés de la région, par celui – ou les descendants de

¹⁴ Voir à ce sujet D. de Coppet (1973).

celui – qui avait victorieusement remporté un déficit (l'usurpation est par ailleurs étudiée par V. Valeri en 1985 et 1989).

Dans un projet plus vaste et plus ambitieux, M. Sahlins (1958 et 1963), I. Goldman (1970) et P.V. Kirch (1984), consacrent à l'approche des systèmes et des stratégies politiques des études intégrant le développement des sociétés et le « processus social » (*social process*). Ces travaux sont désormais classiques dans cette branche de la discipline. Ils abordent le problème de la chefferie, de la stratification sociale et de l'autorité en termes de « pouvoir » politique et économique¹⁶, et présentent ces sociétés dans une approche mécaniste et évolutionniste qui fait grand cas du déterminisme environnemental (géographie de l'habitat, ressources naturelles disponibles...) et démographique. Cette démarche, dont l'intérêt est certain pour la compréhension du développement de ces sociétés depuis leur dispersion à partir d'une souche commune, est par ailleurs limité, du fait même de ses prémisses : suivant le modèle occidental propre aux auteurs, elle subordonne chaque société à l'épanouissement politique et économique d'individus (ou de groupes) qui, isolés du cosmos et opposés à la société qu'ils dirigent, conforment et font vivre cette même société par leur seule compétition.

Le fait que les sociétés polynésiennes paraissent « fonctionner » selon des modèles familiers aux Occidentaux, a poussé la plupart de ces derniers à laisser de côté l'étude approfondie des idées et des valeurs qui leurs sont propres, et peu d'entre eux se sont interrogés sur le bien-fondé des catégories utilisées (citons E. Beaglehole, 1939 et E. Best 1914 ; A. Salmond, 1978 dans des domaines restreints). La conséquence de ces inconsistances

¹⁵ N. Thomas (1989) qui critique violemment cette typologie et accuse M. Sahlins de reproduire ainsi une opposition fondée sur les présupposés racistes du XIX^e siècle. N. Thomas s'abstient cependant de faire des propositions, ce que fait, dans une autre critique de Sahlins, B. Douglas (1979).

¹⁶ Nous laissons à ces auteurs l'usage du mot « pouvoir » pour désigner ce qui revient en fait, dans les sociétés de la région, à de l'« autorité » (qui découle d'un ordre supérieur – généralement des déités et les ancêtres – et que l'on ne peut s'approprier sans accord avec cet ordre). Notons qu'E. Bott (1981) distingue, pour Tonga, le « pouvoir », capacité *de facto* de diriger un groupe et ses activités, de l'« autorité », pouvoir légitime, institutionnalisé. Outre le fait que ces définitions sont en contradiction totale avec celles données plus haut, cette distinction n'a pas lieu d'être dans le contexte tongien puisque, selon nous – et en utilisant les mots tels qu'elle les a définis, l'« autorité » découle du « pouvoir », tous deux renvoyant à l'« autorité » telle que nous l'avons définie. R. Bowden (1979), dont l'analyse est plus fine, distingue concernant les Maoris de Nouvelle-Zélande, deux aspects complémentaires de l'autorité : l'autorité rituelle et religieuse que fonde le rang généalogique ; l'autorité politique, qu'il nomme aussi « pouvoir », et qui est fondée sur des capacités personnelles. Un tel usage du mot « pouvoir », pour désigner ce qui revient, ailleurs en Polynésie, à la capacité de représenter, d'organiser et de diriger (*pule*), mais qui ne peut s'affranchir de l'autorité, prête à confusion.

Pour notre part, nous réservons le mot « pouvoir » à l'étude des sociétés modernes, où l'autorité, la coercition, le pouvoir institutionnalisé et le pouvoir économique (différentes facettes du « pouvoir » en Occident) sont des faits indépendants qui peuvent être distingués entre eux.

est l'oubli de la dimension socio-cosmique de ces sociétés, les rituels, tout autant que la circulation des biens de valeur, étant souvent négligés au profit d'analyses morphologiques et de l'étude des luttes pour le pouvoir. Ainsi, le seul rite bien documenté et largement étudié en Polynésie occidentale est la cérémonie du *kava*, dont le caractère rituel est généralement analysé comme une actualisation qui présente et perpétue la structure sociale dans sa seule relation au domaine politique (rapports de force, origine, acquisition et répartition du « pouvoir » ou de l'autorité)¹⁷.

Dans cet ensemble, les travaux consacrés aux échanges sont assez rares. Citons les travaux d'A. Biersack (1982 – sur les relations d'alliance à Tonga), d'A. Kaeppler (1970 – sur les funérailles royales à Tonga) et d'A. Weiner (1995), qui étudie le processus de reproduction sociale en considérant les lois fondamentales de l'échange des trois sociétés océaniques : la société Massim des îles Trobriand, la société samoane et la société hawaïenne. Elle y distingue les biens aliénables, dont le flux suit les relations entre les individus et entre les groupes selon le circuit des dettes et des obligations, et les biens inaliénables qui signifient la distinction de statut et de rang.

Le travail d'A. Gell est également original dans cet ensemble en ce qu'il étudie les rituels en Polynésie en relation avec les représentations de la société et au tout que la société forme en elle-même.

Dans les années soixante-dix, les découvertes archéologiques ont confirmé la thèse, des linguistes (voir Blust, 1984) et des anthropologues, d'une origine asiatique commune des sociétés polynésiennes. L'archéologie désignait une population définie comme « austronésienne » qui, descendant pendant plusieurs milliers d'années le long des côtes d'Indonésie et de Mélanésie insulaire, fut identifiée en Nouvelle-Calédonie sous le nom de Lapita (des tessons de poterie associés à un matériel lithique caractéristique et à des amas coquillers sont les principaux marqueurs du « complexe culturel Lapita »)¹⁸. Une fois à Fidji, cette population se dispersa vers l'est, atteignant Samoa et la Polynésie occidentale au deuxième millénaire avant J.-C. De là, elle gagna les îles Marquises et se répandit en Polynésie centrale et orientale pour enfin gagner Hawai'i, l'île de Pâques, la Nouvelle-Zélande et les « îles marginales » (*outiers*) des confins de la Mélanésie et de la Micronésie.

¹⁷ Voir E. Bott (1972), A. Biersack (1991) et V. Valeri (1989) par exemple.

¹⁸ P. Bellwood (1987) et P.V. Kirch (1989).

La connaissance plus précise des mouvements de cette population et de l'évolution de son mode de vie souleva davantage encore la question de l'histoire et de l'historicité de ces sociétés isolées. Une approche, développée selon des modalités différentes, consista en la reconstruction, à partir d'éléments dispersés, de témoignages, des documents disponibles et de paramètres divers, de sociétés (Métraux, 1940 ; Bott, 1982 ; Campbell, 1985 ; Frimigacci, 1997) ou d'institutions (Valeri, 1985) à un moment précis de leur existence et de leur développement. L'alternative s'attachait à l'étude du « processus de transformation culturelle » (*process of cultural change*)¹⁹. Dans cette voie, les anthropologues anglo-saxons ont favorisé l'étude du contact avec l'Occident et des phénomènes (bien souvent des bouleversements) qu'il génère ou qu'il précipite (Webb, 1965, par exemple). Le problème, plus général de l'adaptation de ces sociétés à des faits contingents et de leur réponse à des événements inattendus fut posé par M. Sahlins (1985) qui critiqua la notion de « structure » (dans le sens de « structure prescriptive » opposée à l'histoire) pour introduire l'idée d'une « structure performative », d'une « structure comme histoire » (p. 151).

Sous la plupart de ses aspects, la société wallisienne est comparable aux autres sociétés polynésiennes et son étude vient nourrir les études polynésiennes en général. Nous avons mentionné, à chaque occasion, la contribution que l'étude de la société wallisienne pouvait leur apporter. Cependant, l'essentiel de cette contribution est ailleurs car nous avons privilégié une approche différente de celles qui, compartimentant le champ de l'étude sociologique, réifient les faits sociaux et négligent les relations dont ils sont constitués. Ces études, en nous livrant des analyses où seuls des faits (ou des catégories de faits) isolés sont considérés, au mieux où seules des structures sont dégagées, ne rendent pas compte de tous les aspects de la réalité sociale, et présentent des systèmes limités et fermés sur eux-mêmes où les contradictions ne trouvent ni place, ni explication satisfaisante.

2. Méthodes d'approche et sources

2.1. Méthodologie

Nous nous distinguons donc de cette approche en refusant de considérer de prime abord les faits sociaux (le mode d'occupation du sol, la parenté, l'organisation de la chefferie et la distribution de l'autorité, la cérémonie du *kava*...) comme des objets d'étude qui,

¹⁹ R. Borofsky et A. Howard (1989, p. 248-249) proposent une troisième voie inspirée de F. Braudel et qui

dégagés de la pensée qui les constitue, peuvent être comparés dans leurs lignes générales et dans leur structure, avec des faits approchants existant dans des sociétés voisines.

Notre approche repose sur la description des faits (de tous les faits qui peuvent être reliés entre eux : morphologie sociale et représentations, rituels et technologie...) et sur la glose des Wallisiens à leur sujet. Ces données, sont soumises à une analyse qui souligne leur cohérence, étape par étape, dans le respect de la société et de son système de représentations. L'accent est avant tout mis ici sur les relations, relations entre les choses, relations entre les êtres et les choses, mais surtout relations entre les hommes, relations sociales qui organisent la vie des différentes unités sociales et qui constituent la société²⁰. Ici, les institutions n'ont en elles-mêmes qu'une valeur secondaire.

Il arrive cependant que l'on rapporte ponctuellement dans cette étude le cas wallisien à ceux de sociétés voisines, lorsque le parallèle nous paraît éclairant. Cette démarche n'est certes pas une méthode en soit, et les démonstrations ainsi apportées ont tout au plus une valeur illustrative. Soulignons qu'une comparaison fructueuse entre les sociétés de la région ne peut être entreprise qu'en les considérant à travers leurs représentations – et leurs institutions – formant un système en relation à une totalité englobante.

Cette démarche comparatiste est défendue par l'équipe du CNRS ERASME dont plusieurs chercheurs ont publié des monographies sur des sociétés appartenant à la même grande aire culturelle austronésienne²¹. Pour ce qui concerne la seule Polynésie, le résultat de ce travail justifie que l'on avance, à l'avenir, plus profondément dans l'analyse – et dans une comparaison étroite – des sociétés proches, considérées non pas à travers des éléments soustraits à la totalité qu'elles constituent, mais étudiées séparément comme autant de totalités d'ordre socio-cosmique distinctes.

L'essentiel de la comparaison ne réside donc pas, dans ce travail, entre les différentes sociétés de Polynésie occidentale. En entreprenant l'étude de la société wallisienne, c'est avec notre propre société que la comparaison devient implicite. Cette démarche, propre à toute entreprise anthropologique (la comparaison est le propos même de l'anthropologie),

consisterait dans l'étude des structures sur de très longues durées. Voir aussi P.V. Kirch (1994b).

²⁰ « [...] Le choix existentiel du Wallisien [...] mise sa vie plus sur sa communauté que sur son soi propre » explique T. Heafala (1989, p. 91) pour signifier l'importance des relations à la communauté et à la totalité que forme la société dans les représentations que les Wallisiens se font, chacun, de leur être. « Primordiale dans cette vision îlienne, continue-t-il, est la notion de personne qui ne se réduit pas à une entité déterminée, mais se définit comme un ensemble de "qui" liés entre eux par des relations stables, fortes et de longue durée. Cela, en soi, oriente et contrôle l'agir ; on ne peut donc pas agir n'importe comment, ou "mal servir" à son gré. »

pose de nombreux problèmes au chercheur qui doit rendre de l'altérité, à la fois l'essence et la cohérence, tout en la présentant de façon compréhensible pour ceux qui sont totalement étrangers à la société étudiée. Il est nécessaire aussi que cette démarche puisse être contrôlée et critiquée *a posteriori* par des lecteurs aussi bien occidentaux que wallisiens.

Nous avons choisi pour cela de nous appuyer le plus possible sur l'ethnographie et sur les informations de première main. Cela explique certaines présentations détaillées et les nombreuses citations dont le texte en langue vernaculaire est mis en note.

Le vocabulaire wallisien a été systématiquement questionné. En préliminaire à ce travail, des lexiques thématiques ont été établis à partir du dictionnaire de K. Rensch (1984) de façon à ce que soient regroupés des mots dont le sens, approchant, pouvait affiner notre compréhension des catégories vernaculaires. Les mots importants sont aussi soumis à une analyse sémantique, méthode dans laquelle j'ai été confortée par les résultats de A. Salmond (1978) et ceux du remarquable travail de T. Heafala (1989), qui analyse le *Grand Catéchisme* (1864, 192 pages) écrit en wallisien par le père Bataillon en le considérant sous l'angle des catégories et des représentations wallisiennes. La polysémie des mots importants, leur opposition à un éventuel antonyme, ou encore l'étude de leur composition, nous fournissent souvent des indications précises quant à leur référent exact.

Par ailleurs, pour respecter le mieux possible les catégories wallisiennes tout en les rendant accessibles à des lecteurs non polynésianistes, nous avons utilisé systématiquement les termes vernaculaires typographiés en italiques, accompagnés, pour la facilité de la lecture, de leur traduction la plus appropriée qui apparaît toujours entre guillemets (par exemple : le « corps » *sino*). Les mêmes guillemets (« ») signalent une citation, mais pour éviter toute confusion, des guillemets anglais (“ ”) indiquent une insistance de ma part sur un mot ou une idée qu'il convient de considérer dans un sens particulier. Les guillemets anglais indiquent aussi une citation dans la citation (« “ ” ») ou encore l'insistance sur la traduction d'un terme qu'il convient de mettre en relief (« ... “âme” [*laumaalie*]... »).

Un glossaire réunit, à la fin de l'ouvrage, tous les termes dont les définitions ne sont pas satisfaisantes dans les ouvrages de référence disponibles (Bataillon et Rensch), de telle manière qu'il puisse être considéré comme un complément à ces ouvrages. Un index

²¹ Citons entre autres C. Baraud (1977), A. Itéanu (1983), D. Monnerie (1996).

analytique compile enfin, après l'index des noms propres et des toponymes, toutes les références qui méritent d'être mises en regard les unes des autres et qui offrent ainsi au lecteur la possibilité d'une lecture transversale de ce travail selon des axes qui n'ont pas été privilégiés ici. Il fait office de lexique à double entrée (langues française et wallisienne).

L'essentiel de ce travail consiste donc en une étude détaillée des catégories wallisiennes, non pas dans une comparaison explicite avec nos propres catégories (ou le moins possible), mais dans la cohérence qu'elles forment lorsqu'elles font système : le « haut » *'ake*, par exemple, s'explique par opposition au bas et en relation avec la tête, avec l'intérieur du pays (qui s'opposent au reste du corps d'une part, à la bande côtière et à la zone maritime de l'autre).

On voit ici ce que pouvait apporter à notre démarche l'analyse structuraliste qui dégage, à partir d'oppositions binaires (ou "distinctives") formant système, la structure même de la pensée. Cependant, et là nous touchions la limite de l'analyse proposée par Claude Lévi-Strauss, le « haut » ne s'oppose pas simplement au « bas ». Il constitue à lui seul une totalité (*'oluga*) qui, dans la pensée wallisienne, inclut le « bas » considéré comme un « dessous » (*lalo*), le comprend et l'englobe. Nous sommes alors en présence ici, comme dans l'analyse de la plupart des catégories et des concepts considérés dans ce travail, de l'« englobement du contraire » tel que Louis Dumont l'a défini. Pour ce qui concerne notre exemple, le haut, certes, s'oppose au bas, mais il l'englobe, de telle façon qu'il lui est absolument supérieur en valeur. Cependant, il arrive que dans certaines circonstances, le bas comprenne le haut et lui soit supérieur. Dumont (1979, 1983) a bien montré que ces deux cas de figure ne sont pas équivalents et qu'il convient de les hiérarchiser selon deux niveaux de valeur qui ne sont pas réversibles. Au niveau inférieur de valeur, le haut peut comprendre le bas et le bas peut comprendre le haut, selon le contexte considéré. Au niveau supérieur de valeur cependant, le haut contient le bas et représente une totalité englobante.

La hiérarchie de valeur telle qu'elle est proposée par Louis Dumont est, nous allons le voir, d'une grande efficacité pour dégager les valeurs essentielles qui forment l'ensemble cohérent que l'on peut appeler l'« idéologie » (Dumont, ou système d'« idées-valeurs²² ») de la société wallisienne. Cette approche méthodologique vient dans la continuité de l'école française de sociologie représentée par Mauss, Durkheim, Hertz, Granet... Elle considère

²² L. Dumont (1966 réédition de 1979, voir la note de la page 15 et les pages 57-58 et du même auteur, 1977, p. 16).

chaque société comme un tout dans sa relation au cosmos qui l'englobe, mais qu'elle définit et qu'elle perpétue. L. Dumont (1966-1979, p. 318) dit à leur sujet que les « sociétés du passé, la plupart des sociétés, croyaient se fonder dans l'ordre des choses (naturelles aussi bien que sociales), elles pensaient copier ou dessiner leurs conventions mêmes sur les principes de la vie du monde ». D. de Coppet²³ montre que cette définition du cosmomorphisme (ou holisme) revient à exclure de l'humanité toutes les sociétés sauf une, ce qui l'oppose à l'universalisme. On ne peut plaquer, sur des sociétés ainsi conçues, une étude qui, fondée sur nos propres catégories, s'appuierait sur l'isolement de faits relevant du " politique ", du " religieux " ou encore d'un ordre distinct en soi et défini comme " économique ".

L'analyse des oppositions hiérarchiques met en évidence l'ordre des valeurs pour chaque société et dégage sa valeur ultime. Elle constitue ainsi l'outil d'un projet sociologique affranchi des catégories particulières pour ne s'intéresser qu'à la hiérarchie des valeurs qui, pour chaque société, en constituent l'originalité et les particularités.

Cette approche méthodologique nous donne la possibilité de considérer chaque élément en relation aux autres et, tous ensemble, à la totalité que constitue la société. Elle nous dote aussi d'un outil efficace pour comprendre, au-delà des oppositions structurelles, les apparentes contradictions que recèle chaque système de représentation. Les oppositions hiérarchiques sont en effet une caractéristique universelle de la pensée humaine, quand bien même la pensée moderne tend, comme l'a montré Dumont (1977), à en réduire la portée et à la rendre inacceptable pour des esprits où l'exclusion de l'altérité et de l'alternative prend le pas sur leur inclusion.

Enfin, la mise en regard des observations de terrain avec les informations recueillies auprès des anciens ou encore relevées dans les documents disponibles, a révélé les profondes mutations que la société wallisienne subit. Certes, un tournant décisif était pris lors de l'évangélisation complète de la population en 1842, puisque dans la foulée, la chefferie demandait à la France une tutelle dont le poids administratif, économique et l'influence culturelle se font toujours plus lourds. Cependant, on ne peut considérer que ce tournant définisse deux états de la société, l'un précédant l'adoption du christianisme, l'autre la suivant. Les fouilles archéologiques, par exemple, révèlent un abandon par étapes de la

²³ Voir D. de Coppet (1990).

céramique au VI^e siècle après J.-C. (pour la céramique décorée de type Lapita) et au XVI^e siècle de notre ère (pour une céramique grossière au dégraissant basaltique)²⁴. Les traditions orales indiquent aussi que des événements majeurs, tels que l'installation des tongiens au XV^e siècle puis l'indépendance gagnée des Wallisiens, ont marqué la société de nombreuses façons. F. Angleviel (1989) a montré que plus tard, au début du XIX^e siècle, l'arrivée des premiers Occidentaux a également initié des transformations radicales que l'accession au statut de territoire (TOM doté d'un budget important par l'État français et par le Fond européen de développement), puis l'installation d'une station de télévision au début des années quatre-vingt, ont encore accentué ces dernières décennies. L'arrivée des missionnaires et l'adoption du christianisme se place donc dans un mouvement, et ne constituent pas une rupture.

Cette " inscription " de la société dans le temps constitue, pour les Occidentaux qui la considèrent, l'objet d'une approche " historiciste ". Quelques ouvrages retracent ainsi l'" histoire " de Wallis depuis le contact. F. Angleviel s'intéresse aux institutions locales, à la mission et à l'histoire sociale à partir du contact jusqu'au traité de protectorat en 1887. Mgr. Poncet, quand à lui, relate avec précision les événements survenus à Wallis à partir du protectorat jusqu'à l'accession au statut de territoire en 1961. Le recueil de traditions du père Henquel (qui mêle mythes d'origines, récits épiques et chroniques²⁵) partage la même perspective puisqu'il classe par ordre chronologique un ensemble de faits qui constituent aux yeux des lecteurs contemporains une " histoire " antique remontant à l'origine du monde. D. Frimigacci enfin, menant de front l'étude des traditions wallisiennes et tongiennes en complément de fouilles archéologiques dans l'archipel, propose de combler les lacunes de la tradition (dont il souligne le caractère historique) par une démarche ethnohistorique. Il reconstitue, en recoupant des informations fragmentaires, une « histoire » wallisienne dans l'ombre des grands ensembles samoan puis tongien.

La succession ordonnée de faits et d'événement n'a guère d'intérêt en soi pour un anthropologue si elle ne permet pas une question systématique de la société dans sa structure et dans son évolution. M. Sahlins (1985, p. 149) a proposé, de considérer chaque « culture » « comme une synthèse de la stabilité et du changement, du passé et du présent, de la

²⁴ Voir D. Frimigacci et M. Hardy (1997, p. 103-105). Ce fait est attesté dans toute la région : la population dite Lapita qui peupla les îles polynésienne cessa la production de céramique de façon à peu près simultanée dans toute la région.

diachronie et de la synchronie », un ensemble qui se transforme selon ses propres schèmes et ses propres règles. Sous l'effet des contraintes extérieures que chaque « culture » intègre et interprète, cette dernière évolue, constituant une histoire dont les fondements et le déroulement lui sont propres.

L. Dumont s'oppose à Sahlins sur ce point. Pour lui, (1975, p. 36-37), l'histoire est le fruit d'une vision purement occidentale du temps et de la dimension humaine, les Occidentaux valorisant ce qui évolue et ce qui change alors que les sociétés traditionnelles valorisent la permanence, la stabilité. Or, « ce qui est stable dans une société, c'est ce qui correspond aux valeurs fondamentales qu'elle se donne », Louis Dumont (1975, p.41) désignant ici, non pas la structure, mais l'idéologie dans sa hiérarchie de valeur. Ainsi, selon Dumont, l'histoire (telle que nous la concevons en Occident) des sociétés holistes ne constitue pas un champs distinct. L'histoire est au cœur même de la société, elle est à son service et à celui de son propre renouvellement.

L'étude des valeurs fondamentales intègre ainsi la diachronie et s'enrichit de l'analyse des changements. Le parti pris ici est de toujours s'appuyer sur des faits observés, et donc contemporains entre eux. Cependant la description de la société n'a d'intérêt qu'en servant notre compréhension de cette société. Il est donc souvent avantageux de se référer au passé, non pour évaluer une évolution, moins encore pour en brosser le tableau. Il s'agit avant tout d'éclairer le présent à la lumière de faits passés et de restituer une profondeur à des faits que les Wallisiens, pour leur part, ne dégagent jamais d'expériences antérieures (la « coutume » – ou la « tradition » – *aga fakafemua* renvoie à l'ensemble des règles établies par les ancêtres au cours des âges, sans considération pour la profondeur du passé considéré²⁶). Cette approche souligne la remarquable persistance des représentations qui favorise la continuité dans le renouvellement de la société tout en laissant une place pour les adaptations que lui inspirent la succession des événements et d'éventuels modèles extérieurs.

²⁵ Le manuscrit du père Henquel a été publié en wallisien par K. Rensch (1982).

²⁶ Tismas Heafala (1989, p. 39) : « [...] le monde wallisien, à l'instar de tout peuple à tradition orale, ne se soucie pas de définir tel ou tel concept afin d'avancer dans sa connaissance et son savoir faire ; il tire, déduit tout simplement ses derniers de son vécu, de sa propre expérience, à la lumière de sa tradition et de l'expérience incontournable des ancêtres. » Selon lui (p. 69), la « linéarité historique claire [du Catéchisme de Bataillon -la vision chrétienne du temps] va peu à peu instaurer [à Wallis] un nouveau rapport au temps et à l'histoire, vus jusqu'alors comme plus cycliques et mythiques que linéaires et historiques ».

L'idée du « progrès » est une idée récente rendue par le néologisme *fakalaka* (« faire avancer », « faire en sorte d'aller de l'avant »).

Les transformations progressives qui parcourent (et font vivre) la société wallisienne, et le changement, dont le rythme va en s'intensifiant sous la pression de la mondialisation et de la soif de consommation entretenue par la dépendance économique et l'attrait du mode de vie occidental, trouvent donc ici une place (et du sens !), sans pour autant constituer le noyau de cette étude. Certes, l'impact de l'idéologie occidentale ne doit pas être sous-estimé et les percées de l'individualisme (nucléarisation de la famille, capitalisation des revenus, relâchement des anciennes solidarités, aspiration des jeunes gens à un épanouissement personnel...) sont très nettes depuis quelques années. Nous mettrons ponctuellement en évidence leur influence grandissante sur une société dont le système de représentation et la structure portent désormais l'empreinte. Cependant, on ne doit pas les considérer comme l'avancée de la modernité dans une société passive ou sans réponse. Il s'agit d'un processus dynamique dont la société tire, de son point de vue, grand profit²⁷.

2.2. Présentation du travail

L'étude de la société wallisienne entreprise ici a débuté à l'occasion d'un travail de DEA qui portait sur la cérémonie du *kava* à Wallis. À cette occasion, l'importance de l'ancienneté relative comme principe d'organisation de la société et la valorisation de l'ancienneté avaient été montrées et nous avons souligné la hiérarchie de valeur opposant aînés et " plus jeunes ". Devant ces résultats engageants, un travail complémentaire beaucoup plus exhaustif s'imposait.

La pauvreté des informations ethnographiques concernant la société wallisienne a également motivé et justifié cette étude. Wallis et Futuna étant un territoire sous juridiction française, les îles furent essentiellement visitées par des Français et la plupart des références bibliographiques les concernant sont en langue française et sont peu accessibles aux chercheurs étrangers. Ces îles et leurs sociétés restèrent donc en marge des études polynésiennes anglo-saxonnes, bien que le travail de Burrows à leur sujet soit une exception notable. Par ailleurs, aucun ethnologue ou anthropologue français ne s'y étant jamais intéressé, nous avons donc entrepris de combler une lacune, tout au moins pour ce qui concerne Wallis.

²⁷ Ce processus est globalement positif, du point de vue de la société, avec la seule réserve – majeure – que ses valeurs essentielles ne soient pas balayées en quelques années par la conjonction de facteurs déstabilisants qu'une politique néo-coloniale favoriserait : suppression de la chefferie, aliénabilité de la terre, abandon de l'autosuffisance alimentaire pour une dépendance économique totale, mouvements massifs de population (Métropolitains/Calédoniens dans un sens, Wallisiens dans l'autre)...

Ce travail s'appuie sur la monographie d'Utufua, un grand village du sud de l'île. Elle fut réalisée lors d'un séjour de seize mois (novembre 1992-avril 1994) dans une des maisonnées du village. Le maître de maison étant le cousin germain de mon compagnon, j'y fus chaleureusement accueillie en qualité d'affine (mes hôtes voulurent bien fermer les yeux sur le fait que nous n'étions pas encore mariés). Cependant, une femme ne réside normalement jamais ainsi chez des affins sans la présence de son époux. Ce cas de figure, était assez inconfortable pour le maître de maison qui se trouvait ainsi responsable de moi vis-à-vis de mon compagnon et de sa mère (sa tante paternelle) d'une part et, d'autre part, vis-à-vis de la communauté d'Utufua et de la chefferie dans son ensemble. Il contourna la difficulté en proposant de me considérer comme une fille, ce qui autorisait des relations plus familières entre nous. Cet arrangement lui permettait aussi un meilleur contrôle de mes activités, il put ainsi s'assurer que je ne perturberais pas le bon ordre des relations dans la communauté et que mes mouvements ne nuiraient pas à ma propre réputation et à celle de la famille. Cet arrangement influença profondément le cours du travail en me conférant les droits et les devoirs qui incombent normalement à une jeune Wallisienne. Je ne pouvais cependant satisfaire correctement à cette attente. Je dois à la bienveillance indulgente de mes hôtes et des villageois d'Utufua des résultats que mes seuls efforts n'auraient pu obtenir²⁸.

Le travail de terrain a consisté en trois volets complémentaires. Au cours de ces seize mois, mes hôtes entreprirent de me donner les rudiments d'une éducation convenable. Les règles qui organisent la vie et les relations entre les personnes et entre les groupes me furent progressivement inculquées par des indications précises lorsque je m'informais, la plupart du temps de façon implicite, les adultes attendant des enfants qu'ils apprennent en suivant leur exemple et en réfléchissant sur le parti à en tirer. L'observation participante a donc fourni les connaissances de base sur la vie de la famille et du village : occupations quotidiennes et tâches exceptionnelles, mouvement des gens et des biens, organisation de cérémonies et participation aux différentes occasions cérémonielles qui rythment la vie de chacun et de la communauté. Elle a aussi aiguisé le « sens des situations » que donnent la compréhension des

²⁸ Le terrain de seize mois se termina par un séjour de deux mois dans la communauté wallisienne de Nouméa au terme duquel fut célébré notre mariage. Cette expérience, qui doit être distinguée du terrain lui-même, fut cependant très profitable en ce qu'elle me permit de mieux comprendre la circulation des biens de valeur et de voir sous un jour nouveau les relations entre les groupes familiaux ainsi que les relations qui président à la formation du couple.

contextes et l'évaluation des relations qui sont implicitement mises en avant dans chacun d'eux.

Le deuxième volet de ce travail a consisté, dès que ma compréhension de la langue le permit, en des entretiens avec ceux des anciens auxquels les villageois me renvoyaient lors de nos discussions informelles. Les Wallisiens les plus jeunes sont majoritairement francophones, ce qui n'est pas le cas des anciens (à partir de cinquante ans) qui ne connaissent souvent que quelques mots de français. La plupart de ces entretiens eurent donc lieu en wallisien. Ils ont été enregistrés et retranscrits, constituant un corpus de textes comprenant, avec des réponses circonstanciées aux questions posées, des traditions orales ainsi que la description de rituels parfois accompagnée de leur exégèse.

Le troisième volet du travail de terrain consista dans le relevé systématique (à l'aide d'un questionnaire type) des informations concernant les différentes maisonnées d'Utufua. Dans un premier temps, les terres sur lesquelles chaque occupant avait des droits ont été inventoriées. Leur provenance et l'usage qui en était fait étaient mentionnés. Ensuite, les généalogies ont été relevées, ainsi que les commentaires qui les accompagnaient et les ancêtres prestigieux avec lesquels les relations généalogiques étaient mal ou non connues. Enfin, la vie de la maisonnée était abordée : sa composition, les activités et les mouvements de ses différents membres, les mouvements de l'unité familiale, ses ressources et les commodités dont elle pouvait disposer...

Je mis à profit ces entretiens pour tenter de cartographier le village. Compte tenu de mes moyens et de la méthode employée, le résultat est relativement imprécis. Je pense qu'il est cependant acceptable par tous les villageois, précisément à cause son approximation.

La monographie qui résulte du travail mené à Utufua n'apparaît pas dans cette étude de façon complète pour deux raisons. La première est ma crainte, en divulguant par écrit des informations qui sont normalement contrôlées par leurs détenteurs et utilisées en fonction des contextes (ce qui est particulièrement le cas pour le droit sur les terres et la détermination de leurs limites par exemple, ce qui est aussi le cas pour des liens de parenté qui sont contestées ou cachées), de mettre dans l'embarras ou de causer du tort aux villageois qui ont bien voulu m'aider en répondant à mes questions. Par précaution certaines références ont donc été délibérément omises, particulièrement dans les exemples qui illustrent la première partie (partie I) de ce travail. De plus, une étude monographique approfondie doit tenir compte de toutes les données disponibles et certains faits (les rivalités dans ou entre les familles, et

certain contentieux qui ne me furent jamais dévoilés, biens qu'ils influent de façon évidente sur la vie de la communauté...) n'auraient pu être étudiés de façon satisfaisante.

Par ailleurs, tandis que le travail avançait, je fus amenée à considérer comme relativement secondaire l'étude de la morphologie sociale qui m'avait tout d'abord occupée avec l'approche monographique restreinte au village. Ainsi, de l'étude de la chefferie d'Utufua, qui devait déboucher sur une étude de la chefferie wallisienne dans son ensemble, ne fut conservée que la relation à la localité. La chefferie wallisienne n'est pas absente de cette étude, mais elle y est abordée de façon indirecte et, pourrait-on dire « transversale » après une présentation synthétique en fin d'introduction. De la sorte, la monographie de village ne constitue plus le centre de ce travail, tout en offrant une base solide pour l'étude du système foncier et des relations entre les hommes et la terre.

2.3. Présentation du plan

La composition de cette étude retrace assez exactement l'évolution du travail dont elle est le résultat.

L'étude du système foncier, qui s'appuie sur des données concrètes et immédiatement accessibles, est un bon point de départ pour présenter la société wallisienne. Cette dernière attribue à la terre une valeur importante, qu'elle considère la « terre d'habitation » ('*api*) qui rentre dans la catégorie générale des « terres » *kele* dont chacun peut disposer, ou le « pays » *fenua* qui comprend toutes les terres particulières et leurs occupants. Nous lui avons donc consacré la première des quatre parties (partie I) de ce travail, en la faisant précéder d'une étude des représentations de l'espace indispensable pour comprendre la valeur relative des terres et des relations qu'elles manifestent. Une étude de la « terre d'habitation » (ou « maisonnée » '*api*), unité sociale de base et point d'attache des vivants à la localité, conclut cette partie.

En deuxième partie (partie II) vient l'étude des relations de parenté. Cette étude s'appuie, dans un premier temps, sur le système que forme en lui-même le vocabulaire de parenté. Sa cohérence est ensuite confirmée par les représentations associées aux différentes catégories de « parents ». Un pan important de cette partie s'attache à l'étude de l'opposition hiérarchique (au sens de L. Dumont) entre les éléments masculins et féminins des paires frère/sœur, homme/femme, paternels/maternels. En fin de partie, viennent la présentation et la discussion des « relations de parenté » *kaiga* et des « groupes cérémoniels » *kutuga*. L'étude détaillée de l'aïnesse et de l'ancienneté relative (importance du premier-né et des rituels qui

le concernent pour la constitution du statut des parents, valeur du mariage et de la procréation...) qui devait clore cette partie, mais qui l'alourdissait et la rallongeait considérablement, est réservée pour une présentation ultérieure.

La troisième partie (partie III) concerne les composantes de la personne et l'ordre du cosmos. En s'appuyant sur l'étude des rites funéraires, elle étudie les relations entre les vivants et les morts ainsi que l'organisation du cosmos wallisien où les ancêtres ont leur place auprès de la Vierge, du Christ, des saints catholiques et des anciennes déités aujourd'hui classées dans la catégorie des *temonio*. Une section importante de cette partie analyse la constitution respective des vivants (parmi eux des « chefs » *'aliki* et des « gens du commun » *tu'a*), des morts et des anciennes déités en relation à la terre, aux ancêtre, au cosmos et, ultimement, à Dieu.

La quatrième partie découle directement de la troisième en ce qu'elle dégage et étudie les relations constituantes des biens masculins, puis des biens féminins, en relation avec les hommes et les femmes qui les préparent et qui les présentent sous forme de prestations cérémonielles. Dans ses deux conclusions partielles, la quatrième partie restitue la société wallisienne travaillant, selon des axes différents et complémentaires, à la perpétuation de la vie et à son renouvellement. Elle comprend aussi une étude approfondie de la maison wallisienne qui nous conduit à des observations fondamentales concernant la chefferie et le « roi » qui dirige et représente la société.

La conclusion générale propose une synthèse de ce travail rituel qui, en accompagnant chaque wallisien dans la vie, travaille sur ses composantes. La société assigne ainsi à chacun une place dans la vie et dans la mort (deux versants de l'existence), conformant à chaque occasion la société et le cosmos autour de lui. La conclusion générale propose aussi une synthèse concernant la relation entre hommes et femmes, relation où il faut distinguer les « femmes-en-tant-que-mère » et les « femmes-en-tant-que-sœur ». Enfin, une synthèse concernant l'ordre du monde et la hiérarchie des valeurs propres à la société wallisienne vient clore le tout en proposant des perspectives pour la comparaison de la société wallisienne avec la société tongienne.

2.4. Sources

Les sources bibliographiques utilisées sont inventoriées dans les références bibliographiques présentées en fin de volume. La plupart concernent les sociétés avoisinantes de Polynésie occidentale.

Les sources bibliographiques accessibles concernant Wallis sont rares et de valeur inégale. Du XIX^e siècle, ne datent que quelques récits d'escale d'officiers de la marine française (Julien-Laferrière, 1845 ; Pigéard, 1846 ; Dutailis 1849 ; Bérard, 1854, Boisse, 1875 ; Deschamps 1885) et le témoignage, inestimable, mais rapide, du père Bataillon (1841). Au début du XIX^e siècle, le père Henquel (dont le manuscrit non daté est important), puis les pères Bazin (manuscrit non daté, *circa* 1922) et Blanc (1914) ont livré des témoignages écrits sur la société et sur les tensions qui opposaient les prêtres tantôt aux Wallisiens, tantôt aux représentants de l'État français. De leur côté, plusieurs administrateurs (des résidents) publièrent des notices concernant Wallis et sa société. Parmi eux se comptent Bouge (1913), Viala (1919) et Cresson (1953).

En 1932, l'ethnologue E.G. Burrows, compila, après un séjour de quatre mois sur l'île, un ouvrage important où figure, à côté des traditions orales du père Henquel, une vue d'ensemble de la société de l'époque. Les différents aspects qu'il jugea pertinents sont regroupés sous des rubriques générales et un volume, consacré aux chants et aux danses, fut publié à part. En 1963, la Société des Océanistes faisait paraître un volume (N^o 19) de son *Journal* entièrement consacré à Wallis et Futuna. Y figurent entre autres une chronologie détaillée des événements survenus à Wallis depuis l'arrivée des missionnaires et une bibliographie exhaustive concernant cette île. Nous avons précédemment parlé des travaux respectifs et complémentaires, quant à l'étendue des périodes étudiées, de Mgr. Poncet (1972) et de F. Angleviel (1989). Il faut y ajouter l'étude menée par J.-C. Roux sur la communauté wallisienne qui, issue de l'émigration, fait désormais souche à Nouméa. Enfin, le travail des chercheurs de l'ORSTOM (D. Frimigacci, J.-P. Siorat, B. Vienne, Ch. Sand...) dans le domaine de l'archéologie et de l'ethnohistoire constitue une source intéressante concernant l'ancienne société wallisienne, son origine et ses relations avec les autres sociétés de la région.

Deux ouvrages essentiels furent assidûment consultés pour ce travail, il s'agit des dictionnaires de Mgr. Bataillon et de K. Rensch. Le premier, précédé de quelques indications grammaticales, fut commencé dès 1837 et terminé en 1870 (mais il ne fut publié qu'en 1932). Le nombre des mots et des occurrences recensés (beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui tombés en désuétude), la richesse des exemples fournis, en font un ouvrage de référence.

K.Rensch a disjoint les rudiments de grammaire (1982) d'un dictionnaire (1984) qui reprend, pour une très grande partie, celui de Bataillon. Partant de cet ouvrage, il en vérifia

toutes les entrées avec des collaborateurs wallisiens qui lui indiquèrent les usages modernes et quelques néologismes. Parce qu'il recoupe très largement le dictionnaire de Bataillon tout en étant plus actuel, le dictionnaire de K. Rensch a toujours été utilisé en premier lieu. La définition de Bataillon lui est préférée lorsqu'elle est plus complète ou mieux illustrée.

Enfin deux travaux universitaires sont d'un intérêt capital. Il s'agit de deux mémoires de maîtrise (celui du frère Robert Laufoaulu sur les soins traditionnels portés aux malades, et celui de Tismas Heafala, en vue d'une maîtrise de théologie en 1989) présentés par des Wallisiens qui étudient leur société avec une parfaite maîtrise des concepts occidentaux à travers lesquels ils restituent et expliquent les concepts et les représentations de leur société d'origine.

Cette revue rapide des principales sources disponibles concernant la société wallisienne montre bien l'indigence des informations d'ordre ethnographique dont nous pouvons disposer (le travail de Burrows, le seul de l'espèce, remonte à 1932 !). L'essentiel de nos sources consiste donc dans les données directement obtenues sur le terrain de façon empirique ou par le moyen d'entretiens avec des informateurs.

À côté des personnes qui me donnèrent informations et explications circonstanciées au coup par coup – elles sont nombreuses, je ne puis les citer toutes ici – quelques anciens accordèrent suffisamment d'intérêt à ma démarche pour me consacrer de longues séances de travail au cours desquels les entretiens étaient structurés par des questions regroupées autour de problèmes précis. Ces entretiens ont été enregistrés puis retranscrits de façon à former des textes que j'utilise à de nombreuses reprises dans ce travail. Il convient donc de présenter ici ceux des informateurs les plus fréquemment cités, afin de justifier l'emploi qui est fait ici de leur parole et de leur opinion.

Aliki Liufau est le premier de ces informateurs. Dans les jours qui suivirent mon installation, tous les villageois intrigués par mon travail me renvoyaient à lui, expliquant qu'il s'agissait d'une autorité incontestable en matière de « coutume » *aga fakafenua*. Cet ancien, que son ascendance rattache à la famille royale et à la famille détenant le titre Mahe, jouit d'un grand prestige dans toute l'île pour sa sagesse et ses connaissances. Enfant, il apprit à lire et à écrire le wallisien au séminaire de Lano. Dans sa jeunesse, il fut ainsi « secrétaire » *sikilaiipi* du village, accompagnant le chef et rédigeant par écrit les procès verbaux ou la correspondance du chef et de ses villageois. Dans sa maturité, Aliki Liufau fut désigné pour

porter le titre de Mahe qu'il rendit, huit ans plus tard, fatigué de cette lourde tâche et malgré l'insistance du « roi » *hau* de l'époque pour le conserver auprès de lui. Encore jeune, il prit une part active dans l'investiture du « roi » actuel, et à la fin des années cinquante, il soutint fermement l'idée de l'accession au statut de territoire. Sa vision des transformations que subit actuellement la société est à la fois critique et sereine. Aliko Liufau me consacra un temps infini, environ trente-cinq heures d'entretien ont été enregistrées sur une année.

Avec Aliko Liufau, Fatai Tui fait partie des doyens du village. Cette femme est originaire du village de Gahi (qu'elle avait rejoint durant les derniers mois de mon terrain à la suite du décès de son époux) et descend de ses fondateurs arrivés de Tokelau (c'est une ancienne de la famille détenant le titre Kale'a, du chef de Gahi). Une des villageoises proposa de me conduire à elle un jour que, lors d'une discussion, elle ne put répondre à mes questions.

Pelesese Tokotu'u fait partie de la même génération. Ce vieil homme, qui travaillait encore régulièrement au jardin durant mon séjour, connaît bien les techniques horticoles et les espèces cultivées. Paino Tau'ota, un jeune homme faisant des études d'agronomie, participa activement à l'entretien concernant les ignames.

Le père Soane Liku Ikauno jouit d'un prestige incontestable au village, du fait de son état, mais aussi de par son origine (sa famille, où circule le titre Eva du chef d'Utufua, est appréciée et respectée). C'est une personnalité forte et un homme érudit, spécialiste en construction de pirogue (*tufuga*) qui séjourna longtemps à Futuna et à Samoa. Il est responsable de l'internat de Mala'etoli (à quelques kilomètres d'Utufua) et, à l'époque de mon séjour, il travaillait sur une traduction de la Bible en wallisien. Je me rendis à deux reprises auprès de lui pour des séances de travail étalées sur deux et trois jours.

Emeliana Mavaetau enfin tient ici une place particulière. Nos entretiens, innombrables et informels, n'eurent pas lieu sur le terrain, mais lorsque, de retour en Métropole, je dépouillais mes notes et transcrivais le texte des enregistrements. Sa disponibilité, sa grande patience et son affection m'autorisèrent à la questionner inlassablement sur les points qui demeuraient obscurs et à aborder des sujets délicats (les relations entre des tiers, ou le comportement de telle ou telle personne dans une circonstance précise par exemple) de façon à comprendre des situations dont le sens m'avait sur le moment échappé.

Ce travail fait état de plusieurs autres informateurs (Sioli Pilioko, Kalisi Ponoso, Savelina Hukaetau, Tuani Ilalio...) qui sont présentés avec leurs citations. L'identité des informateurs est toujours mentionnée sauf indications contraires des intéressés.

3. Présentation de la chefferie

Il nous reste, avant d'entreprendre l'étude proprement dite, à présenter de façon synthétique un pan de la morphologie de la société wallisienne que nous aborderons à plusieurs reprises, mais de façon parcellaire.

L'organisation de la société wallisienne a frappé la plupart des Occidentaux venus sur l'île et il n'est quasiment pas un texte relatif à Wallis qui ne fasse état, au moins de façon rapide, de son agencement et de ses caractéristiques²⁹.

L'île de Wallis est coupée transversalement en trois districts (qui correspondent à trois « paroisses » *palokia*), Mu'a, Hahake et Hihifo du sud au nord. À la tête de la société se trouve un chef suprême appelé *hau* en wallisien³⁰. Dans un souci de simplification, et par convention, nous avons systématiquement traduit *hau* par le mot « roi » selon un usage courant, mais très discutable. Ce « roi » *hau* porte le titre de Lavelua qui revient, en temps de succession, à un des descendants de « rois » que réunissent les différentes branches généalogiques d'ascendance royale. Un « roi », comme tout autre porteur de titre, peut démissionner ou se faire déposer pour faute grave.

²⁹ Une partie du Mémoire de DEA consacré à la cérémonie du *kava* lui est consacrée (S. Chave-Dartoen, 1992). Voir aussi, pour les descriptions les plus intéressantes Bataillon (1941, p.17) et Viala (1919, p. 141-242).

³⁰ À la tête de la société wallisienne se tiennent également l'évêque, monseigneur Lolesio Fuahea, qui est d'origine wallisienne et dont le crédit et l'influence sont grandes, ainsi que le préfet, qui représente la France sur le territoire. Son autorité a considérablement augmenté ces dernières années, avec le montant du budget de la dotation gouvernementale dont il est responsable. Cependant le « roi » a une valeur particulière pour la société wallisienne. Nous aurons l'occasion de dégager les principales caractéristiques de sa position et de ses responsabilités, mais pour nous tenir à une comparaison simple entre le « roi », l'évêque et le préfet, à l'encontre de l'autorité des deux derniers (qui émane de Dieu pour le premier, et de son rôle économique pour le second), l'autorité du « roi » repose sur le soutien massif de la population qui reconnaît chez un candidat les qualités requises pour la direction du pays. Une fois le candidat investi dans sa charge, son autorité se retrouve à tous les niveaux de la société, dans les membres de la chefferie qui sont chargés de mettre en œuvre ses décisions et de faire exécuter ses ordres.

J.-P. Leroy (1981-82) présente de façon détaillée les institutions du territoire et, parmi elles, la chefferie. Les relations entre celle-ci et l'administration française sont présentées en détail. Précisons qu'au titre de la loi n°61814 du 29/07/1961, « la République garantit aux populations du territoire des îles Wallis et Futuna le libre exercice de leur religion ainsi que le respect de leurs croyances et de leurs coutumes en tant qu'elle ne sont pas contraires aux principes généraux du droit et aux dispositions de la présente loi ». Ainsi, les Wallisiens échappent au droit français et relèvent des instances coutumières (le « roi », ses conseillers et les chefs de village rendent la justice selon la gravité des cas) tandis que les gendarmes et le tribunal ne traitent que les affaires où sont impliqués des métropolitains ou des étrangers (il traite aussi des affaires de droit commercial). Quant à l'état civil il est encore tenu par le clergé qui a aussi la charge de l'enseignement (maternelle et primaire) sous le contrôle de l'Éducation nationale.

Le « roi » *hau* est entouré d'un conseil formé de six '*aliki fau* (littéralement les « '*aliki* qui unissent, qui rassemblent ») dont la responsabilité première est « la ligature de la vie du pays » (A. Liufau : « *te fau'i o te ma'uli o te fenua* »). Ils forment ainsi le lien qui unit les Wallisiens entre eux, au « pays » *fenua*, au « roi » *hau* et à la totalité qu'ils représentent avec le cosmos. Des domaines de responsabilité leurs sont attribués sans pour autant être exclusifs³¹. Les membres de ce conseil sont définis comme des '*aliki gaue*, des '*aliki* « travaillant », par opposition au « roi » qui est un '*aliki hau*, un '*aliki* « qui domine ». Le rang de ces conseillers, investis de titres héréditaires de la même façon que le « roi », est décroissant : en premier lieu vient Kivalu qui dirige les affaires du pays ; suivent dans l'ordre Mahe, Ulu'i monua, Kulitea, Fotua tamai et Mukoi fenua.

Pour mettre fin aux tensions que causait le choix systématique des conseillers parmi les ayants droit résidant dans le district central (les familles détenant chaque titre sont vastes et dispersées), deux conseillers sont désormais choisis dans chaque district : Mahe et Mukoi fenua viennent de Mu'a, Kivalu et Fotua tamai viennent de Hahake, Kulitea et Ulu'i monua de Hihifo. Ils se réunissent hebdomadairement autour du « roi » *hau*, en présence de Pulu'i Uvea, le chef de guerre chargé de leur sécurité et de faire respecter l'ordre dans l'île. Lors de ces réunions, le « roi » *hau* assiste aux discussions sans y participer, mais prenant la parole en dernier lieu, il clôt de débat par une décision irrévocable. Le « roi » est ainsi au dessus des polémiques, garantissant, par sa neutralité, l'« ordre et le droit » (Sioli Pilioko).

Dans chaque district, un « chef de district » *fai pule* (ce nom revient à « celui qui dirige » dans le sens de « faire appliquer les décisions ») est choisi par le « roi » *hau* parmi les autres descendants de « rois ». Ce chef fait la liaison entre le conseil royal, et les « conseils de district » (*fono fakapule'aga*) où les modalités d'exécution des décisions du conseil royal sont discutées (la justice y est aussi rendue pour les conflits ou les délits qui ne méritent par d'être présentés devant le « roi »). Pour ces conseils hebdomadaires, tous les « chefs de village » *pule kolo* du district se réunissent autour du *fai pule*. De retour dans leurs villages respectifs, les chefs de village convoquent au « conseil de village » (*fono fakakolo*) les anciens

³¹ Les responsabilités des conseillers (la jeunesse, les malades, les îlots, l'eau douce...) sont fluctuantes si l'on considère les informations contradictoires dont je dispose à ce sujet. Il semble qu'il n'y avait pas, autrefois, de compartimentation des domaines de compétence, mais qu'il incombait à certains conseillers des responsabilités rituelles telles que la pêche *ika hake* pour Mahe et le soin de la maison du « roi » pour Fotua tamai (Fotua tamai est un père et une mère – dont le rôle est par ailleurs tenu par le chef de village Heu – pour le « roi »).

(quasiment tous des hommes), auxquels se joignent les femmes et parfois les jeunes gens lorsque des mesures les concernant doivent leur être exposées ou encore lorsque les modalités de la mise en œuvre d'un projet particulier doivent être débattues.

Nous allons revenir longuement sur les caractéristiques qui, dans cet ensemble, distinguent le « roi », les chefs de village, et, dans une certaine mesure, les anciens dont l'autorité est respectée à l'échelle de chaque maisonnée. Il convenait cependant ici de présenter ces différents niveaux de décision et d'autorité – et principalement, parmi eux l'ensemble des *'aliki fau* dont nous reparlerons fort peu ici –, les uns par rapport aux autres.

Première partie

L'espace et la terre

À Wallis, la « terre » se dit *kele*. Comme en français, ce mot couvre les sens de « sol », de « globe terrestre » (depuis le XIX^e siècle) et de « terre » en tant que matière. On utilise surtout le mot *kele* pour désigner une parcelle de terre plus ou moins vaste, qu'elle soit habitée, plantée ou laissée en friche. De telles « terres » sont léguées par les ancêtres à leurs descendants qui s'y établissent et les cultivent ; *kele* s'emploie donc pour les « terres » dont chacun peut disposer comme pour le « foncier » d'une façon générale. La « terre » *kele* se distingue de *fenua*, la « terre », le « pays », aujourd'hui la « nation ». *Fenua* signifie aussi le « placenta » et *fakafenua*, (littéralement « faire terre » ou « faire pays ») désigne la mise en terre d'un défunt dans un caveau qui n'appartient pas à sa « famille », qui ne contient pas ses ancêtres. En ce sens, le *fenua* est étroitement associé à l'être des hommes, matrice d'où chacun provient et à laquelle il retourne après sa mort.

La « terre » *kele* et le « pays » *fenua* sont comparables sous plusieurs aspects. Tous deux renvoient à la « maisonnée ancienne » '*api matu'a*, maisonnée natale et terre originelle à laquelle on appartient, mais selon des modalités différentes et à des niveaux de valeur distincts. Tous deux désignent aussi des relations spécifiques entre la « terre » et les hommes d'une part, entre les hommes eux-mêmes d'autre part. À la « terre » *kele*, correspondent des relations peu étendues et localisées qui rattachent chacun à une « maisonnée » '*api* de référence, tandis qu'à la « terre » ou au « pays » *fenua*, correspondent les relations étendues qui, situant chacun dans un réseau de « maisonnées » '*api*, le situe dans la société prise

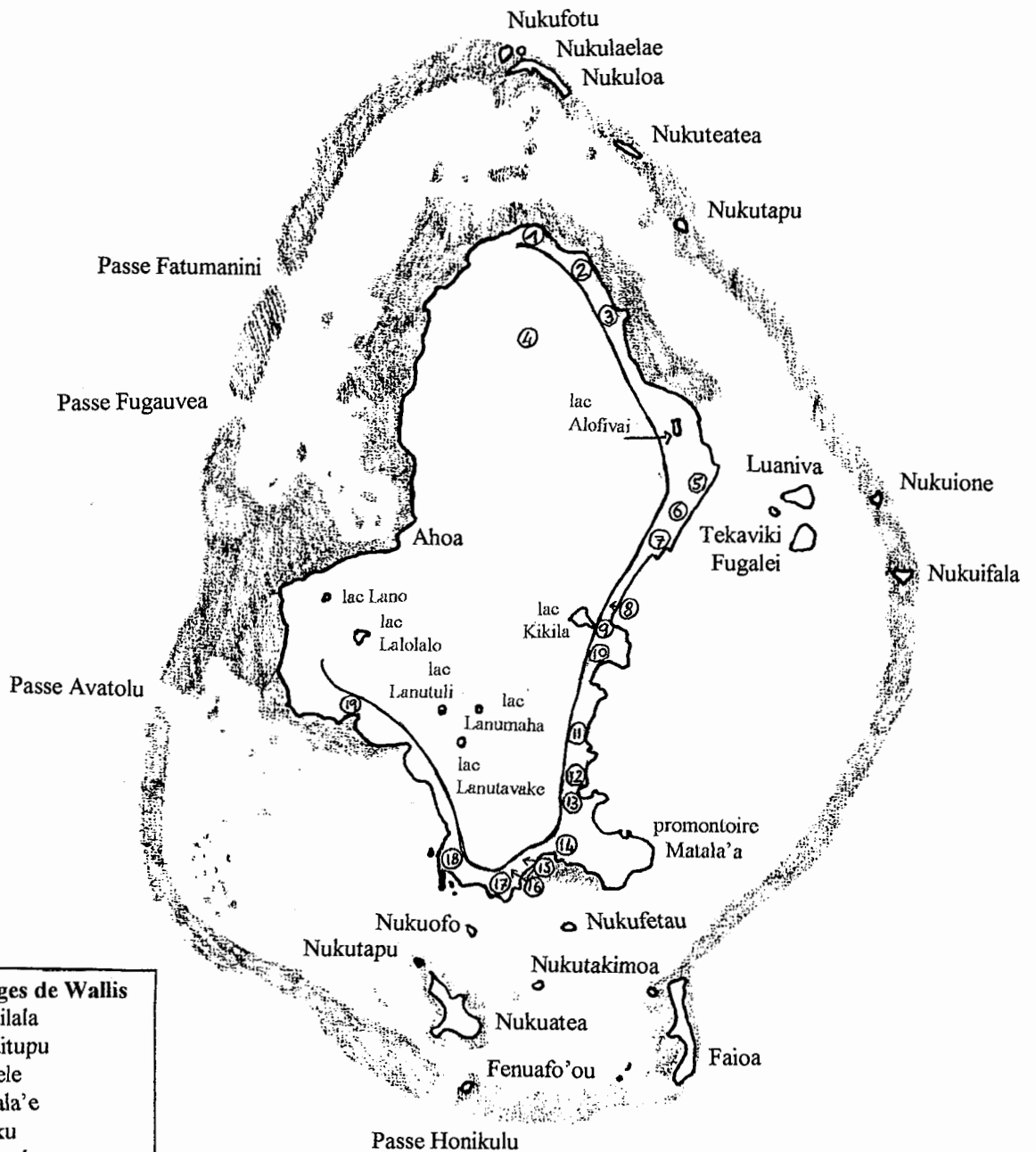
comme un tout. Deux niveaux de valeur s'opposent ici. À un niveau supérieur de valeur, la « terre », le « pays » *fenua* forment une totalité englobante, alors qu'à un niveau subordonné de valeur nous verrons la relation à la « terre » *kele* définir et englober la relation au « pays » *fenua*.

La première partie de cette étude va plus spécifiquement s'attacher à la « terre » *kele* et à la définition de la localité. La disposition des « terres » *kele*, la répartition des hommes sur les différentes terres du village et l'usage qui est fait de l'espace dans chacune d'elle et dans l'ensemble du village constituent la réalité la plus concrète et la plus immédiatement compréhensible lorsqu'il s'agit d'aborder la vie et l'organisation d'un village wallisien. L'étude de ces faits, complétée par celle de la répartition et de la transmission des terres, est par ailleurs indispensable pour la définition de la communauté villageoise et de ce qu'est un « village » *kolo* wallisien. Il n'est pas simple, en effet, de définir le « village » (*kolo*) à Wallis, dès que l'on s'écarte des catégories administratives fixées par les missionnaires et les fonctionnaires. Nous verrons ainsi que la relation entre les hommes passe par la « terre » *kele* et que la résidence définit les relations constitutives de la communauté et de la localité comme référence.

Nous commencerons cependant par étudier les représentations de l'île, c'est-à-dire du « pays » *fenua* sous son aspect subordonné, c'est-à-dire comme l'agencement d'espaces qui se complètent et s'opposent (la terre/la mer, l'avant/l'arrière, l'intérieur/l'extérieur, le haut/le bas). Nous reviendrons dans la troisième partie (partie III), après avoir étudié les particularités de la parenté wallisienne, à la hiérarchie entre « terre » *kele* et « terre » – ou « pays » – *fenua* et en référence aux morts, aux composantes de la personne et au travail rituel.



1. Les représentations de l'espace

L'enquête systématique sur laquelle nous établissons cette étude ne portait, pour des raisons d'organisation du travail, que sur la communauté villageoise d'Utufua. Cependant, chaque villageois dispose de terres situées ailleurs dans le district ou sur l'île, qui forment un patrimoine que les commentaires ne distinguent pas, en nature, des terres dont on dispose « dans le village », c'est-à-dire sur ce qui est considéré comme étant les terres relevant du village. De la même façon, des personnes (ou des familles) ayant accès à des terres situées dans le village, n'y résident pas. Dans la pratique, la transmission et la répartition des terres est assez peu problématique, le droit d'usage restant ouvert à tous les descendants du premier



- Villages de Wallis**
- ① Vailala
 - ② Vaitupu
 - ③ Alele
 - ④ Mala'e
 - ⑤ Liku
 - ⑥ Akaaka
 - ⑦ Matautu
 - ⑧ Falaleu
 - ⑨ Haafuasia
 - ⑩ Lavegahau
 - ⑪ Haatofo
 - ⑫ Tapa
 - ⑬ Gahi
 - ⑭ Utufua
 - ⑮ Mala'efo'ou
 - ⑯ Te'esi
 - ⑰ Kolopopo
 - ⑱ Halalo
 - ⑲ Vaimalau

Illustration N° 2
Carte de l'île Wallis et des îlots de l'archipel.

 affleurements coralliens
 route territoriale

défricheur. Les difficultés apparaissent de nos jours avec l'aspiration à la propriété privée et au droit d'usage exclusif qui tendent à transformer les attitudes concernant la terre et les représentations qui lui sont liées. Notre travail, qui s'appuie sur les données recueillies au sein d'une communauté bien définie, nous permet de souligner les spécificités du système tout en nous attachant à en dégager les caractéristiques générales.

Utufua est un gros village situé dans le district le plus méridional de l'île, le district de Mu'a. Il s'étend au bord du lagon dont les plages, presque entièrement rognées par l'érosion et les prélèvements de sable blanc, donnent sur un vaste platier corallien largement émergé à marée basse. Au-delà du platier s'ouvre le lagon. La barrière de corail et un chapelet d'îlots circonscrivent Uvea et son lagon, leur laissant pour seul accès la passe d'Honikulu face à Utufua et aux villages de la côte sud. Un îlot proche, Nukufetau, est rattaché à Utufua tandis que les deux grands îlots, autrefois habités, de Faoia et Nukuatea, clairement visibles du village, sont visités et exploités (plantations, ramassage de noix de coco...) par les gens de tout le district (voir la carte de Wallis, illustration N° 2).

Le village s'étend sur la côte au creux d'un promontoire, Matala'a, qui tombe abruptement dans la mer. Le sol de cette péninsule est lessivé sur son sommet et le versant au pied duquel commence le village. On y rencontre une végétation de maquis, essentiellement arbustive (*pandanus fu'u fa*, fougères...). Les habitations sont disposées de part et d'autre de chemins qui courent, à peu près parallèles au rivage. On accède au village par une route goudronnée qui dessert tous les villages de la côte et qui passe un peu en amont du centre d'Utufua. En s'enfonçant vers le centre de l'île, on rencontre une végétation d'une luxuriance croissante. Les friches, qui alternent dans un premier temps avec les plantations de tubercules (ignames, *kape*, taros, manioc...) se développent, envahissantes, autour des cocotiers, fort nombreux dans la région méridionale de l'île.

1.1. Les zones d'activité dans le village *kolo*

1.1.1. Entre terre et mer

Les villageois distinguent dans l'environnement maritime du village et, plus généralement de l'île, différentes zones qui se définissent mieux par des oppositions que par leurs critères propres: le « rivage » *mataatai* ou plus précisément le « front de mer », « c'est le

côté [du pays] qui fait face à la mer³² ». La mer est généralement appelée *tai*. La « plage » (*mata'one*) ne fut jamais clairement opposée au platier qui me fut désigné comme étant « la mer à marée basse » (*te tai ae kae mamaha*³³) et non par le substantif donné par K.Rensch (1984): '*afua* (« banc de sable, grève, rivage à marée basse »). Cependant, dans les deux cas (*mataatai* et *mata'one*), l'usage du terme *mata* (« yeux, visage, face, devant », mais aussi « ouverture... ») indique que l'on opère une distinction entre une zone marine et une zone terrestre dont le rivage et la plage forment le front.

En revanche les récifs (*lau hakau*) qui ceinturent l'île constituent une limite définie entre un « avant » des îlots, le lagon, et un « arrière » des îlots, la mer ouverte. Les termes employés sont, en effet, assez explicites: '*alomotu* ('*alo* « le devant, mais aussi le ventre dans le langage respectueux » ; *motu* « îlot ») est défini par Aliko Liufau comme étant « ce qui nous fait face » tandis que *tu'aliku* (*tu'a* « l'arrière, l'extérieur, le dos » ; *liku* « la partie du côté des récifs d'un îlot³⁴ ») est « la partie qui borde le récif³⁵ ». *Tu'aliku* désigne ainsi la « mer ouverte », l'« océan » qui sont généralement appelés *moana*. L'emploi de ce terme les distingue du milieu marin, *tai*, terme générique désignant l'eau salée, la « mer » et, par opposition à la haute mer (*moana*), l'eau du lagon en particulier.

C'est de l'océan que le dieu Tagaloa tira un jour, en pêchant, l'île de Wallis et ses îlots, laissant son filet pour les retenir et pour conserver leur unité. L'océan (*moana*) est ainsi conçu comme à la fois premier et extérieur au monde des hommes que constituent l'archipel (Uvea) et son lagon. Il s'y oppose comme un domaine investi par les déités et dangereux pour les humains. On raconte par exemple qu'il ne faut pas aller pêcher les nuits de pleine lune car Tagaloa vient lui-même ramasser tous les poissons³⁶. Nous verrons en nous intéressant à certains morts et aux déités subalternes aujourd'hui appelés *temonio* que la relation à la mer est très forte, soit qu'ils y rejoignent (dans les croyances anciennes) l'île engloutie appelée Pulotu, soit qu'ils en proviennent pour défier ou nuire aux vivants. Enfin, lorsque des hommes vont pêcher, il est rigoureusement interdit de faire allusion à leur activité. On se

³² Aliko Liufau : « *Te mata a tai ko te mata me'a ae e haga ki te tai.* »

³³ Aliko Liufau.

³⁴ K.Rensch, 1984.

³⁵ Aliko Liufau : « *Ko te 'alomotu ae haga mai ki he ; fa'ahi ae e tafa ki te lau hakau, ko te tu'aliku.* »

³⁶ Liku Liufau me raconta qu'autrefois son père ne rentrait jamais bredouille. Les hommes connaissaient les endroits et les moments propices à la pêche (le lendemain de la nouvelle lune, et les huitième et dixième jours qui la suivent). Les anciens tenaient compte du temps, du vent, des marées. Pelenato Mavaetau ajouta que de 20 à 22 heures puis au petit matin, la pêche est généralement bonne. Selon les hommes du village, la pêche à la dynamite a, depuis plus de dix ans, considérablement abîmé et appauvri le lagon.

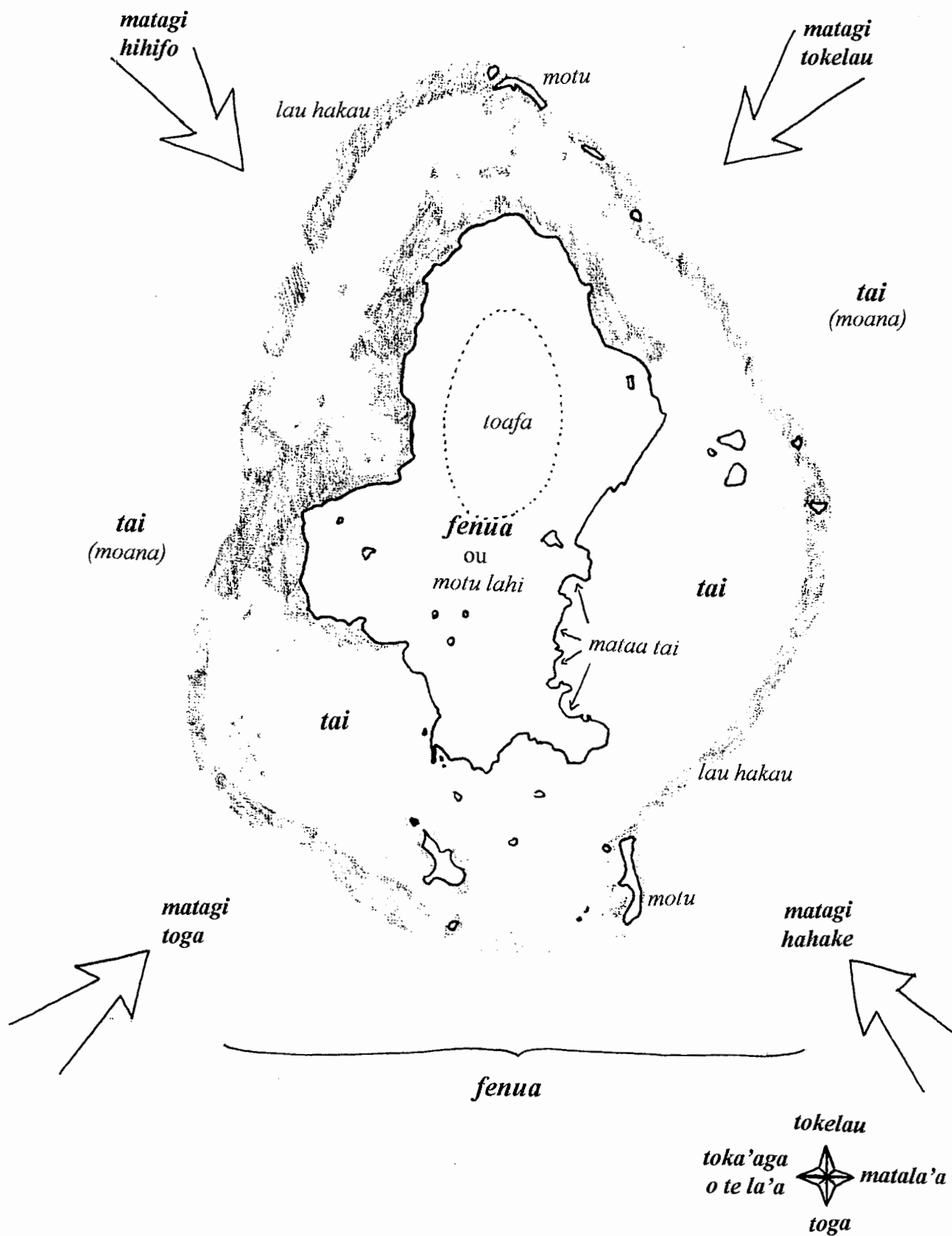


Illustration N° 3
Organisation de l'espace de l'île et de son lagon.

contente généralement de dire qu'ils sont allés en direction de la mer ou de désigner celle-ci d'un geste vague. Une mention explicite compromettrait leur pêche et peut-être même leur retour.

L'île principale de l'archipel, enfin, se distingue de ses îlots (*motu*) par sa taille (*motu lahi* soit « grande île »), mais aussi par l'emploi du terme *fenua*, le « pays », la « terre », par contraste avec le monde aquatique d'où elle a émergé. Chaque îlot et tous les récifs de la barrière de corail (*lau hakau*) ont un nom propre, bien que les derniers ne soient souvent oubliés ou connus que de façon parcellaire (voir l'illustration N° 3, p. 44).

La terre (ou l'île principale) s'ouvre donc sur le monde marin (*tai*) par l'intermédiaire de la plage et du rivage. Cependant les Wallisiens distinguent entre le lagon (*tai*) et l'océan qui relève de la catégorie *tai* tout en s'en différenciant (*moana*). Dans le lagon, séparé de la mer ouverte par des récifs, on distingue à peine les fonds du platier (« la mer à marée basse ») si ce n'est par la nature des activités qui y sont entreprises. Ainsi, Aliko Liufau, cherchant à me donner un nom pour cette zone intermédiaire déclara : « C'est le lieu de ramassage des coquillages et crustacés, c'est le lieu de pêche. » Il précisa ensuite « la pêche avec un piège (*faga*), avec un filet (*kupega*), avec du poison (*fai 'aukava*) ce genre de pêches qui se font sur la terre³⁷ ! ». Dans son dictionnaire (1984), Rensch nous donne pour « platière » (*sic*), *matafaga* qu'il traduit par « rivage du côté du *faga* », c'est-à-dire « la partie du rivage sur laquelle on pratique la pêche *faga* ». Les flaques laissées dans les cavités après le retrait de la mer sont appelées *vaivai*. Une informatrice me raconta que dans son enfance, elle allait avec d'autres filles y ramasser, après l'école, les poissons prisonniers tués par la chaleur (*ta fufu*) pour les manger crus (*'ota*) sur place³⁸.

Les exemples donnés ici sont tous des formes de pêche pratiquées en hauts fonds ou dans les cuvettes découvertes à marée basse, par les femmes et les enfants du village qui viennent quotidiennement ramasser, sur la berge ou les récifs, les coquillages, les poulpes et les crustacés³⁹ (*fagota*) qui agrémentent les légumes cuits au four pour le repas de la mi-journée. Il leur arrive de poser des filets et, plus couramment de nos jours, d'attraper sous les

³⁷ Aliko Liufau : « *Ko te fagota 'aga ko te me'a gelu [...] : te faga te kupega fai 'aukava 'u fa'ahiga gelu pe ! E fai ki te kele. Ko tona ai leva fai aia o fai ki te tai.* »

³⁸ Les femmes passent le doigt dans l'ouïe pour éviscérer le poisson et en retirent les écailles avec des coquilles vides trouvées sur place.

³⁹ Le terme générique pour coquillages est *figota*. On ramasse généralement devant le village des *kaloa'a* (*Cardium lyratum*), des *to'o* et des huîtres sauvages au pied du promontoire. Les femmes remarquent que ces ressources ont nettement diminué depuis que les porcs sont autorisés à vagabonder sur la grève à marée basse.

pierres, à l'épuisette (*hekiheki*)⁴⁰, en les piquant d'un couteau, d'une tige métallique (*huki*) ou après les avoir assommés avec un caillou (*ta ika*), les petits poissons retenus dans les flaques d'eau et hébétés par la chaleur. On y récolte également les petits coquillages destinés à la confection des colliers (*pulepule*, *ahule*, *kale'a*⁴¹...), tandis que l'on rencontre occasionnellement, toujours à marée basse, de petits groupes de femmes occupés à installer ou à nettoyer des fibres mises à rouir (*hibiscus*, *pandanus*...). Il arrive que les garçons viennent y pêcher à l'épervier (*sisi*) bien que les îlots soient plus propices à cette activité.

Trois types de pêche propres à cette zone littorale ont quasiment disparu : la première était une pêche de nuit pour laquelle on utilisait des torches (*lalama*, *laulau* ; K.Rensch, 1984). Sa version actuelle, qui se pratique à la lampe électrique (*te gelu ae fai'aki te hila*) est maintenant interdite à cause de la raréfaction du poisson. Le deuxième type de pêche est devenu exceptionnel : il s'agit d'une pêche collective à laquelle tout le village ainsi que les proches et les relations habitant ailleurs dans l'île peuvent prendre part. Pour mettre en œuvre cette technique appelée *faga*⁴² les femmes installent un piège en feuilles de cocotier qui sont immergées et font un écran disposé en lignes brisées. De loin en loin des ouvertures (*ta'omaga*) sont ménagées à la sortie desquelles on recueille les poissons avec des épuisettes (*tu'u matu*) à marée descendante. Le *pupunu* semble être une version moderne du *faga* : cette pêche collective se pratique à l'aide de filets pouvant faire plusieurs centaines de mètres de long, plusieurs villages y participant. Pour le troisième (*fili*) enfin, on dressait un écran de feuilles de bananier sèches qui renaient les poissons lors du reflux, les enfants cherchant à piquer les poissons avec des sagaies, les femmes se tenant avec une épuisette devant les orifices. Cette technique était généralement le complément du poisson *fai'aukava* aujourd'hui interdit.

Autrefois, enfin, c'est sur le platier que l'on venait se laver, faire le linge et prélever l'eau potable que dispensaient plusieurs sources affleurantes à marée basse (*vai tupu*)⁴³. La grève servait aussi de latrines que la marée laissait toujours propres. Les enfants y jouent des

⁴⁰ L'épuisette *hekiheki*, faite avec un morceau de vieux filet et servant à attraper les poissons qui fuient lorsqu'on soulève une pierre, est différente de la petite épuisette en nervures de feuilles de cocotier finement ligaturées appelée *kemu* et que l'on utilise pour attraper le poisson à la sortie d'un piège. Il existe aussi une grande épuisette en filet *tae* que l'on utilise pour la pêche côtière du « mulet » *kanaha* (*Liza Macrolepis*). Un filet est tendu à travers le banc et les hommes recueillent dans ces épuisettes les poissons qui tentent de sauter par dessus le filet.

⁴¹ Les *pulepule* sont de petits coquillages du genre porcelaine. Les uns, plus gros et plus plats, sont dits « mâles » (*pulepule tagata*) ; les autres, plus petits et plus ronds, sont dits « femelles » *pulepule fafine* ; *ahule* : *Venus tiara* ; *kale'a* : *Strombus gibberulus* et *Lambis truncata*.

⁴² Alike Liufau cite un type de *faga* appelé *makakula* sans plus de précisions.

⁴³ Il existe aussi des sources sur les plus grands îlots de l'archipel.

heures durant, nageant (à marée haute) et pêchant dans les flaques. Aujourd'hui les porcs s'y promènent librement, cherchant leur nourriture parmi les embarcations échouées. On leur reproche la raréfaction des ressources côtières et l'apparition d'une vase fine et noirâtre.

Si les femmes pêchaient autrefois de nuit (*taa*)⁴⁴ sur le récif (*lau hakau*) et y ramassent encore des coquillages, la pêche en eau profonde dans et hors du lagon (*gelu*) est une activité masculine. Elle est pratiquée au cœur du lagon à l'aide de filets⁴⁵ – dont *kupega* est le nom générique –, de lignes⁴⁶ (*mata'u*, les petits poissons qui servent d'appâts sont pêchés à l'épervier), de sagaies (*velo*). Pour la plongée (*uku*) on utilise des fusils sous-marins qui tendent à remplacer les anciens arcs munis de caoutchouc (*kalolo hamuhamu*). L'usage de poison (*fai'aukava*)⁴⁷ ou de dynamite (*fana'ika*) sont deux techniques maintenant interdites. Les hommes plongent (*uku*) aussi au tombant du récif à la recherche des langoustes et dans les (fausses) passes poissonneuses, mais réputées dangereuses. Il arrive encore que l'on attrape les requins (*heleaga* « attraper le requin au lacet ») dans la boucle d'une corde et qu'on les achève à l'arme blanche (couteau)⁴⁸. Enfin, la pêche à la traîne (*hi'atu*), organisée en pleine mer, est attestée dans des récits anciens tels que celui de l'arrivée fortuite et de l'installation sur l'île de pêcheurs de bonites venus de Tokelau. Il est très rare de nos jours que des pêcheurs s'aventurent hors du lagon sur les petites embarcations de contre-plaqué qui ont désormais remplacé les grandes pirogues de pêche (*vaka tafa'aga*)⁴⁹.

⁴⁴ K. Rensch (1984) donne *lamaga* pour ce type de pêche (à la torche et au couteau), mais le père Soane Liku Ikauno rectifia, disant qu'il s'agissait là de son nom futunien. Les torches étaient faites avec les *lohohoho* (tiges sèches de la grappe de noix de coco) et les *taume* (spaths de cocotier). Pour s'éclairer dans les maisons, on utilisait plutôt des « bougies » faites de noix de bancoule (*tuitui*) enfilées sur des tiges de feuilles de cocotier.

⁴⁵ Le père Soane Liku Ikauno en donne plusieurs types : *kupega nifa* « épervier », *kupega sili* ou *kupega ta* « filet à petite maille » ou « filet pour attraper le poisson à la main » qui est un filet côtier où viennent se jeter les poissons effrayés par le bruit que font les pêcheurs, *kupega* « filet » de profondeur avec lequel on fait la pêche « par encerclement » *puipui*. Toutes les pêches au filet ont pour nom générique *fakatu'u* (« mettre debout » Rensch, 1984, « disposer [les filets] de façon à ce qu'ils se tiennent droits »). Pour l'une d'elle, *faka'aho*, les filets sont disposés en travers d'un passage à deux/trois heures du matin quand on prévoit une marée basse à l'aube. La pêche *taupalagi* (littéralement « attraper le poisson chirurgical rayé »), qui convient pour les gros poissons de type *pone* (nom générique pour quelques espèces de chirurgiens) nécessite un filet très haut. La pêche au « mulet » *tau kanahe* et la pêche à la tortue *tau fonu* sont des pêches au filet qui requièrent des techniques et des rituels spécifiques.

⁴⁶ Il existe plusieurs sortes d'hameçons, le père Soane Liku Ikauno m'en donna trois : les hameçons *mata'u* sont aujourd'hui des hameçons métalliques importés. Ils étaient autrefois découpés dans de l'écaille de tortue ou dans une coquille d'huître perlière (*tofe*). Les hameçons à cuillère, pour la pêche à la traîne *hiatu* étaient faits en deux morceaux : le crochet en écaille était ligaturé sur la cuillère en coquille d'huître perlière (*tofe*). Enfin, pour la pêche au requin, on utilisait un gros hameçon fait d'une seule pièce, *tauaga*.

⁴⁷ On utilise pour cela des racines de *kavasasa* ou des graines du *futu* (*Barringtonia speciosa*) grattées.

⁴⁸ Aliko Liufau et le père Soane Liku Ikauno me donnèrent les caractéristiques principales de ces pêches qui tendent à disparaître : *puipui*, *tau kanahe*, *tau fonu*, *hele aga*...

⁴⁹ Selon le père Soane Liku Ikauno, réputé pour ses connaissances dans les domaines de la construction des pirogues et de la pêche (il est considéré comme un « spécialiste » *tautai*), la pirogue *vaka tafa'aga* comprend une coque et un balancier, la pirogue *hamatefua* n'a qu'une seule coque (c'est une pirogue de course à la rame) et le

Il existe deux pêches un peu particulières à Wallis en ce qu'elles dépendent du mouvement des poissons qui viennent se laisser attraper d'eux-mêmes sur la côte où hommes et femmes viennent les recueillir. L'une d'elle, la pêche au *nefu* (*Engraulidae*), n'a lieu que dans la baie de Gahi. Un vent persistant révèle la présence des poissons, il faut les pêcher pour le faire tomber. Ces poissons sont associés à la chefferie de ce village. Le « chef de village » Kale'a et les « vieux » descendant des ancêtres Tua et Fafie⁵⁰, les fondateurs de la chefferie de Gahi, dirigent cette pêche. Actuellement, c'est une vieille femme, Fatai Tui, qui surveille le scintillement du banc de poissons dans la baie profonde. Quand elle les aperçoit, elle descend dans l'eau munie d'une palme de cocotier avec laquelle elle pousse les poissons vers la rive. Pendant ce temps, les villageois se sont préparés et, au signe de la vieille femme, ils viennent avec de petites épuisettes (*kenu*) et ramassent les poissons qui restent dociles. Ils sont mis dans des paniers que seul le « chef » Kale'a peut sortir de l'eau. Le contenu de la première épuisette sortie de l'eau est disposé dans une feuille d'arbre à pain (*pola*) qui est portée sur la tombe d'une jeune femme de la descendance des chefs Tua et Fafie appelée Nefu, comme les poissons. Le reste de la pêche est partagé dans tout le village⁵¹.

La seconde pêche de ce type est le *ika hake* (« la montée du poisson »). Elle concerne plusieurs espèces de poissons : les *alomea*, les *pone* les *lau kofe* ou les *homo* (Burrows, 1937, p. 102) les différentes sortes de '*ume* (*genus Naso*), les *mutula*⁵². Le père Soane Liku Ikauno m'expliqua que les poissons de haute mer, désorientés et abrutis, montent vers Wallis pour venir buter sur le récif. Par beau temps, deux ou trois coups de tonnerre lointains avertissent les insulaires de l'arrivée des poissons. Ils se rendent alors au récif où ils poussent doucement les poissons dans des pièges faits de petits murets de pierres rapidement installés (*esi*). Une fois sur le rivage, les poissons sont attrapés à la main (*ta ika*) et jetés dans des paniers ou dans les bateaux.

kalia a deux coques parfaitement identiques. Pelesese Tokotu'u, un « spécialiste » (*tufuga*) d'Utufua dans le travail du bois et la construction des pirogues, ne paraît pas d'accord avec le prêtre : pour lui, *hamatefua* est un nom ancien et désormais désuet pour désigner les grandes pirogues doubles que les Wallisiens connaissent encore sous le nom de *kalia*.

⁵⁰ Il s'agit des membres de la « famille » Tui.

⁵¹ Il n'y a qu'un jour de pêche, à moins que le vent ne persiste. En 1993, il y en eut trois, à ma connaissance, à la demande des chefs coutumiers qui souhaitaient voir cesser le vent. Les informations concernant la pêche des *nefu* ont été recueillies auprès de deux membres de la famille Tui (dont Fatai Tui elle-même) et d'un villageois de Gahi.

⁵² '*alomea* : *Scarus longiceps Valenciennes* ; *pone* : *Acanthurus* ou « chirurgien » ; *laukofe* : *Siganidae* ; *homo* : *Scaridae* ; *mutula* est le nom d'un poisson donné par le père Soane Liku Ikauno qui ne figure pas dans le dictionnaire de Rensch (1984).

Les techniques de navigation se sont beaucoup transformées. La fabrication des pirogues devient rare au profit de petites embarcations de contre-plaqué dotées d'un moteur à essence. La fabrication et l'usage des pirogues ainsi que la pêche en eau profonde relèvent de compétences masculines. La préparation des vivres, l'entretien de l'embarcation et du matériel sont de la responsabilité du « maître de la maisonnée » (*te matu'a o te 'api*). Dans ce domaine, quelques spécialistes sont indispensables. Le *tufuga* est l'artisan spécialiste dans la fabrication des pirogues alors que le *tautai*, qui connaît les poissons, les vents et les lieux de pêche, organise certaines pêches collectives au filet. Trois types de pêche ne peuvent se faire sans sa présence : la pêche au poisson chirurgical (*taupalagi ; palagi, Acanthurus bleekeri*), celle à la tortue (*taufonu*) et celle au mullet (*taukanahe*). Autrefois un spécialiste *tautai* commandait toute expédition lointaine. L'équipage (*kau folau*) était sous ses ordres.

Les activités masculines diffèrent donc des travaux féminins et les espaces dévolus à ces activités respectives sont distincts : les femmes cantonnent leurs activités dans l'espace ceinturé par les îlots, principalement sur ses zones terrestres (rivage, platier, affleurements, îlots et récifs) tandis que les hommes, généralement montés sur les embarcations, évoluent dans les eaux profondes, dans le lagon et hors du lagon.

Pour nous résumer, la terre ne se distingue pas, en soi, de la mer : seul le « pays » *fenua*, que constituent Wallis et ses îlots (avec le lagon par extension), s'oppose à l'« océan » *moana* d'où il fut extrait. Ce « pays », compris comme étant celui des humains, s'oppose ainsi sous le nom d'Uvea, à la mer ouverte, à l'extérieur dangereux, autrefois investi par les déités et les morts.

On peut constater, en étudiant les activités maritimes, qu'hommes et femmes occupent différents espaces. Tandis que les uns pêchent sur le rivage et les hauts fonds, leurs compagnons plongent en eau profonde et s'éloignent des côtes en s'aventurant dans le domaine du dieu, créateur de Wallis et de ses îlots, Tagaloa. Les femmes, elles, restent au « pays » *fenua*. En fait, elles quittent peu le village de telle sorte que s'applique parfaitement, à Wallis, le proverbe Tokelau selon lequel « la femme reste, l'homme va sur le chemin⁵³ ».

⁵³ J. Huntsman and A. Hooper (1975, p. 418) : « *The woman stays, the man goes on the path.* »

1.1.2. Le village

Le « village » (*kolo*) se compose de petites habitations entourées de jardins et de plantations de taille modeste. Il demeure tranquille, à moins qu'une bande d'enfants ne joue derrière une haie ou que des femmes n'interpellent les passants du fond de leur maison. Il s'étend tout au long du rivage. Sa profondeur varie, mais assez rapidement, les terres d'habitation (*'api*) font place aux jardins (*gaue'aga*) défrichés ou laissés en jachère (*tu'uvao*), tandis qu'on avance en direction du centre de l'île. Dans cette zone intérieure, circulent aussi des morts et d'anciennes déités. Les hommes y travaillent, occupés dans leurs plantations ou dans les friches dont ils utilisent certains végétaux.

Durant la journée, les femmes s'affairent au « village » (*kolo*) : jardinage, récolte sur le platier, lessive, préparation des repas et surtout, confection des nattes alors que les enfants, s'ils ne sont pas à l'école, leur apportent de l'aide ou se regroupent pour jouer. Elles ne s'éloignent guère de leur maison, ne se rendant que rarement en mer ou dans les plantations. Une femme est rarement seule chez elle : enfants, vieux, jeunes sœurs, belles-filles lui tiennent compagnie et il est fréquent que des voisins se regroupent pour travailler ensemble. La plupart des hommes, en revanche, s'occupent isolément : ils quittent la maison dès le matin, certains pour un travail rémunéré dans l'administration ou le secteur privé, les autres se rendant aux « champs », vers l'intérieur de l'île, ou à la pêche. Ils ne rentrent que dans l'après-midi. Tous font alors la sieste puis s'occupent des travaux domestiques jusqu'à la tombée du jour. La soirée est réservée aux visites amicales, aux aubades (*maholo*) et aux réunions (*fono*). On buvait autrefois le *kava* tandis que les anciens racontaient « légendes » (*fagana*) et « récits » (*fakamatala*). Les jeunes gens chantaient et dansaient pour le plaisir de tous⁵⁴.

Il apparaît ainsi que la zone centrale associant le platier, et dans une certaine mesure le lagon, à la bande littorale qu'occupe le village forme un large espace que les femmes quittent peu. Là aussi se déroule toute la vie sociale. S'y concentrent les habitations, les lieux de réunion et de culte, l'aire de jeux et de travaux collectifs, les commerces et la bibliothèque, les plantations de proximité, les parcs à porcs... De part et d'autre de cette bande littorale, commencent les espaces ouverts que sont, d'une part, les terres intérieures (friches et plantations) et, d'autre part, la haute mer. Le village s'oppose ainsi, comme un

⁵⁴ L'installation d'une station locale de RFO et l'adoption massive de la télévision depuis une dizaine d'années ont beaucoup changé l'aspect des veillées. L'usage de l'éclairage électrique prolonge ou repousse aussi certaines activités (telles que la toilette, le repas ou les devoirs des enfants) plus avant dans la soirée.

espace socialisé et fermé, doté d'un « intérieur » (*loto kolo* « intérieur du village »), à l'« extérieur » (*tu'a kolo*) qui désigne ensemble la mer et les terres inhabitées de l'île. On s'aperçoit ainsi que si, à une échelle supérieure, l'île, le « pays » *fenua*, constitue face à la mer le domaine des vivants, à l'échelle inférieure, la même opposition se retrouve entre le village et son extérieur. Dans les deux cas, les femmes se cantonnent aux espaces socialisés tandis que les hommes s'aventurent sur la mer et dans les terres où ils peuvent toujours être amenés à côtoyer des morts. Ces représentations ne définissent cependant pas des activités exclusives, les femmes étant parfois amenées à voyager ou à travailler loin tandis que certains hommes restent la plupart du temps au village.

S'esquissent déjà ici quelques oppositions telles que masculin/féminin, ouvert/fermé, intérieur/extérieur ou encore centre/périphérie. Elles demandent à être approfondies et, pour certaines, considérées avec précaution. L'opposition homme/femme, par exemple, est implicite. Nous nous attacherons particulièrement à son étude au cours de ce travail en considérant la question sous différents angles. Il existe, en revanche, des oppositions explicites qui permettent aux Wallisiens de situer les choses dans l'espace et les unes par rapport aux autres. L'usage généralisé et préférentiel de ces oppositions est caractéristique, il nous conduit à la conception que se font les Wallisiens de l'espace : chaque chose est positionnée par rapport à une autre de préférence à une situation et à une détermination précises. Il semble que nous touchions là à une conception fondamentale pour la compréhension du monde wallisien comme la suite de cette étude tendra à le prouver.

1.2. L'avant et l'arrière, l'intérieur et l'extérieur

Nous avons vu, en abordant l'espace marin, que l'« avant des îlots » *'alomotu* s'opposait à leur « partie arrière » *tu'aliku*. Dans ce cas précis *'alo*, « le devant, le ventre (langue respectueuse) » s'oppose à *tu'a*, « l'arrière, l'extérieur, le dos » (définitions de K.Rensch, 1984). L'avant des îlots fait donc face à la terre, à l'île principale, tandis que leur « arrière » est tourné vers l'« extérieur » (la haute mer), situations toutes deux rendues par l'usage du mot *tu'a*. On retrouve très fréquemment ce type de configuration qui oppose l'avant (*'alo, mu'a, mata*) et l'arrière (*tu'a, muli*) des choses et qui parfois rapproche l'opposition avant/arrière de celle entre l'intérieur et l'extérieur (*loto/tu'a*). Il est assez difficile de rendre compte des subtilités de la langue wallisienne à ce sujet, aussi commencerons nous par exposer les trois exemples les plus significatifs (l'île, la maison et ce

qui semble être le point de comparaison, le corps humain), avant de nous attacher aux commentaires.

1.2.1. Le corps humain sino

Les principales régions du corps humain (*sino*) se répartissent en un ensemble avant et un ensemble arrière : le « buste » *fatafata* et l'« abdomen » *fatu* sont tournés vers l'avant (*mu'a*) s'opposant au « dos » *tu'a* et aux « fesses » *muli* (littéralement « derrière »). La « tête » *'ulu*, posée sur le « cou » *kia*, présente aussi une « face », le « visage » *mata* qui comprend les « yeux » *mata*, le « nez » *ihu*, la « bouche » *gutu* et les « oreilles » *taliga* et, à l'« arrière du crâne » *'ulu poko*, ce qui est appelé « l'arrière de la tête » *te muli 'ulu*. En ce qui concerne les membres, « bras » et « mains » portent le même nom *nima*, « jambes » et « pieds » s'appellent *va'e*. Ils ne sont que secondairement latéralisés (main droite, pied droit, *nima mata'u*, *va'e mata'u*, main gauche, pied gauche, *nima hema*, *va'e hema*).

L'opposition entre « droite » (*mata'u*) et « gauche » (*hema*) n'est pas particulièrement signifiante dans les représentations concernant le corps humain, si ce n'est pour distinguer un de ses éléments de son pendant (mains, pieds, yeux, seins...). De même, elle n'est signifiante ni pour les maisons, ni pour l'île, ce qui est remarquable quand on sait l'importance de cette opposition dans la disposition des participants à toute occasion formelle, et particulièrement dans l'organisation du « cercle » pour la cérémonie du *kava*.

Le mot *mata* s'applique à la face et aux yeux. On l'utilise aussi pour désigner les autres ouvertures du corps : *mata'i ihu* narine, *matapala* et *matasiko* termes familiers pour anus, *mata'i miaga* ouverture de l'urètre, *mata'i papala* l'ouverture d'une plaie... Le visage *mata* montre les sentiments et les apparences. Il s'oppose à *loto*, « le centre, le milieu, l'intérieur, le dedans, cœur, esprit, âme, désir, opinion, pensée, volonté », *loto* signifiant aussi « vouloir, désirer » (Rensch, 1984). Il est fréquent, en parlant d'une personne, que l'on contraste les sentiments profonds qui l'animent (*tona loto*) et ce qu'elle en laisse apparaître (*tona mata*, « son visage »)⁵⁵.

⁵⁵ Comme partout en Polynésie, les représentations liées à la tête sont particulièrement signifiantes à Wallis. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

1.2.2. L'île fenua

On retrouve les mêmes grandes oppositions dans la représentation du monde et de l'île principale que les Wallisiens appellent « pays » ou « terre » *fenua*. Les Wallisiens nomment les orientes selon deux types de référence. Le sud (*toga*, *te potu toga*) et le nord (*tokelau*, *te potu tokelau*) renvoient aux archipels voisins Tonga (au sud) et Tokelau (au nord). L'ouest, en revanche, s'oppose à l'est en considération de la course du soleil : *te toka'aga o te la'a* « le lieu où le soleil tombe » (l'ouest) s'oppose à *matala'a* « qui fait face au soleil ». Les orientes recoupent en partie la direction des vents (*matagi*). Les alizés, vents bénéfiques et fertilisants viennent de l'est : le *matagi tokelau* souffle du nord-est, le *matagi hahake* (d'après le nom du district central dont la plupart des habitants occupent la côte est) souffle du sud-est. En revanche, tempêtes et cyclones, arrivent, durant la saison des pluies (de novembre à avril), avec les vents du nord-ouest *matagi hihifo* (nommé d'après le district septentrional de l'île) et du sud-ouest *matagi toga* (voir la carte page 44 – illustration N° 3).

Il faut ajouter ici qu'au XIX^e siècle, Bataillon (1932) donnait un autre terme pour désigner l'est : *liku*, qui signifie à la fois « ceinturon court et indécent » et « la partie en arrière d'une terre, le derrière d'une terre ; la partie extérieure, du côté de l'est surtout ; l'opposé de l'avant *mu'a* ». Ainsi l'« avant » de l'île (*mu'a*, la partie orientale offerte aux alizés, très aménagée et densément peuplée) se distingue-t-il de deux « arrières », deux « extérieurs ». Le premier (*liku*) se situe à l'est du point de référence. Il s'ouvre pourtant sur les domaines socialisés de la partie orientale de l'île, ses rivages et îlots fréquentés avec, loin au-delà des récifs, les archipels de Tokelau et de Samoa avec qui les Wallisiens entretiennent de fréquentes liaisons maritimes (*tu'aliku*, littéralement « à l'extérieur de l'arrière », signifie « mer ouverte »).

Le second « arrière » se dit *tu'a* ou *muli*, selon les circonstances. Pour Pelenato Mavaetau, interrogé au sujet de la répartition des espaces à Wallis, l'exacte antonyme de *mu'a* est *tu'a*, le « dos », l'« arrière du pays » *tu'a fenua*, désignant sa partie occidentale quasiment inhabitée. Dans le district sud de l'île, lui-même appelé *Mu'a* (« devant ») par opposition aux districts de Hahake (*hake* « monter ») et de Hihifo (*hifo* « descendre »), on désignait cependant la partie occidentale de l'île par le terme *muli*, l'« arrière, le derrière ». Cette région (*Muli*, le sud-ouest de l'île), dans laquelle presque tous ont des terres souvent laissées en friche et qui abrite une « forêt ancienne » (*vao matu'a*), ne semble pas tout à fait correspondre à la bande longitudinale (l'ouest de l'île, du nord au sud) que désigne son « arrière » *tu'a*. Le mot *tu'a* désigne enfin « l'extérieur par rapport au lagon », la mer qui se

trouve dans le « dos des îlots » (*tu'a motu*) lorsque ce terme est utilisé en parlant de la destination d'un bateau par exemple. Par comparaison avec l'est, la partie ouest de l'île est peu fréquentée, elle ne comprend pas d'îlots régulièrement visités et n'ouvre sur aucune terre lointaine connue de Wallisiens si ce n'est le monde des morts appelé Pulutu. Il semble que cette opposition englobe la première puisqu'elle n'a aucune spécificité explicite, *muli* et *tu'a* signifiant l'« arrière » et l'« extérieur » avant de désigner l'Occident. Il semblerait donc ainsi que l'« extérieur » *liku* est moins extérieur que l'« extérieur » *tu'a*⁵⁶.

Certains points de l'île sont également désignés par l'usage du terme *mata*. C'est le cas des ouvertures et des brèches dans le sol (*matamato* « bord d'un ravin, d'un précipice », *matavanu* « bord [escarpé] d'une vallée », *matavai* « bord d'un lac », *matapuna* « source d'eau », Rensch, 1984), et du rivage sous des formes diverses. Nous connaissons *mata'one* (plage) et *mataatai* (rivage). K.Rensch (1984) complète en donnant une série de mots comparables peu usités : *matafaga* (platier), *mata'olo* (« pente, descente sur le bord de la mer »), *matautauta* (« rivage, bord de mer »), *matafenua* (« côté, bord de mer »). À travers tous ces exemples il apparaît que *mata* signifie « le bord », le « bord de la mer » (*mataa tai*) confinant au « bord de la terre » (*mata fenua*). Il désigne une zone d'interface, la « face » (*mata*) où s'opposent implicitement la « terre » *fenua*, le « centre, le cœur du pays » (*te loto fenua*) et le reste du monde (*tu'a*). Il désigne, plus généralement, une « ouverture », les orifices ouvrant le corps en différents points, la plage ouvrant le pays sur la mer, les sources ouvrant la surface de la terre de même que les crevasses et les ravins.

Enfin, nous avons vu que les îlots, principalement disposés face à la côte orientale de l'île avaient un « avant » *'alomotu* et un « arrière » *tu'aliku*. Or l'« avant des îlots » *'alomotu* fait face à l'« avant du pays » *'alo fenua*, le rivage oriental de l'île principale qui leur fait face (fig. 4). En revanche, l'« arrière » *tu'a* de l'île principale n'est bordé par aucun îlot et s'ouvre

⁵⁶ Ces représentations sont proches des représentations maories de Nouvelle-Zélande (E. Best, 1914 et A. Salmond, 1978) pour lesquels l'orient (gauche) est le domaine des femmes et de la mort physique, de la mort en ce qu'elle complète et termine la « vie » *ma'uli* ; l'occident (droite) est en revanche le domaine des hommes et de la « vie », mais cette fois de la « vie de l'âme » *laumaalie*. À l'orient, on trouve ainsi la mort dans la « vie » *ma'uli*, à l'occident, la « vie de l'âme » *laumaalie* dans la mort – les Wallisiens ne donnent cependant pas la même valeur à la droite et à la gauche que les Maoris.

Mentionnons que si l'analyse d'A. Salmond sur la maison de réunion maorie est remarquable, elle aurait considérablement gagné en insistant sur l'inversion des valeurs (et sur leur hiérarchie – cf. L. Dumont) qui définit cet espace rituel : le temps des funérailles, les femmes, installées ici à gauche – à l'est ? – (face au mort qui est à côté de la porte) représentent, avec la localité, la « vie » *ma'uli* dans un espace social libre de *tapu* et dans lequel on peut circuler. S'y opposent les hommes qui, assis à droite – à l'ouest ? –, sont momentanément confinés avec le mort et les visiteurs, dans un espace clôt (l'ouverture est barée et la circulation est limitée) et *tapu*.

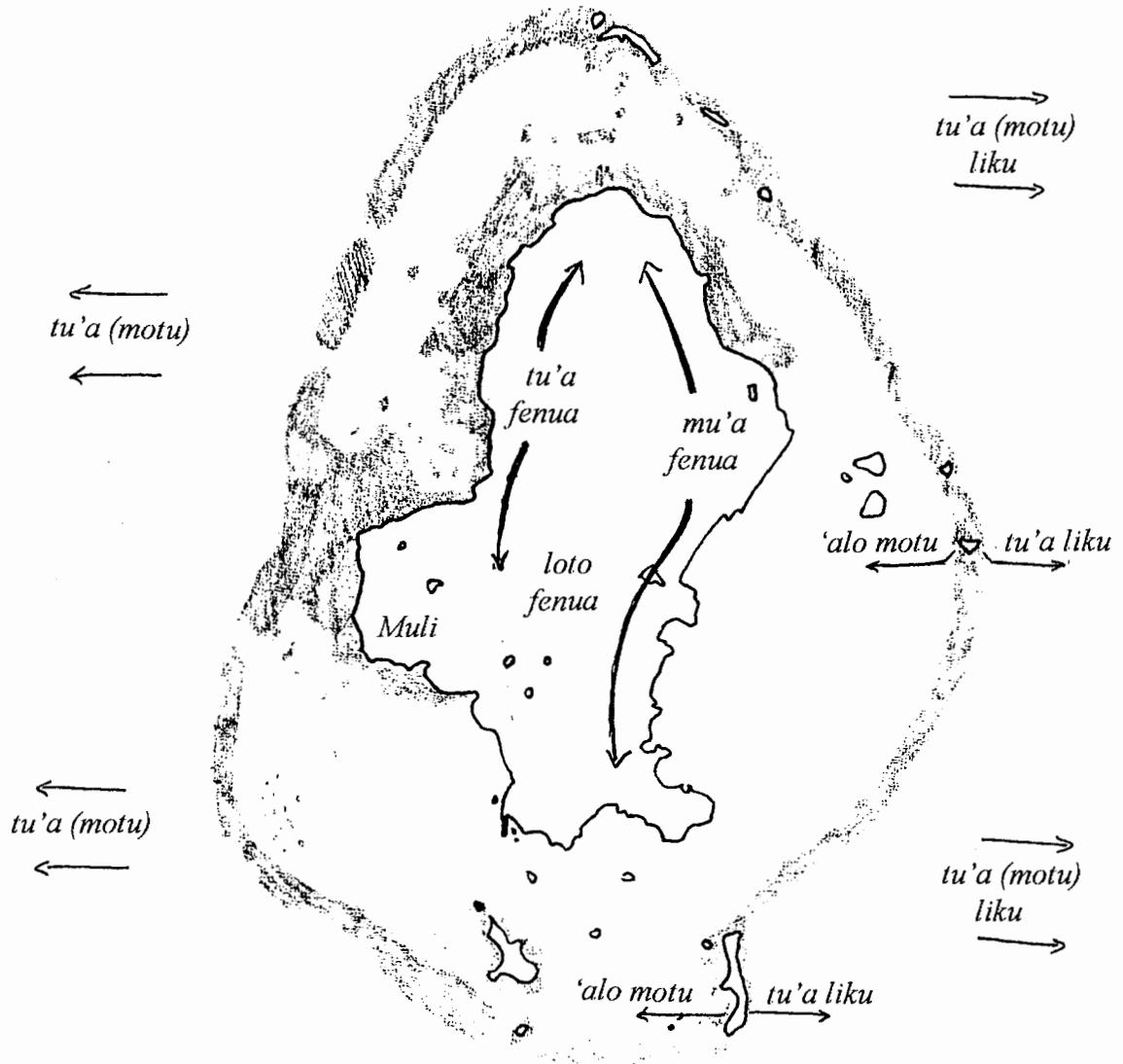


Illustration N° 4
Oppositions avant/arrière, intérieur/extérieur
de l'île principale *fenua* et de son lagon

directement sur l'« extérieur » *tu'a*. Ainsi, sur la seule côte est, l'île principale et ses îlots se présentent respectivement leurs « avants » '*alo* (qui peuvent aussi être compris comme des « ventres » '*alo*) qui se font face. Ils circonscrivent ainsi une zone interne (un « intérieur » *loto*) qui s'oppose à l'« extérieur » *tu'a* en ne montrant que des « derrières » ou des « dos » *tu'a*. Cette articulation avant/arrière intérieur/extérieur n'est pas propre au seul archipel wallisien puisqu'on la retrouve dans toutes les réunions formelles et particulièrement dans le cercle du *kava* où tous les participants se faisant face, ils forment un espace qui, opposé à l'extérieur dont on se prémunit avec soin, est considéré comme absolument fermé (voir illustration N° 4).

1.2.3. La maison *fale*

Des distinctions comparables s'appliquent encore à la maison wallisienne, bien que les oppositions ne soient pas exactement agencées de la même façon. À Wallis, la plupart des habitations sont situées sur la côte est et orientées vers la mer. Au village d'Utufua (et dans tous les villages de l'extrême sud), les maisons côtières sont généralement parallèles au rivage et au chemin qui le suit, beaucoup sont donc orientées vers le sud. Pourtant, Mikaele Heafala m'affirma que les maisons étaient autrefois, là aussi, orientées vers l'est.

L'« avant de la maison » (*mu'a fale*), la façade offerte aux visiteurs, est tourné vers le chemin par lequel ils arrivent. À Wallis, les maisons situées entre le chemin qui longe la côte et le rivage sont assez rares, de telle sorte que les « avants de maison » (*mu'a fale*) correspondent généralement (en tout cas pour les maisons les plus anciennes) avec ce qui est appelé l'« avant du vent » (*mu'a matagi*), la façade ouverte à la brise marine qui vient de l'est/sud-est. L'« arrière » de la maison, par opposition à sa façade avant (*mu'a*) se dit *tu'a*, bien que ce mot (*tu'a*), appliqué à une habitation ou à tout autre contenant, signifie plus généralement le dehors, l'extérieur. Il s'oppose alors au « dedans », à l'« intérieur » (*loto*), *tu'a fale* ayant pour exacte antonyme *loto fale*. La maison traditionnelle de forme ovale possède deux *muli fale*. Ce sont les arrondis de l'ovale, et particulièrement celui ou ceux des arrondis fermés par une cloison légère et formant une chambre où couchent les parents, les hôtes de marque et où sont stockés les biens de valeur de la maisonnée. Dans le cas de la maison, le mot *muli* ne désigne donc pas à proprement parler « le derrière », mais plutôt ses côtés, bien qu'il s'applique plus spécifiquement à un espace qui est abrité derrière une cloison.

Notons que les rares maisons côtières du village ont deux « avants » hiérarchisés en valeur : l'avant « avant au vent » *mu'a matagi*, face à la grève, est subordonné à l'« avant de la maison » *mu'a fale* qui, s'ouvrant sur l'esplanade et le chemin, font face aux « avants » des maisons en vis-à-vis. Bien que ces maisons n'aient pas d'« arrière », nous pouvons constater une fois de plus que leur façade ouvrant sur la mer et l'« extérieur » *tu'a* est subordonné à la façade avant *mu'a fale* qui se tourne vers le chemin et le cœur du village.

Le mot *mata*, enfin, entre aussi dans les composés qui désignent les ouvertures de l'édifice (*matapa* « porte », *matapa sioata* « fenêtre », Rensch donne aussi *matahufaga* « entrée, porte, ouverture »).

Le développement de ces trois exemples nous conduit à plusieurs constatations. Il faut tout d'abord remarquer qu'au-delà de la remarquable homologie formelle que semblent ici nous offrir le corps humain, l'île de Wallis et la maison traditionnelle, les distinctions qui en définissent les régions et les espaces semblent former système. Certes, quelques disparités apparaissent dans cet ensemble, il convient aussi de reprendre certains termes et de les examiner séparément avant d'en voir la portée une fois mis en relation avec les autres.

1.2.4. *Devant, derrière mu'a/tu'a*

Nous avons vu que dans tous les cas, le mot *mu'a* désignait le « devant, l'avant ». Ce mot qui est fortement polysémique signifie aussi « aîné d'une famille, aller de l'avant, précéder, marcher en tête, qui précède, qui est plus âgé, antérieur, d'abord, auparavant, en premier lieu » (Rensch, 1984). Nous avons là l'indication d'une valeur particulière reconnue à ce qui vient en avant, c'est-à-dire à ce qui se projette dans l'espace et dans le temps, par opposition à ce qui suit et reste en arrière. Ainsi « l'aîné de la famille » (*te mu'a*) s'oppose à ceux qui suivent et au « benjamin » (*te muli*). Le « devant » de l'île, de la maison et de la personne ont une prééminence sur ce qui est derrière, *tu'a* et *muli*.

Par ailleurs, se montrer de « face », présenter le devant de sa personne est une marque de respect élémentaire et l'on évite de passer devant les gens, surtout s'ils sont assis et se font face. Il est interdit, par exemple de couper le cercle formé à l'occasion d'une cérémonie du *kava*. Lors d'une réunion formelle une personne fait toujours face à (*haga ki*) ceux de ses interlocuteurs qui ont le plus haut rang (tout comme les îlots font face à l'île principale et à ses habitants). Pour leur part, les membres de la chefferie disposaient autrefois

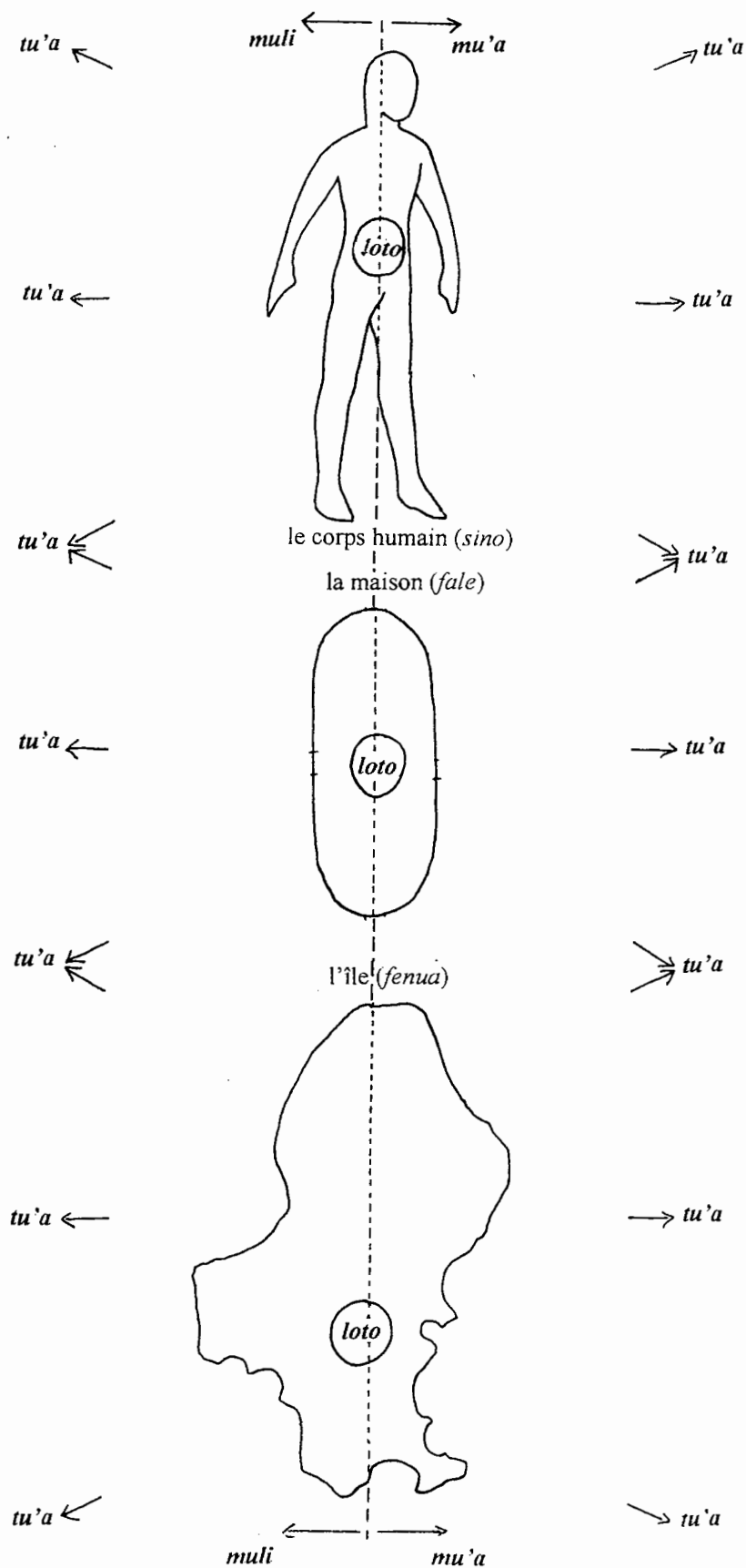


Illustration N° 5
Schéma des oppositions avant/arrière, intérieur/extérieur pour le corps humain, la maison et l'île.

d'« assistants » (*mu'a*, *molofaha* ou encore *mataatagata*) qui, assis devant eux, s'adressaient à l'assistance et prenaient la parole en leur nom. Cet usage se perd un peu, mais le « roi » (*hau*), qui est lui-même appelé *Mu'afale* (« devant-de-maison ») conserve auprès de lui pour toutes les occasions formelles et rituelles (lors du *kava* par exemple) un assistant *mu'a* (littéralement un « devant ») qui porte le titre de *Tu'ihaatala* (« Chef-qui-montre-le-discours »). Cet assistant, qui dirige la cérémonie en son nom, a une position dite de *mataapule* dans la succession des coupes de *kava* distribuées. K.Rensch donne pour *mataapule* « étranger, chef, aîné de famille », sa traduction littérale donnant « face de chef », plus exactement « celui qui fait office de face à celui qui dirige » ce qui le rapproche de *mataatagata* « porte-parole du roi », littéralement « face de l'homme⁵⁷ ». Le terme *fofoga*, enfin, est le synonyme de *mata* dans la langue honorifique réservée au « roi » *hau* et à ce qui relève du divin. On le retrouve dans le mot désignant un « représentant », « celui qui est délégué pour remplacer » *fakafofoga*, littéralement « celui en guise de visage⁵⁸ ».

Se dessine bien ici la valeur particulière accordée à la partie « avant » des êtres et des choses, et particulièrement à la « face » des humains (*mu'a*, « face » est ici à comprendre comme la partie avant de tout le corps), à la « façade avant des maisons » (*mu'a fale*) et à la partie orientale de l'île (*te mu'a o te fenua*) – voir le schéma (illustration N° 5), page précédente.

C'est à l'avant de l'île (*mu'a fenua*) en effet, tout au long de sa côte orientale, que se concentre la vie sociale. Le centre, appelé *toafa* (on traduit généralement ce mot de façon assez incorrecte par « désert »), est occupé par une végétation de maquis qui se transforme, au sud, en une couverture de cocotiers et de friches assez dense. La côte occidentale, elle, est peu habitée, rarement visitée. Or le sens des deux termes désignant l'« arrière de l'île », *tu'a* et *muli mu'a*, ne se chevauche pas tout à fait. Tandis qu'à l'« arrière de l'île », à son « dos » *tu'a* correspond la bande côtière occidentale (qui s'oppose ainsi à son « avant » riche et développé), à son « derrière » *muli*, correspond les vastes étendues de friches et de cocotiers qui occupent une bonne part de sa région sud-ouest. Ainsi, la morphologie de l'île suit la morphologie humaine, le « dos » (*tu'a*) s'articulant avec le « derrière » (*muli*, les « fesses » ;

⁵⁷ *Mataatagata* est un terme dit de respect, il n'est pas utilisé dans le langage courant. La fonction d'un autre assistant du « roi » *hau* est *taulagi* (« qui atteint le ciel »). Il reçoit ce qui lui est apporté et le lui transmet.

⁵⁸ K.Rensch (1984) : *fofoga* « Visage, face, tête, figure, yeux » ; *fakafofoga* « représentant, diplomate, ambassadeur, délégué », « représenter » ;

muli 'ulu, la « nuque ») tout en le comprenant. Notons cependant que dans ces deux cas, le mot *tu'a* désigne aussi l'« extérieur », mais cette fois en opposition à l'« intérieur » *loto*.

L'exemple de la maison confirme cette polysémie et souligne particulièrement la cohérence du système d'oppositions. Ici, il nous faut considérer le mot *tu'a* qui désigne à la fois l'extérieur et l'arrière de la maison. Mieux qu'ailleurs, on voit dans ce cas que le « derrière » *muli* ne doit pas être confondu avec l'« arrière » *tu'a*. Le « derrière » de la maison (ses espaces latéraux), tout comme celui de l'île (sa région sud-ouest, Muli), restent à l'intérieur de l'espace que toutes deux circonscrivent. Le mot *tu'a* renvoie donc à deux niveaux d'opposition qui le distinguent nettement du « derrière » *muli*. Premièrement, il désigne dans tous les cas étudiés la partie « arrière » des choses et des êtres. Contrairement au « derrière » (*muli*) qui désigne un endroit précis dans l'espace, l'« arrière » (*tu'a*) forme avec le « devant » (*mu'a*) une opposition qui renvoie à la totalité : ensemble, le devant et l'arrière (*mu'a/tu'a*) définissent le corps humain. De même, ils donnent ensemble, l'un s'appuyant sur l'autre, toute leur dimension à la maison et à l'île. Deuxièmement, dans tous les cas *tu'a* désigne aussi l'« extérieur » en référence aux choses et aux êtres qu'il permet, au premier niveau, de définir (par opposition à l'avant).

Alfred Gell a souligné, dans un article récent⁵⁹, qu'en Polynésie, le « dos » *tua* constituait « la partie invisible de toute chose » (« *the invisible side of any object* »), ce qu'il faut mettre en relation avec son caractère « sacré » ou « interdit » *tapu*. Cette racine se retrouve d'ailleurs selon lui dans le mot *atua*, « déité » ou « divinité ». Or le dos est le point du corps où l'individu est en contact avec le « *po* [nuit] cosmologique, l'inaccessible, l'effrayant non vu toujours présent » (« *cosmological po, inaccessible, threatening ever present unseen* »). Par le dos, l'individu est en relation aux ancêtres, aux déités et à leur monde, non distingué de la « nuit » originelle dont faisait partie l'océan d'où fut tiré Wallis. Ce monde forme un monde ouvert qui apparaît comme « extérieur » (*tu'a*) pour les hommes, pour la maison (dont l'« arrière » s'oppose clairement à l'avant socialisé) et pour l'île (dont l'« arrière » n'est pas exploité et reste le domaine des morts et des anciennes déités). En utilisant le terme *tu'a* pour désigner l'« arrière » du corps humain, de la maison ou de l'île, les Wallisiens signifient que ce qui est à l'« arrière » est déjà aussi à l'« extérieur », largement ouvert au monde de l'au-delà. Dans ce contexte, l'opposition devant/derrière est réductrice.

⁵⁹ Alfred Gell (1995, p. 25-26).

Elle ne marque pas les distinctions de valeur entre *mu'a* et *muli* d'une part, le « devant » et le « derrière » d'une chose ou d'un être ; entre *mu'a* et *tu'a* d'autre part, « le devant » des êtres et des choses, ce qui les présente à la société comme autant de totalités distinctes, et leur partie « arrière » qui les complète tout en leur étant déjà extérieure. Il nous faudra revenir sur cette définition de l'« extérieur » *tu'a* pour la considérer en contraste avec l'« intérieur » *loto* dont nous réservons une analyse détaillée pour la suite de ce travail.

Remarquons toutefois, que les ouvertures et les surfaces de contact (*mata*) s'opposent précisément à cet « intérieur » (*loto*). Ce sont, pour l'île, ses sources et ses rives ; pour l'homme les orifices de son corps et son visage ; pour la maison ses portes et ses fenêtres.

Le mot *mata* est très polysémique : « face, visage, devant, œil, yeux, aspect, apparence, ouverture, orifice, pointe, tranchant d'un instrument » (Rensch, 1984), nous avons vu qu'il s'appliquait à la morphologie humaine tout autant qu'à la description de l'île et de la maison. Ses significations sont multiples, mais il en ressort l'idée que ce mot désigne la partie de chaque chose ou de chaque être qui se trouve en prise directe sur le reste du monde, sur ce qui lui est extérieur. Ainsi, le visage peut-il être compris comme un lieu de perception et d'ouverture, comme la partie du corps par laquelle on a le plus directement accès au monde et par laquelle on se donne à voir, de la même façon que la « pointe » ou le « tranchant » (*mata*) d'une arme ou d'un outil, sont à la fois sa raison d'être et le lieu de son efficacité. Ainsi comprend-on bien l'expression *te mata o te lagi* (« le firmament », littéralement « la face du ciel ») qui laisse à penser qu'en regardant la voûte céleste on ne voit qu'un aspect du ciel et non sa totalité que l'on entrevoit seulement. Il en va de même pour le visage des hommes, les plages de l'île et les orifices (*mata*) des hommes, de l'île et de la maison : tous ne présentent qu'une apparence, un aspect superficiel des êtres et des choses bien qu'apparaisse dans les ouvertures ce qui est profond et intérieur. Dans cet esprit, le mot français « ouverture » rend le mieux compte de la polysémie de *mata*.

Une autre remarque concernant la face et les yeux (*mata*) peut nous aider à en comprendre la juste valeur. On ne regarde jamais de front une personne supérieure lorsqu'on lui fait face, particulièrement dans les occasions formelles. Tout regard direct serait alors perçu comme une effronterie et un manque de respect. Aussi s'adresse-t-on aux « anciens » en général, aux membres de la chefferie en particulier, en fixant le sol devant soi et en s'abstenant de lever la tête plus de quelques secondes dans leur direction. Ces faits nous conduisent à deux rapprochements. Le premier est celui des sources et des points d'eau au

fond desquelles, dit-on, il vaut mieux ne pas se pencher par « respect » (*faka'apa'apa*). Nous allons y revenir. Le second est celui des assistants cérémoniels qui font office de « face » (*mataatagata*), de « devant » (*mu'a*) au « roi » (*hau*) dans toutes ses apparitions publiques et aux membres de la « chefferie » (*kau'aliki*) lors de la cérémonie du *kava*. C'est à l'assistant du « roi » (*hau*) que l'on s'adresse lorsqu'on s'adresse au « roi », c'est lui que l'on regarde, fixer le « roi » lui-même n'est, en effet, pas concevable.

L'opposition entre *mata* et *loto*, entre « l'ouverture » et « l'intérieur » prend alors un relief particulier. Nous avons vu, en effet, que le « dos », l'« arrière » des choses et des êtres (*tu'a*) était conçu comme étant déjà à l'extérieur d'eux par opposition à ce qui se trouve « devant » (*mu'a*) et « dedans » (ou « à l'intérieur » *loto*). Pourtant, on ne peut confondre le « devant » *mu'a*, ce qui fait (et rend compte de) l'être social, et l'« intérieur » *loto*, l'existence même de l'être ou de la chose qui transparait par ses « ouvertures » *mata*. Cela apparaît nettement en ce qui concerne le corps humain. Le mot *loto* désigne généralement son « intérieur », son « cœur » (qui diffère de l'organe « cœur » appelé *mafū*) et ce que nous appellerions le « fort intérieur ». L'« intérieur » de l'être s'oppose à ce qui est considéré comme son « ouverture » *mata*, le « visage », les « yeux », les « orifices », mais aussi sa « surface » alors que le contraste avec l'« extérieur » *tu'a* est moins significatif. Face à l'extérieur, l'être humain présente une « face » *mata* et un « intérieur », un « cœur » *loto*. Il en va de même avec l'île (« côte, bord du pays » *matafenua*/ « intérieur, cœur du pays » *loto fenua*) et avec la maison (« ouvertures » *matapa*/ « intérieur de la maison » *lotofale*). Dans tous ces cas, il apparaît qu'au niveau subordonné de valeurs, surface et les ouverture s'opposent au « cœur », à l'« intérieur » (*loto*), qui pourtant les comprend au niveau supérieur.

Avant de continuer sur l'opposition qui, dans chaque unité, distingue l'intérieur de l'extérieur, il convient de rappeler que l'articulation entre les oppositions avant/arrière et intérieur/extérieur se comprend parfaitement lorsque l'on ne considère plus chacune des unités prise individuellement (qu'il s'agisse des hommes, des îles ou des maisons), mais lorsqu'on considère la façon dont est conçu leur regroupement. Dans tous les cas, en effet, les « avants » se font face : lors des réunions et des cérémonies, les participants circonscrivent toujours un espace autour duquel se répartit l'assemblée, « face » (*mu'a* ou *'alo*) au centre, et « dos » *tu'a* vers l'« extérieur » *tu'a* ; de même, les maisons dans le village se font face, de part et d'autre des chemins, formant un « cœur » avec leurs « esplanades » *mala'e*, leurs

« jardins » *oloto* et les chemins qui les desservent ; enfin, l'île principale et ses îlots se présentent mutuellement leurs « avants » *'alo*, tournant leurs « dos » (*tu'a*) respectifs vers l'« extérieur » *tu'a*. Dans tous ces cas, l'« intérieur » ainsi formé par ces « avants » se faisant face est hautement valorisé. Constituant un espace dévolu à la vie sociale et au renouvellement de la société (c'est là qu'ont lieu les cérémonies telles que les *kava* ou les grandes distributions de biens de valeur) les « avants » subordonnent clairement l'extérieur qui les environne et qui pourtant les englobe.

1.3. Le « côté terre » et le « côté mer » *'uta/tai*

Une autre distinction vient préciser la situation des choses ou des activités dans l'espace. Comme beaucoup des sociétés polynésiennes installées sur des îles hautes (Futuna, Samoa, îles Marquises, îles de la Société...) et ailleurs dans le Pacifique sud (Nouvelle-Calédonie, îles Salomon...), la population de Wallis conçoit son île comme un centre, encerclé d'un lagon, d'un récif puis d'un océan à l'horizon duquel convergent ou vont se perdre les expéditions lointaines. Cet univers concentrique à la fois clos et ouvert est défini et résumé par une opposition récurrente *'uta/tai* qui oppose en tous lieux, en toutes circonstances, un côté *'uta* (et une direction *ga 'uta*) au côté appelé *tai* (et à la direction *ga tai*). Ici encore, nous échappons à une géographie normative européenne, car cette opposition ne fonctionne qu'en relation avec le locuteur mis en situation dans un espace relatif. *Tai* désigne tout l'espace situé entre le locuteur et la mer ; *'uta*, tout ce qui se trouve, par opposition, du côté de la terre. Lorsqu'on se trouve sur un îlot par exemple « vers la mer » (*ga tai*) désigne la direction de l'océan tandis que « vers la terre » (*ga 'uta*), désigne la direction de la « terre » (*fenua*), de l'île principale, et non celle du cœur de l'îlot. On obtient ainsi une distinction aisée entre la haute mer et le lagon, par ailleurs désignés par *tu'aliku* et *'alomotu* lorsque le locuteur se trouve hors contexte. Ainsi, la position (« vers la mer »/« vers la terre », *ga tai/ga 'uta*) de toute chose, de toute action est toujours précisée par rapport à un locuteur, lui-même situé entre *tai* (la « mer ») et *'uta*, ce que nous avons jusqu'à présent identifié comme étant la « terre » (*fenua*). Le contraste demande à être approfondi.

1.3.1. L'intérieur et les ouvertures *loto/mata*

Nous avons déjà vu le mot *tai*. Il signifie « mer, eau salée » et ce terme générique désigne indistinctement toute étendue que recouvre l'eau salée : la haute mer, le lagon et le

platier immergé à marée haute. Le mot *'uta* est polysémique. K.Rensch nous donne pour définition : « réflexion, opinion, combinaison, calcul, plan, l'intérieur de l'île par rapport à la mer » et sous sa forme verbale « calculer, délibérer, examiner ». L'ensemble des activités signifiées par *'uta* sont purement humaines et impliquent une action à la fois personnelle et intérieure assez proche de celle de *loto* qui désigne des activités réflexives propres aux hommes (« esprit, âme, désir, opinion, pensée, volonté »). Ainsi, l'usage du mot *'uta* présente une image du « pays » (*fenua*) assez précise. Elle apparaît comme une entité insulaire, c'est-à-dire isolée et repliée sur elle-même, lieu de l'activité humaine par opposition au reste du monde, à ce qui l'entoure. Ainsi, l'île et ses habitants s'opposent-ils au monde environnant, au milieu marin, à « la mer » *tai*. Le « côté de la terre » *'uta*, s'oppose à celui de la mer. Il est conçu comme le « centre » de l'île, son « intérieur » (*loto*), par opposition à ses « ouvertures », à son « rivage » (*mataatai, mata one...*) et, au-delà, au monde « extérieur » situé derrière les récifs et les îlots *tu'aliku*. Les informateurs sont clairs : la direction *'uta* correspond à celle du *loto fenua*, le « cœur du pays », de son « centre ». Le mot *loto* s'applique à tout contenant, qu'il s'agisse d'êtres, de choses ou d'espaces comme le corps humain, la maison traditionnelle et l'île. La distinction entre *tai* et *'uta*, « le côté terre », se rapporte à l'« intérieur des terres », au « centre de l'île » (*loto fenua*), et se réfère encore aux oppositions déjà exposées.

La façon dont s'agence la distinction entre « terre » *'uta* et « mer » *tai*, la représentation de l'espace qu'elle suppose, dénote que la disposition, ou tout au moins la représentation des terres est radiale. L'exemple d'Utufua et des autres villages du sud de l'île le confirme. Disposés en bord de mer, ils s'étalent sur la bande côtière tandis que les terres de culture s'enfoncent loin vers l'intérieur du pays, dans la direction du lac Lanutavake, vaste et profond cratère d'un ancien volcan. Ce lac, qui n'est ni le centre géographique de l'île, ni même celui du district, est très enfoncé au cœur d'un habitat autrefois plus dispersé. Aliko Liufau dit à ce sujet :

« La terre d'Utufua vient depuis la mer pour aller vers l'intérieur, vers l'arrière du pays [*tu'a fenua*]. Elle ne va pas jusqu'à la mer [jusqu'à l'autre rivage...], jusqu'à Utuleve, elle s'arrête seulement au cœur du pays [*loto fenua*]. Connais-tu le lac Lanutavake ? C'est

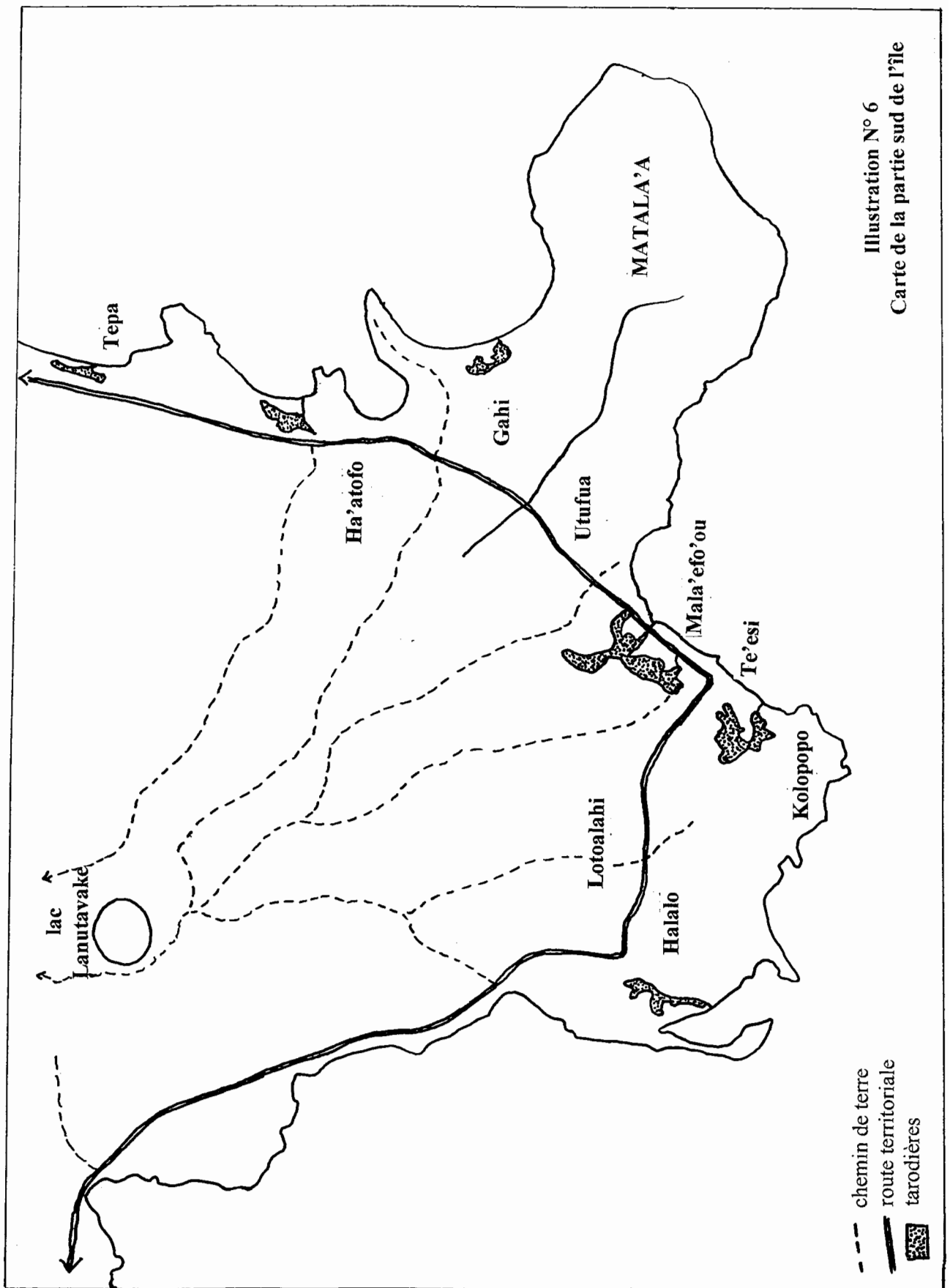


Illustration N° 6
Carte de la partie sud de l'île

là que vient finir la terre d'Utufua. [...] Utufua et Gahi montent vers l'intérieur des terres, vers Lanutavake⁶⁰. »

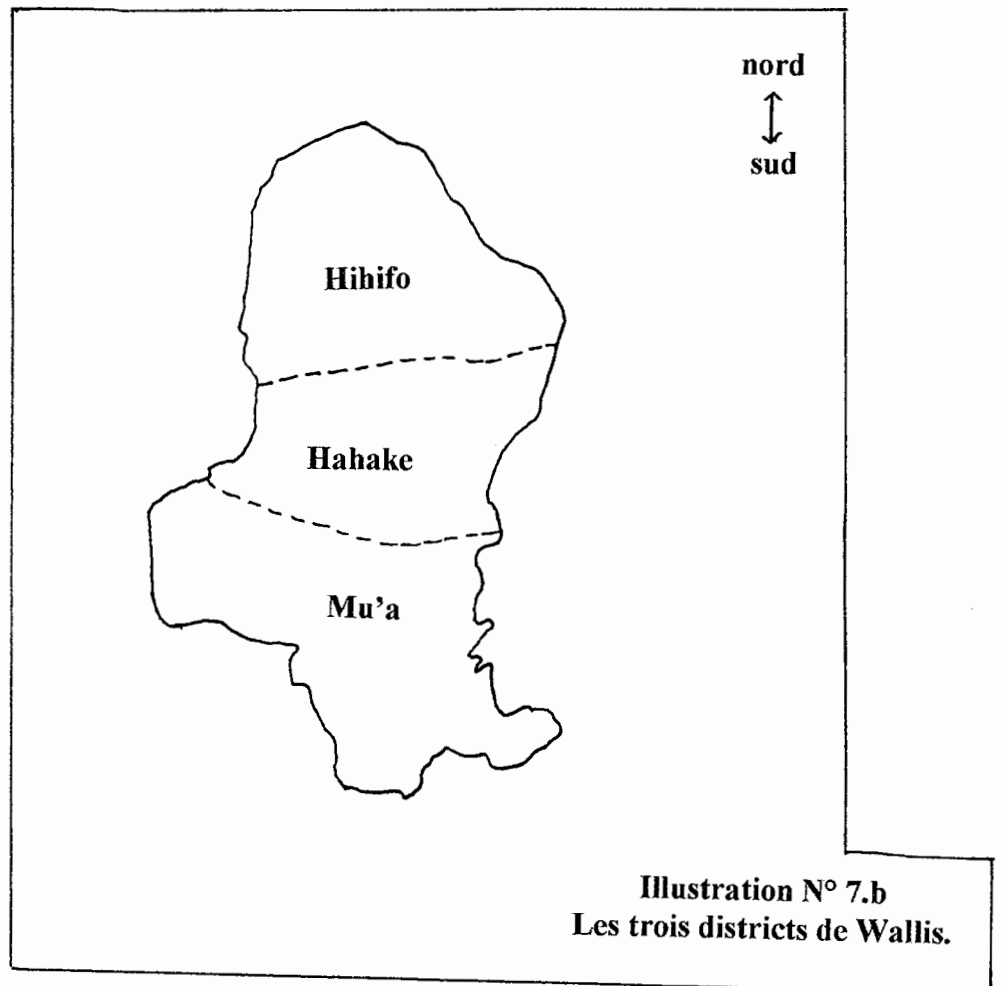
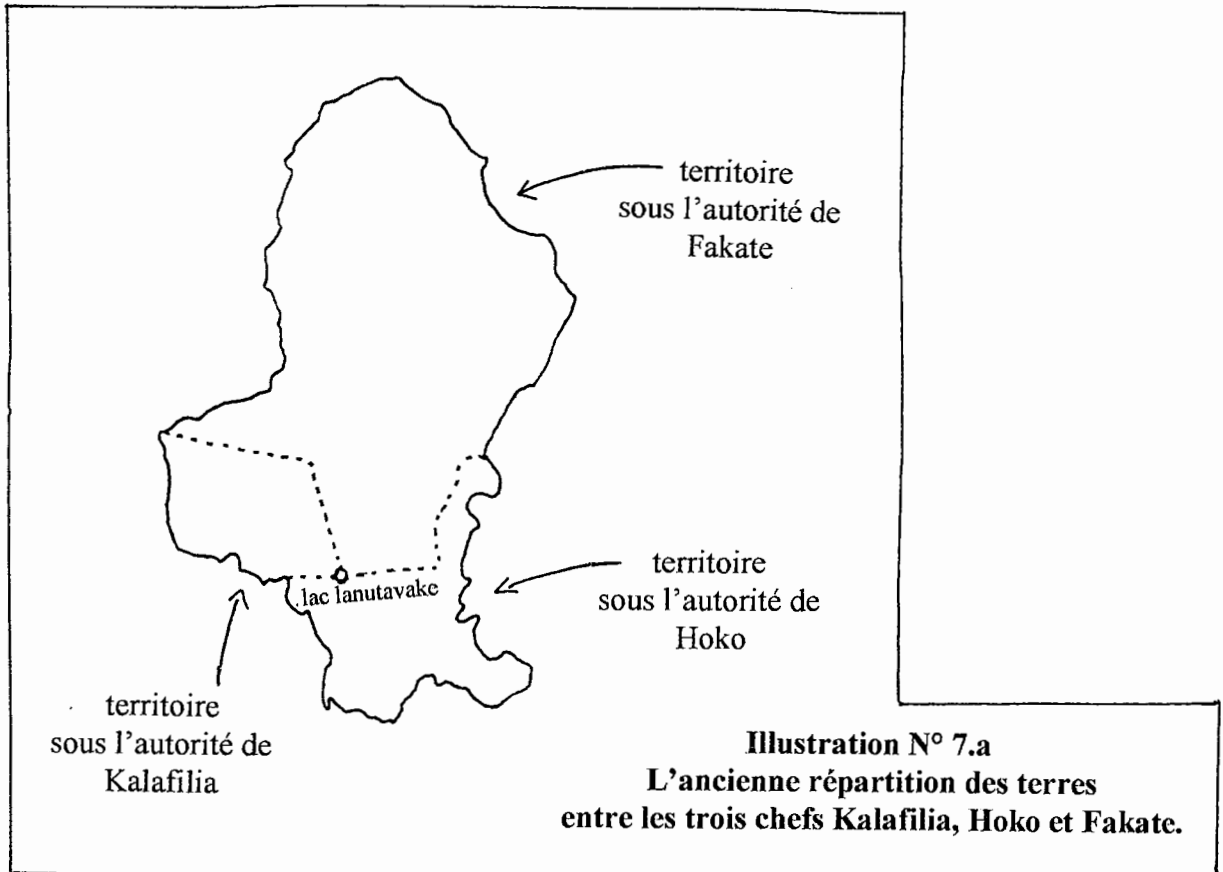
Les terres d'Utufua semblent donc former une longue bande dont la base longe la côte et qui viendrait buter sur le cratère circulaire de Lanutavake. Plus loin il ajoute : « Lanutavake ? Te'esi y entre, Utufua y entre, Gahi y entre [*ulu*, "entrer la tête en avant"]⁶¹. » Il faut, dans ce cas, comprendre Lanutavake comme un lac bordé de terres fertiles portant le même nom et que se partagent les trois villages. Les terres de Te'esi, d'Utufua et de Gahi suivent de longs chemins qui, partant de la route territoriale, à hauteur des villages, convergent vers le lac pour y rejoindre une route intérieure. Les terres relevant des villages de Tapa, Ha'atofo et Halalo s'enfoncent aussi loin vers l'intérieur et paraissent atteindre le lac (voir la carte du sud de l'île, illustration N° 6, p.65).

Les terres dans le village d'Utufua lui-même paraissent suivre le même principe à en juger par la disposition des anciennes terres encore peu morcelés (Fonu, Katanoa, Laki'i s'étendent perpendiculairement à la côte). Remarquons qu'à l'échelle du village, les chemins passent entre les terres dont ils indiquent les limites.

Cette représentation de l'espace est en continuité avec l'ancienne disposition des trois régions de l'île issues de la répartition des terres entre les trois « chefs » Hoko, Kalafia et Fakate. Selon la tradition orale (Henquel, p. 4-5) le lac Lanutavake fut la première place forte que les Ha'amea et les Ha'avakatolo aménagèrent conjointement autour du lac qui servit de réserve d'eau. Ce fort, et le lac qu'il ceinturait, formaient le point central d'où partaient les limites entre les trois régions. La carte établie par D.Frimigacci (voir la carte de l'illustration N° 7.a, page suivante) montre bien le caractère rayonnant des limites à partir de Lanutavake pour former les trois grandes régions originelles. La part de Hoko comprenait toute la partie du sud de l'île jusqu'à la hauteur de Lanutavake, mais sur la côte ouest, elle se prolongeait au nord en une bande côtière qui remontait jusqu'à Ha'afuasias. Celle de Fakate s'étendait au nord, la limite ouest s'infléchissant à Lauiki pour rejoindre la côte à Kaupalua. La limite est partait vers l'actuel village de Tapa puis longeait la côte pour laisser au sud les installations

⁶⁰ Alikī Liufau : « *Ko te kele a Utufua e ha'u pe mai te tai o alu ki 'uta, ki te tu'a femua. Mole alu ia [...] ki tai ki Utuleve. E gata pe ia i te loto femua. Ilo'i te vai ko Lanutavake ? E gata mai ai pe ia te kele a Utufua. [...] alu'ake pe Utufua mo Gahi o alu ki 'uta, ki Lanutavake.* »

⁶¹ Alikī Liufau : « *Lanutavake ? Ulu Te'esi ulu Utufua ulu Gahi !* »



côtières jusqu'à Ha'afuasia. Les limites de Kalafilia partaient à l'ouest de Lanutavake jusqu'à Mala'etoli et rejoignaient au nord Lauliki puis Kaupalua.

L'organisation radiale des terres et de l'espace est encore assez nette dans le district méridional de l'île (Mu'a) dont la région centrale, couverte de « friches » (*tu'u vao*), s'oppose au rivage, cultivé et densément habité. Il en va différemment dans le nord de l'île. Les limites actuelles entre les trois districts, définitivement fixées 1982 par le « roi » et son « conseiller » Kivalu de l'époque⁶², ne correspondent plus aux anciennes limites des terres dévolues à Hoko, Fakate et Kalafilia. Elles sont désormais transversales selon une orientation est-ouest (voir la carte de l'illustration N° 7.b, page précédente) et les terres villageoises dans le district central de l'île (Hahake) sont parallèles à ces frontières (l'occupation du sol fut profondément remaniée à l'arrivée des missionnaires maristes qui regroupèrent sur la côte est une population autrefois dispersées⁶³). Il est donc difficile de comparer de nos jours le sud (district de Mu'a) avec la partie septentrionale de l'île (districts de Hahake et Hihifo). Reste que Lanutavake, considéré comme étant à l'« intérieur du pays » (*loto fenua*), s'oppose nettement aux rivages très peuplés du sud, et particulièrement du sud-est de l'île. Les représentations courantes concernant les déplacements sur l'île et hors de l'île nous éclairent davantage.

1.3.2. Le haut et le bas 'ake/'ifo

En effet, la représentation implicite de l'espace et des valeurs qui lui sont associées se précise si l'on ajoute que l'on monte, que l'on s'élève (*hake*, 'ake) vers la « terre » ('uta) tandis que l'on descend, l'on s'abaisse (*hifo*, 'ifo) vers la « mer » (*tai*). D'une façon générale, la mer est un milieu où l'on descend, le soleil (*la'a*) y tombe (*too*) le soir et en monte (*hake*) le matin, ce qu'indique un terme comme *uhuake* « à la montée-du-matin, à l'aurore » (on dit de même que la lune *mahina* monte dans le ciel)⁶⁴. Il existe pour les Wallisiens un lointain

⁶² Un conflit assez dur opposait en 1993 les deux districts au sujet de leurs limites. Hahake s'appuyait sur le tracé établi en 1982, Hihifo se référait à un épisode de la tradition orale qui raconte la guerre appelée Molihina : Maufehi, son instigateur, était un chef éminent du nord de l'île (Hihifo). La plupart de ses fils furent enterrés sur des éminences de la zone centrale (« désert » *toafa*) qui sont l'enjeu du conflit : Loka, Afala, Lulu, Luo... Ce type de litige résulte de la mise en concession personnelle d'une grande partie des terres de cette région, autrefois collectives. De telles répartitions n'avaient autrefois pas cours, la zone centrale étant à la disposition de tous, sous la responsabilité de la « chefferie ».

⁶³ Pour les témoignages archéologiques, se reporter à l'inventaire établi par D.Frimigacci, J.-P.Siorat et B.Vienne (1982 et 1984) ; pour les traditions orales, voir le manuscrit dactylographié du père Henquel, *Talanoa ki Uvea nei* (42 pages). Aliko Liufau confirma les transformations opérées au XIX^e siècle.

⁶⁴ Le père Soane Liku Ikauno me fit remarquer que le service du *kava* se faisait toujours de *tai* vers 'uta car il suit le service du soleil qui se lève *gatai* (« en direction de la mer ») « pour faire son service. »

« pays des morts » appelé Puluotu, une île située à l'ouest qui s'enfoncée dans l'eau lorsque des voyageurs s'en approchent. Dans un mythe, son chef vient à Wallis défier un jeune homme et l'invite en lui indiquant le chemin : « Va seulement en descendant [avec la pirogue Leleifi], tu vas seulement en descendant et nous nous rencontrerons à l'accostage sur ma "terre" [fenua]⁶⁵. »

On monte en revanche vers la terre, en s'enfonçant vers l'intérieur du pays. Aliko Liufau le dit plus haut : « Utufua et Gahi "montent" (*alu'ake*) vers l'intérieur des terres, vers Lanutavake. » Notons aussi que le terme que nous avons traduit plus haut par « entrer » *ulu*⁶⁶ signifie d'abord la « tête » et implique l'idée d'« entrer la tête en avant » (ce que l'on fait pour pénétrer dans une maison, par exemple). On peut ajouter que lors d'une discussion, Aliko Liufau avait convenu que le « roi » *hau* se situait toujours en hauteur, plutôt du côté de la « terre » (*fenua*), tandis qu'un autre informateur me racontait avoir entendu le « roi » dire de lui-même, alors que l'on contestait son autorité en matière de terre, qu'il était le « pays » (*fenua*). Cela corrobore la position qui lui revient lors des cérémonies puisque le « roi » *hau* est installé de préférence du « côté de la terre » (*'uta*), face à la mer (dans de rares cas la disposition des lieux ne le permet pas) et légèrement en surplomb par rapport à l'assistance. Aussi, pour le *kava*, se déplace-t-on toujours en « montant » vers lui et vers l'« avant » (*mu'a*) du cercle qu'il forme avec la « chefferie » (*kau'aliki*). Mentionnons aussi qu'autrefois il était rigoureusement interdit aux gens de se tenir debout sur le passage du « roi » *hau* et qu'il fallait descendre de cheval, de vélo ou de pirogue et passer la tête découverte devant sa résidence. Cet ensemble d'« interdits » (*tapu*), faisaient du « roi », la personne la plus élevée du pays : il était impossible de se tenir au-dessus de lui.

La distinction entre un « côté terre » *'uta* et un « côté mer » *tai* forme une opposition particulièrement significative en relation avec l'organisation de la cérémonie du *kava*. Lorsque le distributeur de la boisson « monte » (*hake*) vers l'« avant » du cercle (*te mu'a, te 'alofi*), il se dirige vers le « roi » *hau*, vers le « côté de la terre » *'uta*, tout comme les chemins et les territoires villageois qu'ils encadrent « entrent la tête en avant » vers le lac qui se trouve à l'intérieur des terres... Ces faits nous indiquent une certaine corrélation entre les oppositions « côté terre »/« côté mer » (*'uta/tai*), « haut/bas » (*'ake/'ifo*), « intérieur »/« ouvertures »/

⁶⁵ Aliko Liufau, mythe de Maka et de la grande pirogue Leleifi : « *Alu ifo pe koe, e ke alu ifo pe koe, pea taa felave'i o tau ai toku fenua.* » Ce mythe est donné en annexe.

⁶⁶ Aliko Liufau : « *Lanutavake ? Te'esi y "entre", Utufua y "entre", Gahi y "entre"* », voir note 61.

« extérieur » (*loto/mata/tu'a*). Ils nous conduisent aussi à rapprocher « côté terre »/« côté mer » (*'uta/tai*) de la distinction entre le « devant » (*mu'a*) et l'« arrière » (*muli, tu'a*), le devant relevant de la terre et du monde socialisé face à la mer et au monde extérieur.

Le développement suivant, présente la disposition des terres, la répartition des hommes et les représentations liées aux espaces dans lesquels ils évoluent. On peut cependant déjà souligner que cette opposition, couplée à celle « vers le haut/vers le bas » (*'ake/'ifo*), se rapproche dans une certaine mesure de la distinction faite, en français, entre l'« amont » et l'« aval ». Elle s'en écarte cependant, par la valeur particulière de la direction *'uta*, l'« intérieur de la terre » (*loto fenua*) que nous avons traduit par « terre ». Ceci implique que la « terre » elle-même, le « pays » (*fenua*), est un « intérieur » (*loto*) par rapport au monde marin (*tai*) qui lui est extérieur (*tu'a*).

2. La disposition des terres, des cultures et des hommes

2.1. Présentation du village

On se déplace, à Utufua, en suivant des chemins. Celui par lequel on accède au village est, en fait, une route territoriale qui relie le village de Vailala (à l'extrême nord de l'île) au village de Vaimalau (au sud-ouest). Cette voie, goudronnée depuis une quinzaine d'années, longe toute la côte orientale et dessert l'ensemble des villages de l'île. Le tracé de cet axe fut initialement réalisé bien en amont des agglomérations (de plusieurs dizaines à quelques centaines de mètres), de telle sorte qu'à l'origine il était bordé de plantations et de friches, rarement de maisons. Les choses ont changé et, depuis quelques années, les habitations tendent à se rapprocher de la route en raison des facilités qu'elle procure (commerces, transports scolaires, viabilisation...) ou par manque de terres disponibles au cœur des villages. On arrive donc à Utufua par cette route longée de maisons aux jardins clos et de plantations. Sur le côté, un petit magasin d'alimentation et l'arrêt des bus scolaires indiquent un village tout proche.

Le cœur du village s'étend en aval de la route et suit un chemin parallèle à la berge. Les deux voies se rejoignent quelques centaines de mètres plus à l'ouest, en direction de Mala'efo'ou. D'un bout de l'agglomération à l'autre on compte à peine un kilomètre. L'entretien des chemins étant à l'initiative des villageois, les gens d'Utufua ont entrepris de

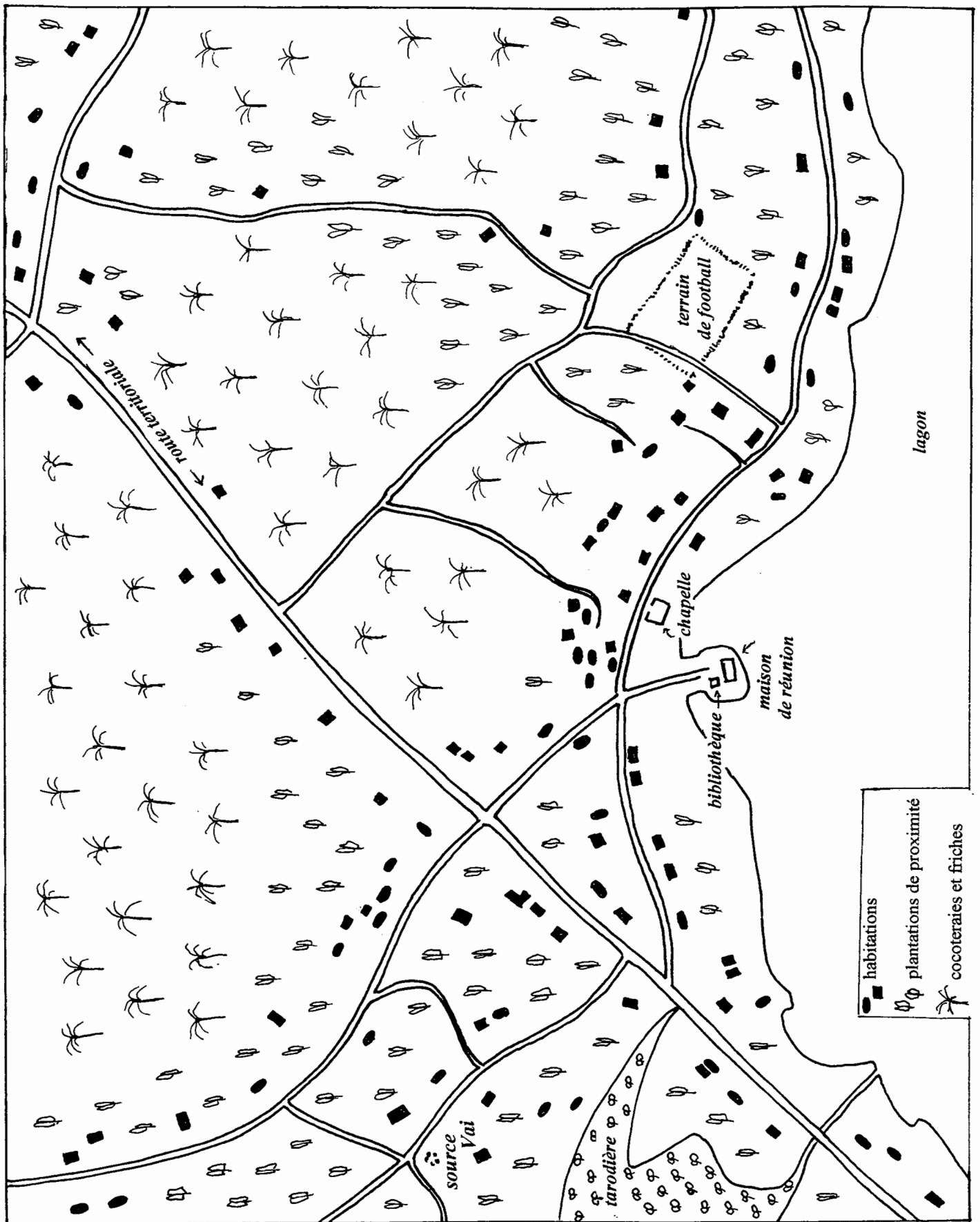


illustration N° 8
carte du village d'Utufua :
disposition des habitations et des jardins le long des routes et des chemins.

cimenter, par tranches de travaux, celui qui longe le littoral et traverse le village de part en part. C'est donc un ruban blanc qui s'enfonce entre les haies colorées et soignées de crotons (*tanetane, po tapu...*) et d'hibiscus (*fu'u kaute*), recouvrant progressivement le vieux chemin de terre rouge. Les maisons s'alignent, en retrait, de part et d'autre (voir illustration N° 8). Elles sont entourées de jardins, vastes pelouses plantées de massifs ornementaux, et clôturées de haies qui les isolent les unes des autres et de la route. Des plantations apparaissent de loin en loin. De petites dimensions, elles rassemblent sous les arbres à pain (*Artocarpus altilis* appelés *fu'u mei*) différentes espèces de bananier, des *kape* (*Alocasia macrorrhiza*), des taro (*Colocasia esculenta, talo*) ainsi que quelques pieds d'igname (*Dioscorea alata, 'ufi*). On les appelle « sous bois » (*lalo 'akau*)⁶⁷. Des enfants, des chiens et de rares porcs sillonnent le chemin qu'empruntent quelques voitures, des scooters parfois surchargés et des piétons, des hommes seuls ou des femmes souvent groupés par deux ou trois. Au centre du village, l'érosion assez récente de la berge laisse la mer lécher les contreforts du chemin sur quelques dizaines de mètres. En partie remblayée, une vaste plate-forme avance maintenant sur le lagon, supportant une construction de béton au toit plat : la « maison de réunion » ou *fale fonu*. À côté, un petit bâtiment de quelques mètres carrés à peine, abrite la bibliothèque du village (*fale tohi*), la seule pour tout le sud de l'île. La chapelle (*te koluse*, la « croix ») se trouve un peu plus loin sur la route et surplombe la mer. Un autel surmonté d'une croix sont voués tous deux à saint Jean-Marie Vianney, le saint protecteur du village et s'élèvent dans un carré de gazon clos de murets blancs. Plus à l'intérieur, derrière un premier rang de maisons et de jardins, un vaste espace dégagé sert de terrain de jeu au village, appelé « terrain de football » *mala'e'aka*.

2.2. Les deux parties du village

Dans ce périmètre défini par la mer en aval et par la route territoriale en amont, se trouvent la plupart des « anciennes maisonnées » (*'api matu'a*) du village. Ces « terres » *kele*, habitées et léguées par les ancêtres, sont des points de référence qu'utilisent les villageois pour établir leurs « origines » (*tupu'aga*) et leurs relations de parenté. L'ancienneté de ces terres est attestée par les registres du *status animarum* établis dès le XIX^e siècle et corroborée par leur fractionnement, la densité de leur population, leur superficie réduite et la modestie

⁶⁷ Pour la présentation plus détaillée des jardins et des plantes cultivées, voir un article de J.Barrau (1963).

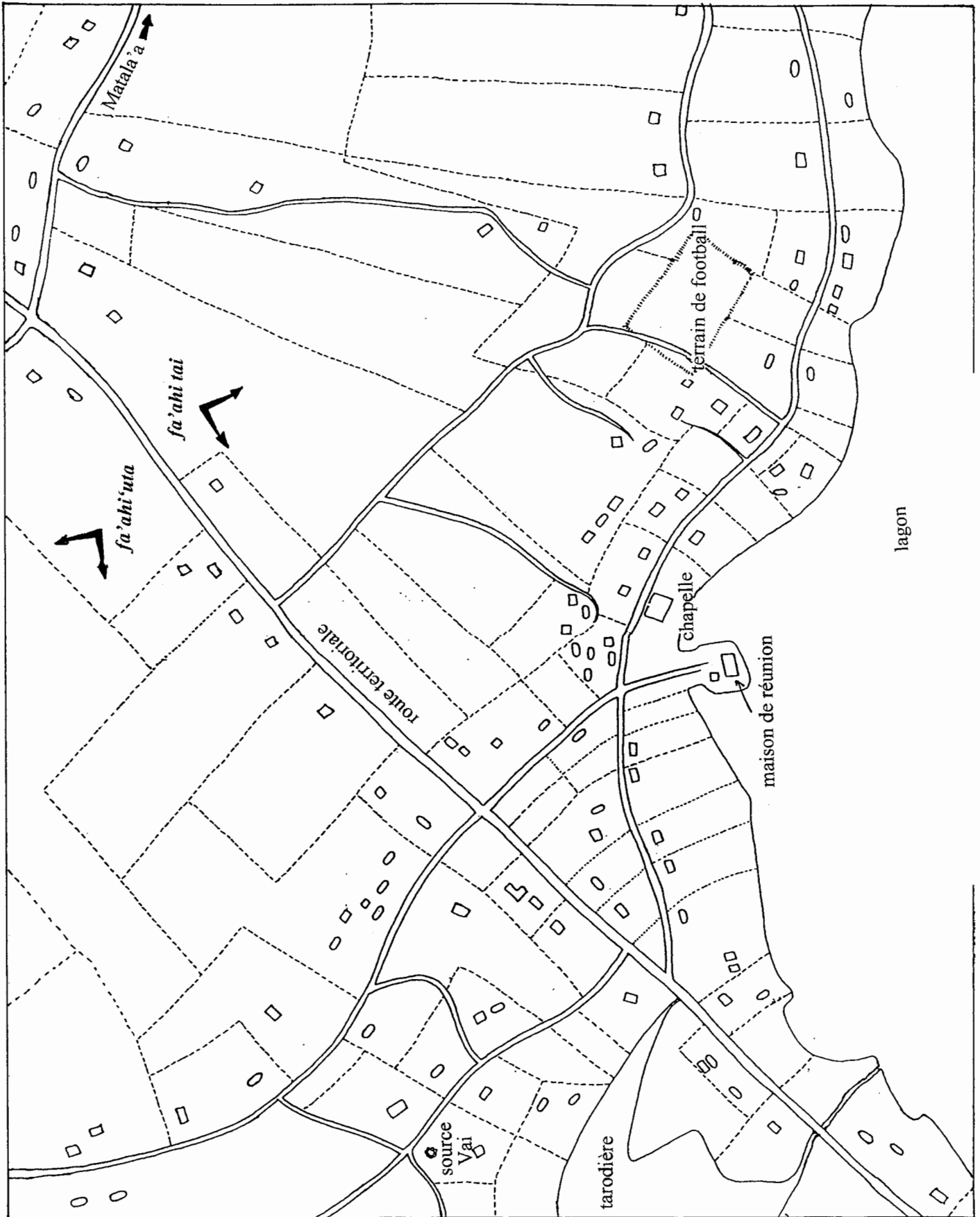


Illustration N° 9
Les « maisonnées » 'api du village d'Utufua.

des plantations adjacentes. L'étude des généalogies, l'inventaire des terres et les histoires que j'ai pu recueillir à leur sujet montrent que la plupart d'entre elles, aujourd'hui très morcelées, avaient autrefois une plus grande superficie. À un moment, la côte a dû être divisée en quelques grands lopins qui partaient du rivage et dont certains s'enfonçaient assez loin en profondeur. Chacun disposait de sources affleurant en plusieurs points du platier et dont disposent maintenant les différentes maisonnées côtières. L'organisation générale du village, dont les habitats les plus anciennement recensés sont disposés à proximité des points d'eau douce, le long de la côte ou plus dans l'intérieur près de la résurgence aménagée en bassin (*vai keli*) appelée Vai, laisse à penser que l'implantation initiale se fit auprès des points d'eau très valorisés et associés à presque toutes les « maisonnées anciennes » '*api matu'a*' du village (voir illustration N° 9, p.73).

2.2.1. La zone côtière fa'ahi tai

La partie la plus côtière du village s'est profondément transformée depuis une trentaine d'années. Autrefois bordée d'une plage de sable blanc, la berge partait en pente douce jusqu'à la mer. Les cyclones dévastateurs et le prélèvement du sable pour l'embellissement des jardins et les constructions en ciment ont fait disparaître la plage, les berges étant par endroit plus pentues qu'elles ne l'étaient autrefois. Trois maisons installées en contrebas du chemin furent abandonnées ou remontées plus haut, de l'autre côté de la route de telle façon qu'il n'y a plus, au cœur du village, qu'une seule maison installée immédiatement près du rivage et de ces sources. Trois autres maisons ont été récemment abandonnées pour l'intérieur des terres. Ce mouvement fut sans doute accentué dès qu'on ne dépendit plus exclusivement des sources pour s'approvisionner en eau douce. Dès la fin des années cinquante, de grosses citernes en ciment étaient construites à proximité des premières maisons au toit de tôles. Depuis l'installation de l'eau courante, il y a une vingtaine d'années, les sources sont abandonnées.

Rappelons que parmi les « maisonnées anciennes » '*api matu'a*' regroupées près de la côte se trouvent la chapelle (*koluse*), la maison de réunion (*fale fonu*) et, en retrait, le terrain de football (*mala'e'aka*) au bord duquel se dressait autrefois la « maison des garçons » *fale uo*. C'est dans cette partie du village que se déroulent la plupart des activités collectives : travaux divers, mais aussi réunions, festivités, processions et prières. C'est le cœur du village, son « intérieur » *loto* par rapport à des zones périphériques et moins densément peuplées.

Cette partie, délimitée au nord par la route territoriale, est appelée *fa'ahi tai*, « partie vers la mer » ou la « partie littorale » du village.

Cette zone côtière s'oppose à la partie du village qui s'étend au-delà de la route territoriale entre deux longs chemins s'enfonçant dans l'île jusqu'au lac Lanutavake, sa « partie vers la terre » *fa'ahi 'uta* que nous appellerons « partie intérieure ». En cela, Wallis est comparable à Tonga⁶⁸ : le chemin parallèle au rivage détermine deux zones distinctes : la partie s'étendant du chemin vers la côte (*fa'ahi tai*) est aussi appelée *kau ala tai*, alors que la zone qui s'enfonce dans l'intérieur du pays (*fa'ahi 'uta*) est dite *kau ala'uta*.

2.2.2. La zone intérieure *fa'ahi 'uta*

La « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*) commence donc à partir de la route goudronnée et s'étend jusqu'aux confins des terres villageoises. De nombreuses familles habitent le long de deux chemins qui convergent sur plusieurs kilomètres jusqu'au lac Lanutavake. Les maisons s'y succèdent à plus grande distance les unes des autres, des plantations venant s'intercaler sur les cinq ou six cents premiers mètres du chemin. Le chemin ne traverse plus alors que des plantations (manioc, taro, *kape*...) dans un horizon de cocotiers. Il se referme assez rapidement et devient difficile à pratiquer, encombré par la végétation envahissante des friches dites *vao* (« taillis ») ou *tu'u vao* (*tu'u* « se dresser ») encore appelées « brousse ». C'est dans les plantations, appelées *gaue'aga* « lieu de travail » ou, plus opportunément, « lieux de culture », que les hommes passent une grande partie de leur journée, spécialement la matinée. Ils en reviennent avec de quoi nourrir la famille et les porcs (tubercules, cocos et feuillage de manioc ou d'« herbe à bétail ») et le bois sec pour le feu.

La zone habitée de la « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*) diffère assez peu de la « partie littorale » (*fa'ahi tai*) : on y retrouve maisons et plantations dites « sous bois » (*lalo 'akau*) bien que l'on rencontre assez vite, parmi les cocotiers, de vastes plantations (*gaue'aga*) de manioc (*Manihot esculenta* dit *manioka*) ou de *kape* (*Alocasia macrorrhiza*) associés aux taros (*Colocasia esculenta*), aux bananes et aux ignames (*Dioscorea alata*). Ces dernières étaient autrefois cultivées en grand nombre, mais leur culture est rendue difficile par les déprédations d'escargots récemment importés de Nouvelle-Calédonie. Une bonne proportion de la partie méridionale de ce secteur est occupée par la tarodière (*to'oga*) dont les villageois

⁶⁸ Bataillon (1932) donne pour *kau* : le « bord », le « côté » ; *ala* signifie le « chemin », la « route » : *kauala* : désigne le « bord du chemin ». *Kauala tai*, *kauala'uta* (*kauhala tai* et *kauala'uta* à Tonga) se réfèrent au « côté

se partagent les « billons » *fuihi*. Cette dernière est alimentée par la résurgence (*vai tafe*) appelée Vai qui l'irrigue avant de s'écouler dans la mer⁶⁹. Ce point d'eau qui était autrefois capital sert maintenant de lavoir dans la journée. À la tombée du jour, les villageois continuent de se réunir autour de son bassin pour s'y baigner et commenter gaiement les événements de la journée.

Le sable blanc et la soupe de corail⁷⁰ sont prélevés en bord de mer, mais les gens se réunissent à l'intérieur des terres pour « ramasser les pierres » (*ta'i maka*) nécessaires à la réfection des routes, aux clôtures des champs, aux terrassements et, autrefois, à l'érection du wharf ou des bâtiments tels que la grande église Saint-Joseph. Ces roches d'origine volcanique, dispersées par les éruptions, ont été autrefois rassemblées pour former d'immenses structures (au sens archéologique du mot) dont le réseau couvrait presque toutes les terres d'Utufua et des villages voisins (surtout dans leur « partie intérieure », semble-t-il). De ces constructions dont la tradition rapporte qu'il s'agissait de forts, de résidences royales et de quartiers d'habitation (Kolonui, Tukituki o Kolonui, Finekata, Talietumu et, plus loin, Lanutavake, Atalika...), il ne reste que des murets et des plates-formes éboulés, envahis de végétation lorsqu'ils ne furent pas utilisés comme carrières ou démontés pour faire place aux plantations. On les considère, de nos jours, comme des « limites » (*tu'akoi, vaeluaga*) entre les plantations et comme des gisements que l'on exploite au besoin.

Les deux parties, *fa'ahi tai* et *fa'ahi 'uta*, ne sont pas seulement des partitions géographiques de l'espace villageois, elles correspondent également à l'organisation de la vie sociale et cérémonielle d'Utufua. Les habitants de chacune des deux parties choisissent un membre masculin et un membre féminin chargés de les représenter auprès du chef et de veiller à ce que convocations et décisions soient parfaitement diffusées dans leur circonscription. Ces agents de liaison sont appelés *lagiaki*, littéralement « ce par le moyen de quoi on paraît » (Rensch donne pour *lagiaki* « chef temporaire, celui qui exerce les fonctions du chef de village pendant son absence, commander, coordonner, ordonner, diriger, prescrire »). Ce sont en fait des maîtres d'œuvres chargés d'organiser le travail dans leur

mer du chemin » et au « côté intérieur du chemin. » On ne retrouve pas dans le dictionnaire de Rensch (1984) cette signification du mot *kau*.

⁶⁹ Un villageois me raconta que le canal d'écoulement serpentait autrefois jusqu'à la mer ce qui évitait la remontée de l'eau salée jusqu'aux plantations. Il fut rectifié il y a une quinzaine d'années (comme un peu partout dans l'île, me dit-il) et les plantations de taro sont aujourd'hui beaucoup moins fertiles.

⁷⁰ L'expression « soupe de corail » désigne les débris de corail mort rejetés par la mer et utilisés comme un gravier grossier de couleur blanche.

« partie du village » *kalasi* (néologisme pour « classes », *tai* et '*uta*) et d'évaluer le travail de chacun. Ils secondent le chef et ont la responsabilité des distributions *katoaga* qui se passent à l'échelle du village⁷¹. Il y a donc quatre *lagiaki* (ou « chefs de classe » *pule kalasi*) à Utufua, deux de chaque sexe. Ils ont en outre la charge d'organiser les prestations que doivent fournir alternativement chacune des deux parties du village pour des occasions exceptionnelles requérant une lourde charge de travail : préparation de repas communautaires ou réception d'hôtes de marque par exemple. Ils jouent enfin un rôle capital dans l'organisation et le déroulement des cérémonies lors de l'investiture du nouveau « chef de village » *pule kolo*.

2.3. L'organisation des « maisonnées » '*api*

Nous venons de voir dans l'agencement général du village que sa « partie littorale » (*fa'ahi tai*) est la plus homogène. La plupart des maisons de l'« intérieur » (*fa'ahi 'uta*) sont, en effet, assez récentes et les registres du début du siècle⁷² montrent bien que cette zone fut beaucoup moins peuplée qu'elle ne l'est aujourd'hui. Le fait s'explique par une relative spécialisation de l'espace. La « maisonnée » est une réalité à la fois évidente et complexe : on la nomme '*api*, ce qui comprend une terre, des habitations et une « famille » (*famili*). Le cœur du village se compose d'une juxtaposition de « maisonnées » '*api* que l'on distingue des plantations éloignées qui ne sont pas directement dépendantes d'un '*api* et que l'on désigne par « lieu de culture » *gaue'aga*.

Chaque maisonnée, à Wallis, constitue une unité autonome de production et toute assistance, tous cadeaux et toutes participations, de quelque degré, à quelque niveau qu'ils soient, relèvent des services et des prestations diverses que l'on fournit incessamment d'une maisonnée à l'autre.

⁷¹ Le « chef » est en outre assisté d'un *molofaha*, choisi par les villageois réunis en conseil. Il dirige la cérémonie du *kava* du « chef de village » et accompagne celui-ci dans les occasions cérémonielles. Il fait alors office d'assistant et d'interlocuteur (à l'instar des « assistants » *mu'a* ou *mataatagata* du « roi ») face aux villageois, aux visiteurs ou aux hôtes qui doivent s'adresser au « chef » par son entremise (investiture, accueil formel, prestation *fai'ofa*...). Les villageois choisissent aussi un trésorier-secrétaire (*sikilaipi*, de « scribe ») qui tient les comptes de la communauté, s'occupe des documents administratifs et sert d'interprète au « chef » s'il n'est pas francophone. Les « chefs de village », qui dépendent du *fai pule* du point de vue « coutumier », dépendent de la circonscription et de son chef de service du point de vue de l'administration territoriale. C'est de ce service qu'ils obtiennent les crédits, le matériel et l'aide technique nécessaires aux travaux d'entretien et d'aménagement du village.

⁷² *Status animarum* de la paroisse.

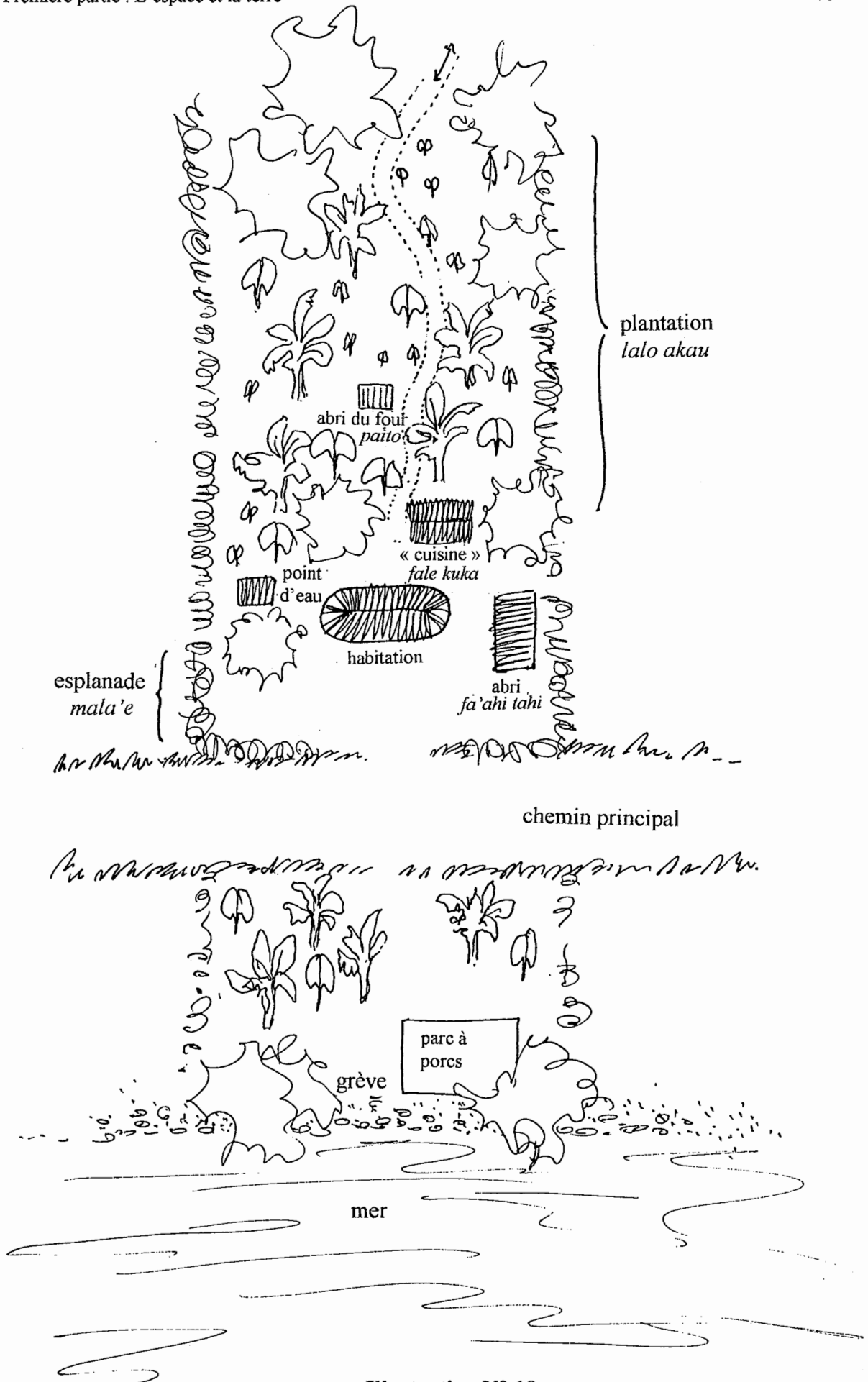


Illustration N° 10
Organisation de la « maisonnée » 'api.

2.3.1. Composition du 'api

Les 'api se répartissent de part et d'autre des principaux axes de communication. Le 'api comprend généralement des habitations, parfois de deux sortes, si les plus anciennes ont été doublées de bâtiments maçonnés (à partir de 1959 pour la première). Les « maisons en ciment » ou « maisons maçonnées » *fale sima*, sont de type « occidental » : leur plan rectangulaire comprend en moyenne trois pièces d'habitation ouvrant généralement sur une salle commune. Certaines, de taille modeste au départ furent progressivement agrandies par l'ajout de pièces adventices. La plupart, construites sans plan, ne comportent, comme les maisons traditionnelles, ni cuisine, ni toilettes, ni salle de bain intégrés. La construction de petites maison de type « villa » avec toutes les commodités se généralise sous l'impulsion de la Caisse française de développement qui exige des plans aux normes avant de consentir tout prêt immobilier. Les « maison en ciment », de plus en plus nombreuses, alternent avec les anciens *fale lalago*, habitations traditionnelles de forme ovale dont les façades en maçonnerie et en tôle remplacent désormais les légères protections de bois, de roseaux et de feuilles nattées. Les toitures de ces *fale lalago* (ou *fale lau* « maisons de feuilles ») sont généralement confectionnées en feuilles de pandanus *fu'u fa* bien que des matériaux plus résistants soient maintenant préférés par tous ceux qui en ont les moyens. Les maisons se font vis-à-vis d'un côté et de l'autre du chemin, présentant leur « avant » (*mu'a fale*) aux passants et aux visiteurs. Peu d'entre elles disposent d'un point d'eau intégré. On trouve donc en retrait, dans leur voisinage immédiat, de petits abris de tôle ou de simples points d'eau cachés par une haie, appelés « maisons de bain » (*fale ma'anuu*). Les latrines (*fale vao*) se généralisent au centre du village tandis qu'ailleurs elles sont jugées inutiles par la proximité des jardins « sous bois » (*lalo 'akau*) ou du rivage. Un abri ouvert (*fa'ahi tahi* « un seul côté [de toiture] ») complète souvent la maison en fournissant un lieu pour les repas et les réunions. Si elles ne le font pas dans la maison sur une cuisinière à gaz, les femmes y préparent la cuisine au feu de bois (voir illustration N° 10, page précédente).

À l'extérieur, derrière chaque maison, est installé le « four » (*gutu'umu*), trou comblé de pierres et protégé par un toit (*paito*). Tout proche, sont empilés le bois, les écorces sèches de coco, les vieilles feuilles de bananier, les morceaux de nattes ravagées. Le four est situé entre l'espace habité (maison, jardin et dépendances) et l'espace réservé aux cultures de « sous bois » *lalo 'akau*. Non loin de là, se trouvent aussi l'enclos des porcs (*'aa puaka*, qui peut aussi se trouver sur la grève) et un petit abri (*fale'ufi* « maison à ignames ») où sont stockés les ignames pour la consommation et les semences. Cette zone arrière de la maison

(*tu'a fale*) regroupe les principales activités masculines : les cultures vivrières et l'élevage des porcs sont en effet du ressort des hommes comme la préparation des fours *fai'umu* dits « fours polynésiens » (cuisson sous terre à l'étouffée). Les femmes cantonnent le gros de leurs activités dans et devant la maison (*fale*) avec, pour prolongement, le platier du lagon où les *'api* côtiers avaient presque tous une source.

Les occupants de chaque « maisonnée » *'api* disposent d'une ou de plusieurs « plantations » *gaue'aga* et de friches *tu'u vao* généralement situées dans la « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*) du village. Les méthodes de culture traditionnelles épuisent vite la couverture relativement pauvre du sol. Aussi les hommes usent-ils d'un lopin pour cinq années en moyenne : une récolte d'ignames, une de *kape*, trois de manioc, ou plus jusqu'à ce que le rendement baisse significativement. Ils pratiquent ensuite une rotation et laissent la terre en jachère (*kakaa*) de un à trois ans selon les besoins en terre (la moyenne pouvait être autrefois d'une dizaine d'années). Cette technique requiert beaucoup de travail et une grande superficie de terre afin de fournir l'alimentation quotidienne et les prestations occasionnelles de la maisonnée. Les hommes du village cultivent donc sur les terres loin dans l'intérieur où les friches, dans des états variables de développement, occupent une grande part du terrain. Ils entretiennent aussi souvent des jardins complémentaires sur les « terres familiales » situées à l'arrière de l'île (Muli). La rareté des terres de culture est accentuée depuis une vingtaine d'années, par l'explosion démographique et la construction de nombreuses maisons dans des régions du village autrefois destinées à l'horticulture. Les villageois me firent remarquer qu'un tel phénomène aurait pour effet pervers, à terme, la pollution de la nappe phréatique du fait des engrais que l'on emploie pour palier l'épuisement du sol.

La relation entre la « maisonnée » située près de la mer et les « plantations » de l'intérieur n'est jamais explicite : les hommes d'une « maisonnée » disposent toujours d'un ensemble de terres d'origine diverse (héritages provenant de différents ancêtres ou d'ancêtres de leur femme). Il me fut cependant signalé à plusieurs reprises, et en particulier lorsque ces terres avaient été disjointes pour le besoin d'un partage, que telle terre de l'« intérieur » (*'uta*) avait été la « plantation » (*gaue'aga*) de telle maisonnée de la « côte » (*tai*) : les deux terres avaient formé une association étroite avant qu'un partage n'ait lieu, généralement en faveur des femmes. Tous les Wallisiens admettent en effet que la terre côtière qui est dans le village (*tai*) doit revenir à la (ou aux) fille(s), tandis que les garçons de la maison héritent des terres cultivables de l'« intérieur » (*'uta*). On m'expliquait alors que, du fait de leur relative

faiblesse physique et des travaux ménagers qui incombent aux femmes, les hommes n'attribuent pas à leurs filles les terres lointaines et dangereuses où elles s'aventurent rarement (les porcs sauvages s'y montrent agressifs, les moustiques infestent la région intérieure et la vertu des femmes peut être mise à mal – une plaisanterie compare les accouplements furtifs au jardin à la piqûre de « gros moustiques »)⁷³.

2.3.2. La maison, centre du 'api

Nous avons vu, en étudiant la maison, qu'elle présente un « avant » *mu'a* et un « arrière » *tu'a*. Ces deux parties sont clairement hiérarchisées, l'avant étant la partie de la maison qui vaut pour le tout. Les maisonnées s'ouvrent largement sur les chemins qui les bordent, la haie végétale étant plus ornementale que protectrice. Un jardin (*oloto* du latin *hortus* – introduit par les prêtres), plus généralement un vaste espace dégagé et soigné (*mala'e*), s'étend devant la maison souvent entourée de massifs de plantes colorées et odorantes (tiaré, rosiers, jasmin, frangipanier, hibiscus, croton...). C'est le lieu d'accueil, de réunion et de vie communautaire. La maison elle-même n'est que très rarement fermée (les plus anciennes n'ont ni portes ni volets, les maisons en dur ont des huisseries sommaires) et les abris destinés aux repas (*fa'ahi tahi*) n'ont aucune cloison. Tourné vers la vie sociale, l'avant de la maison reçoit donc les visiteurs et les influences bénéfiques du climat (vents de sud et d'est).

L'« arrière » *tu'a* de la maison, lui est déjà extérieur. Il s'ouvre sur l'« extérieur », le monde non socialisé, l'au-delà, le domaine des morts. Cette représentation est parfaitement cohérente avec l'organisation générale de la « maisonnée » 'api et la disposition des plantations *lalo 'akau*. Celles-ci servent de latrines, de lieu de rencontre pour les couples souhaitant s'isoler, et leur fréquentation peut être dangereuse : deux des trois cas de contact avec des morts que l'on me rapporta et qui eurent lieu dans le village s'y sont déroulés. Dans un cas la vieille femme en mourut, dans l'autre, le jeune garçon fut frappé d'une crise de démence. Les deux zones, avant et arrière du 'api que la maison détermine correspondent, sous de nombreux aspects, à la distinction des espaces aux niveaux englobants du « pays »

⁷³ Les villageois, et particulièrement les membres de la maisonnée qui m'accueillit, voyaient d'un mauvais œil que je circule seule dans cette partie du village, craignant que j'y rencontre des morts et des êtres dangereux (*temonio*), et que ma présence injustifiée dans les jardins et dans les friches, loin des espaces de rencontre et de réunion, apparaisse comme une provocation, voir une invitation, pour les hommes qui y travaillaient. Aussi, comme toutes les femmes du village, je connais mal cette région.

(opposé à l'océan), de l'île (dont la côte est s'oppose à la côte ouest) et du « village » (dont la partie côtière s'oppose à la partie intérieure).

La maison a pourtant ici une place particulière. Elle forme le centre du 'api et le point de référence pour la répartition des espaces et des activités (voir illustration N° 11, page suivante). C'est le lieu des activités féminines par excellence. Les femmes y passent le plus clair de leur temps, travaillant et discutant. Elles y entreposent leurs biens de valeur (*koloa fakafafine*: nattes, tapa, parures et vêtements), elles y présentent leurs prestations (les hommes le font à l'extérieur). Elles y enfantaient autrefois, elles y contrôlaient la réclusion des jeunes filles, des jeunes garçons et celle des nouveau-nés et de leur mère. On y meurt et c'est là que les jeunes mariés ont leurs premières relations sexuelles.

Lors des occasions cérémonielles, la maison s'interpose clairement entre les deux domaines qu'elle sépare. La maison est alors réservée aux femmes âgées (« les vieilles » *te kau finematu'a*) qui y préparent les prestations féminines (nattes, tapa, vêtements...). Les hommes de la maison et leurs proches restent à l'extérieur. Les plus jeunes se réunissent autour du « four », sous le *paito*, pour préparer les vivres qui forment le repas pour une part et les prestations masculines d'autre part. Les plus âgés (« les vieux » *te kau maatu'a*, dont le maître de maison ou son père) y dirigent les événements. Ils accueillent avec les jeunes femmes, les hôtes de marque qui s'installent contre la façade de la maison (*mu'a fale*), face à la mer si possible. Les « vieux » de la maison, installés dos au rivage, leur font face et ferment ainsi l'espace pour la cérémonie du *kava*. Les jeunes gens qui viennent distraire l'assemblée par leurs chants et des danses se disposent devant les « vieux », face aux visiteurs. Ainsi, tandis que la société des vivants se réorganise momentanément devant la maison, les hommes font cuire à l'arrière (et à l'extérieur) les tubercules qui, rapportées du pays des morts dans le mythe de Maka, poussent dans les plantations lointaines et à l'arrière de la « maisonnée ». La maison a clairement ici une position clef. Emeliana Mavaetau m'expliqua en effet que le père de famille (aidé des autres hommes de la maison) « s'occupe du dehors », tandis que la mère (assistée des autres femmes) « s'occupe du dedans ». La maison s'oppose ainsi comme un « dedans », un « intérieur » *loto*, domaine globalement féminin, mais aussi associé à l'ancienneté, au dehors dont les hommes sont responsables. C'est aussi la seule structure du 'api (avec le four lorsqu'il est utilisé et les éventuelles sépultures) dont on dit qu'elle est « enterrée » (*tanu*) et donc fermée. On n'y pénètre pas sans invitation et sa seule « chambre » (*koga fale*, *senipa* ou *muli fale*, si la maison en possède une) est considérée comme

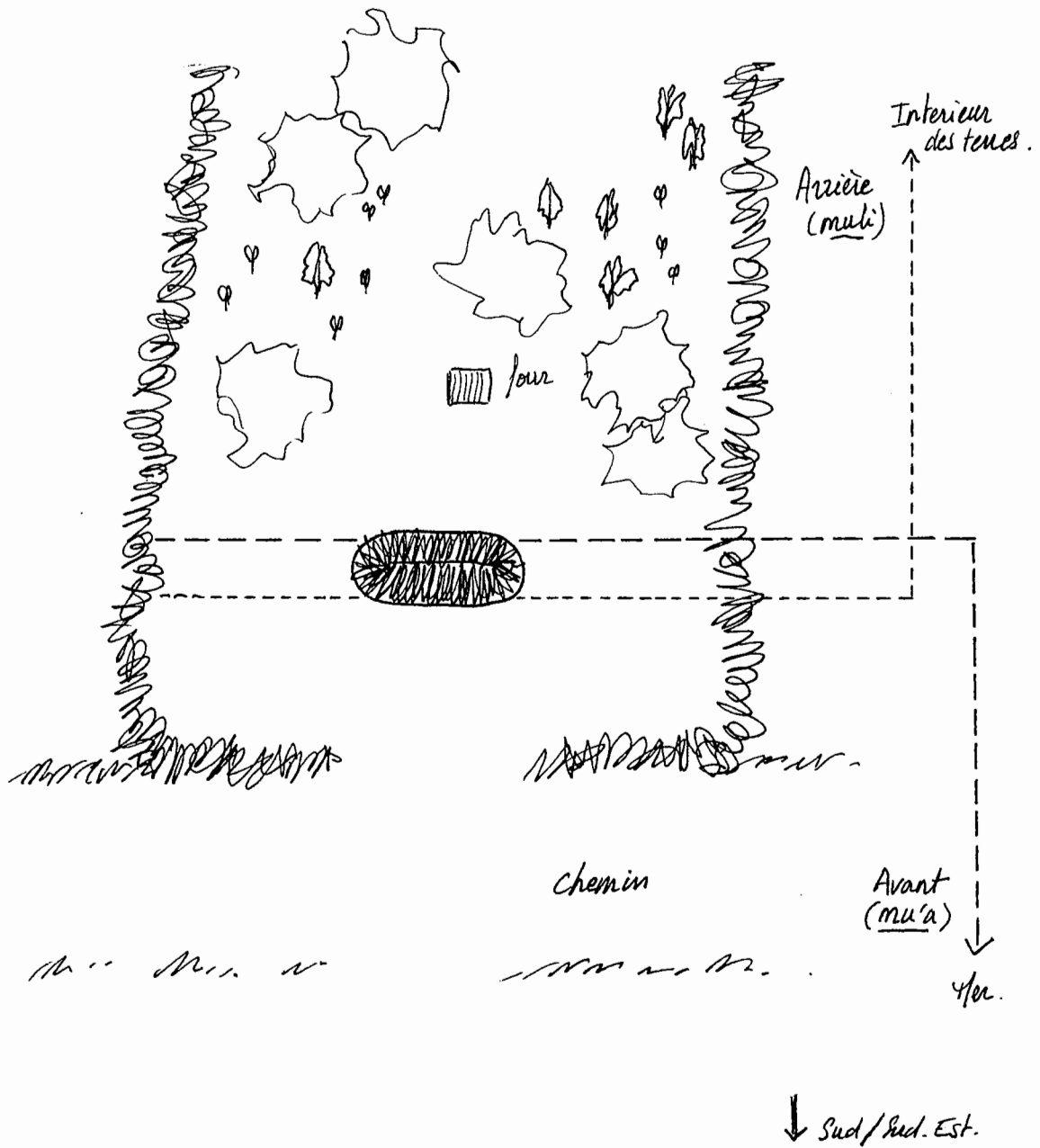


Illustration N° 11
Organisation spatiale de la « maisonnée » 'api :
ses parties avant et arrière.

rigoureusement privée. On n'y introduit pas les étrangers. Nous trouvons donc ici un nouveau niveau d'opposition qui, distinguant « intérieur » et « extérieur » (secondairement fermé/ouvert), recoupe celui déjà bien connu « avant »/« arrière ».

La « maisonnée » *'api* se conforme ainsi aux représentations générales de l'espace que nous avons pu dégager jusqu'à présent. Elle forme en cela une unité comparable au « pays », au « village », à la maison et au corps humain dont l'« avant » et l'« arrière » s'opposent. Dans tous ces cas, les représentations et les activités associées à l'avant sont valorisées et renvoient à la société humaine, tandis que celles associées à l'« arrière », subordonnées, renvoient globalement à l'au-delà. Conjointement à cette première opposition avant/arrière, celle entre l'« intérieur » et l'« extérieur » renvoie également, mais sur un autre plan, à l'opposition entre le monde socialisé et l'au-delà. Dans cette perspective, la maison montre une hiérarchisation des valeurs plus complexe que celle organisant le *'api*. Tandis que dans la maison se tiennent les femmes, à l'extérieur, toute la société dont le « roi » *hau* est réunie pour la cérémonie du *kava* et la « distribution de vivres *katoaga* ». De ce point de vue, la maison (et son intérieur), qui se tient en arrière de sa façade et dans le dos du « roi », ne relève pas de la société des vivants, mais du derrière et de l'au-delà. Une étude attentive des représentations associées à la maison nous permettra de montrer que la maison est un espace où la vie et la société se développent, mais qu'elle constitue aussi à un niveau supérieur, une unité où les vivants sont mis en relation avec l'au-delà. La maison renvoie en réduction au cosmos qui l'entoure.

Ces oppositions ne signifient cependant pas que l'espace villageois est morcelé. Au contraire les distinctions ainsi opérées marquent avant tout la parfaite complémentarité et l'interdépendance des espaces et des activités ainsi différenciées. Chaque « maisonnée » *'api* forme une unité dont la terre peut être divisée, mais dont les composantes ne peuvent être dissociées : toutes les « maisonnées » sont organisées de façon comparable bien que les proportions soient variables.

Dans chaque « maisonnée » *'api*, espace socialisé et domaine de l'au-delà s'opposent à plusieurs niveaux. À l'échelle de la « maisonnée », l'« avant » et l'« arrière » s'opposent, de part et d'autre de la maison, le premier englobant nettement le second : la « maisonnée » *'api* (par extension le cœur du village) est avant tout conçue comme un espace réservé aux vivants et à la vie sociale. Pour la maison, qui est au centre du *'api* et qui le définit, on retrouve les

mêmes oppositions. La maison reproduit un cosmos en miniature et, sous son toit, les vivants sont mis en relation avec les ancêtres morts (les anciennes « déités » *atua*). Cependant, et ceci est sa caractéristique essentielle, l'espace socialisé que protège la toiture est réservé aux vivants, espace où se développe la vie et où des distinctions sont opérées (*cf.* § IV. 3.4.2.).

3. La délimitation d'Utufua

Après avoir compris la disposition des lieux, des zones d'activité et des représentations liées à l'espace, nous pouvons aborder la spécificité d'Utufua. Le « centre du village » (*loto kolo* ou *fa'ahi tai*) peut être opposé à son « extérieur » (*tu'a kolo*), mais il est difficile de lui donner des limites claires de telle sorte qu'un territoire serait associé à la communauté villageoise. Nous avons vu, en effet, (§ I.1.3.1.) que « la terre d'Utufua vient depuis la mer pour aller vers l'intérieur, vers l'arrière du pays [*tu'a fenua*] ». Elle va rejoindre, au « cœur du pays » (*loto fenua*), le lac Lanutavake. Sur la route territoriale, des panneaux indicatifs annoncent aussi les villages à la hauteur des terres formant limite.

Ces informations, et d'autres telles que le partage de la péninsule Matala'a entre Utufua et Gahi (nous allons y venir) peuvent laisser penser dans un premier temps qu'Utufua a « de la terre » (*te kele*), un « territoire » circonscrit et signifiant pour la communauté qui s'y rattache. C'est bien aussi ce que semblent délimiter les chemins qui vont vers le lac entre les différents villages du sud de l'île. Pourtant, il nous faudra étudier plus avant l'usage des terres pour saisir en quoi ces limites sont indicatives sans être déterminantes. Une fois comprise l'organisation générale de la partie habitée du village, nous devons donc nous intéresser aux espaces inhabités, qu'ils soient cultivés ou laissés en friche par les villageois qui y ont accès.

Ce problème de la relation au sol est d'autant plus complexe que l'installation de la communauté et son mode d'existence furent très profondément remaniés il y a environ cent cinquante ans. Certes, l'histoire que nous connaissons de la société wallisienne tend à prouver que des modifications dans le mode d'occupation du sol ont probablement eu lieu à plusieurs reprises. Au XVI^e siècle par exemple, Wallis (Uvea) acquit son indépendance définitive de l'administration directe des Tongiens⁷⁴. On peut penser que cet événement, longuement relaté par la tradition orale, eut quelques effets à long terme tels l'abandon de zones fortifiées construites sous l'influence et au profit des premiers « dirigeants » tongiens (le Talietumu et

⁷⁴ Pour les repères chronologiques, voir D.Frimigacci (1990, p. 61) ; D.Frimigacci et M. Hardy (1997).

Finekata par exemple). L'occupation de tout le sud de l'île par les Tongiens dut bien introduire une rupture importante avec les usages qui précédaient leur venue. Ensuite, l'alternance de dirigeants tour à tour présentés dans les récits comme pacifiques ou belliqueux peut aussi avoir influencé le type d'habitat privilégié. Il est probable enfin que l'apparition des *beachcombers* (baleiniers, marins mutinés ou débarqués, et trafiquants de toutes sortes) dès le début du XIX^e siècle ait eu quelque effet sur l'établissement des groupes qui recherchaient leur contact : l'emplacement de leurs demeures et entrepôts, les formes d'échange et de commerce qu'ils instaurèrent ont poussé la population, incitée par les prêtres catholiques, à s'approcher du rivage et à planter de vastes cocoteraies pour fournir le coprah que des bateaux de commerce venaient régulièrement acheter jusque dans les années trente. F. Angleviel⁷⁵ et J.-C. Roux (1995) évoquent abondamment ces faits. Le premier insiste sur les démêlés remarquables et exemplaires entre le trafiquant Siasoi Manini, les habitants du sud de Mu'a et les chefs de l'époque.

Pourtant, ces différents facteurs pondèrent à peine l'influence, capitale en ce domaine, qu'acquissent les missionnaires maristes dès 1840 et les bouleversements que l'adoption massive de la foi catholique entraîna à partir de 1842. Les prêtres pacifièrent rapidement l'île, mettant fin aux fréquents affrontements des chefs les plus puissants. Ils obtinrent de la population, autrefois installée dans les terres, qu'elle se regroupe sur la côte dans des zones facilement accessibles et contrôlables. Elle se rassembla le long de la côte orientale de l'île en une succession de villages formés autour de chapelles ou d'oratoires. Dès la fin du XIX^e siècle, on entreprit l'érection de trois églises monumentales (une par « paroisse » ou « district » *palokia*). Celle de Hahake, Sagato Soane (Saint-Jean), construite à Matautu, fait office de cathédrale. Celle de Mu'a, Sagato Sosefo (Saint-Joseph), fut établie non loin d'Utufua, dans un endroit alors peu peuplé. La « chefferie » locale accorda des terres pour que s'installent à proximité du chantier les villageois venus de loin. C'est ainsi qu'Alikī Liufau explique l'attribution d'une grande portion de l'îlot Faioa aux gens venus de Ha'afuasias et l'établissement d'un village nouveau, Lotoalahi, par les gens venus travailler de Vaimalau. C'est autour de cette église que se créa le village nouveau de Mala'efo'ou (littéralement : « la nouvelle esplanade ») entre les villages d'Utufua et de Te'esi. Ses terres ne s'enfoncent guère dans le pays, il est circonscrit aux abords immédiats de l'église.

⁷⁵ Frédéric Angleviel (1989).

Nous voyons donc combien le rôle des missionnaires fut important dans les transformations les plus récentes. Aliko Liufau, dont les informations sont abondamment exploitées plus bas, montre une claire conscience de cette influence puisqu'il ne cessa d'opposer dans ses exposés le « temps païen » *temi pagani* au « temps de la religion » *temi lotu* (le « temps chrétien »). L'évangélisation de l'île fut incontestablement un moment « charnière » dans l'histoire récente de la société wallisienne. Loin de se cantonner au domaine religieux et moral, son action bouleversa l'installation des communautés. En 1870, la reine Amelia fit promulguer des articles de lois dont l'ensemble est appelé *Tohi fonu o Uvea* (« Livre [émanant du] conseil de Wallis ») sur le conseil évident des missionnaires. On peut remarquer, parmi les quatre-vingt-deux articles qui organisent la vie de la nouvelle société chrétienne, les articles 38 (qui interdit toute cession de terrain) et 70 qui stipule : « Un terrain où quelqu'un habite depuis son enfance, ou depuis le début de la religion, ne peut être revendiqué par un autre. » Ajoutons que l'organisation sociale, et particulièrement la structure de la « chefferie », furent réexaminées dans le cadre du nouvel ordre instauré par les catholiques⁷⁶. L'administration française n'intervint que très tardivement dans ces mutations et la plupart de ses représentants se montrèrent respectueux du travail réalisé par les prêtres, ou bien timorés devant l'appui réciproque que le clergé et la « chefferie » se portaient. En tout état de cause, une organisation et une gestion « rationnelle » des communautés (des villages fixes, faciles d'accès, des chefs aux titres héréditaires et reconnus par tous, la disparition de certains privilèges...) correspondaient fort bien aux vœux de l'administration française qui, dans son désir d'ordre et d'uniformisation, insista dans ce sens dès le début du XX^e siècle. En 1932 Burrows (1937) confirme nettement ces faits.

Cependant, quel lien unit les hommes à la terre ? Et, plus précisément, quel est le sol sur lequel cette communauté, qui se nomme elle-même Utufua (on est « un Utufua » ou on ne l'est pas), se développe ? Nous allons avant tout étudier les origines de la communauté d'Utufua afin de mieux aborder, dans un second temps, la relation entre les hommes et la terre. Les différents espaces communautaires seront enfin étudiés afin de mettre en évidence

⁷⁶ Citons entre autres articles, l'article 2 – le roi désigne [sur proposition des familles] les six membres de son conseil (qui auparavant s'imposaient de par leur influence et leur autorité) ; l'article 3 – le roi désigne les chefs de district et les chefs de village [sur proposition des familles] ; l'article 12 – qui attribue à Kivalu la direction du conseil chargé de désigner [sur proposition des familles] le successeur d'un roi ; l'article 23 – qui organise les tribunaux paroissiaux (ou de district)...

certains caractères de la communauté et la valeur respective des terres dont chacun peut disposer de façon plus ou moins temporaire.

3.1. La tradition orale concernant Utufua

Les traditions orales attestent de l'ancienneté d'Utufua. Parmi les récits (*fakamatala*) d'Aliko Liufau, ceux concernant le sud de l'île sont assez riches. Plusieurs épisodes se rapportent directement à Utufua. Il faut tout d'abord, mentionner un récit assez original dans le corpus des traditions orales relevées par ailleurs à Wallis⁷⁷ car il s'agit d'un mythe très complet relatant l'acquisition par le héros Maka, des vivres présentés, dans les occasions cérémonielles, comme des biens masculins (igname, *kape*, taro, coco, poulet) à l'exclusion des porcs. Dans ce mythe présenté en annexe, Maka, originaire de Fanatakoto, une terre côtière aujourd'hui située en plein cœur du village, part de la base du promontoire qui avait autrefois le nom d'Utufua (aujourd'hui Fagalele) pour gagner sur sa pirogue Leleifi le pays des morts, Pulotu, et en rapporter les biens qui feront la richesse des vivants.

Les récits qui rapportent la chronique des faits anciens, principalement des faits relatifs à l'installation des Tongiens sur l'île et à la succession des hommes qui la dirigèrent depuis lors jusqu'à nos jours, sont relativement nombreux. Deux sources principales ont été consultées. La première est le relevé que fit le père Henquel au début du siècle de certaines traditions, *Talanoa ki Uvea nei*⁷⁸. La seconde sont les enregistrements faits avec Aliko Liufau qui eut connaissance des récits d'Henquel, mais qui entendit aussi ces histoires (et quelques autres) de la bouche des anciens du village quand il était jeune. Les versions des récits figurant dans les deux corpus sont souvent très proches les unes des autres, mis à part des mythes qui n'apparaissent pas dans le travail de Henquel.

3.1.1. *Talapili et Talamohe*

Parmi ces récits relatifs à Utufua, le premier est celui de l'expédition punitive du « roi » tongien, le Tu'i Tonga (*tu'i toga*) Kauulufenua Fekai. L'action principale se déroule fort près du site actuel d'Utufua, autour du fort appelé Kolonui (Tukituki o Kolonui selon Henquel). Ses vestiges se trouvent aujourd'hui sur les terres de l'intérieur (*'uta*), parmi

⁷⁷ Ce mythe est présenté dans la partie IV (§ 1.1.). Il ne fut pas retranscrit par Henquel, tout comme le mythe de la séparation du ciel et de la terre dont D.Frimigacci, J.-P.Siorat et B.Vienne (1995, p. 42) en donnent une autre version.

lesquelles une grande parcelle s'appelle encore Kolonui. Utufua en soi-même n'y est cependant mentionné que pour situer le « fort » avec précision. Il en va différemment dans l'histoire des « rois » Talapili et Talamohe.

Ce récit, dont l'action se passe dans les terres de l'intérieur, à Utufua, est très populaire. Il est détaillé et relate plusieurs épisodes de la vie de ces personnages. La voici en résumé : ces deux frères étaient nés d'un Tongien appelé Vaka'ana et de Kaea, une femme d'Utufua. Ils habitaient à Tala'amoā (une terre d'Utufua) d'où était originaire Kaea. La tyrannie du « roi » *hau* de l'époque, Havea Fakahau, les incita à se révolter et à provoquer une guerre dont ils sortirent vainqueurs. Ils prirent ensemble la position du « roi » mort tout en restant sur leur terre. Un autre épisode raconte comment ils tuèrent par ruse Tu'i Alagau et ses hommes, alliés de Havea Fakahau, meurtriers de leur père et opposants dangereux. Ils le massacrèrent avec sa suite lors d'une cérémonie du *kava* qu'on offrait en leur honneur. Enfin, on connaît les circonstances de leur mort : au cours d'un combat de chiens, ils insultèrent le fils d'un homme nommé Fakahega et d'une femme nommée Lupeolo. Fakahega se révélant incapable de relever le défi, l'enfant se tourna vers sa mère dont les frères se chargèrent de la vengeance. Ils tuèrent Talapili à Nukuhake et Talamohe à Niuamovava'u, deux terres d'Utufua situées à l'« intérieur » (*'uta*). Lupeolo nomma Fakahega « roi » *hau* par dérision. Les deux frères furent enterrés à Tala'amoā où, me dit-on, on voit encore leur tombe (une fosse remplie de sable) bien que les corps aient été portés ultérieurement dans la sépulture royale de Niuvalu à Ha'afuasia.

3.1.2. *Kafoa Logologofolau*

Les méfaits de Kafoa Logologofolau font aussi partie des récits les plus connus sur l'île. Ce « roi » *hau* habitait dans une « résidence » (*nofo'aga*, littéralement « lieu où l'on demeure ») appelée Taumahi aujourd'hui située à Gahi, mais dont d'imposantes structures descendent très bas sur le flanc de la colline dans les terres d'Utufua⁷⁸. On rencontre ces vastes et hautes levées de terre entourées de trous (*sia* : des tertres autrefois destinés à supporter des habitations) sur les vastes terres qui surplombent le village (Katanoa, Navuai, Laki'i) et qui aujourd'hui en dépendent. La tradition rapporte que ce « roi » (*hau*) exigeait de ses sujets, et plus particulièrement de certaines familles d'Utufua, la remise des plus jolies

⁷⁸ Henquel, *Talanoa ki Uvea nei, op. cit.*

⁷⁹ Aliko Liufau précisa que ces structures, qui sont associées à la grande « résidence » de Kafoa Logologofolau située à Taumahi, étaient occupées par les gens qui le protégeaient et vivaient près de lui .

filles vierges qu'il faisait cuire dans un four de pierre que D. Frimigacci et Aliko Liufau situent dans l'intérieur des terres, près du Talietumu⁸⁰, mais que P. Mavaetau situe plutôt sur le plateau de Matala'a, dans les terres laissées en friche. Kafoa Logologofolau, l'un des rares « anthropophages » (*kai tagata*) retenu par la tradition, mangeait lui-même les jeunes filles ou les offrait en guise de prestation d'accueil (*me'a tali*) aux chefs importants qui lui rendaient visite. Lorsque deux d'entre eux (Kalafilia et Fotuatamai) se rendirent compte que le panier qui leur était destiné contenait une jeune fille naine encore vivante, ils décidèrent de mettre fin à ces pratiques. Kalafilia alla trouver Sila de Utufua, Tua et Fafie de Gahi et leur demanda de tuer le « roi » (*hau*). Après ce meurtre, les trois hommes se partagèrent en récompense la péninsule qu'occupait Kafoa suivant une ligne qui correspond à la route actuelle : la partie nord relève maintenant de Gahi, tandis que le flanc sud du promontoire est rattaché à Utufua (illustration N° 12)⁸¹.

Le village de Gahi est lové en contrebas du promontoire de Matala'a, dans le creux opposé à celui où est situé le centre d'Utufua. De par ses caractéristiques géographiques (c'est la seule baie aux eaux profondes et abritées de l'île) et historiques, Gahi est considéré comme un village original à Wallis. L'île Wallis est facilement accessible aux équipages partis des îles Tokelau situées au nord-est. Au XIX^e siècle, les missionnaires ont enregistré une immigration massive de « Tokelau » (*te kau Tokelau*) chassés de leur archipel par une famine meurtrière. Par ailleurs, la tradition orale mentionne au moins deux arrivées accidentelles de pêcheurs originaires de ces îles⁸². L'origine de Gahi remonte à l'installation du second groupe d'arrivants : deux frères, Tua et Fafie, dirigeaient une expédition de pêche à la bonite qui vint échouer sur l'îlot de Faioa. L'endroit n'était alors habité que par une vieille femme d'Utufua,

⁸⁰ Les fouilles et la restauration du Talietumu ont permis de mettre au jour la structure d'un grand four et l'emplacement d'un vaste plat de pierre destinés à la cuisson de victimes humaines. D. Frimigacci (1982) le nomme *mutu (gutu ?) umu ta'o tagata* (« four pour cuire les hommes sous terre»). Son soubassement mesure environ 32 mètres sur 20, il est haut de 3 mètres.

J'ai entendu dire, par un journaliste wallisien interrogé à la télévision, que l'importance des porcs dans les échanges cérémoniels wallisiens venait du fait qu'ils avaient autrefois remplacé les victimes humaines. Je n'ai rien obtenu par ailleurs qui puisse confirmer cette affirmation.

⁸¹ Comme toutes les traditions très répandues, l'histoire de Kafoa Logologofolau connaît plusieurs variantes. Celle-ci est la version d'Aliko Liufau. Henquel raconte aussi ce récit (*Talanoa ki Uvea nei, op .cit.*, p. 20), repris par Burrows (1937, p. 35). Enfin, de nombreux villageois y ont fait allusion chacun rapportant des détails différents.

⁸² Aliko Liufau.

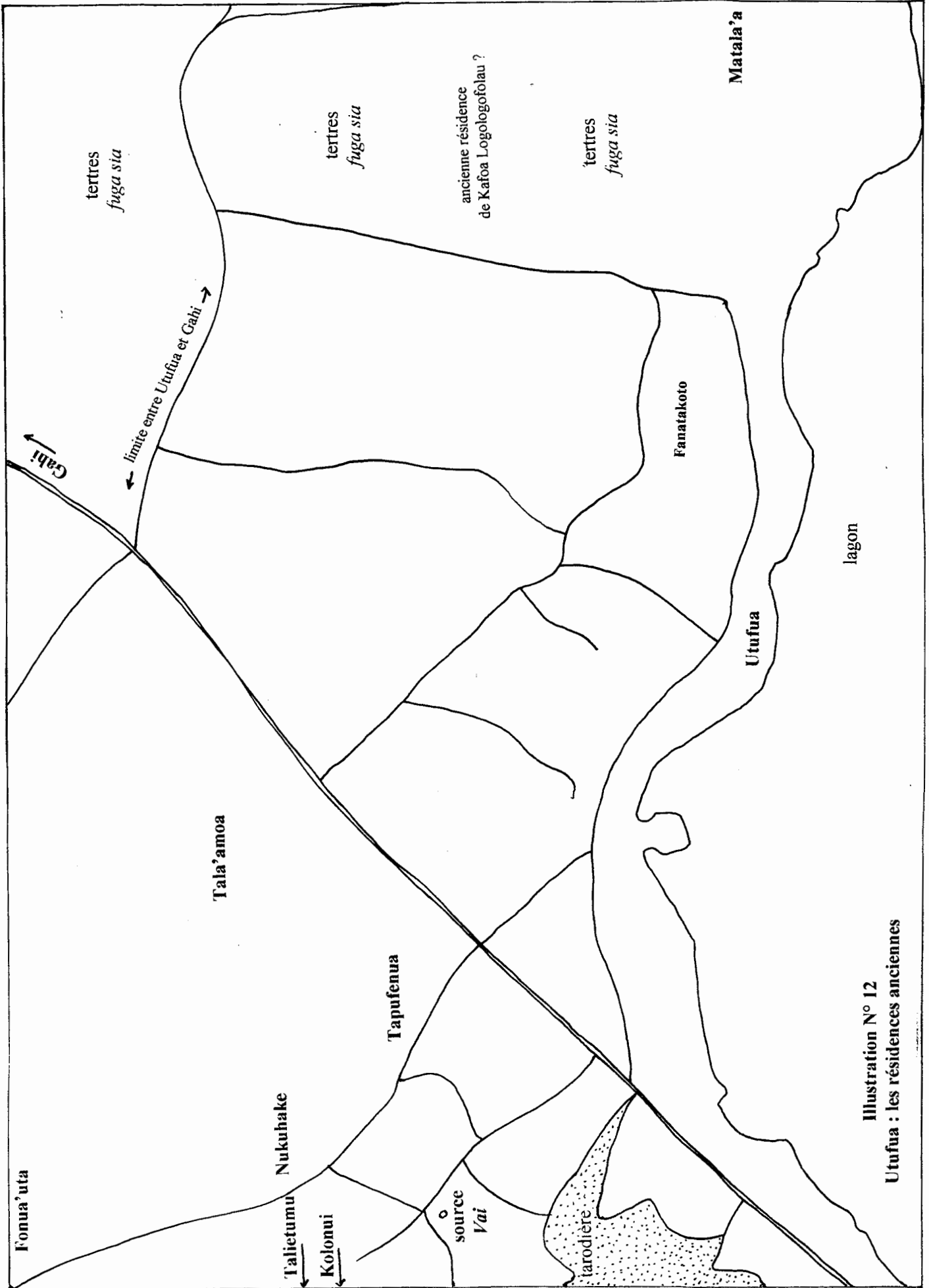


Illustration N° 12
Utufua : les résidences anciennes

Halakalala. Ils se partagèrent l'occupation de l'îlot jusqu'à ce que les Tokelau découvrent le site de Gahi qu'ils demandèrent aux « chefs » (*te kau'aliki*) et qu'ils obtinrent contre la promesse de s'associer à toutes les obligations collectives. Ainsi fondèrent-ils le village de Gahi et leurs descendants en détiennent encore la « chefferie ».

Nous avons vu que Tua et Fafie s'étaient associés à Sila pour commettre le meurtre de Kafoa Logologofolau commandé par Kalafilia. En contrepartie, ils se partagèrent la péninsule qu'il occupait avec ses gens, créant de toutes pièces une frontière commune, fait inhabituel, semble-t-il, au regard des modes d'occupation et d'usage des terres, puisque c'est la seule « limite » précise et rectiligne (A. Liufau utilisa *vaeluaga*, littéralement « le lieu du partage en deux ») dont Utufua dispose avec ses voisins. Notons simplement qu'Utufua est explicitement mentionné dans le récit et, qu'en plus, une partie de territoire clairement identifiée est associée à son nom.

Ces quelques récits évoquent des époques diverses, mais bien que les circonstances et les événements qu'ils relatent soient parfois contradictoires et présentent des chronologies apparemment incohérentes, ils montrent une grande homogénéité, que ce soit sous la plume du père Henquel comme dans la bouche d'Alike Liufau. Celui-ci, bien sûr, insista davantage que le prêtre sur le caractère local des faits, dans un esprit de clarté sans doute, mais aussi par souci de mettre en valeur l'originalité ou, tout au moins, l'importance relative d'Utufua par rapport aux autres villages du district. Lors d'une veillée au cours de laquelle tous les enfants encerclaient le chef du village (le fils d'Alike Liufau), il leur raconta l'histoire de Talapili et Talamohe. Tous la connaissaient déjà plus ou moins, mais il la raconta en insistant particulièrement sur le théâtre des faits : il donna l'itinéraire précis de chaque protagoniste et cita les nombreuses terres traversées par les fuyards et leurs poursuivants. Il précisait à chaque fois leur situation pour que les enfants visualisent leur emplacement. Par là même, tous réalisaient que l'action se situait bien sur les terres d'Utufua.

De même, lors de ses récits, Alike Liufau ne manqua jamais de me faire remarquer qu'une action se passait à Utufua, soit qu'il ait souhaité se référer à des repères qu'il savait connus, soit que pour lui, la situation même des faits dans son « village » d'origine ait eu un intérêt particulier. Il ne laissa aucun doute sur le fait que, pour lui, Utufua pouvait être une référence essentielle quand bien même il admit que les faits relatés se passaient au temps où le « village » (*kolo* au sens actuel du mot) n'était pas encore formé.

3.2. Les origines de la communauté

Ces récits nous donnent plusieurs indications sur les origines de la communauté, Aliko Liufau revint très longuement sur certains points qui éclairent en partie un mode d'occupation du sol profondément modifié depuis le XIX^e siècle, mais qui, probablement ne cessa d'évoluer et qui, nous le verrons au cours de ce travail, continue de se transformer.

D'une façon générale, nous disposons encore de peu d'informations concernant l'organisation ancienne des communautés à Wallis (Kirch, 1974). Un travail important de recherche et d'inventaire a été mis en œuvre dans le cadre de l'ORSTOM: en 1982, 1983 et 1984, un premier travail de prospection des sites archéologiques et le relevé des traditions orales correspondantes était mené par D. Frimigacci, B. Vienne et J.-P. Siorat. Depuis lors, le relevé des sites, les fouilles archéologiques et la restauration d'un certain nombre de structures ont été entrepris. Les structures archéologiques sont nombreuses et étendues dans l'intérieur des terres (*'uta*). Il semble qu'une grande partie d'entre elles soient en relation directe avec le « fort » (*kolo*) appelé Kolonui, fort construit par un des deux lignages venus de Tonga au XV^e siècle⁸³ pour soutenir les premiers « dirigeants » délégués par le Tu'i Tonga (Aliko Liufau et Henquel, p. 4-5). La fonction de Kolonui, comme de tous les « forts » (*kolo*) de la région (Atalika, Ma'ota, Finekata...), était alors de « protéger » (*malu'i, puipui*) la « résidence » (*nofo'aga*) de ces « dirigeants », le Talietumu, qui est actuellement fouillée et restaurée par l'Association socioculturelle et l'ORSTOM à Kolopopo.

3.2.1. La communauté primitive

Il ressort des entretiens sur le sujet avec Aliko Liufau, que Kolonui, comme tous les « forts » (ou « résidences fortifiées » *kolo*) de l'époque, était tenu par des « hommes forts » (*tagata ne'e malohi*) et « braves » (*to'a*), guerriers et chefs de guerre gardiens du « dirigeant » choisi par les Tongiens et de ses proches. Dans les alentours, étaient installés les gens qui « prenaient soin » (*taupau*) des occupants de Kolonui. À un moment, la communauté résidait près du « fort » (*kolo*) qu'occupait un homme qu'elle s'était choisi comme protecteur et à qui elle obéissait. La région abritait ainsi un certain nombre de petites communautés sous la direction de « chefs » *pule* qui, de leurs « forts » ou « résidences fortifiées » *kolo*, organisaient le travail et menaient le combat lors des guerres qui opposaient les principaux chefs de l'époque. L'issue d'un combat décidait du sort des belligérants: les vaincus perdaient leur

⁸³ Selon la chronologie établie par D.Frimigacci et M. Hardy (1997, p. 107).

chef et devenaient, avec lui, tributaires des vainqueurs et de leur chef. Les gens se déplaçaient, en fonction des conflits et des terres cultivables disponibles. À cette époque, l'usage de la terre n'était pas « mis en ordre » (*fakatokatoka*), les terres n'étaient pas « partagées » (*vahe*) comme elles le sont aujourd'hui. Chacun « dirigeait » (*pule*) la terre qu'il défrichait et plaçait une limite aux confins de sa plantation, mais les lieux de culture étant fréquemment renouvelés, les gens bougeaient pour continuer à cultiver près de leur habitation.

Il semble que cette communauté, installée dans l'intérieur des terres, ait formé la souche de la communauté qui (dans un temps moins reculé ?) vécut groupée dans les terres et ne venait sur la côte que de façon temporaire, pour des campagnes de pêche, de collecte de coquillages ou de noix de coco. Aliko Liufau indique que de tels déplacements étaient collectifs et réglés par les activités du groupe. On peut penser que cet habitat saisonnier était alors en rapport direct avec les activités sociales et cérémonielles (l'offrande des prémices par exemple), les périodes propices aux pêches collectives telle le *ika hake* de novembre à janvier⁸⁴, et surtout le calendrier des cultures principales : nous savons par exemple que de mémoire d'homme la taro dière a toujours été cultivée collectivement, que l'arbre à pain ne produit de fruits que deux fois par an (janvier-février et juin-juillet) et que la mise en terre des ignames, culture importante à Wallis s'il en fut, s'effectue à trois époques différentes (avril-mai, juin-juillet-août, septembre-octobre⁸⁵). Il serait improbable que l'on se soit éloigné des plantations aux moments où elles demandent le plus de soin. Selon Aliko Liufau toujours, l'habitat côtier servait de tête de pont pour les départs à l'îlot. On y entreposait les pirogues et probablement du matériel.

Il est possible qu'après des habitations temporaires, on ait alors trouvé, comme autour des actuelles « maisons de fraîcheur » *fale momoko* installées sur les plages éloignées, de petites plantations de proximité permettant de se procurer sur place un minimum de vivres frais (noix de cocos, bananes, taros, *kape* – *Alocasia macrorrhiza*...). N'oublions pas que si la grève est propice au ramassage des coquillages et des petits poissons, s'y déroulent aussi des étapes techniques (rouissage et nettoyage des fibres) longues et indispensables pour la préparation des nattes de valeur et des objets en fibre d'hibiscus ou en bourre de noix de coco.

⁸⁴ Il existe plusieurs sortes de pêches collectives et saisonnières, mais certaines ne se pratiquent qu'en un point de l'île, telles que la pêche au *nefu* à Gahi (district de Mua) et la pêche au « mullet » *kanahē* (*Liza Macrolepis*) à Alele (Hihifo).

⁸⁵ Voir Kirch (1984, p. 150).

Les îlots sont considérés aujourd'hui comme un lieu de villégiature où l'on passe une partie des vacances scolaires (les garçons incisés y passaient quelques semaines après la réclusion dans la maison il y a encore quelques années). Les vieux se souviennent y avoir séjourné de longues semaines, vivant de poisson et des vivres apportés, pour une grande part, de l'île principale⁸⁶. On y trouve des sources, des tombes et parfois des traces d'habitat ancien (plates-formes) tandis que la tradition orale fait état d'occupants quasi permanents, souvent des « vieux » vivant isolément et des « démons » (*temonio*). Outre la pêche et le ramassage des coquillages, des activités saisonnières attiraient les habitants de l'île principale sur les îlots, telles la capture des tortues venues pondre et la collecte de leurs œufs.

3.2.2. La « résidence » *nofo'aga* appelée *Utufua*

Aliki Liufau indique aussi qu'à une époque relativement récente (début du XIX^e siècle ?), une communauté vécut sur des terres de l'intérieur clairement identifiées :

« Ils habitaient dans leurs résidences de l'intérieur, à Nukuhake, Tala'amoā ainsi que les autres noms de ces résidences anciennes des temps païens que sont Nukuhake, Tala'amoā, Fonua'uta. Ils se déplaçaient à l'extérieur de ce "fort" qu'est le Talietumu. Ils s'installaient à l'extérieur des "forts", les "villages"⁸⁷... »

Ces terres existent encore de nos jours (voir l'illustration N° 12, page 91). Certaines sont habitées, d'autres sont cultivées et/ou en partie laissées en friche. Toutes, comportent d'anciennes plates-formes d'habitation en pierres (*paepae*) qui sont démantelées lorsque les villageois ont besoin de pierres pour les constructions modernes (églises, wharf...) et l'aménagement du village (routes, terre-pleins, remblais...). Ces populations, continue Aliki Liufau, habitaient à l'intérieur (*'uta*), mais sous la direction d'un « chef » qui habitait sur la côte :

« [...] En ces temps païens ; ils habitaient à l'intérieur des terres, on appelait pas Utufua l'intérieur des terres, leurs résidences [...], elles s'appelaient Nukuhake, Fonua'uta, Tala'amoā... C'était ces résidences-là. Si chacun d'eux venait travailler sur la côte, s'ils plantaient des cocotiers, alors c'étaient leurs terres à chacun d'eux. Mais ils habitaient

⁸⁶ Aliki Liufau.

⁸⁷ Aliki Liufau : « *Ne'e nofo i tanatou nofo'aga aeni i 'uta, i Nukuhake, Tala'amoā mo te u higoa o te u nofo mu'a aia o te temi pagani ko Nukuhake Tala'amoā Fonua'uta. Nofo taka i te tu'a kolo ae a Talie tumu. O nofo ia natou i te u tu'a kolo te u kolo...* »

ensemble à l'intérieur [des terres]. Car il n'y avait que Sila qui résidait ici, sur la côte, et tous les gens d'Utufua obéissaient à Sila en ce temps là⁸⁸. »

Il reprend l'explication :

« Le nom... ces gens qui habitaient là [à l'intérieur des terres] donnaient des noms à leurs résidences. Une résidence c'est Tala'amoā mais ils obéissaient tous à Sila qui, lui, habitait Utufua. Ils habitaient [...] à Tala'amoā, d'autres gens habitaient à Nukuhake, d'autres gens habitaient à Fonua'uta mais tous obéissaient à Sila, celui de Utufua⁸⁹. »

Sila seul habitait donc Utufua :

« Le Sila, lui, il ne résidait pas dans le "fort". Le Sila, lui, il résidait seulement... C'est sa "résidence" qui s'appelle Utufua, c'est le dessus du rocher, ce gros rocher en bord de mer, c'est la "résidence" de Sila⁹⁰. »

Aliki Liufau identifie précisément l'ancienne « résidence » *nofo'aga* de Sila. Elle se situait sur une « avancée rocheuse » ('*utu*, le mot *fua* signifiant dans ce contexte « masse, bloc ») qui se projette sur le rivage, en plein centre du village actuel et qui se voit de loin lorsqu'on est en mer. Ce promontoire ne s'appelle plus aujourd'hui Utufua, mais du nom des deux « maisonnées » '*api* qu'il abrite, Fagalele et Vaikalapu. Plus loin il complète :

« Cette terre-ci [...] qui va en direction de la mer, les gens ont cultivé jusqu'à elle, c'est elle, c'est Utufua. Et leur "chef" c'est Sila, il résidait sur le promontoire là-bas, le rocher en bord de mer qui avance dans l'eau, Sila y habitait. C'est lui qui dirigeait... mais restaient les... les habitations de gens à l'intérieur des terres, mais ils venaient travailler sur la côte, ici ; de la sorte ils se sont procuré leurs "maisonnées" [en venant] de l'intérieur sur la côte⁹¹. »

⁸⁸ Aliki Liufau : « ...*Ko te temi pagani aia ne'e nofo ai ki 'uta ne'e mole higoa ia ko Utufua ia 'uta ia tanatou nofo'aga [...] ne'e higoa ko Nukuhake ko Fonua'uta ko Tala'amoā... Ko te u nofo'aga aia. Ka e tahi gaue mai leva natou ki tai nei tanatou gaue o too te niu ko tonatou leva u kele takitahi. Ka e natou nofo tahi pe ki 'uta. Ka e gata ko Sila ne'e nofo i tai nei ia Sila o fakalogo fuli kia Sila ia te haha'i ia Utufua i te temi aia. »*

⁸⁹ Aliki Liufau : « *Ko te higoa ... ko te u haha'i aia e nofo ai e higoa pe honatou u nofo'aga. Tahi nofo'aga ko Tala'amoā kae natou fakalogo fuli mai pe kia Sila ae nofo i Utufua. Nofo [...] natou i Tala'amoā nofo tahi haha'i i Nukuhake nofo tahi haha'i i Fonua'uta kae natou fakalogo fuli mai kia Sila ae ki Utufua. »*

⁹⁰ Aliki Liufau : « *Ko te Sila aia ne'e mole nofo ia i te kolo. Ko te Sila aia ne'e nofo pe ia... Ko tona nofo'aga aeni la e higoa ko Utufua, ko te fuga utu fo'i utu maka aeni ko te nofo'aga aia o te Sila. »*

⁹¹ Aliki Liufau : « *Ko te kele aeni [...] o ga alu ki te tai ne'e gaue mai ki ai te haha'i ko ae ko Utufua aia. Pea ko tonatou pule ae ko Sila ne'e nofo i te fo'i komo'age ae te utu maka ae haga ki te tai e nofo ai Sila. Ko ia ae pule'i... kae nofo te... te u nofo a te haha'i i 'uta kae gaue mai ki te tai [...] nei ko ia ae ma'u mai iai tonatou 'api mai 'uta ki tai nei. »*

Il semble donc que lorsque le village (*kolo*) se forma sur la côte, au XIX^e siècle, sous l'influence des missionnaires qui entreprirent rapidement de pacifier le pays et d'agglomérer les populations en des lieux facilement accessibles, les gens qui vivaient dans l'intérieur des terres s'installèrent de façon définitive dans les résidences temporaires que chacun s'était aménagé sur la côte. Ce nouveau type d'habitat villageois conserva le nom qui désignait auparavant la « résidence fortifiée » *kolo* et, peut-être, la population qui obéissait à son « chef » (*pule*). Les terres côtières, devenues jointives après l'extension maximale des jardins attenants et la concentration des habitations autour des points d'eau de la grève (et sans doute de la chapelle), devinrent les premiers grands '*api* du littoral. Plusieurs villageois pensent que ces '*api* primitifs ont ensuite été morcelés, les plus densément peuplés (situés autour de la chapelle) formant le cœur du nouveau « village » appelé *kolo*. Dans un mouvement de renversement, les plantations complémentaires s'étendirent vers l'intérieur des terres (*'uta*) là même où les populations vivaient auparavant. L'habitat qui, d'après Aliko Liufau, avait été plus ou moins itinérant à l'intérieur des terres (pendant un moment tout au moins), devint tout à fait permanent sur le littoral du fait de la rareté relative des terres côtières. La transmission héréditaire des terres, autrefois inexistante ou très lâche à en croire Aliko Liufau serait alors devenue le corollaire de la sédentarisation et de la raréfaction des terres valorisées pour l'habitat dans un premier temps, pour les cultures extensives de cocotier dans un second temps. Le village, qui s'était formé autour de la résidence du « chef » que la communauté reconnaissait, prit le nom de la « résidence » dont les terres côtières dépendaient directement, Utufua. De cette résidence il ne reste rien sinon la tradition qui situe au pied du promontoire rocheux le départ de Maka sur sa pirogue Leleifi, en route pour le pays des morts. Non loin de là, se trouve Fanatakoto, le '*api* de Maka. C'est, selon Aliko Liufau, la terre d'origine de la lignée des « chefs de village » *pule kolo* dont le titre est Eva. Ce fut un homme de cette terre qui, le premier, fut titulaire de cette charge.

Notre propos n'est pas ici de reconstituer précisément l'histoire de la communauté villageoise ou de « reconstruire » la société wallisienne telle qu'elle put être avant l'arrivée des Occidentaux, mais de comprendre comment cette communauté se considère, en relation au sol qu'elle occupe et au chef qui la dirige. Il est probable que les travaux actuels en ethno-archéologie menés par l'Association socioculturelle de l'île et l'équipe dirigée par D.Frimigacci nous apporteront des précisions intéressantes concernant le passé. On peut cependant penser qu'elle corroboreront le témoignage d'Aliko Liufau qui fit preuve, tout au

long de nos entretiens, d'une vision remarquablement pénétrante. Elle transparait dans les informations et les interprétations qui sont rapidement présentées ici. Il faut en effet souligner la cohérence de ses explications avec les éléments qu'il me donna de l'histoire des communautés voisines.

Il semble, en effet, que l'exemple d'Utufua ne soit pas un cas isolé et qu'au moment de la formation des villages côtiers, plusieurs « chefs » *pule* de cette région de l'île aient habité des « résidences » situées sur le littoral. Ainsi, le village de Ha'atofo se forma-t-il autour de la résidence du « chef » Gata, Takigana. De même pour Lavegahau qui se groupa autour de Matagaika, la « résidence » du « chef » Takala. La « résidence » de Siuafu à Halalo partage avec Utufua la caractéristique d'avoir donné son nom à l'ensemble du village qui se regroupa autour d'elle. Ha'atofo et Lavegahau, en revanche, sont les noms des « résidences » qui, dans l'intérieur des terres, abritaient la population venue ensuite s'établir sur la côte. Le village de Te'esi, par ailleurs, tire son nom d'une terre côtière tandis que son « chef » Tu'i Uvea résidait dans le « fort » de Finekata, à l'intérieur des terres. Le cas du village de Vaimalau, enfin, rejoint en partie ces exemples puisqu'il prit le nom de la résidence fortifiée de son « chef » Kalafilia⁹². Seul Gahi semble se distinguer de cet ensemble, mais nous avons vu que l'origine de sa chefferie lui donne une histoire particulière.

Il faut remarquer, que les occupants des « résidences » côtières (ou autres) cités plus haut étaient des « chefs » *pule* dotés de noms significatifs⁹³. En effet, tous portaient déjà à l'époque le nom qui est aujourd'hui le titre attaché à la charge de « chef de village » (*pule kolo*) de chacun des villages énumérés (Gata à Ha'atofo, Takala à Lavegahau, Siuafu à Halalo pour les chefs habitant les résidences côtières, Tu'i Uvea à Te'esi et Kalafilia à Vaimalau pour ceux occupant des « forts »). Je ne saurais dire si ces noms étaient autrefois comparables à des titres héréditaires (on pourrait supposer qu'ils aient été davantage attachés à un lieu qu'à

⁹² Aliko Liufau : les informations précises manquent pour le village de Tapa. Son « chef », Tu'i Houa, habitait une terre appelée Kakaukamea tandis que la communauté résidait dans l'intérieur des terres. Les villages de Mala'efo'ou et Lotoalahi se sont formés récemment autour de l'église du district (je n'ai pas d'information concernant Kolopopo). Lotoalahi abrite les gens qui, à l'origine, étaient venus de Vaimalau pour construire l'église. La terre leur fut donnée par Tu'i Uvea, le « chef » de Te'esi. Mala'efo'ou regroupe, dans les environs immédiats de l'église, le presbytère, la maison des religieuses, la maison de réunion du district et le dispensaire ainsi que quelques familles qui disposaient de terres adjacentes.

⁹³ Il est probable que Gata et Siuafu aient aussi été considérés comme des « braves » (*to'a*) à l'époque préchrétienne, puisqu'ils occupaient, ainsi que les autres, des « résidences » côtières (respectivement Takigana à Ha'atofo et Halalo dans le village du même nom).

une descendance par exemple⁹⁴...), mais les Wallisiens disent que de nos jours ils sont transmis préférentiellement dans la descendance de ces mêmes personnages. Les nombreuses branches familiales dont chacun d'eux est à l'origine (à moins qu'ils n'aient déjà hérité eux-mêmes du nom de leurs ancêtres) détiennent chaque titre comme un « bien de valeur » *koloa* et règlent leur attribution.

Pour ce qui concerne Sila, le chef résidant à Utufua, Aliko Liufau précisa qu'il était un « brave » *to'a*. Cela n'exclut pas que plusieurs personnages appelés Sila se soient succédé dans la même résidence avant la christianisation de l'île (ce nom apparaît dans des traditions relatives à des époques différentes). De ce point de vue, le nom de Sila serait comparable à ceux de Kalafilia, Tu'i Uvea et Tu'i Houa par exemple, trois noms qui apparaissent à plusieurs reprises dans des épisodes, chronologiquement éloignés, de la tradition orale⁹⁵.

Les porteurs de ces noms ne sont pas seulement des « chefs » *pule* dirigeant des communautés regroupées autour d'eux. Ils sont aussi considérés comme d'un degré supérieur au reste de la population. Ces « chefs » dits '*aliki* sont à la fois « braves » *to'a* et « puissants » (ou « forts » *malohi*). Takala fut, comme Sila, un homme important au XIX^e siècle : il était considéré comme un « chef » '*aliki* et se montra redoutable dans ses démêlés avec les trafiquants européens. Notons que, selon la tradition, les anciens porteurs de ces noms étaient remarquables par la bravoure (*to'a*) et par la renommée (*'iloa*). Tous ces noms sont devenus (ou sont restés), lors de la formation des « villages » côtiers sous l'influence des missionnaires, les titres (plus ou moins) héréditaires des chefs de chacun de ces « villages ».

3.3. La communauté et son chef

Les communautés se plaçaient donc autrefois sous la protection de « chefs » *pule*, « hommes forts » (*tagata ne'e malohi*) qui étaient craints et qui les préservaient des aléas de la guerre et de toute violence. Ils tenaient des « conseils » (*fono*) et « dirigeaient » (*pule*) dans leurs activités (Aliko Liufau cite les plantations collectives en exemple) « ceux qui leurs obéissaient » (*ae ne'e fakalogo*).

La relation nouée entre les hommes, leur chef et la terre qu'ils occupent les uns et les autres apparaît ici très complexe. Nous avons rapidement vu, par exemple, que l'habitat fut

⁹⁴ A Futuna par exemple, les « titres héréditaires » (*launiu*) sont rattachés à la « terre » *kaiga* de tel sorte qu'à chaque titre correspond une « terre » (ou une « maisonnée ») *kaiga* (M.Panoff, 1970, p. 175).

⁹⁵ Henquel et Aliko Liufau. Le père Soane Liku Ikauno qui vécut quelques temps à Samoa y apprit des récits au sujet de Tu'i Uvea et la « dynastie royale » qu'il fonda à Samoa.

itinérant à un moment, les gens s'installant sur le lieu de leurs plantations. De plus, Aliko Liufau raconte qu'à une époque chacun pouvait s'installer auprès du chef qu'il choisissait :

« Vois-tu... Au temps païen... Personne n'était encore installé en "village", ils habitaient seulement dans leur... Si c'est moi qui suis [un homme] fort... et il y a des gens qui veulent venir à moi, ce sont mes gens. Et s'il y a un autre homme qui est plus fort dans une autre résidence, il y en a qui veulent... Et bien, ils vont à lui. Ils choisissent l'homme à qui ils veulent obéir⁹⁶. »

De même, l'installation de la communauté sur la côte semble avoir opéré une rupture si radicale avec l'occupation du sol précédente que si les villageois disposent de plantations à l'intérieur des terres, ce n'est jamais en vertu d'un habitat antérieur à la christianisation, mais du fait des plantations (de cocotiers) qu'y ont entretenus parents et grands-parents. Ces terres, généralement immenses avec des enclaves et des découpages du fait de partages et de concessions successives⁹⁷ ne suivent en rien la répartition des anciennes structures, mais forment généralement des quadrilatères qui rappellent plutôt la disposition d'anciennes et vastes cocoteraies cultivées intensivement au moment où la vente du coprah était une ressource considérable (et l'unique ressource) pour les habitants de cette partie de l'île. Ainsi, personne ne sait plus de nos jours ce à quoi correspondaient autrefois les constructions que l'on rencontre sur les terres que l'on cultive. Les tombes qui s'y trouvent (mises à part la tombe de Talapili et Talamohe ainsi qu'une tombe située à Tapufenua) sont toujours anonymes.

Il nous faut donc, pour mieux comprendre les caractéristiques de la communauté wallisienne, dissocier pour l'analyse, le problème de la « chefferie » et de son origine de celui de la communauté et des terres qui en dépendent. Nous allons nous attacher tout de suite au premier.

3.3.1. Le « chef » Sila

Nous avons déjà vu à plusieurs reprises le rôle qu'un personnage appelé Sila fut amené à jouer autrefois. Aliko Liufau en parla en de nombreuses occasions, le décrivant tour à

⁹⁶ Aliko Liufau : « *Sio koe... Te temi pagani... Ne'e heki foki fakanofo i kolo ia he tahi nofo pe ia i tonatou... Kapau la ko au ia e malohi... pea ko te haha'i pe ae fia ha'u kia au pea ko taku ia haha'i. Pea ka e la he tahi ia tagata ia e malohi'age i he tahi nofo'aga e fia alu pe he tahi... Pea alu natou ki ai. E filifili ia natou te tagata ia aia ke fakalogo natou ki ai.* »

⁹⁷ Une longue discussion avec Paulo Liufau met en évidence les principales caractéristiques des terres de l'intérieur qu'il compare à de « grands draps rapiécés ».

tour comme un héros aux qualités surnaturelles, comme un « brave », dirigeant Utufua (la partie côtière de ses terres) et enfin, comme le porteur d'un nom qu'il compare implicitement aux titres des actuels « chefs de village » *pule kolo*.

C'est plutôt sous son caractère de « brave » et de « chef de guerre » *to'a*, qu'Aliko Liufau nous avait décrit le meurtrier de Kafoa Logologofolau, mais son origine est extraordinaire. Elle se rattache à un long récit relatant une guerre qui opposa les chefs de Hihifo à ceux du reste de l'île : la guerre de Molihina⁹⁸. Dans ce conflit sanglant, tout le nord de l'île et ses principaux chefs furent massacrés : Maufehi, son instigateur, et ses six fils y trouvèrent la mort. Parmi ceux-ci, Toafatavao s'était enfui en pirogue avec ses deux épouses sur le point d'accoucher. L'une d'elle, Koliui, était originaire d'Utufua, elle était la fille de Tu'i Utufua (« Seigneur d'Utufua »), l'autre, Vaokakala, venait de Tapa. Lorsque Koliui mit au monde son fils sur un îlot de Hihifo, Toafatavao le prit, le couvrit du tissu d'écorce battue (*tapa*) qui lui servait de « turban » (*lafu* ou *fau utu lei*) et le déposa sur une patate de corail en disant : « *Ha'u la o nofo he ! Pea ko tou higoa ko Sila Kauhaki ! E ke ao – ou a'o ou au – i 'uta pea ke ao – ou a'o ou au – i tai !* » (« Viens rester ici ! Ton nom sera Sila Kauhaki ! Tu ... [?] sur la terre et tu ... [?] sur la mer ! »). Ainsi naquit Sila.

Lorsque je demandais à Aliko Liufau le sens des paroles de Toafatavao, il ne put répondre avec certitude. Précisant qu'il s'agissait de son interprétation, il en donna pour équivalent⁹⁹ : « *E ke to'a i 'uta pea ke toe fai koe i te tai !* » que l'on peut traduire par : « Tu seras un “brave” sur terre et tu seras de même sur mer ! » Le nom Sila Kauhaki signifie « Sila-qui-pourvoit-à », il semble désigner un homme dont on dépend pour vivre. De fait, Sila eut pour charge de « diriger » les gens d'Utufua, lieu d'origine de sa mère et de ses maternels¹⁰⁰. Il y prenait en quelque sorte la succession du père de sa mère, Tu'i Utufua. Pourtant, rien ne nous indique que Sila Kauhaki, le fils de Toafatavao né dans le nord de l'île, se soit jamais installé à Utufua. Beaucoup plus tard, un de ses descendants, Sila Fatukala, quitta à son tour

⁹⁸ Aliko Liufau raconta souvent cet épisode, soit dans son entier, soit pour en commenter des séquences. À deux reprises, il aborda spécifiquement la naissance et l'abandon de Sila. Le père Henquel (*Talanoa ki Uvea nei, op. cit.*, p. 15-18) nous en donne une version reprise par Burrows (1937, p. 31-34). D.Frimigacci et M. Hardy (1997) expliquent ce conflit comme une forme de résistance des « chefs locaux » (repoussés dans le nord) aux « chefs » d'origine tongienne basés dans le sud.

⁹⁹ Dans un autre contexte, le père Soane Liku Ikauno me dit que le mot *a'o* revenait à *ma'uhiga* (« important, de valeur »), *ma'aluga* (« haut, élevé ») et renvoyait à la « royauté » (*hau*), indiquant la « position » (*tu'ulaga*) suprême « en quelque sorte ».

¹⁰⁰ Ses descendants sont considérés comme des « spécialistes dans le domaine maritime » *tautai* (fabrication et manœuvre des pirogues, pêche demandant des connaissances particulières)

Hihifo et vint se marier et habiter à Utufua. De cette même famille, naquit plus tard, Sila Ahomalumalu¹⁰¹.

En ce qui concerne Utufua, on retrouve dans les *status animarum*, la trace d'un Toma Sila Kauhaki, né en 1877 d'une villageoise, Koleta Taugaika. Cet homme a fait souche. Aliko Liufau m'avait très vite appris que la famille d'Atolomako Manuopuava en descendait directement et en détenait encore le nom (son grand-père paternel s'appelait Sila Kauhaki, son père Kapeliele Mause Sila Kauhaki). Il est très possible que Toma Sila Kauhaki soit un descendant du fils de Toafatavao mais nos connaissances au sujet de la famille s'arrêtent là. Ainsi, nous ne pouvons faire le lien entre cette « famille » (*famili* avait été le terme employé par Aliko Liufau), le Sila qui assassina Kafoa Logologofolau, et celui qui, au XIX^e siècle, abattit par ruse le Siaso Manini et attaqua l'équipage du bateau *Oldham*. Aliko Liufau fait figurer ce dernier Sila aux côtés de Hua, Takala, Ta'ofifenua et Toagutu, parmi les « chefs » (*kau'aliki*) importants et les hommes « braves » (*to'a*) et « connus » (*'iloa*) de cette époque. Sans doute parle-t-il de lui ici :

« Mais il y avait l'homme qui s'appelait Sila, c'était un homme d'Utufua, un homme qui appartenait au groupe des hommes reconnus, ceux qui étaient “forts” et “braves”¹⁰². »

3.3.2. L'émergence du titre *Eva*

Les descendants de Toma Sila Kauhaki (la « famille » Manuopuava) détiennent aujourd'hui le nom de Sila que peut porter n'importe lequel de ses descendants, mais il ne s'agit plus d'un titre (comparable à celui de *Eva* par exemple), s'il le fut jamais. Ce nom fut cependant porté en guise de titre de « chef de village » lors d'une crise qui divisa il y a quelques années les villageois en deux factions. Les détenteurs du titre habituel (*Eva*) s'opposant à la nomination d'un prétendant, celui-ci fut investi avec un titre différent, en l'occurrence *Sila*, qui présentait une alternative acceptable au titre *Eva*. Il n'en reste pas moins que cette solution est considérée par tous comme un pis-aller, quand bien même, des hommes descendant de *Sila* ont été chefs d'Utufua avec le titre qui convient, c'est-à-dire *Eva*. Ils le furent de plein droit, mais issus d'un second choix, à défaut de prétendant acceptable au titre dans les familles qui sont dites le détenir.

Aliko Liufau expliqua que, selon lui, la permutation entre les noms (ou les titres ?), et donc entre les familles pouvant prétendre à la charge de « chef de village » *pule kolo*, avait

¹⁰¹ Ahomalumalu est désormais le titre du « chef de village » de Mala'efo'ou.

été effectuée lorsque, après l'adoption de la religion catholique, le « village » actuel s'était formé. Dans une étape intermédiaire, un second chef (Eva) aurait pu être choisi par et pour la population qui restait dans la zone intérieure du village (l'actuel *fa'ahi 'uta ?*), Sila restant le chef de ceux établis sur le rivage :

« [La famille de Sila] ce sont des hommes qui étaient des “braves” en ce temps-là. Le Sila était un “brave”. Et c'était comme si c'était à lui qu'obéissaient les gens de ce coin-ci qu'est Utufua. Et c'était lui qui dirigeait le... Utufua en ce temps-là. Puis est venue la religion pour s'installer ici, Uvea était catholique alors on arrangea l'établissement d'Uvea. Puis on investit son “chef” [le chef d'Utufua] qui... qu'est Eva, mais je ne sais pas si on a investi cette “chose”... ce qu'est Eva [sous entendu, si Eva fut investi ou s'il obtint sa charge d'une autre façon...]. Je ne connais vraiment pas le commencement... si l'origine de l'investiture de Eva c'est... si c'est une chose... un “bien de valeur” de cette famille où on a commencé à [choisir des hommes à] investir [si la transmission était héréditaire ou pas]. Et je pense que lorsqu'on a investi Eva, le Sila et le Eva ont partagé Utufua. Eva dirigeait le “côté du chemin vers l'intérieur” tandis que Sila dirigeait “le côté du chemin vers la mer”, du côté de la mer. Mais moi je ne sais pas l'origine, si cette famille que l'on a choisi pour le Eva, quel était leur... si c'est un nom que les gens ont choisi, si c'est seulement le nom de l'homme que l'on a le premier investi pour qu'il soit Eva. Je ne comprends pas¹⁰³. »

Selon Aliko Liufau, Sila aurait peut-être refusé, à un moment, la charge de « chef de village » *pule kolo* qui lui revenait, ou personne ne put la prendre et on investit Eva de l'autorité sur l'ensemble de la communauté (sans qu'il puisse dire s'il s'agissait déjà d'un nom transmis héréditairement et équivalent à un titre, ou si on a choisi un homme appelé Eva qui était à l'origine des familles pouvant désormais prétendre au titre).

¹⁰² Aliko Liufau : « *Kae ne'e iai te tagata ko Sila ko te tagata o Utufua nei, tagata ne'e kau ki te kau tagata ilo'a ae malohi pea to'a.* »

¹⁰³ Aliko Liufau : « *[Te famili o Sila] ko te'u tagata ne'e to'a i te temi ae. Te Sila ne'e to'a. Pea hage foki ko ia ne'e fakalogo ki ai te haha'i a te koga me'a aeni ko Utufua. Pea ko ia ae ne'e pule ia i te... i Utufua i te temi ae. Pea hoki ha'u te lotu o nofo mai kua lotu Uvea nei pea hoki fai leva te fakatoka a te nofo o Uvea. Pea hoki fakanofo ai leva tona 'aliki ae... ko te Eva kae mole au ilo'i pee ne'e fakanofo foki la e te me'a aia... aia ko te Eva ! Mole au ilo'i leva te kamata... pee ne'e tupu ai te fakanofo o te Eva pe ko te... pee ko te me'a pe o... koloa pe o te famili aia ne'e kamata fakanofo iai. Pea e au logo foki la i te fakanofo o Eva ne'e na vaelua pe ia Utufua e te Sila mo te Eva. Ne'e pule leva Eva ia i te kauala'uta ka e pule Sila i te kau ala tai ae tafa ki te tai. Kae mole au ilo'i i au te tupu'aga pe ko te famili aia ne'e fili mai ia i te Eva pe kotea foki tonatou... pee ko he higoa ne'e filifili e te haha'i pee ko he higoa pe a te tagata aia ne'e uluaki fakanofo ke Eva. Mole mahino ki au.* »

Au cours de deux autres entretiens, Aliko Liufau avait donné l'origine de la « chefferie » du district sud, Mu'a, à laquelle se rattache nettement celle d'Utufua. Elle remonte à un homme, originaire de Tonga, Vehi'ika, qui eut pour fils deux « rois » *hau* dont l'action, dit-il, fut suffisamment mauvaise pour qu'ils soient chassés de leur charge et que cette souche soit définitivement exclue de l'accès au titre suprême. L'un d'eux était Kafoa Logologofolau, le « roi » (*hau*) tué par Sila et les chefs de Gahi pour ses pratiques anthropophagiques, le second était Hafoka Finekata qui résidait dans un fort de l'intérieur non loin d'Utufua. Or Vehi'ika est présenté comme le grand-père des six premiers « chefs de village » *pule kolo* du district sud de l'île : Takala, Tu'i Houa, Gata, Kafoa Utufua, Tu'i Uvea, Ilakelekele. Selon A. Liufau, tous étaient les fils d'un Kafoa (dont on ne sait s'il s'agit de Logologofolau), lui-même fils de Vehi'ika. Chacun d'eux se maria dans un des villages de l'île et y fit souche.

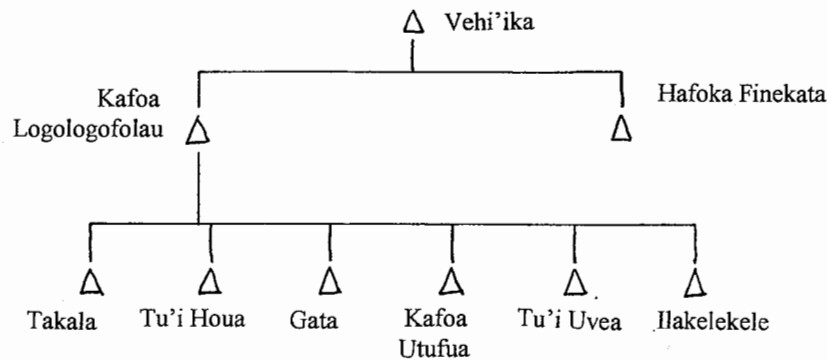


Illustration N° 13 : Origine de Kafoa Utufua.

La descendance de Kafoa Utufua, qui fut le « chef d'Utufua » (*te tu'i o Utufua nei*), correspond aux « familles » détenant le titre Eva. Lorsqu'à la formation du village, on chercha quelqu'un à qui confier le titre de « chef de village », on se tourna vers les descendants de Kafoa Utufua¹⁰⁴. Aliko Liufau se souvient notamment de Suliano Taumalie, qui avait été « chef de village » durant son enfance, et qui appartenait à la famille de ce dernier.

¹⁰⁴ Selon le père Henquel (manuscrit, p. 19), Kafoa Utufua était, avec Fakihivatau, Ofosili et Pavaki, le fils de Filisika. Ces quatre hommes avaient une sœur, Esiloga. Leur père, Filisika, était lui le fils de Vehi'ika avec Makalo, Tu'i Houa, Kafoa Logologofolau, Hafoka Tamolaku, Munigoto, Muliuli et Takala. Aliko Liufau donne donc une généalogie différente pour Kafoa Utufua. Kafoa ([probablement Kafoa Logologofolau] fils de Vehi'ika et père des « chefs » qui s'installèrent à Mu'a) eut par ailleurs une fille avec une femme de Halalo nommée Manusiu (que l'on retrouve comme compagne du « roi » Manuka puis de Gata). Elle s'appelait Finau Utulogologo. C'est cette femme qu'il fait remonter la lignée des Eva dans un des entretiens (ce qui en soi n'est pas incompatible avec l'autre version, les droits d'une descendance n'excluant pas les droits de l'autre...). Ce fait me fut en partie confirmé par un villageois qui me présenta une généalogie qu'il attribuait au registre *tohi haako* (« livre des descendance ») que le père Henquel rédigea au tout début du siècle. Sur ce document, Finau Utulogologo est la fille de Manusiu et du « roi » Manuka (non de Kafoa). Elle épousa

La généalogie associant Kafoa Utufua et les autres « chefs de village » dans une même fratrie originelle est une représentation. Elle est comparable sous plusieurs aspects à l'ordre qu'Aliko Liufau me donna des différents titres de « chefs de village » de l'île et du district sud (Mu'a). Tous ces titres sont dits « germains entre eux » (*tautehina*) et forment deux séries dont Kalafilia est l'« aîné » (*ta'okete*)¹⁰⁵. Tous ces chefs sont dits en relation de parenté *kaiga* entre eux et avec Kalafilia, titre très ancien arrivé de Tonga avec les tout premiers immigrants. Eva est le dernier titre (ou le « benjamin » *fakamuli*) de ces deux séries car Utufua, expliqua-t-il, fut le dernier village à choisir son chef. Cette insistance sur les relations de parenté indique que ces chefs sont conçus comme étant tous de même nature, comparables entre eux bien qu'occupant des positions graduées. De même, les communautés qu'ils dirigent et auxquelles ces titres sont associés sont fondamentalement identiques : il s'agit d'unités comparables entre elles et ordonnées selon un ordre qui paraît être celui de leur apparition sous une forme proche de celle qu'elles ont de nos jours.

Plusieurs grandes « familles » du village (on donne alors leur patronyme) sont dites être des « familles Eva » (*famili Eva*) et la plupart des villageois reconnaissent volontiers que, pour certaines, des liens de parenté puisse les unir et les rattacher à une même ascendance sans, pour autant, pouvoir les préciser généalogiquement. Ainsi, lorsque la charge de « chef de village » est vacante, c'est dans ces familles que les villageois cherchent le remplaçant potentiel. C'est celui sur qui le plus de suffrage se portent, celui qui réunit le plus grand

qui en soi n'est pas incompatible avec l'autre version, les droits d'une descendance n'excluant pas les droits de l'autre...). Ce fait me fut en partie confirmé par un villageois qui me présenta une généalogie qu'il attribuait au registre *tohi haako* (« livre des descendance ») que le père Henquel rédigea au tout début du siècle. Sur ce document, Finau Utulogologo est la fille de Manusiu et du « roi » Manuka (non de Kafoa). Elle épousa Fakalogofua et eut avec lui Pule'i kava qui épousa à son tour Falakika Matamau. Ce couple eut quatre enfants : le premier fils n'eut pas de descendance, la fille se maria à Ha'atofo, les deux autres fils eurent pour descendants deux « familles » d'Utufua qui se connaissent une ascendance commune sans avoir pu (ou voulu ?) me la donner. Or ces deux « familles » me furent, à plusieurs reprises, présentées comme les « vraies familles Eva » (*te famili Eva totomu*), bien que d'autres villageois les aient omis dans leurs énumérations ou aient discuté le bien-fondé d'une telle attribution.

Kalisi Ponoso, un des « anciens » du village qui fait aussi autorité, déclara pour sa part que « la famille Eva avait commencé à partir de Utulogologo. Il (ou elle) était venu(e) à Utufua, sa "descendance" s'étant entre-marié [avec les gens du village] de façon à ce que l'on trouve à Utufua les vraies familles Eva » (« *Ne'e kamata te famili Eva ia mai Utulogologo. Ha'u aia ki Utufua nei ko hona fa'ahiga fe'ohoana'aki o ma'u aia leva ki Utufua nei te'u famili Eva totomu* »).

¹⁰⁵ Aliko Liufau : « Kalafilia vient devant, comme le germain aîné (*ta'okete*) des chefs de village. Lorsqu'il veut quelque chose, il appelle tous les autres chefs de village, il leur montre ce qu'il désire et ils en discutent. Ils tombent d'accord et ils le font. Kalafilia est l'aîné. » Viennent derrière lui, dans l'ordre : Fakate, Tu'i Houa, Hoko, Heu, Tu'i Uvea, Takala, Makakele, Hafoka, Maufehi, Tu'i Aka'aka, Siuafu, Kale'a et Eva, le dernier ou « benjamin » (*fakamuli*) soit quatorze des vingt chefs de village de l'île. Pour Mu'a, l'ordre est le suivant : Kalafilia, Tu'i Houa, Tu'i Uvea, Takala, Siuafu, Ilakelekele, Gata, Kale'a, Ahomalumu, Eva.

soutien sur son nom, à qui est confié le titre Eva avec l'accord des représentants des principales branches (les branches locales) des « familles » concernées. Selon Aliko Liufau, trois grandes « familles » disposent du titre et règlent sa succession dont une énigmatique « famille Lelemutu » qui se distingue des deux autres par son nom, qui n'est pas un patronyme, mais qui désignerait un ensemble de « familles ». Pour d'autres villageois, la « famille Lelemutu » (*famili Lelemutu*) descendrait en fait d'un (ou de plusieurs) homme(s) particulièrement méritant(s) à qui on aurait, dans le passé, confié le titre faute de trouver une personne convenable dans la (ou les) « famille(s) Eva » (et Sila ?). Pourtant, mis à part les « chefs de village » se rattachant à la lignée de Sila, qui sont clairement identifiables, il n'est pas possible d'établir avec certitude quels sont les chefs d'Utufua choisis dans les « familles » Eva et ceux qui leurs seraient extérieurs, Lelemutu ou autres. Les villageois apportent sur le sujet des informations très confuses, et dans l'ensemble, assez contradictoires.

3.3.3. *Chefferie et localité*

Il ressort de tous ces faits, que la « chefferie » d'Utufua a une étroite relation à la localité, selon un schéma classique en Polynésie¹⁰⁶ : que l'on considère Sila ou Eva, ces chefs sont issus du mariage originel d'un homme de haut statut, exerçant son autorité à un niveau supérieur et étranger à la localité avec une femme issue de la communauté que les descendants seront amenés à diriger¹⁰⁷.

En ce qui concerne Sila, le père était un chef de premier plan, fils de Maufehi, qui entreprit la révolte du nord contre le sud de l'île (occupé par les Tongiens). Sa mère, originaire d'Utufua, était la fille de Tu'i Utufua (« chef d'Utufua ») dont on ne sait si le nom renvoie à la résidence ou à la communauté. Ce nom montre cependant l'importance que la tradition accorde au lieu, dont on sait qu'il devint la résidence de(s) Sila. Sila apparaît ainsi comme issu d'un chef étranger d'une part, et d'une mère de haut statut, mais d'origine locale. Par ailleurs, le nom de sa terre d'origine et de référence est aussi le nom de son ancêtre maternel, Utufua représentant pour Sila la terre originelle (*'api matu'a*) et ses ancêtres maternels.

¹⁰⁶ Cet agencement des relations entre locaux et étrangers est caractéristique des chefferies polynésiennes de la région. Voir, entre autres, M.Sahlins (1985, édition 1989, p. 85-113, voir surtout p. 96 et 1983, p. 72-93) ; E. Bott (1981, p. 41-44 et 1982, p. 62) ; G.E.Marcus (1989).

¹⁰⁷ Le terme honorifique pour désigner le mari de la sœur à Tonga est *matapule*, qui signifie également « étranger » et qui désigne les « chefs » issus de lignages considérés comme étrangers et faisant office d'assistants cérémoniels. Nous allons voir qu'à Wallis également, l'époux de la sœur est un étranger en ce qu'il est affiné et parce ce que, du fait de l'uxorilocalité préférentielle, il vient résider chez les parents de sa femme.

La relation est moins claire entre Eva et Fanatakoto, la terre qu'Aliko Liufau, associe à ces chefs. Leur origine est cependant très comparable à celle de Sila. Kafoa Utufua et ses frères, fils d'un « roi » *hau* tyrannique qui résidait non loin de là (sur le promontoire Matala'a, au dessus du village), se marièrent dans les villages proches pour en fonder les chefferies. Il épousa donc à Utufua une femme de la communauté, fondant une descendance à laquelle se rattachent les « familles » qui fournissent désormais les « chefs » Eva. Dans ce cas encore, et bien que de façon moins évidente, une femme fonde la relation à la terre et à la localité. Le fait que Kafoa porte le nom d'Utufua est de ce point de vue révélateur, puisqu'il le distingue de son père (lui aussi Kafoa) par la spécification de la résidence.

Dans les deux cas (Tu'i Utufua et Kafoa Utufua), nous voyons donc des hommes prendre pour nom celui de leur résidence, Utufua. La localité est ici première et déterminante, la « chefferie » apparaissant comme un principe d'ordre fondé sur l'autorité et l'« ancienneté relative » (dans la mesure où elle distingue les statuts) qui vient de l'extérieur. Ce principe s'appuie et se « nourrit » de la localité en ce qu'il s'installe, prospère et se perpétue en tirant parti de ce qu'il trouve sur place. Ainsi, les « chefferies » vinrent-ils fonder une descendance valorisée et considérée comme supérieure en vertu de son ascendance par voie paternelle, mais ancrée dans la localité par voie maternelle, supportée par la communauté, et légitimée par cette relation à la terre.

Cependant, la « chefferie » wallisienne telle qu'elle apparaît à Utufua n'est pas une institution exclusive puisant dans les seuls descendants des fondateurs (les étrangers Sila Kauhaki ou Kafoa Utufua) que formeraient des « familles » ou des groupes définis. Ainsi les limites de telles « familles » sont-elles floues, parfois même inexistantes. Devient « chef » Eva, tout homme qui se raccroche, ou qui prétend se raccrocher, à un des deux ou trois ensembles dits « familles Eva » et, à défaut, tout homme du village (le point est important) qui se distingue par ses capacités personnelles, qu'il vienne ou pas de la (ou des ?) « famille(s) » Lelemutu. Il apparaît ainsi que la descendance est, pour une bonne part, subordonnée à l'origine locale et aux qualités personnelles qui distinguent un homme et réunissent sur son nom le choix d'une grande majorité de villageois.

Il faut donc comprendre la chefferie moins comme un principe d'ordre fondé sur une relation d'autorité (qui existe, mais qui est subordonnée) que comme une relation à la « terre » *kele* dans ce qu'elle a de suffisamment particulier pour fonder une communauté et

que l'on peut appeler la localité. Les « chefs » dont Aliko Liufau nous parle (qu'il s'agisse de Sila ou de Eva) sont avant tout des locaux, et le nom de leur résidence est devenu celui du village. Ce rapport privilégié à la « terre » *kele*, à la « résidence », explique les qualités attendues de ces hommes à qui on reconnaît la responsabilité de la prospérité et de la protection du village pris comme un tout.

Ces hommes sont aussi tous rattachés à leur « terre » *kele* par un ancêtre féminin (à l'origine donc, un ancêtre maternel). Cette relation, qui les ancre dans la localité, semble avoir fondé leur droit à l'accès au titre, puisqu'il semble qu'étaient autrefois chefs les hommes originaires de la résidence Utufua, éventuellement de Fanatakoto. La procédure visant au choix du « chef de village » a quelque peu changé, bien que l'on puisse douter qu'un mode de recrutement fondé exclusivement sur la résidence ait jamais été effectif. La résidence, semble, en effet, avoir plutôt été un point de référence à la fois dans l'espace et dans le temps (les généalogies viennent s'y appuyer, et nous avons vu qu'Utufua était pour Sila Kauhaki une terre d'origine et un ancêtre maternel). Nous verrons que ces faits rejoignent des relations de parenté et les rituels marquant les différents passages de la personne.

Nous voyons ici toute l'importance de la « terre » *kele* dans ce qu'elle a de spécifique, de particulier. Cette terre, essentiellement si elle est habitée (« résidence » *nofo'aga* ou « maisonnée » *'api*), donne à la « chefferie », comme à tout Wallisien, une relation à la localité et le situe dans la géographie de l'île et de la société. Par ailleurs, le chef, sa « terre » *kele* (sa « résidence ») et la communauté qui l'entoure¹⁰⁸, constituent ensemble une unité supérieure, un ensemble de relations étendues qui relèvent cette fois de la « terre », du « pays » *fenua*. Aussi le chef est-il appelé « vieux du pays », *matu'a fenua*, la communauté villageoise, sa « chefferie » et les « terres » *kele* où ils résident formant un « pays » *fenua* lui-même compris dans le « pays » *fenua* plus vaste que forment la population de l'île, la « chefferie » wallisienne et les terres émergées de l'archipel. À ce niveau de valeur, à l'échelle de la communauté villageoise, la « terre » *kele* s'oppose donc à la « terre », au « pays » *fenua* constitué de relations très englobantes qu'elle définit et qu'elle subordonne. En effet, le « pays » *fenua* est ici donné à partir de la « terre » *kele* et des relations qu'elle

¹⁰⁸ De tous temps, semble-t-il, les villageois (ou les dépendants) se sont réunis en conseil autour du « chef » *pule* ou *'aliki*, sur la terre qu'il habitait. C'était encore vrai avant que la « maison de réunion communautaire » *fale fono* soit construite au village. Ainsi, lorsque le « chef » changeait, le lieu de réunion changeait aussi. On voit ici que le « chef » subordonne la localité et la communauté dont il est issu. La relation est inversée entre les

organise entre les hommes. Nous verrons cependant qu'à un niveau supérieur de valeur, le « pays » *fenua* est premier et que les relations passant par la « terre » *kele* et la localité lui sont tout à fait subordonnées.

La communauté associée à la résidence Utufua et à ses occupants, en revanche, n'apparaît jamais explicitement dans les récits anciens. On sait qu'elle habitait l'intérieur des terres et que ne dépendaient probablement de Sila que les hommes venant cultiver sur la côte, près de sa résidence. Cela fait de la relation au chef, une relation essentiellement "inscrite" dans la « terre » *kele*, dans la « résidence » *nofo'aga* ou '*api*. Cette relation est encore perceptible de nos jours, nous allons nous y intéresser d'un peu plus près.

3.4. L'étendue du village

Un certain nombre de faits peuvent éclairer le problème de l'occupation des terres, de la relation au chef, et de l'étendue d'un éventuel « territoire villageois ». Il faut tout d'abord constater que les terres d'habitation, plus ou moins centrales par rapport au cœur du village, et les terres de culture ne sont pas tout à fait comparables.

Nous avons vu avec Aliko Liufau, en effet, que lorsque la communauté s'était installée sur la côte, elle avait totalement abandonné les terres de l'intérieur pour venir se disposer autour de l'ancienne résidence de Sila appelée Utufua. Kasimilo Hafoka donna sur le sujet, une version des faits qui rejoint, sous plusieurs aspects, celle d'Aliko Liufau. Selon lui, le village d'Utufua n'existait pas autrefois. À l'« intérieur » ('*uta*), les terres de Gahi jouxtaient celles de Te'esi et de Kolopopo. Utufua (la partie côtière du village) était une terre pour « une seule grande famille, la famille Eva parmi laquelle circulait le titre ». Kilisi Tui, sa cousine, donna une version très semblable pour expliquer que la terre dont elle dispose avec ses germains et ses cousins (y compris l'informateur précédent), dans l'« intérieur » des terres ('*uta*) relève de Gahi mais empiète aussi sur Utufua : Utufua étant un village récent, il n'avait autrefois pas de terres à l'« intérieur » tandis que Gahi s'étendait loin vers l'ouest. Les terres actuelles ont donc été prises sur Gahi, ce qui explique que certaines terres soient à cheval sur les deux villages. Paulo Liufau, quant à lui, put dire à ce sujet qu'Utufua n'avait autrefois que très peu de terres à l'« intérieur » et que la communauté vivait à l'étroit entre celles de Gahi, Te'esi et Kolopopo. Selon lui, des « grands-pères » (des villages adjacents) qui voulaient se

descendants d'un ancêtre commun et la « terre familiale » (*kele fakafamili*) qui, en position d'ancêtre elle-même, les subordonne et les regroupe.

faire remarquer pour leur générosité, donnèrent aux familles habitant Utufua les vastes terres de l'intérieur qui, pour certaines, auraient alors changé de nom.

Les villageois d'Utufua auraient donc gagné leurs terres de l'« intérieur » (*'uta*) sur les terres relevant autrefois de Gahi, Te'esi et Kolopopo, alors qu'ils jouissaient des terres de la côte en vertu, semble-t-il, de leur relation au « chef » de l'époque (Sila ou Eva selon les informateurs). Dans les deux cas le droit à la terre est justifié par le travail horticole des hommes.

Les terres de la côte sont encore cultivées en partie pour des jardins de proximité (*lalo 'akau*), mais elles sont avant tout dévolues à l'habitation. En ce qui les concerne, la règle de leur rattachement est assez simple : fait partie d'Utufua toute terre dont les occupants participent aux différentes activités du village, aux obligations et aux prestations (*fatogia*) qui sont réglées par son chef ou qui lui sont destinées.

3.4.1. La « succession » hoholo

Ces prestations consistent en services et dans la fourniture de biens (essentiellement de la nourriture, mais aussi parfois des biens féminins, nattes et tissus d'écorce) nécessaires aux activités cérémonielles du village (investiture du « chef de village » et prestations de fin d'année, réceptions de visiteurs de marque, participation collective aux fêtes paroissiales...) et à l'organisation des travaux collectifs et communautaires (repas communautaires ou alimentation des travailleurs). La fourniture des prestations (des paniers de vivres cuits pour les hommes, des « couchages » *moe'aga* pour les femmes) est réglée par une institution appelée *hoholo*. Ce mot signifie « la succession, la suite », mais l'idée de tour de rôle convient aussi très bien. Il désigne l'ordre dans lequel se succèdent les villageois pour remplir l'obligation de fournir une prestation. Cet ordre suit celui des « maisonnées » *'api* le long d'un côté du chemin, puis le long de l'autre côté une fois son extrémité atteinte. Le tour passe donc d'une maisonnée à l'autre pour faire le tour du village puis revenir au point de départ. Le *hoholo* règle séparément la fourniture des biens masculins et des biens féminins, toutes les prestations qu'il organise n'étant pas toujours composées de ces deux volets de telle sorte que les deux rotations ne se superposent normalement pas.

Cette « succession » (*hoholo*) permet ainsi à la communauté villageoise de disposer à tous moments des prestations qui lui permettent premièrement de fonctionner comme un tout (repas lors des travaux communautaires) et deuxièmement de se représenter comme un tout

face au chef de village et, avec lui, face aux visiteurs et aux « invités » que l'on reçoit pour les festivités. Dans ce cas, les prestations regroupent généralement des biens féminins et des biens masculins issus de « maisonnées » 'api différentes.

Ce fait contraste nettement avec l'organisation des prestations cérémonielles à l'échelle de la « maisonnée » 'api. Nous aurons l'occasion de souligner combien la « maisonnée » 'api forme une unité complète et cohérente dans ses relations à l'extérieur dans toutes les occasions cérémonielles concernant un de ses membres. Le maître et la maîtresse de maison organisent alors conjointement les prestations (masculine et féminine) qui représentent l'ensemble de la « maisonnée » 'api. Dans ce contexte la « maisonnée » et ses occupants forment une unité sociale qui subordonne tous ses membres sous la direction du couple qui la dirige. Il en va différemment pour les obligations envers le « chef de village » et la communauté dans son ensemble. En effet, les prestations distinguent, à ce niveau, chaque membre adulte (et responsable de famille) de la maisonnée dans sa relation au tout que forme cette fois, non plus la « maisonnée » 'api, mais le village *kolo*.

Ainsi, la « succession » *hoholo* crée une relation très personnelle entre chaque villageois, l'ensemble de sa communauté et le « chef » de cette dernière (*pule kolo*). Il faut en effet ajouter que, si le *hoholo* suit l'ordre des « maisonnées » 'api, il suit aussi, dans chacune d'elles, l'ordre des « maisons » *fale*, pour s'intéresser, en définitive, à chaque « adulte » (*matu'a*) doté de responsabilités, c'est-à-dire de toute personne mariée, vivant maritalement ou parent célibataire. Mises à part les personnes âgées qui sont dispensées de cette obligation dans la mesure où, m'expliqua-t-on, « on ne peut les y contraindre par la force » (*e mole fakamalo hi kia naua*), hommes et femmes doivent tous fournir tour à tour une prestation cérémonielle¹⁰⁹. S'il leur est possible de s'arranger pour intervertir les tours, il est difficile de s'y soustraire¹¹⁰.

3.4.2. Les « prestations » *fatogia*

En effet, la participation au *hoholo* et la fourniture, plus exceptionnelle, de prestations masculines – alors appelées *kainaki* – sont considérées comme les « prestations » *fatogia* (en

¹⁰⁹ On dit alors des hommes qui doivent fournir un panier de vivres cuits ('*umu*) qu'« ils mettent à cuire sous terre le *hoholo* » (*e natou ta'o te hoholo*) et des femmes devant présenter une « couche » *moe'aga*, qu'elles « prennent le *hoholo* » (*e natou to'o te hoholo*).

¹¹⁰ Il semble que dans le cas de double résidence, la communauté tolère des manquements, mais je ne sais ce qu'il en est au sujet de quelques couples, peu intégrés, qui vivent en périphérie du village...

français, les Wallisiens traduisent aussi *fatogia* par « obligations ») dont chacun doit s'acquitter et qui le rattachent à une communauté plus qu'à toute autre. S'y ajoutent la participation aux travaux communautaires et collectifs (*gaue fakakolo*) comprenant de nos jours la construction et l'entretien des bâtiments communautaires, le nettoyage des chemins et du terrain de football, le bétonnage des routes (autrefois l'entretien des chemins, la préparation des « fours » *'umu* pour la chaux *lahe* et les racines de cordyline *si*, la construction de pirogues communautaires et les pêches collectives...). La participation, en nourriture ou en numéraire, des salariés qui ne peuvent prêter main forte est devenue, ces dernières années, un aspect important des prestations *fatogia* qui tend à estomper leur aspect cérémoniel.

La participation à l'organisation communautaire du travail (*fakahaoga*), aujourd'hui très limitée, fait également partie des obligations que chaque villageois doit à la communauté. Il y a encore vingt ans, les villageois se rassemblaient régulièrement par section de village (*kalasi tai/kalasi 'uta*) et par sexe pour des « réunions » (*taalaga*) que dirigeaient leurs « maître d'œuvre » *lagiaki*. Ils discutaient ensemble du programme que chacun devrait suivre pour les semaines suivantes : une fois par mois, les femmes décidaient ainsi de se consacrer à la préparation des feuilles de pandanus *fu'u fa* ou de bandes de *tapa* blanc, au repiquage des boutures des plantes qui leur étaient nécessaires, au nettoyage du jardin *oloto*, à la propreté de la maison (changement des nattes de sol...) ou au nattage intensif par exemple.

Les hommes se réunissaient plus souvent (à intervalle de deux ou trois semaines), décidant de consacrer les jours à venir à la confection de tuiles en feuilles (*tuilau*), au tressage de cordelette *kafa*, à la plantation de noix de coco, à la propreté des jardins et aux travaux communautaires et collectifs dans les champs communautaires, sur les chantiers villageois (routes, remblais, chapelle...) ou personnels, lorsqu'il s'agissait de l'entraide, par exemple, que tous se devaient pour la construction de leurs habitations respectives (contre le repas pour tous les travailleurs). Ces obligations venaient, pour les hommes comme pour les femmes, en complément des activités régulières qui consistaient dans l'entretien des plantations pour les premiers et dans le tressage de nattes pour les secondes. Toutes les semaines, les femmes se retrouvaient pour le *fakahaoga* (« exposition, comparaison ») qui consistait à se montrer l'état d'avancement de la natte entreprise et pour soumettre le résultat de leur travail au jugement

de toutes. De plus, des « visites » '*a'ahi* étaient organisées à une fréquence mensuelle¹¹¹. Le « chef du village », ses « maîtres d'œuvre » *lagiaki*, les « anciens » *kau maatu'a*) et les villageois disponibles se rendaient en groupe dans toutes les maisons et sur toutes les plantations pour s'assurer de leur entretien et du travail accompli depuis la dernière visite¹¹².

Le « chef de village » *pule kolo*, assisté de ses « maîtres d'œuvre » *lagiaki*, organise (*fakatotonu*) ces obligations (la « succession » *hoholo*, les « travaux communautaires » *gaue fakakolo* et l'organisation communautaire du travail *fakahaoga*). Il peut sanctionner ceux qui ne s'y plient pas, de même qu'il dirige la vie de la communauté et y met de l'ordre. Il est responsable de l'unité du village et de sa cohésion devant les villageois qui, en retour, lui doivent soumission, respect et attachement.

Il faut préciser que les prestations *fatogia* dépassent le cadre villageois en ce qu'elles signifient aussi la relation entre les Wallisiens, leur « roi » *hau* et son conseil (*kau'aliki fau*). Elles impliquent une relation de devoir réciproque, chaque Wallisien devant le *fatogia* à son chef de village et à son « roi », les groupes familiaux de ces derniers fournissant également en leur nom des prestations, considérées comme *fatogia*, non en relation à leurs subordonnés dans une logique de pure réciprocité, mais en relation à la totalité que chacun d'eux forme avec ses subordonnés (la communauté villageoise pour le chef de village, la communauté wallisienne pour le « roi » *hau* et ses gens)¹¹³.

La fourniture des « prestations » *fatogia* par l'ensemble du village est, par conséquent le signe des bonnes relations qui unissent les villageois à leur chef et la manifestation d'une communauté unie autour de lui. Toute brèche dans cet ordre implique, au mieux, le refus temporaire d'une partie des villageois de se plier à leurs obligations, au pire, un mouvement de mécontentement général qui aboutit à la « déposition » (*fakahifo*) du chef et au choix d'un remplaçant. De même, la fourniture des « prestations » *fatogia*, repose sur l'unité du groupe,

¹¹¹ Durant mon séjour, il n'y eut qu'une « visite » '*a'ahi* des jardins organisée en septembre 1993 par le « chef » et les villageois d'Utufua. De son côté, le père Luka Tu'ipolota'ane entreprit avec la « chefferie », en 1993, la visite des jardins des garçons célibataires du sud du district permettant à ceux qui avaient eu le courage d'entreprendre une plantation, de présenter le résultat de leur travail et de se mettre en valeur face à ceux qui, scolarisés ou trop nonchalants, ne cultivent pas de jardins.

¹¹² Aliko Liufau précisa que ces visites constituaient pour la « chefferie » ancienne une tâche importante, laissant entendre par là que les actuels « chefs de village » *pule kolo* ont hérité de cette responsabilité tardivement. L'histoire du meurtre de Kulitea lors d'une de ces « visites d'inspection » '*a'ahi* (tous les trois mois) sur l'îlot de Nukuatea pour contrôler et organiser le travail de la communauté qui y vivait corrobore cette affirmation.

¹¹³ Nous laissons ici de côté l'étude des prestations *fatogia* dues au « roi » *hau*. Autrefois très lourdes (chaque village fournissait le repas du « roi » à tour de rôle), elles sont aujourd'hui moins régulières (durant mon séjour, tous les hommes durent fournir des tuiles de feuilles pour renouveler la toiture de la maison du conseil par exemple), bien qu'elles intègrent aussi les prestations présentées lors des grandes distributions de vivres *katoaga*.

mais aussi sur ses capacités à conserver d'anciennes relations, ou d'en créer de nouvelles par l'intégration. Plusieurs personnes m'ont en effet affirmé que la participation aux « prestations » *fatogia* « dépendait de ton bon vouloir » (*fakalogo ki tou loto*), que l'on pouvait ainsi suivre son inclination et acquitter ses obligations là où on le désirait. « Les “coutumes” [*fatogia*] ce n'est pas quelque chose que l'on fait [par rapport] à la terre », on le fait par rapport à la famille et aux gens du village (*te haha'i o te kolo*). Je n'ai pu constater de tels agissements à Utufua, si ce n'est dans le cas d'une maisonnée isolée dont la maîtresse de maison s'était tournée vers une autre communauté, faute de se sentir acceptée par le village. D'autre cas, beaucoup moins nets et très marginaux, méritent d'être discutés.

Il est clair que la participation à la vie villageoise de quelques-unes des « maisonnées » isolées sises aux confins des zones habitées était, durant mon séjour sur place, moins fréquente que celle des maisonnées centrales : leurs occupants circulaient peu dans le village et se mêlaient guère aux activités collectives. Une conséquence de cet isolement était le désintérêt de la communauté pour leur situation et leurs éventuels besoins. Tous, cependant, participaient au moins ponctuellement à certaines prestations, envoyant des enveloppes ou des cartons de vivres pour les cérémonies ou les chantiers communautaires importants. Ils avaient, en retour, une part dans les distributions de vivres ou de biens de valeur organisées à l'intérieur du village. Ces maisonnées étaient donc conçues comme relevant d'Utufua, bien que dans une relation plus distante, comme si l'éloignement géographique permettait à la fois plus de latitude dans la participation aux obligations, mais aussi une moins grande intégration à la vie communautaire. Seuls dérogeaient pour une bonne part à ces obligations les occupants étrangers venus louer des maisons (onze cas à Utufua). Toutefois, ils étaient fréquemment sollicités pour des participations ponctuelles et les détenteurs de la terre qu'ils occupaient participaient pour leur part à ces prestations. Le paiement d'un loyer en argent dispense donc les locataires des obligations envers le village (prises en charge par le loueur) et les place à ses marges. On les retrouve généralement en position d'« étrangers » *mataapule* lors des cérémonies auxquelles ils sont présents.

Inversement, quatre maisonnées, situées sur des terres revenant historiquement au village de Gahi, remplissaient leurs obligations à Utufua, de telle sorte qu'elles étaient considérées comme étant des maisonnées d'Utufua. Dans tous les cas, il s'agissait de femmes du village, qui y avaient grandi, mais qui avaient trouvé plus commode de faire construire une

maison en dur sur des terres familiales un peu excentrées. Elles m'expliquèrent que ce choix était pour elles « très affectif » (elles souhaitaient participer aux prestations aux côtés de leurs proches parents), mais qu'il allait à l'encontre de leurs intérêts puisque la communauté d'Utufua, surchargée de travail, ne pouvait les aider en retour (pour les travaux de voirie par exemple), et que la communauté de Gahi se désintéressait de leur cas du fait de leur rattachement à Utufua.

Pourtant, si les prestations *fatogia* sont fournies « dans » tel ou tel village (*e fatogia i Utufua*), elles sont fournies « au chef de village » (*e fatogia kia Eva*) et non au « village », ou à la communauté villageoise. Elles s'accompagnent d'une relation de subordination que les Wallisiens expriment par les termes *fakalogo* (« obéir ») et *pule* (« commander, diriger »). Cette relation est appropriée entre tous les villageois et le « chef du village »¹¹⁴. Les prestations *fatogia* indiquent donc une relation au chef autour duquel s'agrège la communauté dont il est responsable, organisant sa vie et son travail. *A contrario*, les villageois refusant l'autorité d'un chef s'abstiennent de toute participation (travaux communautaires ou occasions cérémonielles), se mettant ainsi en marge de la communauté villageoise jusqu'à ce que le différent soit réglé. Il faut souligner que le « chef » n'est pas seulement ici une personne distinguée des autres villageois par son ascendance généalogique et ses qualités personnelles. L'autorité ne lui est pas conférée directement, elle repose sur son titre (*Eva*), qui supprime durant tout son mandat son nom personnel. Porteur du titre, il représente le village comme un tout, rassemblant et maintenant autour de lui les « terres » *kele* (y compris les « terres d'habitation » ou « maisonnées » *'api*) et les hommes qui forment sa communauté.

Le fait de fournir la prestation *fatogia* à un « chef de village » est donc capital pour ce qui est du rattachement des hommes à une communauté. Elle concerne aussi le rattachement de la « terre » *kele* à un village donné. Il faut souligner que si cette prestation paraît individuelle, elle concerne en fait un couple d'adultes dans chaque « maisonnée » (au sens d'« unité d'habitation »). Elle marque ainsi, à travers le couple de maîtres de maison, le rattachement de l'ensemble des membres de leur « maisonnée » *'api* à la communauté, tout occupant de la « maisonnée » ou « terre d'habitation » *'api* concernée étant compris dans cette relation quand bien même un seul de ses membres participe activement aux travaux

¹¹⁴ Le fait de relever du village d'Utufua peut être dit indifféremment : « Il fournit ses prestations *fatogia* à Eva ; il obéit à Eva » (« *E fatogia ia kia Eva* ; *e fakalogo ia kia Eva* »).

communautaires ou fournit une prestation. Il apparaît bien ainsi que la prestation *fatogia* marque la relation de la « maisonnée » *'api*, et plus spécifiquement de la « terre d'habitation » (*'api* ou *kele*) qui l'abrite, à la communauté dont le « chef » apparaît comme la clef de voûte et la seule raison d'être. L'ensemble de ces maisonnées et de leurs occupants sont ainsi rattachées entre elles par la relation au chef formant une communauté de terres et d'hommes, un « village » *kolo* distinct des « villages » voisins. Au « chef » incombe la charge de conserver l'ordre, la paix (*tokalelei*) et la prospérité (*manu'ia*) du village et, à ce titre, de présider aux rituels qui le concerne et d'organiser les travaux collectifs et communautaires. Il dirige ainsi la communauté en relation étroite avec le « pays » (*fenua*) qu'elle forme et dont il est l'« ancien » (*te matu'a fenua*, « l'ancien du pays » est un synonyme de *pule kolo* « chef de village »). Il est aussi le garant de la « terre » *kele*, intervenant dans les conflits fonciers et avalisant les partages et les distributions qui ont lieu sous son mandat¹¹⁵.

Nous voyons donc ici encore s'organiser la relation au chef de village comme une relation profondément subordonnée à la localité et à la « terre » *kele*. La « résidence » du chef (Utufua) est première, rappelons-le. Aussi les premiers chefs prirent-ils son nom, devenu aussi le nom de la communauté qui forma un village autour d'eux. Les prestations *fatogia* soulignent ces relations. Elles sont constituées des produits de la « terre » *kele* que les membres de chaque « maisonnée » *'api* doivent fournir comme contribution aux travaux et aux cérémonies où le village se présente comme un tout. Chaque « maisonnée » *'api* est ainsi représentée, la relation entre les villageois et leur chef passant par les relations entre les terres. Hommes et terres, groupés autour de la résidence des anciens chefs d'Utufua, forment ultimement une « terre », un « pays » *fenua* lui aussi nommé Utufua.

3.4.3. Les terres périphériques

Il faut remarquer que l'intégralité des terres, celles des *'api* du village tout comme celles de l'« intérieur », sont dites « terres familiales » (*kele fakafamili*), c'est-à-dire qu'elles relèvent de la seule autorité des familles qui y ont des droits (en fait des « anciens » de ces « familles ») et qui peuvent en disposer selon des modalités que nous étudierons plus tard. Il n'existe pas de principe supérieur à la juridiction exercée par les détenteurs de la terre sinon

¹¹⁵ Les prestations *fatogia* dues au « roi » manifestent des relations comparables mais à l'échelle d'un « pays » *fenua* supérieur. On voit alors se constituer autour de lui un « pays » *fenua* à partir d'unités particulières *'api* organisées autour des chefs de villages qui, eux, renvoient à des localités supérieures : les villages.

en cas de litige. L'affaire peut alors être portée devant le « chef de village » *pule kolo* qui, assisté d'un arbitre (*tu'i fakama'u* « chef-qui-rend-le-verdict »), règle le différent¹¹⁶. Le « chef de village » (à un niveau supérieur, les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* ou le « roi » *hau*) ne peut jamais disposer de ces terres qui restent à la disposition de leurs seuls ayants droit, si ce n'est avec leur accord. Il est cependant considéré comme le garant des accords passés entre deux personnes ou entre des branches collatérales. Leurs arrangements lui sont exposés pour qu'il en prenne bonne note ainsi que les anciens du village présents pour l'occasion. On s'assure ainsi que l'arrangement sera d'autant plus stable qu'il est rendu public. Il résulte de telles démarches que le « chef de village » *pule kolo* est souvent bien informé au sujet des terres et ce, d'autant plus qu'il a grandi et vieilli dans un milieu familial qui dut s'y intéresser (lorsque des proches furent aussi chefs du village par exemple).

La responsabilité du « chef de village » *pule kolo* s'appuie donc en partie sur le conseil et la mémoire collective des villageois (et particulièrement de leurs « anciens »), elle n'en est pas moins réelle. Une villageoise me raconta que toute sa vie, sa grand-mère avait fourni des prestations *fatogia* dans deux villages (celui qu'elle habitait et celui dans lequel se trouvait une terre à laquelle elle tenait particulièrement), aux chefs des deux communautés, pour ne pas perdre ses droits sur l'une et l'autre terre (« à chaque occasion, elle portait des nattes dans les deux villages »). Nous allons voir que les droits sur la terre sont pérennes et que seul l'oubli peut les altérer. Un tel exemple, qui n'est pas isolé, montre bien que la fourniture de prestations *fatogia* est dissociable de la résidence et qu'elle peut, dans une certaine mesure, s'y substituer. La relation à la terre présente ainsi deux faces complémentaires et généralement assemblées, l'une étant l'occupation et/ou la culture, l'autre étant la participation aux prestations dues au chef et, à travers lui, à la communauté.

L'importance et le rôle du « chef de village » concernant la détermination du rattachement des terres à une communauté apparaît plus nettement encore en ce qui concerne les terres périphériques et les terres de l'« intérieur » (*'uta*) bien que, dans la majorité des cas, la référence soit indirecte. Nous avons vu que les terres de l'« intérieur » (*'uta*) furent données par des « vieux » des communautés voisines (*kau maatu'a*, des aînés de branches généalogiques responsables des terres familiales) à la demande des hommes d'Utufua

¹¹⁶ En cas de problème majeur, on demande généralement l'avis de la « chefferie » *kau'aliki fa'u*, ou du « roi » *hau* qui font aussi appel à un arbitre. Après avoir écouté les deux partis, celui-ci donne un avis en son âme et conscience que la « chefferie » et le « roi » entérinent en s'en remettant à Dieu.

(apparentés ?) qui avaient besoin de terres agricoles. Pour les informateurs wallisiens, cette justification suffit à expliquer que ces terres relèvent dorénavant d'Utufua. Il faut souligner que la plupart sont cultivées depuis plusieurs générations par des hommes du village (des natifs, ou des hommes venus s'y marier). Plus rares sont les ayants droit habitant d'autres villages et venant y travailler. Elles deviennent ainsi (quelle que soit leur provenance) les dépendances des « maisonnées » *'api* auxquelles ces hommes appartiennent par le seul fait de procurer à ces hommes les aliments qu'ils rapportent chez eux pour nourrir la « maisonnée » ou pour fournir les prestations qui leur incombent (entre autre les prestations *fatogia*). Les terres de l'intérieur relèvent donc d'Utufua, indépendamment de leur origine, pour deux raisons intriquées : des hommes d'Utufua y cultivent (ou y ont cultivé) et, à ce titre, elles sont associées à la « maisonnée » *'api* de l'homme qui les travaille (ou qui les a travaillées). La relation entre l'appartenance de l'homme à la communauté et le rattachement de la terre au village est particulièrement visible dans le cas des terres périphériques. A. Liufau développa à ce sujet un exemple qui montre dans quelle mesure la terre «suit» l'homme qui la cultive.

« Les chemins ne délimitent pas [les terres qui reviennent à Gahi et celles qui reviennent à Utufua], ce sont les terres elles-mêmes qui sont partagées : si tu es un Gahi et que là c'est un Utufua, alors la limite passe dans l'interstice. Et un chemin y passe [on y fait passer le chemin]. »

« Tu vois, si tu es un Utufua, et ainsi tes enfants, et que tu travailles sur la limite de... [sur la limite entre Utufua et Gahi]. Et puis tu meurs, et tes enfants vont y travailler car c'est votre nourriture, votre terre ! Tes enfants y travaillent et y mettent une limite. Et si... Kale'a [le «chef» de Gahi] désire faire là un partage, qu'un morceau de la terre reste pour relever de Gahi, qu'elle [la terre] vive à Gahi. Alors vous conférez tous les deux avec Kale'a. Kale'a te dit ce qu'il faut faire, il laisse le morceau de terre pour toi de telle façon que le morceau de terre de Kale'a [qui relevait de Gahi] est laissé pour tomber [ou « se renverser »] dans Utufua, pour revenir à Utufua. Elle change [d'attache]. Et le chemin y passe [entre les deux parts, dont celle qui reste à Gahi, ainsi faites]¹¹⁷. »

¹¹⁷ Aliko Liufau : « *E mole vaelua ala, e vaelua pe ia ki te kele : kapau e ke Gahi koe pea ko Utufua ai, pea alu te vaelua i te u tavaha. Pea alu atu te ala iai.* » « *Sio koe, kapau ko koe ko te Utufua, feia tau fanau, pea e ke gaue koe i te vaelua ae o...* Pea ke mate koe, pea alu tau fanau o gaue iai kae ko tou kakai, tou ia kele ! Gaue iai tau fanau o fai i he gata'aga. Pea kapau e... Kua loto Kale'a ia pe ke fai la te vahe... ke tuku age la te mo'i kele ia ae o asi age ki Gahi, ke ma'uli ia ki Gahi. Pea kolua taalaga pe kolua mo Kale'a. Ka e ui atu pe ia Kale'a ki tau tomu, pea e tuku atu te mo'i kele aia o ou, kae tuku mai te mo'i kele ia o Kale'a ae humu mai ki Utufua, ke ma'u ia ki Utufua. E fetogi pe ia. Pea alu te ala i ai. »

Ainsi, de grandes terres de l'intérieur, telle Tao'a par exemple, relèvent des deux villages, Utufua et Gahi, les hommes de chacun des deux villages ayant des droits sur cette terre cultivant respectivement de préférence de part et d'autre d'un chemin qui forme une limite indicative. Rien n'empêche, en effet, un villageois de Gahi ayant un droit d'accès à cette terre et trop à l'étroit de son côté du chemin de défricher en face et d'y planter un jardin. Le fait cependant qu'il s'y cantonne durant de nombreuses années, suivi de ses fils, peut entraîner une nouvelle répartition des terres entre les deux villages, comme vient de l'expliquer Aliko Liufau.

De nombreux éléments nous manquent encore ici pour saisir la nature de la relation entre les villageois et le sol qu'ils occupent. On peut cependant insister sur quelques caractéristiques de la relation au sol et sur le discours qui en est fait. La nature de cette relation fait que les hommes appartiennent à la terre dans certaines circonstances et que la terre paraît suivre les hommes dans d'autres cas. En ce qui concerne les terres lointaines de l'« intérieur » (*'uta*), la relation prend un relief particulier, nous venons de le voir rapidement. À terme, la terre suit nettement le rattachement de l'homme qui la cultive. Pour les terres d'habitation, en revanche, seule la « maisonnée » *'api* est prise en considération, elle seule est signifiante. Cette unité, qui comprend une « terre » *kele* et ses occupants est en relation directe au chef, relation indiquée par les prestations *fatogia*, essentiellement en travail et en nourriture, que fournissent les hommes de la « maisonnée » *'api* en cultivant la terre qui l'abrite et celles, plus lointaines, qui lui sont ainsi associées. Or il est apparu qu'un caractère important de la chefferie est l'ancrage dans la localité et, à un autre niveau, une profonde relation à la « terre », au « pays » (*fenua*) en tant que valeur englobante.

Il reste à remarquer que si le rattachement des terres dépend en grande partie de la participation de leurs occupants aux prestations *fatogia*, il n'existe pas, à ma connaissance d'enclaves qui, au sein des terres rattachées à Utufua, relèveraient d'un autre « chef de village ». De ce point de vue, et mises à part les terres marginales dont nous avons vu que le rattachement pouvait fluctuer, les terres qui sont dans le prolongement direct du village sont considérées comme formant un ensemble cohérent relevant du chef d'Utufua et ce, quand bien même des ayants droit et les vieux ayant la direction de ces terres résideraient dans d'autres villages, proches ou lointains.

3.5. Les espaces « communautaires »

Nous venons de considérer, en étudiant le problème de la délimitation du village, les terres du village qui sont sous la responsabilité directe des « familles » qui en ont hérité et qui en disposent pour y vivre ou les cultiver. Ces terres dites « familiales » (*fakafamili*) s'opposent à des espaces que l'on peut qualifier par contraste de « communautaires » : ils ne sont pas (ou pas directement) soumis au contrôle des différentes « familles » et sont à la disposition de la communauté sous la direction et l'autorité du « chef de village » *pule kolo*. Ces terres et les bâtiments qu'elles portent sont dits *fakakolo*, « qui relèvent du village ». Elles ne constituent cependant pas une catégorie homogène, le statut et l'usage de ces terres variant cas par cas. Nous allons les voir successivement en y adjoignant celles des terres familiales que les « familles » mettent temporairement ou plus durablement à la disposition de la communauté pour les travaux agricoles ou des activités collectifs. Leur étude apportera une bonne illustration de ce qui vient d'être dit concernant la relation au « chef de village » et le rapport à la terre (voir la carte page 65).

3.5.1. Les plantations collectives

Il existait autrefois, en plus des plantations personnelles que chaque homme entretenait, des cultures collectives, de grands champs d'ignames et de manioc dont chacun cultivait une parcelle. Les hommes se rendaient tous ensemble dans ces jardins, y travaillaient de concert et attendaient, pour en récolter le fruit, que le « chef de village » en donne le signal en « levant l'interdit » (*puhi*)¹¹⁸ qu'il y avait mis. Les meilleurs ignames de la première récolte (celle de novembre-décembre, la plus valorisée, *ta'umu'amu'a*) étaient alors mises de côté pour être réparties par les « maîtres d'œuvre » du village (*lagiaki*) en différentes parts. Ces « prémices » *polopolo o te ta'u* étaient offertes par le village au « roi » *hau*, au *fai pule* et au prêtre de la paroisse. Ces cultures étaient pratiquées sur les grandes terres de l'intérieur, les hommes disposant de lopins vacants les mettant temporairement à la disposition de la communauté. Après deux ou trois récoltes, la plantation était déplacée sur la terre libre d'un

¹¹⁸ La violation d'un « interdit » (*tapu*) se dit *va'iva'iga* (*va'iga* « amusement, jeu, bagatelle, futilité, inutilité, vanité, se jouer de, traiter comme rien », *va'iga noa* « mépris, dédain », Rensch, 1984) ou encore *nukimuki* (« moquerie, raillerie, dérision [...] », Rensch, 1984). La signification de ces mots indique avant tout un manque de respect pour l'interdit posé par le « chef ». Rensch donne pour *tofo* « lever le tabou, enlever l'interdiction », mais le père Soane Liku Ikauno ne se souvient pas avoir entendu ce mot, sinon sous la forme *tofotofo*. Il vient en contrepoint de *alafia*, « permis » dans le sens « on peut faire quelque chose sans avoir à redouter de conséquences ». Le prêtre donne pour définition à *tofotofo* « on peut essayer, cela peut être bien ou non, il y a un risque ! ». Ce mot est utilisé pour désigner le fait de passer outre un interdit avec les conséquences que cela peut

autre villageois. De même, le groupe des garçons du village (*uo*) avait autrefois un champ prêté par un des hommes du village. Comme leurs pères, les garçons cultivaient ensemble. Ils préparaient ainsi les prestations qu'ils fournissaient, en tant que groupe, lors des événements qui survenaient dans le village.

Ces travaux communautaires et collectifs n'ont plus lieu aujourd'hui car les terres deviennent rares, me dit-on et les hommes peuvent moins facilement en prêter. Chacun cultive de son côté, les prestations autrefois préparées collectivement étant de nos jours moins fréquemment fournies. Lorsqu'on doit en préparer une, les hommes rassemblent le fruit de leur travail personnel (tubercules) pour composer une prestation qui les représente tous.

3.5.2. *La tarodièrè*

Dans le cas du travail collectif que nous venons de mentionner, il est important de souligner que les terres utilisées sont des terres « familiales » qui sont mises à la disposition de la communauté. Seuls le travail et la récolte sont collectifs. Il arrivait cependant que l'on utilise les terres dont le village dispose à Lanumaha. Dans ce cas, on utilisait des terres collectives dont fait partie la tarodièrè du village *to'oga*. Ces terres ne relèvent d'aucune « famille ».

La tarodièrè est une grande terre abondamment irriguée par la résurgence appelée Vai et située à l'ouest du village. Elle est aménagée en « billons » (*fuhi*) entre lesquels circule l'eau dirigée par des canaux (*kau'i ano*) soigneusement nettoyés. Tous les hommes du village peuvent en disposer. Ces petits lopins de terre ne sont pas transmis comme le sont les « terres familiales » *kele fakafamili*. Chaque homme peut disposer des billons laissés vacants (*vaoa* « revenus à l'état de friche ») par leur ancien cultivateur. Ce n'est qu'une fois le nettoyage et le repiquage effectués, que le nouveau cultivateur informe son prédécesseur qu'il dispose désormais du lopin. Tout homme qui en aurait besoin peut aussi réclamer l'usage d'un *fuhi* à un villageois disposant de plusieurs « billons » en lui faisant valoir les besoins à venir (pour une cérémonie par exemple). Il peut aussi arriver que les hommes fournissent le *fuhi* et son contenu à titre de prestation, pour l'achat d'un porc ou pour un service. À charge pour le receveur de récolter les tarots et de continuer à cultiver le lopin.

La culture des taros d'eau était autrefois soumise à des procédures proches de celles des cultures collectives d'ignames. Le « chef de village » en dirigeait les principales étapes et

entraîner. Il en va différemment pour la violation, la profanation d'un sanctuaire qui se dit *maumau'i* (« détruire, abîmer ») ou *sakilesio* (« sacrilège »).

pouvait en réserver la première récolte pour fournir une prestation *tokonaki talo* au « roi » *hau* ou au prêtre pour une occasion importante (convalescence, arrivée de visiteurs, retraite religieuse...). Chacun mettait alors deux à cinq unités *fuhiga talo*¹¹⁹ des meilleurs taros de côté pour composer la prestation portée collectivement. Comme pour le champs d'igname, chaque homme disposait ensuite du reliquat de la part de récolte qu'il avait menée à son terme.

3.5.3. Les lieux de réunion

Ces terres agricoles se distinguent par plusieurs aspects du terrain de football qui fut réalisé il y a une vingtaine d'années à l'instigation des villageois. Ce terrain, formé de toute pièces par empiètement sur plusieurs « terres familiales » (*kele fakafenua*) limitrophes, forme aujourd'hui une terre en soi, Mala'e'aka (« terrain de football »). Il fut aménagé à l'arrière du village (par rapport à la côte), dans une zone qui était inhabitée à l'époque. Il est aujourd'hui considéré comme relevant de la communauté qui se charge de son entretien et qui en use comme terrain de sport, comme aire de jeu et comme place de fête. Le « chef de village » supervise le travail et les activités qui s'y déroulent. Il en va de même pour la « maison de réunion » *fale fonu* qui a un statut très comparable à celui du terrain de football. Elle fut construite par l'ensemble des villageois sur une plate-forme obtenue par remblayage d'une partie de la grève. La « chapelle » *koluse*, enfin, fut édifiée sur un morceau de terrain donné à cet effet par une « famille ». L'entretien de cette enceinte revient aussi à la communauté sous la direction du chef de village. Les villageois en font régulièrement usage pour les conseils qui se tiennent le soir, après le repas ou les répétitions de danse des jeunes par exemple. La « chapelle » offre donc une alternative à la « maison de réunion » qui abrite mieux du soleil et de la pluie, mais qui a l'inconvénient d'être sonore et peu ventilée.

Le cas de la « chapelle » peut nous aider à comprendre ces espaces collectifs. Elle fut établie sur le lieu d'une sépulture dont une occupante (une « morte » *mate*) se manifestait et troublait les villageois. La famille détenant la terre où se trouvait la sépulture décida de dédier l'emplacement de la sépulture au saint patron du village afin d'en neutraliser les occupants. Ce morceau de terre qui fut séparé du reste par sa destination n'en fut cependant pas tout à fait désolidarisé : la chapelle est établie sur la terre familiale qui conserve son intégrité bien que l'enceinte elle-même, rituellement bénie par un prêtre catholique et entretenue sous

¹¹⁹ Le *fuhiga* comprend trois à quatre gros taros, six à huit plus petits. Deux *fuhiga* forment un *amoga*.

l'autorité du « chef de village » échappe à son contrôle direct. Il en va de même, dans une certaine mesure, pour les « maisons de réunion » (*fale fonu*) que l'on rencontre dans chaque village. Ces maisons communautaires sont des innovations qui remontent à l'adhésion de Wallis au statut de territoire d'outre-mer (1961). Auparavant, les villageois tenaient conseil chez le « chef du village ». Lorsqu'on entreprit la construction des maisons de réunion, les villageois bénéficiant de l'usage de terres bien placées en mirent une partie à la disposition de la communauté qui construisit, avec la participation de tous, une maison communautaire. Cependant, si le bâtiment et son entourage immédiat sont considérés comme étant communautaires, la terre elle-même ne l'est pas : elle reste sous le contrôle ultime de la « famille » qui y a des droits. Les difficultés que peut engendrer ce genre de situation furent contournées à Utufua puisque la plate-forme sur laquelle s'élève la maison de réunion et la petite bibliothèque attenante fut gagnée sur la mer. La « maison des garçons célibataires » (*fale uo*), en revanche, illustre bien le cas de figure : la famille qui avait obligeamment prêté sa terre pour l'y installer en bordure du terrain de football la récupéra une fois la maison désertée par les garçons du village. Il est probable que de même, à l'abandon du terrain de football, les familles originaires détentrices récupéreront le lopin qu'elles ont mis à la disposition de tous.

Ces trois cas (terrain de football, maison de réunion et chapelle) montrent bien qu'en aucun cas, il n'existe de terre proprement « communautaire » au centre du village, si ce n'est le platier, et plus loin la tarodièrè, ouverts à tous.

3.5.4. *Matala'a et Lanumaha*

Deux grands terrains, dont on pourrait dire qu'ils ont un caractère communautaire plus que tout autre (le platier mis à part) trouvent leur place dans cet inventaire à des titres différents (voir la carte de Wallis page 41 – illustration N° 2). Le premier est la partie du promontoire Matala'a qui était revenue à Utufua à la suite de l'assassinat du « roi » (*hau*) anthropophage Kafoa Logologofolau. À la fin du XIX^e siècle, la « reine » Amelia fit don à l'administration de vastes terres sur le plateau pour qu'y soit érigé un amer (on y parqua ensuite un troupeau de vaches). La plus grande partie de ces terres fut restituée en 1975 aux villageois d'Utufua par l'administration. Depuis lors, le statut de ce vaste plateau (mises à part les terres de son flanc qui sont clairement identifiées et attribuées) est très incertain. Il est, par conséquent, sujet à de grandes controverses et source de querelles parmi les villageois. Deux grandes thèses s'opposent à son sujet.

Dans la première, les terres données par la « reine » Amelia étaient originellement des terres « familiales », c'est-à-dire, des terres dont seuls auraient dû pouvoir disposer des ayants droit (la « reine » aurait outrepassé ses droits à moins qu'elle n'ait obtenu l'accord préalable des ayants droit). Plusieurs arguments sont mis en avant selon les « familles » concernées. Certaines s'appuient sur un document (qui paraît apocryphe) pour revendiquer des terres du promontoire : il énumère des toponymes, aujourd'hui oubliés pour la plupart, avec le nom de personnes dont l'interlocuteur qui me le présenta supposait qu'elles disposaient autrefois des lieux. Pour d'autres villageois, des ancêtres ont autrefois cultivé une partie du plateau, leurs descendants affirmant y avoir des droits depuis plusieurs générations. Enfin, il existe le cas d'une terre bien identifiée qui porte le nom de l'ancêtre lointain d'une informatrice qui fit valoir cette association pour justifier son droit sur la parcelle et y construire une maison.

Dans la seconde version concernant Matala'a, le plateau était à la disposition de toute la communauté sans discrimination après qu'il ait été attribué à Utufua à la suite de l'assassinat de Kafoa Logologofolau. Selon les défenseurs de cette version, les lieux cités sur le document ne seraient que les emplacements des petites maisons secondaires (*fale momoko* « maisons de fraîcheur ») que les villageois établissaient autrefois au bord du rivage, aux pieds du promontoire, pour y passer quelques jours de temps en temps. Ces mentions auraient été de simples indications permettant de circonscrire l'étendue des terres concédées. Par ailleurs, le plateau de Matala'a fut cultivé par des horticulteurs qui, manquant de terres au village, aménagèrent des plantations complémentaires (et temporaires) sur la partie la plus fertile et la plus aérée du plateau en accord avec le « chef de village » de l'époque. Un informateur m'assura en effet qu'« à cette époque, ce qui comptait était d'assurer une bonne récolte. La terre en soi n'avait pas d'importance, on en manquait pas ». Pour lui, un tel usage de la terre communautaire ne permet pas d'établir un droit d'usage exclusif pour les descendants de ces occupants.

Pour les villageois soutenant cette thèse, le promontoire de Matala'a est assimilé aux vastes étendues de terre couvertes de maquis appelées *toafa* que l'on rencontre au centre de l'île, au niveau des districts septentrionaux de Hahake et Hihifo. Cette zone centrale est normalement sous l'administration directe de la « chefferie » (*kau'aliki*), mais elle est ouverte à tous les insulaires qui viennent y chercher du bois mort et des feuilles de pandanus *fa* pour la confection des toitures. Matala'a aurait donc toujours été, depuis le partage entre Sila et les « chefs » de Gahi, le « *toafa* d'Utufua » ce qui expliquerait que la « reine » Amelia en ait fait

don sans avoir à se justifier. L'existence d'un *toafa* propre à Utufua est paradoxale puisque partout ailleurs, le *toafa* était précisément, jusqu'à une date très récente¹²⁰, une terre communautaire à l'échelle de toute l'île. Le fait que certains villageois soient venus y cultiver distingue encore davantage Matala'a du *toafa* tout à fait infertile du centre de l'île.

Selon Aliko Liufau, le don du plateau par la « reine » Amelia et la perte de ce *toafa* aurait porté un grave préjudice aux villageois d'Utufua qui s'en plainquirent à la chefferie. Celle-ci leur aurait alors accordé en compensation (ainsi qu'aux gens de Gahi) la terre appelée Lanumaha. Cette terre, située au cœur de l'île, à la hauteur du village de Lavegahau, est couverte d'une « forêt ancienne » (*vao matu'a*) très dense. On me dit au village qu'elle dépendait toujours d'Utufua (« elle revient à tous les villageois ensemble »), les villageois pouvant aller y couper du bois sous la direction du chef de village qui en règle l'usage. Aliko Liufau précisa qu'Utufua la partageait avec les villages de Gahi et Lavegahau qui y avaient des parcelles distinctes. Selon lui, cette terre dépendait à l'origine du seul « roi » *hau* car elle se rattachait au *vao tapu*, « la forêt sacrée » ou « la forêt interdite » que le « roi » avait pour charge de conserver en l'état. Le *vao tapu* s'étend sur une partie de la région sud-ouest de l'île. « Il a pour fonction de conserver sa fraîcheur au pays » (*e aoga ki te fakamomoko o te fenua*), mais c'est là aussi que le « roi » (*hau*) prélevait autrefois de petits morceaux de terre pour les donner en culture aux étrangers (Samoa, Fidji, Tonga, Futuna...) qui lui demandaient l'autorisation et le moyen de s'installer sur l'île¹²¹.

Certaines personnes émirent cependant des doutes sur la pérennité des droits qu'Utufua prétend avoir sur cette terre qui (d'après elles) dépendait à l'origine directement de Lavegahau. Selon elles, ce serait un arrangement fait entre les deux villages (à l'initiative ou sous l'égide de la « chefferie »), la concession étant révoquée en cas d'abus ou de mésentente. Le cas de Lanumaha est le seul cas de concession de ce type qui fut porté à ma connaissance et son statut est peu clair. Il est probable que la direction de l'usage de cette terre revienne, en dernière instance, à la « chefferie » qui l'attribua à Utufua et qui, par les mêmes moyens, peut la lui retirer.

¹²⁰ Quelques temps avant mon arrivée sur l'île, le « roi » et la « chefferie » avait accordé aux villageois des districts de Hahake et Hihifo le partage en concession directe les terres du *toafa* qui se trouvaient à l'arrière de chacun des villages. Chaque village (situé sur la côte est) organisa la distribution des terres qui lui revenaient, soit une bande transversale qui butait à l'ouest, sur la limite de la forêt ancienne et des terres familiales.

¹²¹ Aliko Liufau.

Ces exemples, et notamment l'exemple du plateau de Matala'a montrent l'importance des terres pour les Wallisiens et les valeurs qui y sont attachées. Parmi elles, le travail des hommes, assidu et attentif, est capital pour cette société. Nous allons voir que par certains aspects, il est fondamental pour ce qui concerne la relation à la terre et les droits que l'on peut y avoir.

3.6. Les bases du système foncier

L'existence et l'histoire de la communauté d'Utufua sont anciennes. Les liens entre Utufua et les villages proches de Te'esi et Kolopopo sont également très anciens et très étroits comme en témoignent les structures archéologiques qui chevauchent les terres relevant de ces trois communautés. Il n'en va pas tout à fait de même concernant Gahi, village pourtant très proche, dont l'histoire fut marquée par l'installation d'une communauté originaire de Tokelau autour de ses chefs, Tua et Fafie, qui forment l'origine explicite de la chefferie de Gahi (Kale'a)

Pour ce qui est d'Utufua, il est clair pour les villageois qu'une discontinuité est à l'origine de l'organisation actuelle du village. Aliko Liufau expliqua son installation actuelle par la conjonction de deux raisons. La première est la relation particulière que la communauté ancienne entretenait avec le « chef » Sila établi en bord de mer. C'est autour de la résidence de ce chef, Utufua, que les néophytes s'établirent, sur des terres que les hommes avaient autrefois défriché et qu'ils utilisaient alors sous l'autorité de ce chef. Le défrichement est la seconde raison qui favorisa cette installation et l'obtention de terres aujourd'hui transmises de façon héréditaire : chaque homme défricha ce qu'il put, ou ce dont il avait besoin. Plusieurs villageois confirmèrent cette version des faits : les « grands-pères » (mot français spontanément utilisé pour *kui*) les plus travailleurs défrichèrent de plus grandes terres que les autres et les transmirent à leurs descendants. C'est l'usage extensif de la terre, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, qui entraîna l'établissement des « limites » *tu'akoi* qui départagent encore les terres de nos jours :

« En ce temps-là, il n'y avait pas de limites, assurément. Se dressait là ta maison et tu travaillais au pied de ta maison et un autre venait cultiver dans la direction du pied de ta maison. Vous vous rejoigniez ainsi. Pour la fin de ces terres, chacun avançait sa terre en plantant dans la direction de l'autre jusqu'à faire notre limite. Cela se faisait en fonction de ta force à construire ta terre côtière, tu allais demander à un homme dont le 'travail' [la plantation] descendait vers le tien, et vous faisiez là votre limite. Tous deux vous plantiez

des cocotiers pour vous séparer, ou vous creusiez un fossé, ou vous faisiez des bornes en pierre. C'était leurs sortes de limites... Et puis cette terre qui était à moi s'appelait... et je décidais de l'appeler Te Tupa, et l'homme avec qui j'avais la limite donnait un nom à sa terre. C'était ainsi¹²². »

Aliki Liufau poursuit ailleurs :

« Le fonctionnement dont nous parlons, c'est le fonctionnement de la terre à Uvea, il n'y avait pas de partage de terre, partage fait par un membre du conseil royal, partage fait par un chef de village. Cela dépendait seulement de la force de travail de la famille. Si c'est ma famille, et que j'habite ici et que je travaille ici ; et il y a un endroit à Gahi où je n'ai encore jamais travaillé, nous allons y travailler avec ma famille, planter des tubercules, et bien c'est ma terre. Et puis un autre endroit où je veux aller, et je vais encore avec ma famille y travailler, planter toutes sortes de choses, c'est ma terre. Et ainsi pour tout le monde. Ce sont seulement les endroits où sont allés tes ancêtres pour y travailler, pour y planter toute les choses nécessaires à leurs enfants, ce sont tes terres. La limite entre toi qui cultivait de plus en plus loin et celui qui cultivait dans ta direction dépendait de vous. Vous deux seulement, avec cet homme, vous établissiez vos propres limites. Si vous ne creusiez pas un fossé pour votre limite, alors vous plantiez tout deux vos cocotiers... tu plantais un rang de cocotiers, et moi je plantais mon rang de cocotiers sur notre limite. Et ce qui se trouvait entre ton rang de cocotiers et mon rang, l'espace libre à l'intérieur, nous l'appelons la "terre interdite" [*kele tapu*]. Tu ne peux pas mettre, apporter, quelque chose à cet endroit. Et je ne peux pas y mettre mes choses non plus. C'est laissé libre ainsi, et si nous souhaitons faire notre chemin, nous le faisons là. On le fait car cet espace est libre ["ouvert"]¹²³. »

¹²² Aliki Liufau : « *Ko te temi aia ne'e mole foki he vaelua ia. E tu'u pe tou fale pea ke gaue tou vae fale pea gaue mai pe he tahi ia i tou vae fale. Kolua fepipiki'aki pe kolua. Ka e gata ko te u kele ae he tahi ha'u o... tona kele taki tokotahi e hoki too mai leva tatou o fai vaelua. Fai fakalogo ki tou malohi tau laga hou kele i tai nei alu atu koe ko he tahi tagata kua alu 'ifo tana gaue i he pea fai iai tokolua vaelua. Kolua too he niu kolua vaelua pea kolua keli he luo pe kolua fai he u pou maka. Anatou fa'ahiga vaelua aia i te... pea higoa leva te kele ia aeni o oku pea e au haga o fakahigoa ae ko Te Tupa pea fakahigoa ia te tagata ae ma vaelua higoa tona kele. Feia ia. »*

¹²³ Aliki Liufau : « *Ko te alu'aga foki aia ta palalau ki ai te alu'aga o te kele i Uvea nei ne'e mole vahe kele ne'e vahe he kau'aliki e ne'e vahe he pule kolo. Ne'e fakalogo pe ki te malohi gaue a te famili. Kapau la ko toku famili pea e au nofo i heni pea e au gaue i heni pea e i ai he tahi koga me'a ae i ai i Gahi ia hoki au gaue i au ta olo o gaue iai mo taku famili too magisi pea ko toku ia kele. Pea he tahi potu e au fia alu ki ai pea e au toe alu mo toku famili o gaue'i too te u me'a fuli ko toku ia kele. Feia fuli te haha'i. Te u koga me'a pe ne'e alu ia tau u kui o gaue i ai o too ai te u me'a fuli e aoga ki tana fanau pea ko tou kele. Fakalogo alu atu koe hou vaelua atu mo he tahi ae ne'e gaue mai he i tou ae fa'ahi vaelua 'age mo he tahi ne'e ha'u i te fa'ahi ae feia. Kolua pe ia mo te tagata ae kotou vaelua e kolua fai tokolua vaelua. Kapau mole kolua keli fo'i luo tokolua vaelua pea kolua too he u too niu tokolua... too koe tau atu niu pea e au toe too taku atu niu i totaa vaelua. Pea ko te me'a leva ae e i he tau atu niu e ta aku pea ko te me'a ae ava i loto he e higoa matou ko te kele tapu. Aua na ke toe ai*

Il semble que l'obtention de terre par le défrichement ait aussi été à l'origine des grandes terres de l'intérieur (*'uta*) dont la disposition est en profonde rupture avec l'occupation ancienne, comme le prouvent les limites actuelles qui ne se conforment en rien à la répartition des structures archéologiques encore en place. Seules quelques parcelles méridionales abritant d'anciennes « résidences » (*nofo'aga*) bien connues (Tapufenua, Tala'amoā...) ont perduré malgré les changements. Selon Aliko Liufau cette redistribution de l'espace remonte aussi à l'évangélisation. Des hommes entreprenants allèrent travailler dans la zone intérieure alors abandonnée et établirent ainsi des droits sur ces terres pour eux-mêmes et leurs descendants :

« La religion commença à arriver [...] Chacun allait l'essarter [l'intérieur des terres], nous [ma famille et moi même] avons ainsi obtenu Kolonui, nos ancêtres sont juste allés y travailler et ainsi c'est à nous. Même chose avec les gens qui sont montés... Allait seul l'homme qui avait compris les récits de la religion [catholique] au sujet des choses et il allait seul défricher son morceau de pays pour y planter des cocotiers. Et ce sont les premiers qui sont allés dans les résidences royales pour y travailler, ce sont eux qui les ont gardées¹²⁴ ! »

Autrefois compléta le père Soane Liku Ikauno, les terres étaient acquises par le travail. Un homme défrichait une parcelle de « friche » (*tu'u vao*), il la « gagnait » (*ma'u*). La valorisation du travail des hommes est une constante à Wallis, le prestige et le mérite des hommes « grands travailleurs » (*fa'a gaue*) pouvant être considérables. Dans tous les cas d'acquisition de terres, ce furent mis en avant le courage (*kaataki*), l'acharnement (*kavakava*) des hommes à qui elles sont revenues par le seul fait de leur travail.

Dans sa déclaration précédente, Aliko Liufau établit nettement la responsabilité de la religion catholique dans cette modification de l'usage du sol, mais il n'en définit pas exactement le rôle. À la fin du XIX^e siècle, les terres de l'intérieur avaient acquis un nouveau statut, perdant tout lien avec la société « païenne » qui les avait occupées, pour ne revenir

mai koe ha'u mai ki ai ki te me'a ae. Pea e au mole toe ai atu o haku u me'a ki ai. Tuku fakaava feia o taua ka ia loto la ke ta fai o ta ala pea fai ai. Fai ke te me'a aia e ava. »

¹²⁴ Aliko Liufau : « *Kua kamata hu mai te lotu. [...] Tahī olo o tofa ae e matou ma'u la ia Kolomui ne'e hoki gaue ia te u a tamatou u matu'a o ma'u aia matou. Feia mo te u haha'i aia ne'e olo'ake... [...] Tahī alu leva te tagata kua mahino ki ai te u fakamatala leva ae te lotu kia te u me'a pea tahī alu leva ae o tofa tona koga fenua moo too te niu. Pea ko natou aia ne'e mumu'a ia ki te u nofo'aga hau o gaue'i pea e ma'u ia natou ! »*

qu'à ceux qui avaient eu le courage et la force de les mettre en valeur. La redistribution se fit selon le mérite de chacun, mérite qui, dans l'esprit d'Aliko Liufau, conjugue le sens religieux (le fait de suivre les préceptes de la religion) et l'aptitude aux travaux pénibles.

La production de coprah fut la seule ressource commerciale de l'île de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle. La population avait rapidement compris les facilités que pourrait lui procurer l'exploitation des cocotiers à grande échelle. On se mit à défricher et à planter d'immenses surfaces de terre dans l'intérieur des terres. Plusieurs « vieux » ont témoigné de cette époque où l'on allait travailler à la « cocoteraie » (*niu pupu* « groupe de cocotiers », *niu atea* littéralement « cocotiers dégagés ») quand on désirait un peu d'argent pour se procurer un bien d'importation (des cotonnades ou des couteaux principalement) : on écalait alors l'amande des noix de coco mûres pour en préparer quelques sacs qui étaient portés au séchoir à coprah tenu par un commerçant chinois installé à Mala'efo'ou, non loin du village. Toute la maisonnée s'associait à ce travail autour de l'homme qui avait la responsabilité de la « famille » et la charge de la plantation. Il est probable que les grandes terres de l'intérieur (Fonua'uta, Gaoa'a, Tao'a, Kolonui, Temasi, Lanutavake, Leolahi..., aujourd'hui un peu morcelées) remontent à l'époque des premières plantations. La production de coprah fut brutalement abandonnée dans les années trente après les ravages occasionnés par un gros scarabée appelé « rhinocéros » et les terres retournèrent partiellement à l'état de friche.

Aliko Liufau fit à plusieurs reprises allusion à l'importance du travail familial lors du défrichage et de la culture des terres au moment de la christianisation. Le nombre des travailleurs venus aider l'homme qui se chargeait du défrichage conditionnait la taille du terrain que ce dernier dirigerait par la suite et dont il transmettrait les droits d'accès à ses descendants :

« ...Mais ce grand pays [l'intérieur des terres], il demeurait encore comme ça, il n'y avait encore personne pour le diriger. Et puis la grandeur de la terre dépendit, au temps de la religion, des familles où l'on était nombreux. Chacun allait travailler et planter ses cocotiers et c'était ses terres. Et ce sont ces familles qui sont restées sur ces terres du "fort". Ce sont ces quatre familles qui sont allées travailler et planter des cocos à... [Kolonui]. Ce sont donc eux qui vivent, maintenant, sur cet endroit-là¹²⁵. »

¹²⁵ Aliko Liufau : «...*Ka ko te fo'i femua aia [...] kei tu'u feia aia heki he tahi ae pule ki ai. Pea fakalogo pe leva te lahi ia o te kele i te temi lotu ki te famili ae haha'i. Tahi alu natou o gaue'i mo too tona niu pea ko tonatou aia 'u kele. Pea ko te'u famili la aia e nofo i te kele aia i heni fai o te fo'i kolo. Ko te u famili pe aia e fa ne'e natou alu o gaue'i mo too niu i te u... Ko natou pe leva ae natou ma'uli i te temi aeni i te koga me'a aia.* »

Il apparaît dans ces témoignages que le simple fait d'avoir défriché et mit des terres en valeur permit aux hommes, à un moment donné, d'y établir des droits : « Ce sont seulement les endroits où sont allés tes ancêtres pour y travailler, qui sont les tiens. » Pour Alikī Liufau, la transmission exclusive des droits d'accès à la terre aux descendants du défricheur est un mode d'utilisation récent. Il caractérise de nos jours les terres appelées « terres familiales » (*kele fakafamili*) dont l'accès, l'usage et la transmission vont être étudiés dans le quatrième chapitre de cette première partie.

3.7. Conclusion

Avant de nous attacher au problème de l'accès à la terre et de sa transmission, une conclusion intermédiaire s'impose ici afin de récapituler un ensemble de fait assez denses et hétérogènes.

Toutes les communautés villageoises de l'île, à l'exception du village récemment créé aux abords de l'aéroport, sont disposées sur les côtes de l'île, principalement à l'« avant », sur son littoral oriental. Cette zone, dont nous avons vu qu'elle correspondait à l'« ouverture » (*mata*) du pays, s'oppose donc à son « intérieur » (*loto*) comme un espace organisé et socialisé qui contraste avec le désordre de l'espace où la végétation n'est pas entretenue (*vao*). Cet espace « intérieur » et non cultivé (*vao*) qui échappe en partie au contrôle des hommes (des « friches » *tu'u vao*, du « maquis » *toafa* et la « forêt ancienne » *vao matu'a*) ressort d'un autre niveau, assurant pour toute la société les conditions de sa survie et de son développement : l'« intérieur » du pays favorise l'équilibre du climat et l'approvisionnement en nourriture lors des pénuries, il fournit le bois mort et des feuilles pour les toitures, les arbres de grande dimension pour la construction des pirogues, des maisons, des églises...

Les terres du littoral s'opposent à ce vaste ensemble en ce qu'elles sont particulièrement morcelées et plus précisément réparties. Hommes et femmes y vivent, regroupés dans des unités d'habitation appelées '*api* que complètent les terres de culture (*gaue'aga*) souvent disposées plus dans l'intérieur des terres. Toutes ces terres sont des « terres familiales » acquises par le travail et transmises de façon cognatique.

Il semble que la disposition actuelle des communautés (disposées sur la côte) date de l'arrivée sur l'île des premiers arrivants occidentaux, la conformation des « villages » *kolo*

étant due à l'influence des missionnaires catholiques. Nous avons montré que l'organisation du « village » *kolo* suit trois principes complémentaires et étroitement imbriqués. Le premier est la relation au « chef » *pule*. Elle a fondé l'installation des premiers villageois autour de la « résidence » *nofo 'aga* qu'un homme doté d'autorité occupait bien avant la christianisation de l'île. Cet homme, dont la résidence apparaît à Utufua comme un point de fixation pour la communauté qui l'entoure et qui lui obéit, se distingue en ce qu'il est considéré comme à la fois local (ses ancêtres maternels sont des Utufua) et doublement extérieur (ses ancêtres paternels ne sont pas des locaux, et ce sont des gens d'un statut très supérieur à celui des maternels). Nous voyons donc, avec la mise en place de la communauté primitive, se mettre en place la chefferie qui la dirige selon un modèle caractéristique dans toute la région.

Le second principe est la spécificité du travail des hommes, l'horticulture. Il justifie la nécessité et l'usage de terres cultivables, mais la sédentarisation et la valorisation du travail (prestige lié aux résultats du travail et rémunération des récoltes de coprah) ont conduit à l'extension maximale des limites des terres cultivées. Toutes les terres de culture sont désormais attribuées et jointives sur la côte comme dans la partie « intérieure » du village (*fa'ahi'uta*).

Le troisième principe fondant la communauté villageoise est la contribution aux prestations communautaires *fatogia*. Ces prestations soulignent la relation de chaque « maisonnée » *'api* au « chef de village » *pule kolo*, mais elles constituent aussi la communauté comme une unité sociale où chaque villageois est doté de devoirs et de droits. Les prestations que chacun fournit à tour de rôle permettent ainsi au village de fonctionner et de se présenter vers l'extérieur comme une totalité ordonnée et englobante. Ces obligations, aujourd'hui réduites à la participation aux travaux communautaires et à la fourniture de prestations occasionnelles étaient autrefois plus étendues, incluant la fourniture des repas du chef et du « roi » (*hau*) *kainaki* et la présentation des prémices *polopolo*.

Ces développements nous ont ainsi permis de montrer que la relation des hommes à la terre est double. Tout d'abord, un homme se rattache à une communauté par son travail. En cultivant la terre, il établit et conserve les limites du domaine cultivable dont il peut jouir. Par son travail, il participe aux obligations *fatogia* qui le lient au « chef de village » et à la communauté qu'il dirige. D'autre part, un homme se rattache à sa communauté et à la localité par son mariage. L'étude des cas de Sila et de Kafoa Utufua montrent en effet que la matrilocalité dans un cas, l'uxorilocalité dans l'autre, sont des situations valorisées et

valorisantes en ce qu'elle fondent la chefferie locale. Nous allons pouvoir confirmer que si, à l'encontre des femmes, les hommes ne s'ancrent jamais tout à fait dans la localité, ils y ancrent leur descendance à la génération suivante en épousant une femme qui en est issue, qu'elle réside ou non chez elle.

Enfin, nous pouvons souligner le trait fondamental de la communauté wallisienne, à savoir qu'il n'existe pas, à Utufua de " territoire " villageois à proprement parler. Le village est, en effet constitué d'un ensemble de terres dont le rattachement est subordonné à la relation entre les villageois et le chef qui les « dirige ». La communauté ne peut être, de même, définie par d'autres critères que celui de la relation au chef de village qu'elle se choisit parmi des « familles » qui apparaissent comme étant "de la terre", c'est-à-dire emblématiques de la particularité locale. En ce sens, on peut dire que dans la communauté wallisienne tout est donné par les seules relations sociales. L'étude de la transmission de l'accès aux terres, par une meilleure compréhension de l'occupation et de la répartition des terres, nous fait entrer plus avant dans l'étude des caractères de cette localité.

4. L'obtention des droits sur la terre et la transmission de l'accès aux terres

4.1. La transmission cognatique

Nous avons rapidement vu qu'hommes et femmes peuvent se voir attribuer des terres. Le partage n'est cependant pas un mode de succession prédominant : il semble récent et, bien souvent, beaucoup de conditions s'y opposent.

Aliki Liufau expliqua ainsi les différences qu'il voyait entre la transmission d'une terre en France (droit d'aînesse) et à Wallis :

« Ici ce n'est pas comme cela, ce n'est pas comme en France. Ici, [...] nos enfants, tous nos enfants ont de la terre. Ils ont part aux terres de Soana [son épouse] et ils ont aussi part à mes terres, nos enfants ! [...] Nous ne donnons pas mes terres à l'aîné, non ! Ils en ont tous, du premier jusqu'au dernier. C'est ainsi à Uvea ! Il en va de même pour les terres de Soana. Tous y ont part, du premier au dernier, tous y ont part ¹²⁶ ! »

¹²⁶ Aliki Liufau : « *Ko heni ia e mole feia mole tatau mo Falani. Ko heni ia [...] ko tama 'u fanau o maua e ma'u fuli pe ia e tamaua 'u fanau te 'u kele. E kau pe ia ki te 'u kele ae a Soana pea toe kau pe ia ki taku 'u kele tamaua fanau. Mole foaki te kele[...] maua ia taku 'u kele kia i mu'a. Oho ! Ma'u fuli pe ia natou mai te mu'a ki*

La transmission des terres est très simple dans son principe : elle est cognatique, tous les descendants d'un individu, sans considération de son sexe, ont accès aux terres dont il a lui-même hérité de ses ancêtres ou dont il a acquis l'usage par le travail (nous allons voir plus loin les modes d'acquisition de la terre). En principe, les terres restent indivises entre l'ensemble des héritiers : on acquiert ou l'on hérite d'un droit d'usage sur ces terres, mais on n'en détient pas la propriété et on ne peut l'aliéner. Le « roi » (*hau*) est le garant de l'inaliénabilité des terres :

« Les anciens qui avaient acquis cette terre nous l'ont laissée, si le garçon qui est le fils de l'homme qui est né là disparaît [part au loin] et que brusquement vient le moment de lui indiquer sa chose... son morceau de terre pour qu'il y construise sa maison, alors on viendrait pour lui indiquer où construire sa maison¹²⁷. »

Aliki Liufau donna quelques précisions sur la durée effective des droits sur la terre :

« Les familles d'Utufua qui sont parties à Nouméa, qui y sont restées vingt ans et même trente ans, quand elles reviennent, elles ont toujours part à la terre de la famille ! Elles y ont part ! Elles ont part à toutes les choses de la famille, elles y adhèrent toujours ! [...] Si il [un garçon] n'a jamais participé aux coutumes, mais que son origine est restée dans la terre [comprendre : qu'il est originaire de cette terre parce que son ancêtre y a habité ou travaillé], ce garçon, même si on dit qu'il est parti pendant quarante ans, quand il revient, il reste sa part de la terre¹²⁸. »

On imagine le degré de complexité auquel on aboutit rapidement : chaque individu dispose, en théorie, d'un ensemble de terres hétéroclites considérable associé à ses ancêtres au fil des générations. Chaque individu dispose ainsi de terres (« maisonnées » *'api*, plantations ou friches) qu'il peut utiliser à son gré avec ses germains et ses collatéraux plus

te muli. Feia ia i Uvea nei ! Pea feia pe ia mo te 'u kele a Soana. Kau fuli pe ia e natou ki ai mai te mu'a ki te muli kau fuli pe ki ai ! »

¹²⁷ Aliki Liufau : « *Osi tuku pe ia e natou matu'a ae ne'e ma'u mai te kele ka pulipuli te tama ae foha ae o te tagata ae ne'e tupu i he kae fokifa kua ha'u he temi fakahinohino 'age tana me'a... tona mo'i kele ke hana tu'u ai hona fale pea ha'u pe ia kae ha'u pe ia fakahinohino ia ke tu'u ai tona fale. »*

¹²⁸ Aliki Liufau : « *Ko te 'u famili ae i Utufua nei alu ki Niumea kua ta'u uafulu tana nonofo ai pea tolu hogofulu kae liliu mai e ha'u ia e kau ai pe ia i te kele o te famili. Kau ai pe ia ! Ko te 'u me'a fuli ia a te famili e kau ai ! Pipiki pe ia ki ai ! [...] Kapau ne'e mole kau ia ki te 'u kutumi ka ko tona tupu 'aga ne'e tuku i te kele te tama aia logo pe ia pe kua lau ta'u fa hogofulu aena puli kae liliu mai e toe pe tona vahe i te kele ! »*

éloignés. Il ne peut cependant prétendre à un usage exclusif de ce patrimoine : une terre est « familiale » (*fakafamili*). Toute terre est placée sous la juridiction suprême d'un conseil de famille que forme l'ensemble des « vieux », hommes et femmes (*te kau maatu'a, te kau 'ulu'i maatu'a*), descendants de l'ancêtre d'où vient cette terre. Une autorité spéciale est reconnue au plus vieux d'entre eux, ou au plus compétent : il « dirige la terre » (*pule'i te kele*), mais il ne peut prendre aucune décision importante sans que le conseil de famille (*te kau maatu'a*), ou à défaut les « autorités coutumières » (ou la « chefferie », *te kau'aliki*), ne l'entérinent. De plus, chaque héritier ayant un droit à l'usufruit d'une terre, on reconnaît au premier installé une voix consultative décisive au titre de la résidence et de l'entretien du patrimoine commun. Sa position ne lui permet, en aucun cas, d'évincer quiconque viendrait à bon droit réclamer un lieu pour s'installer ou cultiver, mais il désigne l'emplacement qu'il destine aux nouveaux arrivants et donne ses conditions (pas de jardins et de porcs si la terre est exigüe par exemple). Ainsi, pour chaque terre, on dénombre des ayants droit par centaines. Ils sont représentés par les « vieux » (*te kau maatu'a*) de leur branche dans les innombrables contestations foncières qui animent la vie de la famille et du village.

Deux facteurs importants viennent pourtant ordonner les faits : le premier est la limite de la mémoire humaine ; le second est son alliée la plus sûre : la présence ou l'établissement proche de ses ayants droit. Aucune mémoire orale ne peut retenir le nom, l'emplacement et la provenance de dizaines de terres venant soit du père, soit de la mère, et ce, de génération en génération. Un premier critère de relation avec une terre est celui de la parenté (*kaiga, famili*), ou plus précisément de la communauté de souche : la certitude d'avoir un ancêtre commun avec les occupants d'une terre peut conduire à la revendiquer dans son patrimoine. Ce biais n'est souvent qu'un expédient et on me donna à plusieurs reprises des explications erronées (telle terre ne provenant pas de l'ancêtre invoqué mais de ses affins par exemple) pour justifier l'usage ou la revendication d'une terre. Le critère principal de revendication d'une terre, l'argument massif en ce domaine, reste donc l'usage que les parents, les grands-parents ou encore leurs germains en avaient fait autrefois. Ce critère a cependant des limites. La société wallisienne valorise les horticulteurs entrepreneurs. De tels hommes manquent généralement de terres disponibles dans un proche périmètre et sont contraints d'emprunter provisoirement une plantation à un ami ou à un affin. On ne put me donner de terme wallisien qui correspondrait à la pratique du « prêt » sinon le néologisme *pelete*, ce qui semble indiquer une pratique en aucun cas formalisée, mais un simple arrangement entre des hommes

s'estimant et se faisant mutuellement confiance. On me raconta qu'un prêt de terre pouvait durer le temps d'une ou deux récoltes, mais qu'il pouvait aussi durer toute la vie active d'un cultivateur dans la mesure où le prêteur n'en avait pas besoin. Avant de rendre le lopin, me raconta le père Soane Liku Ikauno, il était autrefois de bon aloi de planter la terre de cocotiers en remerciement pour le prêt. Un usage de ce genre n'autorise aucun droit autre que celui de la récolte, mais le temps passant, après la mort des protagonistes, la confusion s'installe dans les esprits et les conflits surviennent (« disputes » *kee* au sujet des droits d'accès, ou « litiges » *fihī kele* – « terres entremêlées » – du fait de l'imprécision des « limites » *tu'akoi*) surviennent. Les descendants de l'emprunteur arguent de la plantation des cocotiers pour faire valoir leurs droits alors qu'au contraire, cette plantation était un retour de service. Au village, un cas de cette espèce fut réglé par la « chefferie » il y a quelques années : les descendants d'un homme entreprenant s'étaient installés sur une terre qui lui avait été prêtée pour planter des cocotiers. Ils en furent délogés à la requête de la famille initialement détentrice après qu'elle ait prouvé sa bonne foi (histoire de la terre, limites initiales, démarcation nette par la taille des cocotiers). D'autres cas sont litigieux, mais la situation n'est pas conflictuelle.

Il apparaît ainsi que le meilleur garant du patrimoine est un établissement proche ou, mieux, l'occupation continue d'une terre et le soutien de la mémoire collective.¹²⁹ De fait, lorsque je fus amenée à dresser, avec chacun d'eux, l'inventaire du « patrimoine foncier » des villageois, les terres situées à Utufua étaient toujours les premières citées dans un ordre assez invariable : les terres d'habitation (*'api*), les jardins et champs cultivés puis les jachères récentes, les terres que les collatéraux plus ou moins proches utilisaient ou avaient utilisé. Les terres en litige étaient rapidement évoquées, chacun étayant ses prétentions sur la résidence attestée d'ancêtres directs, sur la communauté de souche avec la (ou les) famille(s) détentrice(s), enfin, sur un usage agricole (un ancêtre y avait planté les cocotiers par exemple).

Dans le même ordre venaient ensuite les terres des villages proches puis, avec beaucoup moins de précision et, souvent sans leurs noms, les terres situées dans les autres districts. Ainsi, les gens conservent le souvenir de leurs attaches hors du village, surtout s'ils sont nés à l'extérieur, mais le souvenir s'érode et les enfants n'ont plus qu'une connaissance partielle en ce domaine. Certes, en matière de droits sur la terre, l'oubli et l'éloignement ne

¹²⁹ Michel Panoff (1970, p. 205) parle ainsi, concernant Futuna, de droits sur la terre « forts » ou « faibles » ou encore de « droits chauds » et de « droits froids ».

sont pas des facteurs prescriptifs. Dans les faits, pourtant, ils jouent un rôle majeur et opèrent une sélection certaine parmi les prétendants potentiels à toute terre sur Wallis.

Plusieurs villageois me dirent avoir dans des villages éloignés, des terres dont des parents qui se trouvaient sur place « prenaient soin », *taupau*. Ils signifiaient par là que ces terres étaient entretenues et cultivées dans le but de prévenir cette perte de mémoire et, surtout, d'empêcher des voisins entreprenants ou des parents éloignés de branches aux droits incertains de s'installer sur des terres laissées vacantes. Une femme me raconta même qu'à un moment donné, son père avait changé de résidence et s'était installé sur une terre familiale laissée vacante dans un autre village pour que, précisément, elle ne reste pas inoccupée. Il semble que de tels arrangements aient autrefois été fréquents, la construction des maisons maçonnées limitant de nos jours la mobilité des foyers et conservant mieux que toute autre mesure les droits de la « famille » (*famili*) ou de la branche généalogique concernée.

4.2. Le partage des terres

Nous avons vu qu'il arrivait que des parents « partagent » des terres entre leurs enfants. Le « partage » se dit *vahe*, ce mot qui signifie « part, portion, partager, diviser, séparer » (Rensch, 1984) recouvre en fait plusieurs pratiques que nous allons détailler.

4.2.1 La « répartition » *vahe*

Selon Alike Liufau, les « partages » (tels que celui qu'opère un père en distribuant des terres à ses enfants) sont récents (postérieurs à la christianisation), mais ils sont fréquents bien que le mot ancien *tofi'a* « héritage, part, portion » (de *tofi* « partager, diviser, morceler », Rensch, 1984) s'applique particulièrement à la terre pour en désigner un lopin. Plusieurs cas d'une telle distribution me furent exposés au cours de l'enquête, à chaque fois, les enfants comme les terres disponibles, avaient été nombreux. À chacun avait été désigné un lieu où s'installer. Dans quasiment tous ces cas, les filles avaient reçu en lot les terres d'habitation (*'api*) les mieux situées, à défaut les terres de culture les plus accessibles, tandis qu'on envoyait les garçons vers les terres éloignées, soit dans la partie intérieure du village (plantations, friches), soit dans d'autres villages.

De la même façon, les aînés ont parfois été favorisés dans la distribution des terres. Dans un cas par exemple, un vieil homme sans enfant fit expressément don d'une de ses terres à l'aînée de ses neveux. Dans un autre cas encore Mikaele Tui me raconta l'histoire singulière d'une des parcelles de la grande terre appelée Lanutavake. Elle fut la récompense

d'une épreuve de force entre les chefs de Gahi Tua et Fafie (ses ancêtres) et le groupe d'origine tongienne Ha'avakatolo. Les deux hommes de Gahi gagnèrent cette terre et firent en sorte qu'elle ne revienne qu'à l'aîné de chaque génération. Il en est le dernier bénéficiaire avant de la transmettre lui-même à son aîné.

Dans beaucoup de cas enfin, les parents tenaient compte, dans leur partage, des éventuels enfants adoptifs ou naturels. Celui des parents qui se chargeait de la distribution des parts recommandait les uns et les autres aux bons soins et à la générosité de ses enfants directs et de bonnes parts leur reviennent généralement.

L'emploi de l'expression « faire une part », ou encore « répartir » serait en fait plus judicieux pour distinguer cette distribution (*vahe*) du « partage » (*vaevae*) – définitif – tel qu'il peut être maintenant conçu (*mavae* signifie « partir, quitter »). La « répartition » n'a, en effet, pas de caractère exclusif et définitif: il s'agit généralement de mesures visant à éviter des conflits d'intérêts après la mort de parents qui sont libres de disposer de terres en assez grande quantité. Cela peut se produire s'ils sont parmi les rares héritiers d'un ou plusieurs ancêtres ou encore si leurs familles disposent d'un grand nombre de terres laissées vacantes, par exemple.

Il y a une condition importante à ce genre de démarche: le parent effectuant la répartition doit avoir un crédit et une position dans la famille qui préviennent les discussions ultérieures. Sa modération d'une part, son ancienneté relative d'autre part, lui assurent le respect des proches et de l'ensemble des vieux de sa branche (*kau 'ulu'i maatu'a*) qui entérineront ses volontés. À la différence du « partage » *vaevae* plus définitif, ce type de distribution n'est jamais irréversible: il s'agit d'une répartition préférentielle non exclusive, des collatéraux plus ou moins proches et de leurs descendants pouvant encore demander qu'on leur fasse la faveur de les laisser s'installer sur une terre qui fut autrefois attribuée, mais dont le caractère reste familial.

4.2.2. Le « partage » *vaevae*

Il existe un second type de « partage » appelé *vaevae* (« séparation, raie, trait, part, portion, diviser, partager séparer », Rensch, 1984). Comme cela apparaît à travers sa définition en français, il est beaucoup plus formel (on trace une démarcation) que la « répartition » *vahe*. Il peut découler comme une conséquence d'une première et ancienne « répartition » *vahe* (cette répartition, lorsqu'elle est respectée, devient à long terme un état de

fait au caractère définitif). Il a cependant plus souvent lieu entre les branches éloignées de descendants d'un ancêtre commun, d'où son nom *vaevae fakafamili* « partage familial ». Les « vieux » (*kau 'ulu'i maatu'a*) de toute la famille se réunissent alors pour répartir les terres entre les différentes branches de la famille. Cette démarche est généralement entreprise à la demande d'une branche de la famille concernée et fait souvent suite à un litige pour lequel on a demandé l'arbitrage de la « chefferie » (*kau'aliki*). La présence d'un de ses membres et les prestations qu'elle entraîne (plusieurs gros cochons et des enveloppes de plusieurs milliers de francs français peuvent être présentés par les deux partis pour une demande d'arbitrage) rend la décision publique et définitive. Les attributions et les limites contestées peuvent cependant être portés en recours devant le « roi » (*hau*) accompagnées de prestations. Sa décision, prise à la suite d'auditions et de visites sur le terrain a normalement force de loi et chacun doit s'y plier. Dans ce cas, la séparation d'une terre en deux ou plusieurs portions prend un caractère plus permanent que dans le cas d'un partage opéré au sein d'un simple conseil de famille. Reste cependant qu'il est très difficile de refuser sans une bonne raison (exiguïté de la terre, disponibilité d'autres terres...) l'usage d'un morceau de terre aux descendants d'un ancêtre commun, quand bien même un « partage » *vaevae* leur a attribué une terre ailleurs.

Aliki Liufau nous en donne un exemple personnel. La famille de son père est nombreuse (famille rattachée au titre Mahe) et dispose de terres dans deux districts : Mu'a et Hahake. Il expose ici les accords pour la répartition des terres entre deux branches majeures de la famille :

« Ce sont leurs conventions ! La famille Mahe de Mu'a et ceux de Hahake, ils sont venus pour un conseil [“de famille”] : aux enfants qui habitent Hahake, on a attribué la terre qu'ils occupaient à Hahake, elle est pour eux. À ceux de Mu'a [parmi lesquels il compte], on a attribué celles qu'ils occupaient, nous y restons. Leurs conventions sont ainsi. Et puis on s'est dispersés en gardant ces conventions. Il n'y eu plus de discussions. Cependant si, maintenant, un de nos enfants se marie à Hahake, qu'il veut y résider et que la femme qu'il a épousé ne dispose pas de terre, alors il va là-bas. Si je vis encore, nous allons discuter avec les familles de Hahake pour leur demander. Alors ils n'acceptent pas que l'on construise une maison pour mon enfant et que je sois “descendant” [*mokopuna*, “petit-fils”] de la terre ; ou bien ils acceptent et on construit un... Et si quelqu'un de Hahake se marie ici, c'est la même chose : ils doivent nous demander pour venir

construire une maison chez nous. Si nous acceptons, tout est bien ! C'était ainsi les arrangements avant ces temps-ci [où de tels arrangements deviennent difficiles]¹³⁰ ! »

Le recours à ce type de partage n'empêche pas les litiges qui deviennent de plus en plus sérieux. Dans le cas qui vient d'être développé, le partage concerne des terres éloignées les unes des autres, mais les exemples sont nombreux de terres ainsi partagées sur les terres mêmes d'Utufua. Il existe même plusieurs cas de ces partages familiaux (*vaevae fakafamili*) dont les portions furent ensuite réparties entre germains (*vahe*). On peut ainsi compter au village une dizaine de terres dont la situation est devenue si complexe (soit qu'elles n'aient jamais été partagées, soit, au contraire, qu'elles l'aient été de façon successive) qu'il m'est impossible de rendre clairement compte de leur situation (les généalogies ne se raccordent pas, les relations familiales sont confuses, les prétentions sont contradictoires...). La plupart de ces terres sont des plantations ou des friches situées assez loin dans l'intérieur des terres. Les ayants droit sont nombreux et les limites parfois imprécises, mais, pour l'instant, la situation ne semble pas poser de problèmes. Aussi, les contestations et les conflits ne surgissent-ils que lorsque une construction d'habitation est programmée. Il y eut plusieurs litiges de cette sorte à Utufua, certains bâtiments ne furent jamais achevés. Ces querelles peuvent se prolonger durant des années. Ceci nous montre bien la valeur particulière attachée au mode d'occupation et à la proximité en ce qui concerne une certaine forme d'appropriation des terres. On peut remarquer une corrélation entre la préférence pour des constructions pérennes (en ciment) et ce qui paraît être un durcissement des conflits.

Un aspect notable de ces « partages » (*vaevae*) et « répartitions » (*vahe*) de terre est l'importance de la résidence. C'est un critère décisif quand vient l'heure de déterminer l'attribution des différentes parts. Nous avons vu par exemple, que l'on attribuait de préférence aux filles des terres dans le village même. De cette façon, elles ne changent pas de résidence, comme le confirma lors d'une discussion le père Soane Liku Ikauno. Les garçons,

¹³⁰ Aliko Liufau : « *Ko tanatou talaga ! Famili ae i Mua nei mo natou ae i Hahake ne'e natou ha'u i te me'a tahi talaga ia natou... ia natou fanau ko ae e nofo i Hahake pea ko tanatou kele ae i Hahake ma'u ia natou. Ko natou ae i Mua nei ko te 'u kele ae o natou i Mua nei nonofo ia matou. Feia tanatou talaga ! Pea tutuku'ake matou o nofo'aki pe te 'u talaga aia. Mole la toe fai he tahi talaga. Kae hoki alu he tamatou fanau i te temi aeni kua ohoana ki Hahake kae kua fia nofo i ai kae mole ma'u he kele o te fafine ae e ohoana ki ai pea alu leva ki ai. Ka ke au ma'uli la pea olo leva talaga mo te 'u famili ae i Hahake o kole ki ai kia natou. Pea mole e natou tali ke tu'u he fale o... taku fanau pea ke au mokopuna i te kele. Pea ke natou tali pea e tu'u he...Pea ke ohoana mai ae i Hahake ki heni e feia tamatou nonofo. E mau'a ke kole mai kia matou ke ha'u o tu'u hona fale ia matou. Pea kae matou tali e lelei. Ne'e feia te 'u tokatoka ia ae mu'a te temi ae. »*

eux, ont en lot des terres plus lointaines, ce qui ne les lèse pas puisqu'ils ont de fortes chances de partir, à terme, s'installer chez leur épouse. Un père considérera donc la résidence de chacun de ses enfants avant de leur distribuer (*vahe*) les terres tout comme, lors d'un partage plus formel entre des branches familiales (*vaevae*), chaque branche tentera d'obtenir les terres les plus intéressantes pour elle, c'est-à-dire, celles les plus proches du village de résidence de la majorité de ses membres (ou de la résidence du vieux qui négocie) ou encore, des terres bien placées au cœur d'un village qui permettent l'établissement d'une maisonnée confortable. Dans le même souci de conserver pour soi les terres les plus proches de la résidence, il m'est arrivé de trouver, lors de l'enquête, plusieurs échanges de parcelles entre parents qui ont trouvé un intérêt commun à revoir la répartition initiale afin de disposer, de part et d'autre, de terres plus proches et à constituer pour leurs enfants un patrimoine plus cohérent, plus facile d'accès et d'usage et donc plus aisé à conserver. Enfin, il arriva, dans les cas qui me furent exposés, que l'on n'attribue pas de part à des parents dont toute la branche était partie s'établir à Nouméa et dont les « vieux » ne se déplacèrent pas lors du « conseil de famille » (*taalaga*), un accord tacite entre les parties étant alors de leur faire de la place si l'un d'eux demandait un jour à revenir s'installer sur l'île¹³¹. On voit bien ici combien la résidence d'une part, la position relative du vieux représentant la branche généalogique et son âpreté dans les tractations lors de partages de terre de l'autre, jouent pour la conservation du patrimoine foncier certes, mais surtout, pour la préservation d'un patrimoine regroupé et cohérent qui offre à chacun la possibilité de vivre, de cultiver sur des terres peu distantes et d'installer, dans la mesure du possible, ses enfants sur des terres proches et confortables.

La distinction entre ce que nous avons appelé « opérer un partage » *vaevae* et « faire la part » *vahe* n'apparaît cependant pas tant dans le côté formel de l'un par rapport à l'autre que dans la représentation même que l'on fait de la partition de la terre concernée. Dans le premier cas, en effet, les terres « partagées » (*vaevae*) ne sont pas détachées d'un ensemble, mais prises comme un tout. Elles forment un patrimoine qui est « partagé » en parts équitables entre les héritiers d'un même ancêtre réunis en branches généalogiques.

¹³¹ Un informateur me confiait un jour en substance que « les gens qui restent ici abusent et s'approprient les meilleurs parts. Le rôle des "vieux" [les parents, grands-parents et leurs germains] est de s'occuper de la terre afin d'en faire bénéficier leurs descendants ». Du point de vue général, les choses doivent être nuancées. Ce qui compte, c'est que les « anciens » *matu'a*, ou du moins l'un d'eux, se déplacent pour représenter les membres de la famille partis vivre au loin et défendre leurs intérêts lors des conseils de famille où le partage des terres est débattu. Dans le cas où cet effort n'est pas consenti, il est admis que « les absents ont tort », les « absents » étant

Dans le second cas, il est « fait une part » *vahe* dans l'ensemble d'un patrimoine plus vaste. Un père par exemple, ne peut distribuer à ses enfants toutes les terres dont il dispose, mais seulement celles sur lesquelles il se trouve être le seul à avoir des droits, ou encore, là où ses droits sont prioritaires en raison de sa résidence. Dans ce cas, les morceaux de terre sont « séparés » d'un ensemble pour être confiés aux enfants directs par exemple. Le terme *vahe* désigne dans les faits un ensemble de pratiques assez différentes les unes des autres mais qui ont en commun la séparation d'un morceau, de l'élément d'un ensemble, pour le mettre à disposition de quelqu'un. On appelle ainsi *vahe* un type de « séparation » qui consiste à procurer une terre à quelqu'un qui, normalement, ne devrait pas y avoir droit. Cette pratique sera étudiée plus loin, avec les modes d'obtention de droits sur la terre.

Il est remarquable que l'on utilise pour des morceaux de terrain un terme, *vahe*, qui désigne également le fait de « confier un enfant » à quelqu'un pour qu'il en assure l'éducation sur une durée de temps qui peut varier de quelques semaines (sevrage d'un bébé) à plusieurs années (enfants remis encore bébés à des couples stériles qui en font la demande). On comprend bien alors qu'en aucun cas la séparation n'est totale ni définitive. Tout comme les parents directs de l'enfant gardent contact avec lui et ne le perdent jamais tout à fait (l'ingratitude des enfants pour leurs parents « adoptifs » fait partie des lieux communs que les Wallisiens se plaisent à développer), la terre n'est jamais que « confiée » à une personne, ultérieurement à sa descendance, ainsi privilégiée. Ces dernières ne peuvent cependant pas se prévaloir d'une telle faveur pour évincer tout autre descendant de la personne ayant opéré le partage quand bien même il bénéficia d'une autre part. De ce point de vue, la terre à Wallis peut être morcelée tout en gardant une grande intégrité. La terre reste subordonnée aux relations sociales et aux relations de parenté qui trouvent en elle, nous allons le voir, leur origine et leur ciment.

4.3. Les modes d'obtention de droits sur une terre

La terre étant inaliénable à Wallis, tout achat de terre est impossible. La jurisprudence est claire en ce domaine et, lors des quelques conflits opposant l'administration ou des particuliers étrangers à des contestataires locaux, les contrats de vente furent toujours dénoncés en faveur de la (ou des) famille(s) originellement détentrices de la terre. On me raconta un cas semblable qui fut réglé il y a déjà plusieurs années : une terre ayant été cédée à

d'une part ceux qui n'ont pas pris le soin de se faire représenter par un « ancien » *matu'a*, d'autre part, ceux qui sont partis sans s'occuper de leur part, la laissant vacante et disponible pour les autres ayants droit.

des Métropolitains contre paiement, une plainte fut déposée auprès de la « chefferie » par des membres de la famille qui n'avaient pas pris part à la transaction. Les acheteurs, qui avaient construit un bâtiment entre-temps, se virent contraints de tout restituer aux plaignants contre l'équivalent du prix initialement payé. Ceux-ci sont maintenant les seuls à conserver des droits sur cette terre car ils furent seuls à réunir l'argent qui dut être restitué en échange. En 1975, l'administration fut, de même, contrainte de restituer une grande part du promontoire de Matala'a aux villageois d'Utufua qui en réclamaient la jouissance en dénonçant un ancien contrat et en arguant du fait que les terres étaient laissées à l'abandon. Certaines familles firent ainsi valoir des droits sur ces terres en établissant l'usage qu'avaient pu en faire leurs ancêtres.

4.3.1. Les prestations coutumières

Il est cependant possible, pour un Wallisien, de se procurer une terre qui restera dans son patrimoine personnel et qu'il transmettra à ses descendants. Il en existe quelques cas à Utufua. Les modalités relèvent des échanges dits « coutumes » *kutumi* : échanges de biens, échanges de services.

Trois terres du village aujourd'hui habitées furent obtenues à partir d'une demande entre amis. Toutes les trois forment des « maisonnées » (*'api*) indépendantes. Pour l'une d'elles, située près de la mer, des personnes résidant dans la « partie intérieure » du village (*fa'ahi 'uta*) demandèrent aux occupants l'autorisation de venir construire auprès d'eux un « petit *fale momoko* » (une « maison de fraîcheur », en bord de mer). On leur désigna un morceau du terrain après que les prestations coutumières (racine de *kava* puis tissu d'écorce battue – *tapa* –, nattes et porcs) aient été acceptées¹³². La seconde terre était autrefois un « champ » (*gaue'aga*) convoité par un homme grand travailleur. Il la demanda donc à la famille détentrice en lui présentant (entre autres) trois gros cochons qui furent acceptés. Il y a quelques années les descendants des « donneurs » manifestèrent la volonté de récupérer cette terre aujourd'hui habitée, mais, incapables de fournir l'équivalent des porcs reçus autrefois, ils durent y renoncer. La troisième fut donnée à une famille, me dit-on, en remerciement des nombreuses prestations (« coutumes » *kutumi*) auxquelles elle avait participé auprès des détenteurs originels de la terre. Au sujet de cette même terre, d'autres informateurs me dirent

¹³² Ce cas n'est pas très clair car il semble que les deux familles aient eu des ancêtres communs, les uns descendant d'un frère, les autres d'une sœur.

qu'elle aurait été donnée à des « amis » qui l'auraient obtenu en échange d'une truie (pour les uns), en échange d'un porc et d'une natte (pour les autres).

Des terres à plantations situées vers l'intérieur ('*uta*) ont été plus facilement accordées, semble-t-il. Certaines personnes pauvres en terres ont ainsi obtenu de ceux qui disposaient de vastes friches, qu'on leur en attribue un lopin. Cela explique en partie l'incroyable complexité dans l'ordonnance et dans l'usage des parcelles de la « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*).

Un autre mode d'obtention de terre est celui du service rendu. Aliko Liufau donna le cas – fictif – d'une terre attribuée aux “parents adoptifs” d'un enfant de la maisonnée :

« Si un de mes petits-enfants est donné en “partage” [*vahe*, dans ce contexte, “adoption”] à une autre femme, à un autre couple, qui le prend pour s'en occuper... Moi je veux “faire héritier” [*faka'api*, “associer à la maisonnée”] ce petit-enfant, si je trouve un morceau de terre à donner au couple à qui on a confié l'enfant, je le donne. Si je suis pauvre en terre je ne donne rien. S'il s'avère que le couple à qui il a été “donné en partage” n'a pas d'enfants propres, qu'ils ont seulement mon enfant “donné en partage”, et s'ils veulent le “faire héritier” de leurs propres terres, alors ils en font [leur] héritier¹³³. »

Il existe, au village, un cas assez proche de celui-ci : un lopin de terre avait été donné pour que s'y installent des affins venus s'occuper d'un enfant malade. À la mort de l'enfant, le « vieux » (*matu'a*) de la famille reconnaissante, invita ces gens à rester près de chez lui. Comme l'invité était un excellent pêcheur et qu'une forte amitié liait les deux familles, on le laissa jouir de la plage qui lui est revenue. Un exemple notoire au village, comparable en certains points, est celui d'une terre qui fut concédée par un « chef du village » (sur ses propres terres) à un « spécialiste de la pêche et de la navigation » (*tautai*) venu du district de Hihifo se marier au village. Les affins de cet homme ne disposaient d'aucune ouverture sur la mer. Il obtint donc un morceau de terre contigu à la grève afin d'y échouer sa pirogue et d'étendre ses filets en échange de la confection d'un grand filet à l'usage de toute la communauté. Les descendants de son frère vivent encore sur ce qui est devenu leur

¹³³ Aliko Liufau : « *Kapau e iai hoku mokopuna e vahe e tahi fafine kehe tau matu'a kehe ke ave naua o taupau kae...Pea e au loto ke au faka'api ia toku mokopuna aia ka e au ma'u he mo'i kele ke au foaki ki te tau matu'a ae ena vahe'i pea e foaki. Pea kae ko au masiva kele pea mole foaki he me'a. Pea ka e nofonofo ia e te tau matu'a ae ena vahe'i mole haa naua fanau ko taku tamasi'i pe ae ne'e na vahe'i kae fia haga naua faka'api i tonaua kele pea haga naua faka'api. E feia te aga faka uvea. »*

« maisonnée » *'api*. Des revendications ultérieures furent déboutées par la chefferie qui exigea même que les limites de cette terre soient étendues¹³⁴.

Aliki Liufau développa le cas où un tel « don » (nous reviendrons sur l'opportunité de ce mot) ne recevrait pas l'assentiment du reste de la « famille » concernée. Ce cas, assez rare, est alors porté devant la « chefferie » (*kau'aliki*), accompagné d'une prestation (*totogi* « échange, paiement, achat » un porc de grande taille, maintenant du numéraire *sila*) fournie par le donateur. La « chefferie », qui a autorité en la matière, consent généralement au don, la situation qui résulte de sa décision est, là encore, définitive.

« C'est une affaire qui relève de la famille. S'ils veulent donner une terre en partage, une de leurs terres, et bien ils le font ! Mais s'ils ne le désirent pas, [s'ils désirent] qu'elle reste ainsi, ils ne le font pas. [...] Par exemple, il y a un Blanc qui vient voir un membre de ma famille pour demander un petit morceau de terre afin d'y construire sa maison. Ce dernier vient pour en parler à la famille, il fait de son mieux, mais la famille refuse. Alors cet homme, s'il est l'aîné de la famille, va se plaindre auprès des "chefs coutumiers" afin qu'ils donnent en partage son morceau de terre [...], il va voir les "chefs coutumiers" afin qu'ils viennent partager. Alors les "chefs coutumiers" viennent prendre son morceau de terre, et lui est d'accord ! Par la suite ses enfants sont pauvres car le Blanc a obtenu le morceau de terre, mais eux ne prennent plus part aux terres de la famille. Il va et agit à son gré, l'homme qui a "payé" [*totogi*] pour sa part. Il en va ainsi, ici¹³⁵. »

Dans tous les exemples qui viennent d'être cités, le terme utilisé par les informateurs fut de préférence *vahe*. Il a ici encore le sens de « séparer pour faire une part », « séparer une

¹³⁴ Ce cas est un excellent exemple de la complexité du problème foncier à Wallis. Le conflit eut lieu il y a déjà une vingtaine d'années, mais les faits qui me furent relatés par les différents intervenants diffèrent en de nombreux points. Pour les descendants du chef de village de l'époque le lopin avait été prélevé sur sa propre terre, car il avait en quelque sorte installé le pêcheur « chez lui ». Lors du litige, ce lopin fut agrandi à leur dépens. Ils durent céder encore du terrain afin de rendre la terre suffisamment vaste pour loger et nourrir une famille. Un villageois me soutint cependant y avoir des droits car, selon lui et contre toute évidence, il ne s'agissait pas d'une terre donnée, mais d'une « terre familiale » (*kele fakafamili*) qui revenait directement à l'homme de Hihifo venu s'y installer. Les descendants du frère de la bisaïeule du pêcheur pouvaient donc normalement y prétendre...

¹³⁵ Aliki Liufau : « *Ko te me'a aia e fakalogo ki te famili. Kapau kua natou loto tahi kele vahe tonatou 'u kele pea hoki fai. Pea kae mole loto natou ki ai ke tuku feia pe ia pea mole fai ia ! [...] Hage la ko he papalagi kua ha'u ia ki he tahi ia o toku famili o kole hona mo'i kele ke tu'u hona fale pea hoki ha'u ia o faka'ui mai ki te famili kae faifai foki ia mole tali ia te famili. Pea alu leva te tagata ia aia mo kae la aia ne'e i mu'a i te famili o alu leva ia o tagi ki te 'u 'aliki ke vahe ia 'age hona mo'i kele [...] alu ia ki te 'u 'aliki ke omai o vahe. Pea kua ha'u te 'u 'aliki ae o to hona mo'i kele. Pea kua tali ai aia ! Kae nofonono ia kae hana fanau kua masiva ia hee kua ma'u tona mo'i kele te papalagi kae mole toe kau mai ia ki te kele ae o te famili. Alu la ia o fai taliha te tagata ia aia ne'e totogi tona vahe. E feia ia i heni ia ! »*

part dans un patrimoine pour la mettre à disposition de quelqu'un ». Ce « partage » *vahe*, est de ce point de vue peu différent de la « répartition » *vahe* qu'un « vieux » fait entre ses enfants ou/et les enfants de ses germains et il importe peu que la décision soit unilatérale ou que tous les ayants droit concernés soient consultés. L'usage de ce mot n'indique pas si la mise à disposition de la terre est définitive et exclusive. Nous avons vu que les cas de figure, en ce domaine, peuvent varier considérablement. Dans tous les cas, cependant, le droit au sol (exclusif ou non) par la voie « généalogique » ou « familiale ») reste premier tant que l'on a les moyens de revendiquer une terre (en étayant et en justifiant ses prétentions et en restituant les prestations fournies à l'occasion d'une « coutume »). Ces exemples montrent que les hommes ne peuvent disposer à leur gré de la terre, ils peuvent tout au plus en partager la jouissance pour ne pas s'en désaisir tout à fait. Ils y trouvent leurs origines et lui restent attachés tant qu'ils se donnent la peine (par l'occupation, le travail, les « coutumes » ou encore les connaissances généalogiques) de la conserver dans leur patrimoine.

Enfin, dans tous les cas qui viennent d'être mentionnés (à l'exception de la « répartition » entre parents et enfants), une prestation est fournie pour signifier la transmission des droits, à moins que la transmission n'ait lieu au titre d'un service rendu. Il est remarquable que l'on utilise le même mot *vahe* pour désigner la mise à disposition d'une terre et le fait de confier un enfant pour son éducation. L'usage du terme *vahe* indique dans les deux cas, que le lien entre le détenteur originel et ce qui est confié n'est jamais tout à fait rompu, ce que dénoterait clairement l'emploi de *foaki*.

Ce dernier mot (*foaki*) signifie « don, présent, cadeau » (Rensch, 1984), mais sa composition (*foa* « être brisé », *ki* indique le datif) signifie clairement le don d'un élément rompu à partir d'un tout. Il fut utilisé quelques fois au sujet de certaines terres dont on ne me précisa pas qu'elles aient fait l'objet de « coutumes ». Elles furent prélevées sur les vastes ensembles de l'« intérieur » (*'uta*), l'une pour être « donnée » (*foaki*) à un enfant adoptif (cas fréquent pour lequel on peut aussi utiliser le terme *vahe*) et deux autres à des hommes du village. L'un d'eux étant mort sans postérité, la terre revint à son détenteur initial et à ses descendants. Rien, semble-t-il ne les distingue des terres obtenues après les « répartitions » *vahe* telles que nous venons de les décrire si ce n'est que ces terres, assez éloignées et exclusivement agricoles ne supportent que des jardins et des friches¹³⁶.

¹³⁶ La tradition orale rapporte des « partages » ainsi opérés par la chefferie qui avait autrefois le devoir de fournir une terre à tout nouvel arrivant sur l'île qui en faisait la demande au « roi » (*hau*). C'est ainsi que s'établit à Wallis

Les deux termes, *vahe* et *foaki*, ne sont donc pas tout à fait synonymes: la « répartition » *vahe* correspond principalement au statut de terres cédées dans le cadre de relations spécifiques (relations « familiales », relations d'échange dites « de coutume »...). Dans ce cas, l'attribution ou la cession d'une terre est subordonnée aux relations qui lui préexistent. On peut dire qu'alors, « faire une part de terre » *vahe* donne un sens à la terre confiée et instaure une relation au sol. La « répartition », le « partage » *vahe*, consiste à « séparer une terre pour la confier à X afin de signifier – ou conformément à – une relation ». Le « don », *foaki*, semble plus gratuit et plus définitif: les relations ne sont plus mises en avant. Le fait qu'il s'agisse de terres de moindre intérêt est significatif. Il ne faut cependant pas comprendre ici le « don » comme le transfert d'une propriété (dont nous avons vu qu'elle ne s'appliquait pas sur la terre), mais plutôt comme la concession durable d'un droit d'usage.

4.3.2. Le défrichage

Le défrichage est une autre façon d'obtenir des terres. Il est aujourd'hui très rare, mais il fut largement mis en œuvre autrefois au point de fonder, selon Aliko Liufau, l'actuel droit à la terre. Après l'installation du village sur la côte, d'immenses étendues de la zone intérieure, désertée, retournèrent à l'état de friche. C'est alors que, parmi les « anciens », les plus courageux au travail (*tagata fa'a gaue*) et ceux qui disposaient de grandes « familles » purent défricher et planter de vastes étendues de cocotiers. Ces terres, bien qu'un peu morcelées, existent encore et les nombreux descendants des ancêtres défricheurs y travaillent. Le cas du promontoire Matala'a, déjà évoqué dans le chapitre consacré aux espaces communautaires (§ I.3.5.), est remarquable car il présente deux faits récents qui peuvent éclairer cette pratique.

Nous avons déjà vu que cette péninsule, partagée dans sa longueur entre le village d'Utufua et son voisin Gahi, comporte un plateau dont les terres font l'objet d'assez graves litiges. Le grand-père des actuels détenteurs d'une partie du plateau y avait, autrefois, aménagé un jardin et s'y installa temporairement. Nombreux furent les villageois à m'exposer les faits, chacun affirmant avoir droit à une partie au moins de ces terres, chacun étayant ses

une communauté de Tokelau d'abord installée dans le district nord (Hihifo, où on lui donna de la terre contre les services de pêcheurs des hommes) puis déplacée à sa demande dans le sud où elle fonda le village de Gahi, voisin d'Utufua. Il semble qu'alors la « chefferie » ait « fait une part de terre » pour les nouveaux arrivants sur des terres encore inhabitées. Dans le cas de la mission mariste, il semble que le don des importants domaines dont elle

prétentions sur d'anciens partages (*vaevae fakafamili*) qui ne correspondent pas entre eux. Dans ce cas précis, la seule occupation du sol ancienne et avérée permet aux héritiers du défricheur de conserver la terre face aux familles opposantes qui ne purent produire à ce jour aucune justification suffisante pour remettre en cause l'occupation actuelle du sol.

Le second cas est l'unique exemple que j'ai rencontré d'appropriation par défrichage. Le flou du statut d'une grande partie du plateau (un ancien camp américain abandonné après la guerre) aux yeux de la « chefferie » et des villageois eux-mêmes permet à l'un d'entre eux de cultiver à sa guise un vaste champ dont un pan entier est mis en jachère tous les deux ou trois ans vu la pauvreté du sol. Ce travail, qui n'a fait l'objet d'aucun accord préalable avec d'éventuels ayants droit, justifie en lui-même l'occupation du sol. Il est très probable qu'à terme (après deux ou trois décennies de cultures) lui et ses descendants soient reconnus comme ayant des droits sur cette parcelle.

Indiquons enfin, que si l'occupation d'une terre établit un ordre de priorité dans les droits des différents ayants droit, le soin porté à son entretien est important pour en conserver l'intégralité. De ce point de vue encore, la résidence et un usage assidu de la terre sont des critères importants quant aux droits que l'on peut faire valoir. Nous avons vu, en effet, que pour beaucoup de terres, particulièrement pour les terres agricoles, les « limites » (*tu'akoi* en cas de terres jointives, *vaelua'aga* pour les terres divisées) étaient « marquées » (*faka'iloga*) par des arbres, des fossés, des structures de pierres. Ce n'est pourtant pas le cas de la majorité des terres côtières qui sont jointives, souvent closes par de simples haies, mais dont les limites, dans les « plantations sous bois » (*lalo 'akau*) ou encore avec des terres non occupées, sont parfois floues. Une famille qui défriche, nettoie et plante au-delà de la limite initiale de son lopin peut alors en repousser la lisière aux dépens d'une terre mal entretenue ou peu surveillée. De tels exemples me furent présentés à plusieurs reprises (de bonne ou de mauvaise foi) par des gens se plaignant d'avoir perdu de la terre par ce procédé : « Ils ont agrandi leur terre [aux dépens de la notre] par leur balayages » ; « [telle terre] fut rognée vers l'intérieur des terres par les gens de [tel 'api] qui l'ont progressivement défrichée »... Dans un autre cas, une jeune femme me dit que « [X] vient régulièrement contrôler, et rappelle de ne pas nettoyer la terre au-delà de cette limite ». Il est donc important de veiller aux « limites » (*tu'akoi*) entre voisins d'autant plus que l'on cherche toujours à éviter les conflits ouverts. Il

dispose ait principalement été dû à l'initiative généreuse de certaines « familles » dont des membres influents s'engagèrent à ce don avec l'appui de la « reine » de l'époque au nom de tous les ayants droit.

semblerait en effet, que dans la plupart des cas, le détenteur négligeant de la terre amoindrie serait jugé dans son tort, et que porté devant la « chefferie », l'affaire pourrait être jugée favorablement au profit de celui qui a étendu son jardin s'il met en avant son travail et le besoin de terre pour nourrir sa famille tandis que le plaignant réclame une terre jusqu'à présent négligée. Un tel cas suivrait la jurisprudence en la matière car l'étude des différents litiges portés devant la « chefferie » dont on me parla au village montre que si le « conseil du roi » (*kau'aliki*) et le « roi » *hau* sont sensibles aux arguments étayés par l'histoire des terres (on s'appuie alors sur les occupations précédentes) ou encore les connaissances généalogiques, les généalogies, les toponymes, l'état des plantations...) ils déboutent rarement une des parties¹³⁷ : ils demandent généralement à ceux qu'ils jugent être les détenteurs de plein droit de la terre (quand ils arrivent à l'établir) de faire preuve de générosité (*ke 'ofa age*) et de laisser pour leurs adversaires un lopin afin qu'ils l'utilisent et « qu'il y vivent » (*ke ma'uli i ai*, « qu'ils y trouvent de quoi vivre »). Cette générosité demandée à ceux qui disposent d'excédents et la valorisation du travail, prônées par la « chefferie » correspondent à des valeurs importantes qui fondent la société wallisienne et que la religion catholique relaya avec enthousiasme dès ses débuts sur l'île.

4.4. La raréfaction de la terre

Il faut indiquer ici que les démarches visant à l'acquisition de terre sont devenues quasiment vaines de nos jours. La valeur attachée à la terre s'est considérablement transformée depuis quelques années et presque toutes les terres autrefois concédées d'une façon ou d'une autre ont été récemment revendiquées. Plusieurs facteurs ont présidé à cette transformation.

Le premier est l'augmentation de la population dont les *status animarum* révèlent qu'elle est passée de deux cent vingt-deux habitants en 1928 à deux cent soixante-dix en 1943 pour monter à six cent soixante-quatorze en 1996¹³⁸. Les « maisonnées » regroupent souvent

¹³⁷ À moins qu'on ne juge sa demande parfaitement infondée et visant à s'« enrichir » au détriment des autres.

¹³⁸ Pour les résultats du recensement de 1996, voir le *Journal officiel des îles Wallis et Futuna* du 17 janvier 1997.

L'amélioration des conditions sanitaires de l'île fut considérable tout au long du XX^e siècle ce qui fit diminuer nettement la mortalité, particulièrement la mortalité infantile (le recensement de 1976 effectué par l'INSEE donnait une natalité de 40 pour mille et une mortalité de 8 pour mille). Cela apparaît clairement dans les registres d'état civil, mais aussi à travers l'accroissement des '*api* recensés dès les années cinquante. Il est remarquable que les nouveaux '*api* se soient formés sur les grandes terres agricoles de la « partie intérieure » du village (*fa'ahi'uta*). L'émigration massive des Wallisiens vers Nouméa à partir de 1953 (plus récemment, dans une

cinq à huit enfants autour de leurs parents. Ceux-ci ayant le souci de les installer correctement après le mariage, veillent jalousement sur les terres dont ils peuvent disposer. La difficulté de se procurer une terre d'habitation bien située est aussi due aux « partages » entre branches collatérales (*vaevae*), mode de transmission très fréquent. Il a pris, ces derniers temps, un caractère irréversible et de plus en plus individualiste sous la pression des membres du village partis s'installer à Nouméa : devant la menace que constitue, pour eux, l'indépendance possible de la Nouvelle-Calédonie, de nombreuses personnes ont réclamé des terres à leur famille de façon à venir s'y installer en cas de nécessité. Afin d'assurer leurs droits, ils firent construire des maisons maçonnées et clôturer les jardins, installant dans les lieux des proches restés sur place ou des locataires métropolitains. D'autres se contentent d'envoyer régulièrement des prestations (biens de valeur ou argent) aux proches restés au pays de façon à faciliter, plus tard, leur retour éventuel. L'importance de cette émigration (on compte environ vingt-six mille Wallisiens et Futuniens en Nouvelle-Calédonie pour neuf mille sept cent huit habitants à Wallis et quatre mille six cent trente-six à Futuna en 1996) et les moyens financiers disproportionnés dont disposent les émigrés face à leurs familles restées sur place, ont considérablement transformé le rapport à la terre : les vieux voient avec amertume et inquiétude le morcellement et l'accaparement progressif des terres familiales tout en favorisant le processus en faveur de leurs enfants.

Par ailleurs, sous l'influence récente de la Caisse française de développement, la terre est récemment devenue un objet d'investissement lucratif : la Caisse construit des habitations qu'elle loue ensuite aux fonctionnaires métropolitains jusqu'à concurrence du coût de la construction, laissant ensuite la jouissance du bâtiment à ceux qu'elle considère comme les « propriétaires » du terrain. Devant les nombreux cas de contestation que l'usage de la terre jugé abusif par des familles lésées a soulevé, la Caisse exige maintenant un « certificat de propriété » signé par le « chef de village » (*pule kolo*) attestant qu'un partage a bien eu lieu en faveur de ses clients et que la parcelle a été limitée et clôturée. Ainsi, bien qu'en théorie on ne puisse être totalement écarté du patrimoine familial, il devient admis que l'attribution est irréversible : implicitement, la famille renonce à toute revendication ultérieure sur cette terre, tandis que les bénéficiaires du partage renoncent aux terres que le reste de la famille se réserve. Ce cas de figure ressemble à celui (rare) de l'homme qui, donnant de la terre à un

moindre mesure, vers la métropole) a aussi éloigné une bonne part des villageois, ce qui explique la densité encore relativement faible (au regard de ce qu'elle devrait être) du village actuel.

étranger contre l'avis de ses anciens, accepte de perdre ses droits sur le reste du patrimoine partagé avec les descendants de l'ancêtre dont il a reçu la terre. Dans ces cas précis, l'obtention de droits exclusifs sur une terre prive le bénéficiaire de tout autre droit sur les terres dont jouissent les autres ayants droit exclus du partage.

On perçoit bien, ici, l'impact et les limites de cette mutation : le caractère inaliénable de la terre restreint sa valeur vénale, tandis que l'exiguïté relative de ces nouvelles parcelles interdira, à terme, les partages. Il n'est pas impossible que dans certains cas, les terres accessibles deviennent très rares pour ceux dont les ancêtres ont profité de ce genre de partage.

5. L'unité familiale de base : la « maisonnée » 'api

Nous avons vu dans la présentation générale du village que les « maisonnées » 'api sont les unités d'habitation et d'activité autonomes qui constituent la plus grande partie du village. Associées aux terres de culture (« plantations » *gaue 'aga* et « friches » *tu'u vao*) qui les complètent, elles forment ensemble un « pays » (*fenua*) en étroite relation avec la communauté des villageois d'Utufua.

Or le mot 'api désigne aussi les occupants de la « maisonnée », plus simplement, la « famille » réunie sur une terre. Si nous avons déjà étudié la configuration typique du 'api et l'agencement de ses zones d'activité, nous nous sommes conformée jusqu'à présent à son acception la plus générale : une terre (et ses dépendances), une « maison » (l'habitation et ses extensions), une « famille ». La réalité du 'api soutient ces trois définitions prises ensemble et, avec quelques réserves, séparément. Ce mot recouvre donc une réalité complexe et riche dont notre première approche, très rapide, ne rendait pas compte. Nous sommes maintenant mieux en mesure de la comprendre. Pour l'aborder, nous nous appuyerons sur les faits, mais aussi sur les représentations concernant les « maisonnées » 'api et sur les documents que les prêtres du district ont conservé depuis le début du siècle. Nous allons donc reprendre sa définition pas à pas en nous penchant sur les registres des recensements (*status animarum*) effectués au début du XX^e siècle à Utufua. Ils nous fourniront des données propres à étayer notre étude et notre réflexion. Nous pourrions ainsi discerner, dans un second temps, la nature exacte de ces terres et des relations existant avec leurs occupants.

5.1. Les recensements *status animarum*

Les recensements effectués par le clergé dès le XIX^e siècle (*status animarum*) dans les différents villages du district tiennent compte de l'existence des 'api et s'appuient en grande partie sur leur organisation. On trouve dans les plus anciens registres qui nous sont parvenus¹³⁹ (1928 pour la paroisse de Mu'a, les autres documents ont été détruits accidentellement), un recensement opéré terre par terre, les occupants de chaque habitation étant regroupés et identifiés. L'opération fut menée en partant d'une extrémité du village pour finir par l'autre. Les recensements suivants ont gardé le même ordre.

Dans tous les registres, le nom de chaque 'api est inscrit en premier lieu, dans la marge. Chaque 'api est alors considéré comme une unité stable dans l'espace et dans le temps, une parcelle du village, où vivent regroupés dans une ou plusieurs habitation(s) un certain nombre de paroissiens. En face de chaque nom, une liste de personnes est dressée, les couples étant joints par une accolade ou signalés par un retrait et suivis par l'énumération de leurs enfants. Les dates de naissance sont parfois mentionnées. Aux enfants mariés sont adjoints les époux et leur progéniture. Si un ascendant des parents vit seul avec eux, il apparaît généralement en tête de liste suivi de la mention "veuve d'untel" ou "veuf d'une telle". Pour chaque 'api, on trouve donc la liste de ses occupants ordonnée en commençant par la génération la plus ancienne pour finir par les enfants derniers-nés, la succession des couples tenant davantage compte de l'ordre des mariages que de l'âge relatif des individus (cela se recoupe généralement). Certaines années, on prit la peine de mentionner, après le nom de chaque adulte, celui de ses parents, ce qui permet, par recoupement, de vérifier les liens de parenté entre les personnes mentionnées et de suivre le mode d'occupation du sol villageois sur trois, quatre, parfois cinq générations. La répartition des occupants d'un même 'api dans une ou plusieurs habitation(s) est révélée par la succession de deux ou trois listes parfois numérotées dont on devine, en regardant leur composition, que chacune forme une

¹³⁹ Les registres du *status animarum* sont conservés dans un bureau du presbytère de Mu'a réservé à l'état civil dont les prêtres sont encore en charge. Ces recensements n'ont pas été faits tous les ans, et bien souvent, les mises à jour furent simplement reportées sur les listes précédentes, en y ajoutant une certaine confusion. Depuis quelques années, la tâche du recensement annuel est confiée aux membres de l'association religieuse Légion de Marie (*kau Lesio* dont quelques membres parcourent le district pour faire la liste des habitants de chaque village). Puisque ce travail recoupait le mien et qu'il me donnait l'occasion de relever systématiquement les occupants de toutes les maisons, je m'en suis chargée pour le village d'Utufua en 1994.

Les chiffres ainsi trouvés diffèrent de ceux du recensement de 1996 (je suis parvenue à plus de sept cents personnes) du fait de la prise en compte des personnes absentes, mais considérées par les membres des différentes maisonnées concernées comme normalement résidant à Utufua (les élèves boursiers à Nouméa qui rentrent pour les vacances scolaires, les enfants pensionnaires, les vieux qui se déplacent chez leurs enfants...).

unité suffisamment distincte des autres pour qu'elles aient été relevées séparément. Seuls les derniers recensements (des années soixante à ces derniers temps) sont moins explicites à ce sujet. Pourtant, la coexistence de plusieurs habitations sur ce qui est considéré comme formant un seul et même *'api*, existe encore de nos jours. On voit bien alors que notre traduction première du *'api* comme « maisonnée » demande à être approfondie. Nous reviendrons sur ce point en nous intéressant aux occupants installés sur une « terre d'habitation » *'api* et aux relations qui les y réunissent.

Les *status animarum* constituent donc un ensemble de données d'un intérêt certain bien que deux problèmes rendent difficile une interprétation rigoureuse : les dates auxquelles furent réalisés les premiers recensements sont, le plus souvent, perdues. Certains cahiers ont été démembrés à la suite de nombreuses manipulations et leurs feuillets mélangés. Il n'est pas difficile de reconstituer ces documents manuscrits, mais reliures et premières pages étant égarées, certaines références nous manquent. Il fallut donc en retrouver les années en procédant par recoupements. L'observation de la chronologie des naissances, par exemple, est une méthode approximative, parfois fructueuse. Nous disposons ainsi de documents que nous pouvons dater de 1928, 1937 (?), 1943 et 1987 (?). Par ailleurs, le recensement complet et systématique de toute la population du district ne fut pas entrepris chaque année et souvent des rectifications furent simplement apportées aux énumérations antérieures. Ainsi, les documents remontant au début des années trente, des années cinquante, soixante et soixante-dix comportent-ils de multiples remaniements surajoutés qui peuvent être immédiatement postérieurs, mais dont certains sont visiblement des commentaires beaucoup plus récents. Ces mises à jour successives rendent certains inventaires très confus. Nous avons essayé, lors de leur déchiffrement, d'établir la chronologie relative des apports successifs sans y parvenir dans tous les cas.

Les informations que ces documents nous apportent ont aussi été confrontées, en grande partie, aux résultats de l'enquête réalisée en 1994 et, pour certaines, recoupées à plusieurs reprises. Plusieurs conclusions peuvent être tirées de la comparaison des *status animarum* dont nous disposons pour Utufua, quelques-unes nous font de mieux saisir la nature et les caractéristiques du *'api*.

Avant tout, bien sûr, l'existence d'archives (*status animarum*) enrichit l'analyse d'une dimension diachronique. Nous possédons ainsi des listes d'occupants qui, mises en regard des

registres d'état civil et des généalogies recueillies sur place, nous informent remarquablement sur l'usage et la transmission de ces terres. D'autre part, les villageois connaissent assez bien les terres d'habitation pour se rendre visite très fréquemment et discuter régulièrement entre eux des problèmes survenant à leur sujet. La chronique du village s'enrichit ainsi régulièrement des déménagements, des partages, des conflits concernant telle ou telle famille, telle ou telle terre. La densité de la population au cœur du village favorise la circulation de l'information tandis que l'exiguïté des terres, l'ancienneté de leur occupation et leur valorisation certaine confèrent aux rares conflits les concernant détermination et âpreté. De fait, les litiges sont larvés, chacun protestant en privé de son bon droit tout en évitant le débat public. Les quelques exemples patents dans le village remontent à d'anciens arrangements (concessions de terres) qui ne sont plus reconnus par les ayants droit actuels. La netteté des limites entre des terres villageoises clairement isolées et nommées prévient dans une grande mesure les querelles de limites si courantes au sujet des terres plus excentrées. Cependant, la relative mobilité des célibataires, de certains « groupes résidentiels », notamment des jeunes couples et les concessions de terres rendent parfois les situations passées et actuelles très confuses. Les *status animarum* rendent bien compte de cette réalité.

La lecture de ces documents met en évidence les quelques transformations que l'agencement du village a connu depuis 1928 : quelques noms utilisés dans ces cahiers pour désigner des *'api* du village sont désormais inconnus. Parmi eux Vavaka et Pagai sont les seuls au centre du village. Niua, Niu hina et Lotomakea sont à sa périphérie. D'autres *'api*, en revanche, sont apparus au cours du siècle. Pour certains, il s'agit de terres centrales dont on me dit qu'elles sont très anciennes et qui furent nouvellement occupées ou réoccupées : Laki'i, Fanatakoto, Oa, Haakula, Mataluafau. Tapufenua, qui est une résidence ancienne, mais située dans l'intérieur des terres, peut faire partie de cet ensemble. Pour d'autres, plus excentrées, elles furent aménagées, après un éventuel partage, sur des plantations (*gaue'aga*) des friches (*tu'u vao*) ou du « maquis » (*toafa*) : Vae ha'ele, Nekenekia (ou Nekenekesia), Feleuloi, Vahivahi, Nukuhake et depuis la guerre Kitogi, Potofo'ou, Kupolu, Kekemo, Fakauluulu, Nuaga, Lalokafika, Lalofau, Manukatafa, Nukulau, Filisika, Navuai. On peut leur adjoindre les récentes installations sur le promontoire même de Matala'a (Mouga) dont la plupart n'ont pas encore de nom propre ainsi que Katanoa et Mala'e, plus au cœur du village. Enfin, les occupants des terres appelées Lekupo et Lalomapa ne furent recensés qu'une fois,

ce qui semble indiquer un habitat provisoire (Lekupo serait une partie de Laki'i, Lalomapa est aujourd'hui inconnu des villageois interrogés).

Ce rapide inventaire montre que l'organisation spatiale du village en *'api* est une réalité durable. Les *'api* (ici, des terres nettement délimitées et nommées) forment des unités d'une grande stabilité malgré la succession des générations sur leur sol et leur occupation par des membres de branches familiales souvent fort éloignées, parfois même par des affins ou des amis. Le village d'Utufua que nous pouvons reconstituer à partir des informations remontant au début du siècle est très comparable, pour la partie centrale (sa « partie côtière », *fa'ahi tai*), à celui de 1994 date à laquelle je fis son dernier recensement. Tous les *'api* anciens ont gardé leur nom. Ce sont des « maisonnées anciennes » *'api matu'a*, des « maisonnées » de référence.

Par ailleurs, on est frappé, au dépouillement de ces documents, par la continuité dans l'occupation de ces terres au cours des soixante-cinq dernières années. Les *status animarum* permettent en effet de suivre l'évolution du groupe résidentiel installé sur chaque *'api* et, pour la plupart d'entre eux, on peut noter la stabilité, à long terme, de l'installation des groupes résidentiels : la plupart des anciens *'api* du village abritent aujourd'hui des descendants directs de ceux qui les occupaient autrefois.

D'autres remarques concernent la nature des transformations opérées. Pour les *'api* dont les noms ont disparu, l'information fait souvent défaut. À un moment, des occupants cessent d'y être recensés et les terres ne sont plus mentionnées, leur nom étant désormais inconnu des villageois. Niua, par exemple, cité en 1928 et Lotomakea, cité en 1930 sont inconnus d'Aliko Liufau. De même, Pagai et Niu hina sont inconnus des villageois. D'autres exemples peuvent nous conduire à une explication du phénomène. La liste des anciens occupants de Lotomakea par exemple, laisse penser que cette terre correspond à ce qui est aujourd'hui une partie de Mete. Vavaka (habité en 1928 et jusqu'en 1943 au moins) et Lekupo (qui est recensé de 1962 à 1970) étaient, semble-t-il, des parties de Laki'i maintenant retournées à l'état de plantations. Il apparaît ainsi que certaines subdivisions des « maisonnées » *'api* initiales furent réintégrées à leur terre d'origine une fois que les unités familiales qui s'y étaient installées sont parties ou se sont éteintes. En revanche, Faukape et Mataluafau (habités de 1928 à 1958), qui ont été désertés et qui sont ensuite mentionnés comme étant « vides » ou « libres » (*lavaki*), n'ont toujours pas disparu. Ce sont, au contraire,

des terres bien identifiées, surveillées par leurs ayants droit installés ailleurs dans le village (dans le second cas ce sont des collatéraux des anciens occupants), mais temporairement laissées en friche. Le cas de Niu hina confirme que les segmentations sont subordonnées à l'occupation du sol. Un homme du village m'expliqua qu'il s'agissait en fait d'une part (*vahe*) autrefois faite sur la terre familiale pour une fille adoptive, « part » *vahe* à laquelle avait été donné un nouveau nom pour la distinguer du reste du patrimoine légué aux enfants directs. Il en avait regagné les droits par un échange de terre avec les descendants de sa bénéficiaire, et l'avait réassimilé à la terre d'origine en lui redonnant son nom. Il me demanda de ne pas mentionner conjointement les deux noms afin que celui de Niu hina resté dans l'oubli et que la partition initiale soit ainsi effacée des mémoires.

L'ensemble de ces exemples prouve qu'une segmentation n'est jamais définitive dans le cas où l'occupation de la terre n'est pas continue : le '*api* initial reprend toute son extension lorsque des collatéraux ayant fondé un établissement distinct sur leur terre d'origine (et ainsi amorcé une segmentation signifiée par un nom distinct) quittent cette terre et la laissent à la garde du groupe local. Aucune partition formelle de la terre n'est durable à longue échéance sans l'occupation de cette terre par un groupe distinct de celui qui occupe le reste de la terre. Par ailleurs, le cas des '*api* périphériques, probablement gagnés momentanément sur les jardins, montre là aussi que l'occupation est capitale : une terre d'habitation désertée qui retourne à l'état de friche ou de plantation perd toutes ses qualités et son existence même en temps que terre distincte d'un ensemble plus vaste normalement dévolu aux cultures.

Il apparaît ainsi que l'existence des terres '*api* en tant qu'unités particulières du village ne peut être dissociée de l'occupation effective du sol ou de sa surveillance et de sa protection permanente. L'habitation assure la pérennité du '*api*, à défaut sa culture ou une mise en jachère qui implique des visites et un entretien régulier.

Le corollaire de ce trait, nous l'avons vu, est l'apparition de nouveaux '*api*, qu'une terre jusqu'alors agricole ait été aménagée pour abriter une famille, ou qu'une terre '*api* ait été divisée formellement avec la « séparation » (*mavae*) de deux branches d'une même famille.

Le premier cas est de loin le plus fréquent. Sous l'effet de la pression démographique, des terres d'habitation ont été aménagées durant ce siècle à la périphérie du village, dans la « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*), aux dépens des terres agricoles les plus aisément

accessibles. On retrouve ainsi dans les *status animarum* le parcours de certaines « familles » qui, particulièrement nombreuses, ont éclaté et créé de nouveaux 'api dans l'« intérieur » ('uta) tout en gardant des droits sur leurs terres d'origine (pour la plupart, près de la côte, *fa'ahi tai*). Quelques familles, qui avaient été provisoirement hébergées sur des 'api anciens, ne s'installèrent à leur compte dans l'« intérieur », que dans un second temps, poussées par la surpopulation de la terre d'accueil.

Le second cas pose problème. Il est difficile de déceler la segmentation de terres 'api en se fondant sur les seuls *status animarum*. Les principales informations concernant ce mode de partage des terres et les quelques exemples avérés qui me sont connus ont été obtenus auprès d'informateurs qui font remonter la plupart des cas à une période précédant l'époque des premiers recensements dont on ait conservé la trace. Nous les étudierons en détail dans une prochaine section de ce chapitre.

L'étude des documents démontre donc plusieurs faits importants. Premièrement, les 'api du village sont des unités remarquablement stables lorsque leur occupation est permanente. Deuxièmement, plusieurs générations de descendants des premiers occupants connus s'y succèdent généralement (on a appelé ici ces ensembles « groupes familiaux »), malgré la mobilité des individus ou des couples que l'on peut remarquer. Troisièmement, les 'api du village forment un ensemble organisé suffisamment souple pour suivre l'évolution de la communauté dont la densité varie et au sein de laquelle certaines familles prospèrent, tandis que d'autres disparaissent par extinction ou par le choix d'autres établissements (dans un autre village ou en Nouvelle-Calédonie). Cette relative souplesse de l'ensemble a pour inconvénient la confusion de certaines situations : les informations obtenues lors de l'enquête concernant les droits d'usage et le nombre des ayants droit, la nature des partages (définitifs ou temporaires) de ces terres semblent parfois incomplètes et/ou contradictoires. Pourtant, les conflits n'éclatent qu'en temps de crise lors d'une installation ou d'une revendication portée devant la chefferie, ce qui est rare concernant des « terres d'habitation » 'api. Très généralement, le droit des occupants effectifs de la terre est le mieux fondé, et ce en partie, parce qu'ils en prennent soin et y travaillent, veillant en permanence à sa mise en valeur et à son intégrité.

Nous allons reprendre et étudier ces différents points en changeant de perspective. En reprenant la définition du 'api terme à terme (« le 'api est une terre, une maison, une

famille »), nous aurons l'occasion de les éclairer d'un nouveau jour et d'en dégager tout le sens.

5.2. Le 'api est une terre

Toutes les « terres » sont appelées *kele*. Nous avons précisé, lors de l'étude des règles régissant la transmission, l'usage et le partage des terres que toutes les terres, les « terres d'habitation » ('*api*) au même titre que les autres terres « familiales » (*kele fakafamili*), étaient soumises au même régime. Cependant les « terres d'habitation », ou plus précisément les « terres habitées » ('*api*), se distinguent de l'ensemble des terres par plusieurs points que nous allons exposer (ou rappeler pour ceux déjà évoqués plus haut).

De nos jours, on utilise surtout le terme '*api* pour désigner une terre d'habitation bien que *tu'ulaga fale* « emplacement de maison » soit un synonyme acceptable. Un regard aux dictionnaires de Rensch (1984) et Bataillon (1932) permet cependant de nuancer le sens de ce mot.

Vers 1850, Bataillon donne pour '*api* : « Maison. Plantation avec ses dépendances. Champ. Terre. Une île entière. *Gaohi te 'api ke lelei*, bien arranger sa plantation. *Api folau*, se disposer à naviguer ». Au XIX^e siècle, la terre semble bien être l'élément premier du '*api*, quel que soit l'usage qu'on lui réserve : c'est la terre dont on dispose parce qu'on y a des attaches, la « maison » prise au sens strict et au sens d'appartenance, l'île dont on est originaire, la plantation, le champ dont on dispose parce qu'on y a des droits. Bataillon traduit *gaohi te 'api* (littéralement « arranger *la* plantation », *te* est un article défini) par « arranger *sa* plantation » : la « terre » '*api* n'est pas une terre indifférente. À l'inverse de *kele* (« terre, sol, globe terrestre, argile, pays, nation », Bataillon), ce n'est ni une catégorie générale, ni une composante physique du monde. La « terre » '*api* est identifiée, située, revendiquée. À travers la définition de Bataillon, on sent déjà que le terme '*api* associe nécessairement une terre à un (ou des) homme(s).

En 1984, K.Rensch reprit le travail de Bataillon pour le mettre à jour. Il donne pour '*api* : « Maison, propriété, plantation, terre, terrain ; '*api* désigne le terrain appartenant à une famille, sur lequel se trouvent la maison et les dépendances ; '*e au manatu ki toku 'api* je pense à ma terre [serait mieux traduit par "je pense à chez moi"] ». La définition de Rensch est à la fois plus générale (dans sa première partie) et plus précise que celle de Bataillon : dans sa deuxième partie, elle donne au '*api* le sens particulier (association terrain-famille-

maison) qui nous avait incité, dans les chapitres précédents, à le traduire par « maisonnée ». Enfin, la dernière partie de sa définition nous fait bien apparaître le *'api* comme un point d'attache identitaire et sentimental : Rensch reste d'accord sur le point qui fait du *'api* une terre par nature associée à des hommes. Il utilise pour cela des mots (« propriété », « appartenir ») qui, nous l'avons vu, ne conviennent pas dans le contexte wallisien.

Le *'api* lui-même comprend plusieurs zones d'activité : généralement un « jardin ornemental » (*oloto*, du latin *hortus*), le « sous-bois » (*lalo 'akau*) éventuellement une « plantation » (*gaue'aga*) et une « grève » *mataa tai*, avec la source qui y affleure. Diverses structures sont disposées sur le *'api* : au moins une maison d'habitation (*fale*) à laquelle s'ajoutent la « cuisine » (*fale kuka*), le four de pierres (*gutu'umu*) et son abri (*paito*), l'auvent ou la terrasse couverte (*fa'ahi tahi*), l'enclos à cochons (*'aa puaka*), la « maison de bain » (*fale ma'anuu*) et les latrines (*fale vao*). Dans la plupart des cas (ce que montre une partie des *status animarum*), le *'api* supporte plusieurs habitations abritant des parents directs ou des collatéraux de différents degrés regroupés sur une même terre. Ils vivent alors dans une étroite symbiose, mangeant et travaillant souvent ensemble, partageant la nourriture, les enfants rassemblés pour les jeux passant d'une maison à l'autre sans restriction.

Les plantations du *'api* sont complétées par celles entretenues sur les autres terres dont les membres peuvent disposer. La « maisonnée » *'api* se distingue nettement de ces « plantations » *gaue'aga* et des « friches » *tu'u vao* : le *'api* est généralement bâti et habité. Il est au cœur du village, il en constitue le centre (*'api'api* signifie « être serrés les uns contre les autres, encombré »). Nous avons vu que, dans les *status animarum*, ces terres étaient considérées comme des unités d'habitation juxtaposées, des « parcelles » suivant lesquelles on pouvait découper le village pour en effectuer le recensement. Les terres agricoles sont plus distantes et plus vastes. La plupart ont moins fait l'objet de divisions ou de répartitions que les terres *'api* et leurs ayants droit sont souvent très nombreux. Par ailleurs, les noms des *'api* du village sont connus de tous les villageois alors que ceux des terres de culture ne sont bien connus que des anciens et de ceux qui y ont des droits. Seules quelques vastes terres de l'intérieur (Nukuhake, Fonua'uta, Lanutavake...), très largement partagées, sont connues de tous.

Les terres de culture (*gaue'aga*, *tu'u vao*) s'opposent enfin aux terres *'api* en ce qu'elles n'ont pas de terme générique qui leur soit propre. Leur nom étant spécifié selon l'usage momentané qui en est fait (la tarodière *to'oga* mise à part), elles ne forment en aucun

cas de catégorie homogène. Leur regroupement et leur opposition au '*api* sous le nom de « terre » *kele* n'opère qu'à un niveau de distinction subordonné. Au niveau général, en effet, *kele* peut aussi désigner le '*api* (dans l'inventaire entrepris avec les villageois de leurs différentes « terres » *kele* par exemple, ou dans la catégorie *kele fakafamili* « terres familiales »).

Trois autres caractéristiques du '*api* demandent un examen attentif. La première est leur attribution préférentielle aux filles, la deuxième est leur plus fréquent partage (*vahe*, *vaevae*), la troisième est leur segmentation.

5.2.1. *L'attribution de la terre aux filles*

L'attribution préférentielle des terres villageoises aux filles est une règle qui me fut souvent donnée dans les commentaires concernant l'occupation des terres sans toutefois faire office de loi. Il est difficile de rendre compte de cette règle de nos jours, un grand nombre de jeunes couples étant partis s'installer à Nouméa depuis vingt à vingt-cinq ans, certains parents voyant ainsi s'éloigner d'eux la plupart de leurs enfants quand eux-mêmes ne les ont pas accompagné. D'autre part, la valeur relative des terres côtières par rapport aux terres de la partie intérieure du village est battue en brèche par l'intérêt récent porté aux terres périphériques qui offrent toutes les commodités et l'avantage d'un certain isolement pour les couples aisés souhaitant le confort et la discrétion.

L'étude des commentaires fournis par les informateurs lors de l'enquête systématique sur l'occupation et la répartition des terres et un regard aux informations disponibles dans les *status animarum* peuvent cependant nous aider à dégager des faits cohérents en considérant plusieurs générations.

Une première étude statistique s'est appuyée sur l'occupation des « maisonnées » telles que l'on pouvait la retracer à travers les registres du *status animarum*. Il a donc fallu ne tenir compte que des « maisonnées » '*api* du village suffisamment anciennes et peuplées pour qu'une étude statistique soit fondée. Les « maisonnées » les plus récentes, c'est-à-dire des « maisonnées » excentrées qui, en vertu de la règle étudiée ici, ont été récemment fondées ou réaménagées par des hommes ayant laissé à leurs sœurs ou aux descendants de femmes les terres côtières n'ont pas été prises en compte. Elles auraient sensiblement faussé les résultats.

Pour les vingt-deux « maisonnées » retenues (« maisonnées » au sens large de « terres d'habitation »), seuls les occupants établis de façon permanente sur une terre (qui y ont eu des enfants ou qui y ont passé une grande partie de leur vie) et recensés sur les registres de 1928, 1937 (?), 1943, 1952 (?) ou lors de l'enquête ont été considérés. Seuls les descendants qui sont significativement restés sur la terre après le mariage ou dans leur maturité ont été conservés dans le décompte. Les enfants formant la dernière génération à ce jour n'ont pas été pris en compte.

Il apparaît alors que les ayants droit de sexe féminin installés sur ces terres sont une majorité dans treize cas sur vingt-deux. Dans deux autres cas, le nombre des ayants droit masculins et féminins est le même. Restent sept '*api* occupés majoritairement par des ayants droit masculins. Ces chiffres corroborent donc la règle tout en montrant sa grande souplesse. Rappelons toutefois que cette opération très grossière ne tient pas compte de tous les aspects du problème et que les précautions prises concernant les « maisonnées » les plus récentes tempèrent mal le résultat. Il ressort néanmoins de cette comparaison que sur environ soixante ans, un plus grand nombre de descendants féminins ont habité au village les terres héritées de leurs ancêtres.

Il faut une présentation des faits plus fine pour mieux rendre compte de cette règle. Le tableau ci-joint (illustration N° 14, page précédente) présente avec quelques détails l'occupation de vingt-cinq « maisonnées » '*api* sur trois à quatre générations, selon les informations recueillies. Ce sont des « maisonnées anciennes » et, pour certaines, des « maisonnées » récemment repeuplées, mais toutes ont une existence propre remontant sur plusieurs générations à la différence des « maisonnées » récemment installées sur d'anciennes terres de culture. Dans tous les cas, des informations furent obtenues de leurs habitants : ils fournirent en même temps leurs généalogies et la provenance des terres dont ils disposent, parmi lesquelles la terre qu'ils habitent. De ces vingt-cinq '*api*, les membres de cinquante-

| | Résidents | | A - ho. sans sœurs ou sans neveux utérins | B - enfants illégitimes | C - ho. venus d'ailleurs | D - ho. aux sœurs habitant outre-mer | E - ho. aux sœurs dans d'autres villages | F - ho. aux sœurs dans une villa excentrée | G - ho. aux sœurs sur d'autres terres maternelles | H - 'api déserté | I - ho. partageant une terre vaste | J - ho. sur une terre partagée | K - ho. sur une terre paternelle | L - ancêtres apicaux masc. sur la terre d'habitat |
|-------|-----------|----|---|-------------------------|--------------------------|--------------------------------------|--|--|---|------------------|------------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|---|
| | ♀ | ♂ | | | | | | | | | | | | |
| 1 | 7 | 4 | 2 | | | | | | | | 1 | | 1 | |
| 2 | 3 | 2 | | | 1 | | | | | | | | 1 | |
| 3 | 2 | 3 | | | | | | | | | 1 | 1 | | 1 |
| 4 | 7 | 4 | | | | 1 | | | | | 1 | 1 | 1 | |
| 5 | 6 | 4 | 1 | | | | | 1 | | | 1 | | 1 | |
| 6 | 4 | 4 | | | | | | 1 | | | 1 | | 1 | 1 |
| 7 | 5 | 2 | 1 | | | | 1 | | | | | | | |
| 8 | 2 | 1 | | 1 | | | | | | | | | | |
| 9 | 4 | 4 | 2 | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| 10 | 3 | 4 | 2 | | | | | | | | 1 | | | 1 |
| 11 | 2 | 2 | 1 | | | | | | | | 1 | | | |
| 12 | 4 | 1 | | | | | | | | | 1 | | | |
| 13 | 7 | 4 | 2 | | | | | 1 | | | | 1 | | |
| 14 | 4 | 7 | | 1 | | 2 | 2 | 1 | | | | | 1 | |
| 15 | 8 | 6 | | | | 2 | 1 | 2 | | | | 1 | | |
| 16 | 2 | 4 | 1 | | | | | | 2 | 1 | | | | |
| 17 | 4 | 7 | 2 | | 1 | | | | | 2 | | | 2 | |
| 18 | 8 | 3 | | | | 1 | | | | | 1 | | 1 | |
| 19 | 1 | 1 | | | | 1 | | | | | | | | |
| 20 | 3 | 1 | 1 | | | | | | | | | | | |
| 21 | 0 | 3 | 2 | | | 1 | | | | | | | | |
| 22 | 5 | 2 | | | | | | | | 2 | | | | |
| 23 | 5 | 3 | | | | | | 1 | 1 | | 1 | | | |
| 24 | 6 | 2 | | | | | 1 | | | | 1 | | | |
| 25 | 5 | 2 | | | | | | | | | 1 | | | 1 |
| Total | 107 | 80 | 17 | 2 | 2 | 8 | 5 | 7 | 3 | 6 | 11 | 4 | 10 | 5 |

Illustration N° 14

Tableau présentant les statistiques des vingt-cinq maisonnées d'Utufua étudiées.

Les maisonnées sont numérotées de 1 à 25 dans la colonne de gauche. Les deux colonnes suivantes indiquent le nombre des résidents adultes (enfants et jeunes gens exclus) féminins puis masculins qui s'y sont succédés depuis trois à quatre générations (parfois plus). Viennent ensuite les critères retenus pour l'analyse. Dans certains cas, les critères se superposent : un homme peut avoir des sœurs parties outre-mer et d'autres confortablement installées dans une habitation de style européen (villas périphériques). Un choix a été fait au cas par cas, sans que cela affecte le résultat global de l'étude.

neuf maisons ont été interrogés¹⁴⁰. Les exemples présentés dans le tableau peuvent toutefois être le résultat de la confrontation des témoignages de différents informateurs qui se rejoignent et se complètent. Dans quelques cas l'étude des *status animarum* permet de préciser des informations vagues ou de combler quelques manques. Seuls les résidents ayant droit ont été pris en compte, et non les affins venus les rejoindre.

Le premier aspect qui se dégage de l'étude de ce tableau (illustration N° 14) est la préséance des femmes pour l'accession aux terres du centre du village. Ainsi, 107 des 187 adultes installés au village sur des terres familiales sont des femmes, ce qui va dans le sens du résultat des statistiques précédentes¹⁴¹. Remarquons tout d'abord que les filles ont généralement succédé à leur père ou à leur mère (ou put faire valoir leurs droits) dans l'occupation du sol. En effet, l'étude plus attentive des 80 cas où des hommes apparaissent ici, montre qu'ils bénéficièrent, pour la plupart, de circonstances favorables plus ou moins accidentelles. Pour commencer, 17 d'entre eux purent user d'autant plus librement de la terre et en faire bénéficier leurs descendants qu'ils n'avaient pas eu de sœur(s) ou que celle(s)-ci n'avai(en)t pas eu de descendance (cas A). Deux exemples sont ceux d'hommes qui furent gratifiés de bonnes terres en raison de leur naissance extra-conjugale (cas B). Deux hommes (cas C) ont obtenu des terres contre des services ou des prestations. S'ajoutent à cet ensemble tous ceux (19) dont les sœurs (et/ou leurs descendants) sont parties outre-mer (cas D : 8), ont suivi leur époux dans un autre village (cas E : 5), se sont installées sur des terres plus lointaines, mais dans une habitation confortable de type occidental (cas F : 7). S'y joignent dix hommes dont les sœurs, restées sur les terres maternelles, leur ont laissé les terres paternelles (cas G). Enfin, six hommes s'installèrent sur des terres laissées libres alors que les tantes paternelles et/ou leurs descendants étaient partis s'installer à Nouméa ou ailleurs (cas H).

¹⁴⁰ Les villageois d'Utufua sont répartis en 88 maisons disposées sur 42 terres d'habitation '*api*'. Parmi ces maisons, vingt-cinq ont été récemment installées sur des terres périphériques (8) ou très excentrées (17) alors passées du statut de terres agricoles à celui de terres d'habitation ('*api*'). Il faut leur ajouter les 11 villas qui sont louées par des villageois aux fonctionnaires métropolitains de passage. Notre étude s'appuie donc sur la totalité des « maisonnées » dont l'ancienneté est attestée par les *status animarum* et par les récits des villageois. La plupart des maisons qu'elles comportent sont aussi représentées ici, le cas des maisons du village n'ayant pas pu être visitées lors de l'enquête ayant été discuté et éclairé par ailleurs, avec des germains ou des collatéraux partageant la terre de même droit.

¹⁴¹ Les deux *corpus* se recoupent sans se recouvrir : dans le premier cas, on partait des plus anciens occupants connus de la terre pour décompter, au fil des générations et parmi leurs descendants, les hommes et les femmes qui résidèrent sur cette même terre ; dans le second cas, on est parti des ayants droit occupant actuellement chaque terre pour déterminer le nombre respectif d'hommes et de femmes.

Il apparaît donc à l'étude de ce tableau que si la règle visant à favoriser les filles est attestée, elle conserve dans les faits une grande souplesse qui respecte, tout en le subordonnant, le caractère cognatique de la transmission des terres. Ainsi, quelques exemples présentés ici (cas I : 11) montrent bien que des circonstances favorables (nombre réduit de germains et d'héritiers, étendue de la terre, départ de branches entières de la famille...) autorisent la cohabitation de frères et de sœurs sur une même terre suivis par leurs descendances respectives ou encore la prétention de germains des deux sexes à y installer des descendants. Quatre cas (J) se rapprochent de ceux-ci, puisque la terre fut partagée entre filles et garçons qui eurent ainsi chacun leur lot transmis aux descendants.¹⁴²

Cette étude des maisonnées au cas par cas met aussi en évidence et confirme l'aspect uxorilocal (certes pondéré) de la société wallisienne. Nous pouvons ainsi voir que dans 107 cas les femmes sont restées sur une terre de leurs parents où leur conjoint les a rejoint, ce qui n'est le cas que pour 80 hommes. Cette règle préférentielle a pour corollaire une succession préférentielle en ligne maternelle pour l'occupation des terres d'habitation : 58 femmes habitent une terre maternelle, 35 une terre paternelle. On retrouve le même phénomène chez les hommes dont 43 occupent une terre maternelle contre 22 sur une terre paternelle. Cependant, et c'est là aussi un fort contraste, 67 femmes sur les 107 habitant « chez elles » sont demeurées là où elles avaient passé au moins une partie de leur enfance, tandis que seuls 32 hommes sur les 80 (et en raison, nous l'avons vu, de circonstances favorables) sont restés sur une terre où ils avaient vécu avec leurs parents.

Il apparaît donc assez clairement pour notre échantillon, malgré l'imprécision d'une grande part des données, que les Wallisiens font préférentiellement valoir leurs droits sur les terres d'origine maternelle, les femmes et leurs descendants ayant dans ce domaine la priorité si tant est, bien sûr, que la règle leur procure un avantage. N'oublions pas que les couples disposent, surtout au début de leur union, d'une certaine mobilité qui leur permet de choisir celui des établissements qui les satisfait le mieux. L'étude des différents cas montre que les femmes cèdent volontiers la place à leurs frères ou aux descendants de ces derniers (sur les terres encore indivises bien sûr) lorsque se présente l'occasion de vivre dans un logement confortable construit sur une grande terre bien située (en bord de route, proche du lieu de travail, en bord de mer ou encore bénéficiant d'un dégagement agréable par exemple), même

¹⁴² Restent 11 cas (généralement des grands-pères ou des arrière-grands-pères) dont on ne put me dire de quel droit ils ont occupé la terre familiale.

si elle est très éloignée du village lui-même. Il en va de même lorsqu'elles peuvent partir vivre outre-mer pour profiter d'un meilleur niveau de vie. La fréquence de ces choix, qui s'est nettement accrue depuis vingt-cinq ans, démontre bien le caractère préférentiel, et non systématique, de cette règle qui voit, sur un total de 84 cas étudiés à Utufua rappelons-le, 47 femmes résider chez leur mère, 37 chez leur père tandis que 67 épouses ont suivi leur conjoint sur les terres valorisées dont ils ont pu, à un moment, disposer .

L'occupation préférentielle de la terre d'habitation par les enfants féminins qui apparaît de façon significative dans l'étude d'un échantillonnage choisi des terres est aussi assez évidente, nous l'avons vu en étudiant les partages, lors de la répartition que celui des parents ayant des droits sur la terre peut effectuer au profit de ses enfants. La « maisonnée », éventuellement toute la terre d'habitation (*'api*) revient souvent à la (ou aux) fille(s) de la famille, la terre étant parfois divisée de façon plus ou moins formelle. Il existe ainsi à Utufua plusieurs *'api* qui sont revenus à des groupes de sœurs et qui furent ensuite divisés entre elles. Leurs descendants respectifs y vivent sans toutefois exclure les descendants d'hommes auxquels on ménage toujours un peu de place en cas de besoin.

Dans un cas, le *'api* fut réservé par le père de famille à trois de ses filles et fut divisé en autant de parts. L'une d'elle est habitée par les descendants d'une des trois sœurs, l'autre est cultivée par ces mêmes descendants, la troisième, laissée un moment vacante, est habitée par les descendants d'un des frères qui avait originellement été installé ailleurs.

Un autre cas de partage est exemplaire : c'est celui du *'api* nommé Te Tupa qui est à la fois bien connu et ne fait l'objet d'aucun litige. Cette terre est située dans le village, au bord de la mer. Sa répartition me fut expliquée par un homme dont la bisaïeule, Akenete Nukuifala, originaire d'Utufua, avait épousé un homme de Ha'atofu. Il vint s'installer chez sa femme, sur le *'api* de Te Tupa où ils eurent six enfants. Chacun d'eux reçut deux terres en « partage » (*vahe*) : Losalia fut la seule à recevoir les terres de Ha'atofu (un *'api* côtier et une terre de culture). Tous les autres eurent leur part à Utufua. Le garçon, Paulo, eut Nukulau et Kupolu, deux terres de l'« intérieur ». Les quatre autres filles se sont partagé la terre côtière de Te Tupa assortie de « jardins » à l'« intérieur des terres » (*'uta*) : Lotana eut Te Tupa et Nukuhake ; Malia, Te Tupa et Kupolu ; Sekola et Palepa enfin, Te Tupa et Nukulau.

La terre de Te Tupa fut donc partagée en quatre parts orientées perpendiculairement au rivage. Des descendants respectifs des quatre détentrices originelles de ces morceaux de *'api* y habitent aujourd'hui. La part de Malia ne s'appelle plus Te Tupa mais Vae ha'ele. Des

descendants de deux de ses fils y sont installés. Vae ha'ele est le résultat d'un partage *vaevae* ultérieur entre la branche de Malia et ses collatérales. Elle constitue maintenant un 'api indépendant quand bien même des liens familiaux sont encore reconnus avec les gens de Te Tupa. Mon informateur et ses germains disposent de la parcelle échue à leur grand-mère, Lotana. De même, les descendants de Palepa et de Sekola occupent leurs parts respectives. Bien que seules les terres de Ha'atofo aient été données en partage à Losalia, une de ses arrière-petites-filles vit aussi à Te Tupa avec l'accord des héritiers concernés.

5.2.2. La segmentation des « maisonnées » 'api

Cet exemple nous donne une des clefs permettant de comprendre le phénomène de la segmentation des terres. Mais il est des cas où la segmentation du 'api apparaît comme une conséquence beaucoup plus directe du « partage » (*vaevae*) et de la « répartition » (*vahe*) que dans l'exemple de Te Tupa sur lequel nous allons revenir.

Dans un cas, par exemple, un morceau du 'api fut donné en partage (*vahe*) par un homme à une fille adoptive. Il le délimita clairement et en changea le nom pour le distinguer du reste de la terre qu'il laissait à ses enfants directs et sur laquelle le lopin avait été pris. Un tel changement de nom est alors la marque d'une séparation délibérée. Dans un autre exemple, lui aussi très ancien, un homme donna un nom particulier à sa parcelle à la suite d'un partage (*vahe*). Cette terre se distingue encore de nos jours de celle des descendants de ses germains. On peut encore citer le cas d'une grande terre qui fut coupée en deux : les filles me dit-on, eurent sa partie la plus méridionale en partage, tandis que les garçons en eurent la partie moins accessible vers l'« intérieur » (*'uta*). Chacun de ces deux morceaux porte aujourd'hui un nom différent, les descendants de filles étant « vers la mer » (*ga tai*), ceux des garçons étant « vers l'intérieur » (*ga'uta*).

Le partage formel de terres entre branches collatérales (*vaevae*) peut aussi donner lieu à ce genre de segmentation comme le montre le cas récent d'un 'api créé par un jeune couple sur une terre attribuée en partage (*vaevae fakafamili*) à la famille de la femme. Cette partie assez reculée d'un vaste et vieux 'api fut donc renommée et constitue maintenant une unité nettement distincte du reste de la terre alors que, parallèlement, la famille à qui elle échut se considère comme très éloignée de ses voisins issus de branches collatérales. Deux autres exemples peuvent encore être cités. Le premier est celui de Faletogo et Maalumei, deux terres centrales non habitées mais cultivées par des villageois. Elles furent partagées entre deux branches, d'une même grande famille, le chemin formant la démarcation entre les deux parts

(*vae*) issues d'une seule grande terre originelle. Le second exemple est situé à l'intérieur des terres : Fia manava faisait autrefois partie de Nekenekesia avant un partage formel entre trois branches collatérales (chacune divisée en deux grandes familles) d'un même large groupe de parents.

On ne peut cependant déduire de ces exemples que les '*api* soient des unités aisément ou fréquemment divisées de façon irrémédiable. La plupart de ces exemples sont, en effet, très anciens (à l'exception d'un seul, semble-t-il, ils sont antérieurs aux plus anciens *status animarum*). Tous aussi concernent des terres de grande dimension aux abords immédiats ou au centre du village. Dans les nombreux autres cas qui me furent exposés, les « partages » (*vaevae*) et les « répartitions » (*vahe*) n'ont jamais entraîné la segmentation formelle des terres (avec changement de nom et « marquage » *faka'iloga* de limites). Nous avons enfin vu que la disparition de certains noms au cours de ce siècle correspond au regroupement de terres qui avaient été un moment séparées de façon suffisamment formelle pour changer de nom.

Par comparaison, la segmentation des terres agricoles, pour lesquelles il faut rappeler qu'il n'existe aucun nom générique, est moins nette que celle des '*api* décrite plus haut. Il se peut qu'elle survienne à la suite d'un partage entre différentes branches de la famille, (*vaevae fakafamili*) mais, dans l'intérieur du pays, une même terre est rarement partagée formellement. Aussi change-t-on rarement le nom des terres que de nombreuses familles partagent. Citons cependant l'exemple de Tala'amoia et Niuamovava'u, deux terres qui, autrefois, semble-t-il, ne faisaient qu'une. Il en va autrement pour les terres qui semblent avoir été découpées dans les grands ensembles de l'intérieur pour être confiées ou données à des gens étrangers à la famille. C'est probablement le cas de plusieurs petites terres qui ont des limites claires et des noms qui leurs sont propres. On peut citer Lalolau, Apapa ou Taliva'ia, mais ce phénomène a probablement été plus général que ces quelques cas ne le laissent penser.

5.3. Le '*api* est une « maison »

En wallisien, la maison dans le sens de « bâtiment » se dit généralement *fale*. Ce terme, qui désignait autrefois les constructions traditionnelles (charpente de bois et toit de feuilles), peut être spécifié : *fale lalago* « maison [dont la charpente repose] sur des traverses en bois d'arbre à pain appelées *lalago* », *fale lau* « maison [au toit] de feuilles », *fale sima*

« maison maçonnée », *fale maka* « caveau funéraire », *fale kuka* (« cuisine »)... Une « pièce », une « chambre » se dit *koga fale* (« partie de maison ») alors que le néologisme *senipa* désigne plus spécifiquement la « chambre à coucher ». En revanche, les petites maisons temporaires aménagées dans les plantations éloignées ou sur les îlots s'appellent *pola* à cause de leur toiture en feuilles de cocotier (*pola* désigne aussi les tuiles faites en palmes de cocotier tressées).

Il est rare que le terme '*api* soit utilisé pour désigner une maison, une construction, sinon sous la forme de *fo'i 'api* (*fo'i* est un classificateur qui qualifie toutes les choses massives, bien formées) qui désigne une maison remarquablement grande ou somptueuse. En revanche, le mot '*api* correspond assez bien à l'idée générale d'« habitation », sa traduction la plus adaptée étant plutôt « domicile », « lieu de résidence », « chez soi », c'est-à-dire la « maison » dans une acception très particulière, soulignant la relation entre un habitat et ses occupants. Plusieurs informateurs m'ont affirmé qu'il s'agissait là du seul aspect du '*api* après s'être longuement concertés. En aucune façon, selon eux, le mot '*api* ne peut désigner une terre en soi, ce qui va singulièrement à l'encontre de l'usage du mot dans la bouche d'autres informateurs. De cet entretien, il ressortait l'affirmation du '*api* comme lieu de résidence et comme point d'attache. C'est de cette idée d'une « maison particulière du fait de ses occupants et de la terre où elle se tient » que la traduction de '*api* comme « maisonnée » tire sa raison d'être : elle indique le lien unitaire du sol et des habitants qui l'occupent.

Il ressort de ces définitions que si la « terre » (*kele*) du '*api* est une composante importante, elle ne saurait en être la seule, puisque l'habitation que le '*api* comporte fait la nature originale de cette terre et la distingue des autres « terres » *kele* (plantations et friches). L'étude des *status animarum* montre bien que des '*api* longtemps « inhabités » (*lavaki* « déserté, inhabité, vide ») ont perdu leurs noms et finissent par disparaître¹⁴³. D'autres, plus récemment abandonnés (Faletogo, Maalumei, Faukape, Haakula...), sont cultivés et entretenus de façon à éviter le processus qui déboucherait sur leur disparition ou leur appropriation par des ayants droit éloignés. En revanche, l'établissement d'habitations sur des terres de culture ou des friches suffit à en faire des '*api*.

¹⁴³ Lorsqu'elles ne sont pas entretenues, les maisons traditionnelles (*fale lau*) se dégradent vite et disparaissent en quelques années. Un fois la charpente totalement pourrie ou démontée, il ne reste plus que l'éventuel soubassement empierré de la maison (*paepae*) ou la ceinture de pierres qui court le long de ses murs. Pour les maisons plus récentes, seuls restent la dalle de ciment et les murets bas en maçonnerie.

Il nous faut revenir à l'exemple du '*api* nommé Te Tupa pour saisir le rapport entre une terre et la (ou les) maison(s) qu'elle supporte. Cet exemple nous laisse aussi voir un caractère de la « maison » *fale* qui participe du '*api* tout en s'en distinguant éventuellement.

Nous savons que Te Tupa était une grande terre qui fut autrefois partagée entre quatre branches généalogiques descendant d'une ancêtre commune. Le '*api* nommé Vae ha'ele est une de ces parts, qui, déjà en 1928, avait son existence propre. Lors des recensements suivants, en revanche, le nom de Te Tupa apparaît en alternance avec les noms de Siotau et Lototemanu. Mon informateur m'avait expliqué qu'il s'agissait là du nom propre à deux « maisons » *fale*, la sienne et celle de sa voisine immédiate, deux « maisons » pourtant considérées comme faisant partie de Te Tupa. Lorsqu'il précisa son explication, il appliqua pour Te Tupa le terme de *fo'i kele* (« grande terre »), soit un terme assez imprécis, auquel il opposa celui de « maison » *fale*, désignant les deux maisons concernées, mais aussi une maison extérieure qu'il appela Fonu, effectivement située sur le '*api* voisin de Fonu.

L'exemple de Fonu nous montre bien que la règle générale est de nommer la « maison » *fale* comme le '*api* qui la porte. Cependant, à la construction de sa maison, un homme est libre de lui donner un nom qui la distingue des autres maisons construites sur une même terre '*api*. Ce nom, propre à la maison, est différent de celui du '*api* sur lequel elle est construite. Il semble pourtant que dans l'usage, le nom de la « maison » puisse s'appliquer aux bâtiments annexes ultérieurement construits sur une dépendance immédiate de cette première maison (dans son jardin proche par exemple), surtout s'il s'agit d'une extension du groupe résidentiel d'origine (au mariage d'un des enfants par exemple). L'informateur raconta ainsi que sa « maison » *fale* (bâtie à Te Tupa) s'appelait déjà Siotau du temps de son père et que ce nom resta pour les deux maisons traditionnelles qu'il occupa avec ses enfants, puis pour la maison de ciment qui les remplace actuellement. Il aurait pu changer ce nom s'il l'avait désiré, mais il est clair qu'après deux ou trois générations, le nom de la « maison » *fale* s'est étendu à la part de la terre Te Tupa dont cette branche familiale a hérité, qu'elle a mis en valeur, et qu'elle a bâti. Or cet informateur utilisa alternativement le terme '*api* pour désigner l'unité supérieure que forme Te Tupa, et sa subdivision, Siotau. Cet exemple nous permet de souligner le lien étroit qui peut exister entre la « maison » *fale*, ses occupants, et la parcelle de terrain qui les abrite dans l'unité particulière qu'est le '*api*. Nous allons y revenir et étudier cette configuration qui assimile un tout et sa partie en abordant les occupants du '*api*.

Ainsi, bien que le nom de *'api* soit encore concédé à Te Tupa d'un côté, à Vae ha'ele de l'autre, tous les occupants de ces terres interrogés confirment que leur part tend à former dorénavant un *'api* en soi. En outre, il existe actuellement sept « maisonnées » (*'api*) clairement distinctes réparties sur les quatre parts originelles. Deux sont situées à Vae ha'ele où un nouveau partage *vaevae* a été fait entre les collatéraux. Te Tupa même abrite cinq « maisonnées » *'api*, une de ses trois parts ayant été à son tour subdivisée comme me le précisa un informateur qui me donna ce qui était pour lui le nom propre de chacune des parcelles ainsi formées : Olotemanu, Lototemanu, Halaevalu, Siotau et Tukituki (o Kolonui ?). Les autres informateurs concernés ne me donnèrent pas ces précisions hormis le vieil homme qui avait précisé que Siotau était en fait le nom de la seule maison de ses parents. Il est possible qu'à terme les occupants de ces « maisonnées » *'api* – qui correspondent chacune à une « maison » *fale* principale – suivent l'exemple des voisins de Vae ha'ele et distinguent nettement leur lot du reste de l'héritage commun en lui donnant un nom différent de Te Tupa. Par cette singularisation, ils manifesteraient l'éloignement des relations collatérales avec les habitants du reste de la parcelle et préserveraient leur terre de possibles redistributions futures entre les descendants de l'ancêtre commune. Une telle partition impliquerait une rupture importante dans les relations de parenté entre les membres des maisons impliquées. Rien ne permet, pour l'instant, de prévoir une telle segmentation. Ajoutons simplement qu'à la lumière de cet exemple, il se peut que certaines imprécisions des *status animarum* nous aient conduits à considérer comme des *'api*, ce qui aurait pu être des « maisons » *fale*, ou des parties de *'api*. Ainsi, certains noms aujourd'hui inconnus, auraient pu être ceux de maisons oubliées.

Il faut rappeler ici que la segmentation des terres habitées (*'api*) fut, depuis 1928 (date du premier recensement conservé), un fait extrêmement rare et même accidentel. Cela contraste fortement avec le discours des villageois qui fournirent, lors de l'enquête, les différents cas de segmentation exposés plus haut et qui, pour certains, considèrent l'agencement même du village actuel comme résultant d'un tel processus généralisé à quelques grandes terres côtières autrefois disposées radialement par rapport à la côte et aujourd'hui morcelées. La répartition actuelle des terres côtières et des grands lopins de l'arrière du village, ainsi que les modalités des répartitions (*vahe*) et des partages (*vaevae*) récents et rapides de ces grands lopins en vue de résidence, vont dans le sens de cette hypothèse sans pour autant la confirmer.

Dans un certain nombre de cas, par ailleurs, les villageois m'expliquèrent la situation singulière de leurs terres (enclavement, encerclement, isolement) par une segmentation et le détachement d'une terre plus grande à la suite d'un partage ancien entre des collatéraux ou d'un arrangement quelconque. De telles explications, qui me furent très souvent présentées assorties de précisions généalogiques correspondantes sont généralement unilatérales. Les voisins concernés ne mentionnèrent pas ces hypothèses, par méconnaissance des faits ou par omission volontaire. Il arriva encore qu'ils les rejettent catégoriquement. Il semble que, pour la plupart des cas présentés plus haut, le changement du nom ait marqué une séparation assez radicale entre deux morceaux d'une même terre, ce qui laisse à penser que la segmentation vise à prévenir des revendications ou des demandes de terres ultérieures en vertu de l'origine commune d'ayants droit occupant des parcelles mitoyennes. Une conséquence à terme est l'appréciation différente des relations de parenté entre les occupants d'un même *'api* et ceux d'une terre qui en a été dissociée). Dans un cas, nous allons le voir, les relations de parenté sont affirmées par le fait même de partager une terre. Dans l'autre, les relations se distendent au point qu'elles peuvent être ignorées ou niées en fonction des circonstances.

Il existe donc, au sujet de la segmentation, un écart certain entre les faits relevés lors de l'enquête (et étayés par les documents) et le discours des villageois, plus généralement les représentations qu'ils ont des terres d'habitation *'api*. Il est possible que la segmentation formelle (avec marquage de limites et changement de nom) ait autrefois été un mode de partage de la terre courant, les terres n'ayant alors pas la même valeur pour leur premiers occupants que pour ceux qui en ont hérité par la suite. Toujours est-il que depuis le premier quart du XX^e siècle au moins, les terres d'habitation ne sont quasiment plus segmentées. Le *'api* villageois reste un point de référence dont l'organisation interne peut être indéfiniment aménagée : les maisons traditionnelles, sont peu coûteuses, relativement temporaires, faciles à déplacer et des limites intérieures au *'api* (haies, alignements d'arbres...) sont amovibles. Il forme par ailleurs une unité immuable pour tous les descendants des ancêtres qui le fondèrent, qu'ils résident dans le village même où qu'ils soient partis s'installer au loin. Les caractéristiques des *'api* anciens (*'api matu'a*) habités depuis plusieurs générations, dont l'occupation fut continue et qui, à ce titre, sont des points de référence pour toute la descendance d'un même ancêtre, distinguent ces « maisonnées anciennes » des terres de culture et des *'api* plus récents.

L'enquête a aussi montré que l'on pouvait plus facilement détacher de ces derniers des lopins de terre clôturés où une « maison » *fale* est construite en dur. Ces terres gardent pour l'instant le même nom que la terre sur laquelle elles ont été prélevées, mais elles sont soumises à une transmission distincte. Le lopin, alors transmis aux seuls descendants du bâtisseur qui renonce à ses droits sur le reste de la terre, est ainsi très comparable à un segment autonome. Comme toute segmentation, cette opération indique le détachement à terme d'une branche collatérale munie de sa part d'héritage.

Il apparaît donc que les représentations liées à la terre renvoient à la conception même de la parenté) et à la relation aux ancêtres. La valorisation des '*api matu'a*' (que l'on ne segmente plus) le montre. Bien que segmentés autrefois par les ancêtres (c'est en tout cas ce que l'on peut supposer), ils sont de nos jours conçus comme des lieux de raccordement généalogique et des points désormais stables d'enracinement dans la localité. Ainsi, les Wallisiens reconnaissent-ils à la fois la validité permanente d'une référence à un ancêtre commun qui a fait souche en un lieu précis, rattachant sa descendance à une terre, et l'effacement inéluctable des relations de parenté collatérales qui se dissolvent avec le temps et l'éloignement généalogique. Dans ce cas, seule la terre signifie de façon patente la relation aux origines. On comprend alors que seules les terres sans références directes aux origines (les terres cultivées, les friches et les '*api* nouveaux) puissent encore être aisément segmentées entre des collatéraux lointains qui conservent cependant souvent au moins un '*api matu'a* commun¹⁴⁴.

5.4. Le '*api* est une « famille »

Nous avons vu que pour les Wallisiens la notion de '*api* correspondait nécessairement à une terre dont la caractéristique principale était de porter une habitation et à laquelle peut se rattacher ce que nous avons jusqu'à présent appelé un "groupe résidentiel". Dans sa définition (§ I.5.2.) Bataillon avait bien décrit le '*api* comme étant un point d'attache, un lieu d'origine, la terre à laquelle chacun peut s'identifier.

Il nous faut donc maintenant nous intéresser aux hommes qui occupent ces terres, aux « groupes résidentiels » et aux « familles ». La création récente des '*api* périphériques du village sur d'anciennes terres agricoles nous aide à mieux saisir la façon dont les '*api* sont

¹⁴⁴ Le fait de prélever une part propre sur l'héritage d'un ancêtre implique l'exclusion ultérieure de la succession sur le reste de l'héritage. Cependant, nous avons vu qu'aucune forme de partage, même les plus radicales, ne

habités et transmis. Le processus est en grande partie lié à l'installation des couples récemment mariés. Nous prendrons donc pour base les résultats de notre enquête de terrain à ce sujet pour ensuite étendre notre étude à la composition de la « maisonnée » telle que la structure du 'api la comprend¹⁴⁵.

Une partie de notre travail d'enquête systématique sur le terrain s'intéressait aux conditions d'installation des couples une fois mariés. Il en est ressorti des éléments constants qui nous permettent de dégager les caractères particuliers de la « maisonnée » wallisienne. Une première indication nous avait été fournie par la mise en forme des *status animarum* : à l'intérieur de chaque 'api, l'énumération partait du couple généalogiquement le plus ancien ou du membre survivant, pour ensuite classer les enfants par ordre de naissance. Le nom des enfants mariés suivait avec celui des époux et de leurs propres enfants. Les faits semblent recouper ces indications.

Un jeune couple s'installe rarement sur une terre inhabitée. Dans un premier temps, il est fréquent que le jeune marié s'installe chez les parents de sa femme jusqu'à ce qu'un ou deux enfants soient nés de leur union (27 cas sur 44 exemples bien documentés). Alors seulement, le couple envisage de construire sa propre habitation sur une terre dont l'un des deux peut avoir l'usage. Les terres propres à l'habitation sont rares. Au début du siècle, elles se situaient nécessairement près d'un point d'eau, soit dans le village devant les sources affleurantes du platier (*fa'ahi tai*), soit dans une région de l'arrière où une résurgence très ancienne avait été aménagée en bassin (Vai). C'est dans ces deux zones que les terres habitées avaient autrefois le maximum de concentration. Aujourd'hui l'eau courante facilite les conditions de vie dans la mesure où l'on bâtit non loin d'une canalisation (le long des principaux axes du village). De fait, les jeunes couples ont un choix assez limité pour leur nouvel établissement. La meilleure solution est l'installation, quand la place est disponible et que ceux-ci y consentent, auprès des parents de la femme, au moins dans les premières années de vie commune. On peut aussi choisir une terre familiale disponible (venant de l'un des deux époux), ce qui est rare au cœur même du village où la densité des habitations est grande. L'installation auprès des parents du jeune homme est une possibilité moins valorisée sauf si

pouvait clore absolument les droits d'un descendant à quelque part que ce fut de l'héritage d'un ancêtre. De tels droits passent au dernier rang des prétentions possibles sans jamais être tout à fait nuls.

¹⁴⁵ Pour comparaison avec la « maisonnée » 'api (ou 'api kolo) tongienne, voir l'article de Shulamit R. Decktor Korn (1975). Voir aussi R.R. Nayacakalou (1959) et Machiko Aoyagi (1966).

les contraintes ou les conditions offertes sont décisives (vieux parents à assister, taille et situation de la terre...).

Ces dernières années, plusieurs ménages ont choisi de s'installer sur des terres excentrées du village, d'anciennes terres cultivées (*gaue'aga*) et des friches (*tu'u vao*) pour la plupart. Il faut préciser que dans quelques cas, lorsque la maison bâtie était de type traditionnel, elle fut ensuite abandonnée lorsque l'occasion s'est présentée de revenir s'installer au village. Le cas des bâtiments maçonnés est bien sûr différent, l'investissement financier et le confort qu'ils impliquent ne permettant plus la mobilité que l'on peut constater dans les *status animarum* anciens (il n'est pas rare d'y voir toute une famille se déplacer à plusieurs reprises avant de s'établir durablement).

Une fois le lieu d'habitation déterminé en conseil de famille, l'homme y commence un jardin afin d'avoir sa propre plantation sous la main une fois que sa famille sera installée. Il réunit et prépare ensuite, aidé de ses proches, les éléments nécessaires à la construction. Il faut aller repérer les arbres dans les « friches » (*tu'u vao*) et préparer les troncs qui ont été choisis. On les rassemble ensuite avec les autres matériaux entrant dans la construction d'une maison : les pierres et le sable pour le soubassement, le ciment pour une éventuelle dalle, la ficelle de bourre de coco (*kafa*) autrefois préparée en grande quantité afin de ligaturer ensemble tous les éléments de la maison est de nos jours remplacée par des attaches métalliques. Les tuiles de la toiture (*tuilau*) sont faites de feuilles de pandanus (*fu'u fa*) cousues ensemble (avec des tiges de feuilles de cocotier *tuaniu*) sur de longues baguettes taillées dans les racines aériennes du pandanus *fu'u fa* (*kau afo*) ou sur de fins roseaux (*kaho*). Elles sont fixées à la charpente par une chaîne de ficelle appelée *tau'atofaga*. Autrefois, rideaux et parois amovibles étaient faits de feuilles de cocotier tressées (*tegitegi, puipui*). Des vivres doivent aussi être prévus et regroupés en grande quantité.

C'est alors seulement que l'homme et ses proches (parents et affins) entreprennent les démarches auprès des hommes du village connaissant la charpenterie (*tufuga*, « spécialiste du travail du bois »). Une date est fixée. Le jour dit, les spécialistes et toutes les personnes du village avec qui les parents du jeune couple ont une relation de parenté, d'amitié (ou « de coutume », ce qui recoupe les deux précédentes catégories) se mobilisent pour que la nouvelle maison soit dressée et finie en deux ou trois jours. Il arrive aussi que les villageois, sans même avoir été pressentis, se regroupent et se rendent sur le chantier pour apporter leur aide. Le couple à qui la maison est destinée et ses proches ont la charge de nourrir tous les

travailleurs. Après une éventuelle bénédiction (*fakatapu*), le ménage peut s'installer, créant ainsi une nouvelle « maisonnée ». Cependant, le sens que nous accordons ici à ce terme à besoin d'être précisé.

Dans le cas où le couple a choisi pour s'installer une terre en friche jusqu'alors utilisée pour des plantations, cette « terre » (*kele*), tout en gardant son nom propre (on peut aussi bien en changer), change de statut et, de jardin (*gaue'aga*) ou de friche (*tu'u vao*), deviendrait un '*api*, une terre habitée, une « maisonnée » au plein sens que nous avons donné à ce terme (« une terre, une maison, une famille »). Ces cas ne sont pas rares, mais il arrive aussi que les jeunes mariés construisent auprès des parents de l'un d'eux, si la taille et la disposition de leur terre le permettent. Le '*api* initial ne supporte alors plus une, mais deux, trois, quatre « maisonnées » (au sens étroit du terme) qui vivent dans une association étroite, du moins dans un premier temps (repas pris en commun, activités partagées...). Aussi ses habitants, s'ils sont dispersés sous plusieurs toits pour des raisons d'intimité et de commodité, sont généralement considérés comme constituant un seul et même groupe, solidaire dans les activités quotidiennes et cérémonielles. Dans l'idéal, la descendance organisée en ce qui ressemble à des sous-unités vit ainsi rassemblée autour des anciens, parents et grands-parents. Ces maisons (*fale*) distinctes ne peuvent alors être considérées comme autant de « maisonnées » autonomes : elles n'ont d'existence réelle que regroupées sur la terre d'habitation '*api*, formant toutes ensemble la « maisonnée », dans le sens d'« unité d'habitation », que nous trouvons dans la définition « une terre, une maison, une famille ». Pourtant, si chacun des membres de ce vaste groupe est généralement désigné comme étant dans une relation de « famille » avec les autres (*e ma famili* « nous sommes famille »), les occupants de chaque maison (*fale*) sont dits constituer une famille (*famili*) en eux-mêmes.

Il nous faut ici nous intéresser d'un peu plus près à ce que signifie le mot « famille » dans ce contexte, cependant un rapide examen de ses occupants s'impose pour compléter cette description. Nous avons vu que les '*api* côtiers (situés au cœur du village) reviennent préférentiellement aux filles de la famille. Dans les faits, les femmes restent souvent « chez elles », auprès de leurs parents dont elles s'occupent jusqu'à leur mort. Ce rôle peut être celui de la benjamine ou de la dernière mariée, sans que cela soit une règle générale : chacun des enfants s'établit à l'endroit opportun pour lui selon les circonstances. Cette préférence pour l'uxorilocalité me fut souvent expliquée comme le résultat des relations privilégiées d'une

mère et de ses filles qui l'assistent et la remplacent dans ses obligations. D'autre part, une femme mariée doit être maîtresse de sa maison. Une jeune femme partant vivre chez son époux (c'est-à-dire chez les parents de ce dernier) ou sur sa terre natale, ne sera jamais maîtresse de la maison qu'elle occupe : elle restera toujours subordonnée à sa belle-mère et à ses belles-sœurs auprès de qui elle est étrangère sans pouvoir éviter les conflits, quand bien même les Wallisiens reconnaissent le respect et les attentions particulières qui sont dus aux affins venus se marier dans la « maisonnée ». Ainsi, il n'est pas rare de voir revenir au '*api* où elles ont grandi (ou sur une des terres de leurs parents), les femmes qui, parties se marier ailleurs, quittent des maris qui les battent ou les délaissent, ou encore celles qui sont devenues veuves.

L'arrivée d'un gendre dans une maisonnée est beaucoup moins problématique. Il s'agit là d'un autre aspect de l'uxorilocalité, le mariage d'une fille apportant à sa « maisonnée » '*api*, avec le travail et les compétences de son époux, l'homme qui secondera le père de famille puis prendra, à terme, sa place comme maître de maison.

Il y a encore vingt ans, tous les garçons du village quittaient la maison familiale vers l'âge de dix ans pour rejoindre le *fale uo*, la « maison commune des garçons du village ». Ils y demeuraient jusqu'à leur mariage, grandissant ensemble, dormant en dehors de la « maisonnée » où ils venaient cependant prendre la plupart de leurs repas. Encore aujourd'hui, les hommes du village ayant partagé le *fale uo* ont des relations de camaraderie favorisant entraide et solidarité. Une fois marié, le jeune homme qui s'installe auprès de son épouse est bien reçu par son beau-père à qui les fils partis s'installer ailleurs (dans la maison commune ou chez leurs épouses), n'apportent qu'une aide occasionnelle. Après six mois de mariage, le statut du jeune homme évolue : il est alors admis parmi les « vieux » (*kau maatu'a*) du village, et n'appartient plus au groupe des *tamaliki eva*. C'est désormais à ce titre, qu'il lui est permis de siéger au « conseil de village » (*fono fakakolo*) où son influence grandira avec son âge et sa position sociale. Il devient aussi l'« ancien » *matu'a* de sa nouvelle famille (qui comprend au début sa femme et le premier enfant). À ce titre, il est consulté par son beau-père qu'il peut être amené à remplacer en cas d'absence ou de défaillance. Dans un second temps, le jeune couple peut envisager de s'installer, soit auprès des parents de l'un d'eux, soit, comme nous l'avons vu, sur une terre familiale dont un des deux membres peut disposer. Si le couple choisit de demeurer près des parents de la femme,

le conjoint de celle-ci remplace progressivement, après l'avoir longtemps secondé, le père de cette dernière à la tête de la « maisonnée » *'api*.

Nous pouvons mieux cerner, à présent, les occupants que regroupait autrefois la « maisonnée » *'api* : autour d'un couple de parents, étaient rassemblés les enfants en bas âge des deux sexes puis, à partir de dix/douze ans, les seules filles ainsi qu'éventuellement, si elles étaient mariées, leurs époux et leurs enfants. Plus tard, les fils pouvaient revenir s'établir avec leur propre famille auprès de leurs parents. Depuis la disparition de leur « maison commune » (*fale uo*) et la scolarisation importante, les garçons encore célibataires restent auprès de leurs parents. La construction de maisons à plusieurs chambres et l'allègement de certains interdits permettent aujourd'hui aux garçons de dormir sous le même toit que leurs sœurs. Nombreux sont aussi les jeunes confiés aux internats ou envoyés momentanément auprès de la famille lointaine, boursiers à Nouméa ou appelés pour leur service national en métropole. Il arrive encore aux garçons les plus âgés et aux hommes célibataires de dormir ensemble dans la « maison de réunion » du village (*fale fonu*). Les filles, qu'elles fassent ou non des études, restent de préférence chez leurs parents.

Parmi les enfants mariés, certains ont emménagé sur le *'api*, d'autres sont dans le village et viennent très fréquemment (y compris pour de courts séjours). Une chambre, s'il y en a, peut être réservée au plus jeune des couples dans l'attente d'une installation définitive. On peut y ajouter celui des vieux parents qui, survivant à son conjoint, finit ses jours auprès de ses enfants (à moins qu'un de ses enfants, le père ou la mère de famille ne se soit installé chez lui). Il faut encore ajouter, et là nous touchons à une notion de la « famille » plus large que celle recouverte par le mot *famili* dans son sens le plus restreint, toutes les personnes (consanguins ou affins) qui, installées ou de passage dans la « maisonnée », y trouvent leur place et participent à toutes les activités de ses membres : germain veuf ou célibataire d'un des parents ou des grands-parents, enfant « adopté » élevé avec les enfants de la maison, enfant illégitime d'une des filles partie se marier ailleurs, sans oublier les enfants de germains et de cousins (que l'on considère comme des enfants « de la maison » – ou de la « maisonnée » – au même titre que les enfants propres), les parents éloignés et les affins en visite... Notons simplement que les résidents sans droits sur la terre prolongent leur séjour d'autant plus que leur aide est ressentie comme une aide substantielle par les occupants du *'api*.

5.4.1. La « famille » *famili*

Cette rapide description de l'installation sur un *'api* et des occupants d'une terre résidentielle nous conduit à plusieurs remarques. Elles concernent la relation aux ancêtres et la résidence, mais nous ne pouvons en entreprendre l'analyse avant d'avoir clairement dégagé ce que désigne la « famille » telle qu'elle est conçue en relation à la terre. Bien que les Wallisiens affirment le contraire, assurant l'équivalence des deux termes (« famille » et *famili*), on ne peut, en effet, y reconnaître ce que recouvre la « famille » dans le vocabulaire français.

Un terme ancien désigne, à Wallis, la relation de parenté. Ce mot, *kaiga*, a une extension très vaste et s'oppose, dans certaines circonstances, au néologisme *famili* formé sur le terme français « famille ». Ce néologisme peut désigner toute personne avec qui on se trouve en relation de parenté (sur ce point le terme s'entend en wallisien comme en français), mais il est particulièrement employé dans le contexte où l'insistance est mise sur le partage de droits sur une terre hérités d'un ancêtre commun). Cet emploi renvoie avant tout aux « terres familiales » *kele fakafamili*, terres dont on partage les droits d'usage avec la « famille ». Enfin, et c'est l'aspect que nous développerons ici, la « famille » désigne des relations entre des personnes partageant effectivement (et non pas seulement de droit) une même terre. Nous aurons l'occasion de revenir, après avoir étudié la parenté, sur le problème des « parentèles », les parents en relation *kaiga* et les groupes appelés *kutuga* (§ II.4.).

Pour ce qui concerne la « famille » *famili* en relation au *'api*, Aliko Liufau, lors d'une explication circonstanciée, avait délibérément employé ce néologisme pour désigner les résidents d'un *'api* idéal : « La *famili* c'est ma femme et moi avec nos enfants, leurs époux et leurs enfants. » Le locuteur, un homme de savoir et d'expérience, donne ici au mot « famille » un sens restreint qui le limite au couple qu'il forme avec son épouse et à leurs descendants. Cette « famille nucléaire » *famili*, qui s'étend aux familles nucléaires de chacun des enfants est centrée sur Ego. Elle regroupe les ascendants directs vivants et les descendants propres, mais elle est aussi et surtout conditionnée par l'occupation de la terre.

Dans les faits, toute la « famille » d'Aliko Liufau (c'est-à-dire tous ses enfants et petits-enfants) n'habite pas auprès de lui. Celui-ci partage, avec ceux des siens venus cohabiter (plusieurs de ses enfants mariés se sont succédé auprès de lui), une grande maison en ciment qui remplace deux maisons traditionnelles aujourd'hui disparues. Ce groupe, appelé « famille » n'est donc pas constitué par tous les descendants d'Aliko Liufau (par toute

la « famille » que regroupe idéalement le '*api*). Par ailleurs, il n'occupe qu'une portion d'une grande terre côtière qui fut autrefois répartie entre quatre branches généalogiques issues d'une même ancêtre, mais qui a gardé son nom et qui est encore considérée comme formant un seul '*api*. Enfin, de nombreux parents de la branche généalogique à laquelle appartient Aliko Liufau peuvent encore prétendre s'installer sur la parcelle qu'il occupe aujourd'hui avec sa « famille ». Ainsi, la définition que donne Aliko Liufau de la « famille » colle à une certaine réalité (effectivement il habite sa terre avec des descendants), mais elle nous pose deux problèmes : 1) elle ne tient compte que d'une partie de la réalité (dans l'exemple développé, tous ses descendants ne sont pas là et seule la partie du '*api* est considérée) ; 2) elle ne semble pas admettre toutes les possibilités que le système d'accès aux terres autorise.

Cette incohérence n'est qu'apparente. Sa raison principale est ce que nous pourrions appeler le « privilège des résidents » : une personne a d'autant plus de droits sur une terre qu'elle l'occupe ou qu'elle l'a occupée. Le temps passant et les générations se succédant, les plus vieux ont acquis sur leur lieu de résidence un droit de jouissance incontesté qui est transmis à leurs descendants (et en priorité à ceux qui restent sur place) tant que l'occupation est continue. Nous retrouvons donc ici le groupe de résidence privilégié tel qu'Aliko Liufau nous l'avait décrit (*famili*), soit un couple et ses descendants sur une, deux ou trois générations.

Le temps passant et les générations se succédant, les relations directes au fondateur de la « maisonnée » font place à des relations de collatéralité de plus en plus éloignées. Il arrive alors que l'autorité des uns ou des autres soit contestée et que le groupe, tout en se considérant comme « famille » (*e ma famili*, « nous sommes famille ») ne se considère plus comme formant un tout solidaire, une seule « maisonnée » '*api*. Nous avons vu que la « répartition » des terres entre les enfants (*vahe*) peut accentuer le phénomène et qu'un « partage » *vaevae* peut en découler. Tant que le processus n'aboutit pas à une segmentation formelle de la terre (qui est très rare, nous l'avons vu), de tels arrangements ne sont cependant ni irréversibles ni exclusifs.

La plupart des '*api* d'Utufua ont donc un très grand nombre d'ayants droit, bien que souvent seuls des représentants d'une, deux ou trois branches collatérales les occupent effectivement. Parmi ceux-ci, c'est aux « vieux » *matu'a* (généalogiquement les plus proches de la souche initiale) que l'on reconnaît le plus d'autorité concernant la terre et l'organisation des prestations ou des cérémonies familiales. Le groupe des descendants installés sur un '*api* est très immédiatement soumis à cette autorité. Ces gens, liés par des relations de parenté

(descendance, germanité et/ou collatéralité plus éloignée) sont alors conçus non pas tout à fait comme formant une « famille » *famili* (un couple et sa descendance) mais comme résultant d'une « famille » et donc dans une relation conforme aux relations de famille (« nous sommes famille ») puisque occupant la même terre. Nous retrouvons donc ici le concept de la « famille » *famili* dans une acception à la fois vaste (à un degré de parenté étendu) et restreinte aux seules relations reconnues par une occupation effective du sol.

Nous percevons bien ici la superposition des deux « groupes résidentiels » que peut recouvrir la notion de « famille » *famili* : d'une part, en tant qu'unité particulière, le '*api* s'organise autour d'un couple et de sa descendance. Nous venons de voir plus en détail comment cette unité particulière s'organise et évolue. D'autre part, il est très fréquent que plusieurs couples soient associés sur une terre par des relations de collatéralité plus ou moins proches. Dans ce cas, autant d'unités comparables et que l'on peut reconnaître comme étant des « maisonnées » '*api* se forment autour d'eux et de leur maison. Cependant, leur ensemble est alors considéré comme découlant de la « famille » (*famili*) premièrement établie sur la terre, ou de la « maisonnée » '*api* originelle, et c'est en vertu de cette relation première entre la terre et la « famille » ou la « maisonnée » originelle que cet ensemble de « maisonnées » (et de « familles ») subséquentes constitue un tout encore appelé '*api*. Dans ce contexte précis « maisonnée » '*api* et « famille » *famili* sont substituables l'une à l'autre. Toutes deux sont conçues comme des unités de résidence organisées sur plusieurs niveaux qui s'emboîtent et sont dépendants les uns des autres.

À un certain point cependant, la notion de « famille » *famili* peut se dégager du critère de résidence et différer de la « maisonnée » '*api* pour s'étendre aux liens de parenté d'une façon plus générale (bien qu'ils soient toujours conçus en relation à des droits partagés sur une terre). D'un autre côté, la résidence peut prendre le pas sur les relations de parenté directe et inclure dans la « famille » *famili* des co-résidents tels que des parents très éloignés, des affins, des affins d'affins et parfois même des amis. Tous ceux trouvant un abri temporaire ou définitif dans une « maisonnée » '*api*, peuvent être considérées comme faisant partie de la « famille » *famili* qui les héberge bien qu'elles ne soient pas en relation dite « de famille » (nous verrons que les relations *kaiga* obéissent à des principes comparables de partage des obligations, quotidiennes ou/et cérémonielles). Si les relations de « famille » *famili* fondent l'occupation du '*api* et lui confèrent en partie sa nature, elles ne définissent pas entièrement cette agrégation qui, formée sur la terre d'habitation '*api*, est aussi appelée « famille » *famili*.

Nous voyons donc bien ce que le néologisme *famili* à repris de la « maisonnée » *'api*, terme beaucoup plus ancien pour désigner, comme unité sociale, à la fois un tout et sa partie. Il faut noter deux aspects très importants de cette substitution, ou tout au moins de la précision qu'apporte l'emploi de ce néologisme dans la conception des relations entre parents et des relations à une terre ancestrale. Le premier est une désolidarisation de la « maisonnée » *'api* qui, de nos jours, comprend une « terre » et une « maison » toutes deux appelées *'api*, mais dont les occupants sont désormais désignés par le néologisme *famili*, « famille ». Notons que si ce mot désigne les relations de parenté anciennement désignées de façon implicite par le terme *'api* et de façon explicite par *kaiga* ou *kutuga*, aucun terme ancien ne recouvre le sens de « famille nucléaire » tel que nous le concevons en Occident et tel que nous l'on emprunté les Wallisiens.

Le second est l'irruption des relations de parenté en tant que telles dans un domaine où elles n'étaient pas dissociées du tout qu'elles formaient avec la relation à la terre et la résidence. On ne séparait pas autrefois, comme on le fait de nos jours, les relations de parenté par l'emploi du mot *famili* qui opère une distinction nette et qui subordonne clairement la relation à la terre et la résidence à la seule relation entre les hommes. Cependant, et c'est là toute la difficulté de l'analyse de ces relations, les relations de parenté, si elles tendent à se distinguer sous l'influence directe ou indirecte des Occidentaux, ne s'affranchissent pas tout à fait des relations qui autrefois leur étaient constitutives (c'est-à-dire les relations à la terre et la résidence). Nous avons bien vu, au cours de l'analyse, que les considérations de permanence dans la résidence et un lien particulier à la terre ancestrale (surtout en ce qui concerne les femmes) restent des critères prépondérants et même déterminants pour la définition de la parenté. Nous venons de voir que dans certains cas, ces derniers sont même des critères fondateurs, la « famille » wallisienne (*famili*) pouvant inclure des co-résidents que les seuls critères de parenté ne suffiraient plus à admettre.

La « maisonnée » *'api* et la « famille » *famili* s'articulent et se définissent l'une l'autre, mais toujours en relation à une terre de référence. Les relations de « famille » isolent les descendants d'un ancêtre commun ayant droit à ses terres et incluent, à un niveau subordonné, les résidents d'une même terre quand bien même les relations de « famille » sont ténues (et parfois inexistantes). Pour ce qui concerne la maisonnée, la hiérarchie des relations qu'elle fonde est inversée. Dans cette perspective, en effet, la co-résidence est première

puisque résidence et localité déterminent la taille du groupe et l'étendue des relations sollicitées dans la vie quotidienne comme lors des circonstances où la « parenté » doit se mobiliser massivement. La communauté ou la proximité de résidence favorise la conservation des liens de parenté par l'échange constant de services, de biens ou d'informations et la commensalité : le partage du travail et l'usage collectif des terres d'habitation ou de culture renforcent le sentiment d'appartenance à un groupe de parents très resserré que l'on appelle alors *famili*, quels que soient les liens, de consanguinité ou d'affinité, existant entre ses différents membres. La consanguinité et les relations de parenté apparaissent ici comme secondaires, quand bien même elles sont issues de l'ancêtre fondateur dont héritent les descendants. Le fait que la résidence puisse relayer des relations de parenté par ailleurs considérées comme faibles ou inexistantes doit être mis en parallèle avec les caractéristiques propres à la « maisonnée ancienne » '*api matu'a* qui ancre, comme à un lieu de résidence originel, la descendance d'un ancêtre dans une même terre, quand bien même les branches collatérales issues de cet ancêtre sont si éloignées que les relations de parenté sont distendues et oubliées. Ces faits mettent en évidence le caractère structurant de la résidence comme relation à la terre et aux ancêtres. De ce point de vue, la résidence peut être considérée comme organisant en partie la parenté et la société.

5.5. Le '*api matu'a* une « terre-ancêtre »

L'occupation d'un '*api* est justifiée au nom d'un ancêtre, fondateur ou ancien utilisateur du '*api*. À moins qu'il n'y ait eu des partages (*vaevae fakafamili*), Ego peut disposer de toutes ses terres avec tous les descendants de cet ancêtre. Il y installe auprès de lui des affins, tout au moins son conjoint et, avec l'assentiment des aînés contrôlant l'usage des terres, toute personne qu'il souhaite voir vivre auprès de lui. Ces terres, dont le droit d'usage est partagé, sont appelées « terres familiales » *kele fakafamili*, qu'il s'agisse de terres d'habitation ('*api*), de terres cultivées (*gaue'aga*) ou de friches (*tu'u vao*). Ego partage le droit à l'usage de ces « terres familiales » avec les descendants de chaque ancêtre dont il les tient. Les descendants de chaque ancêtre se considèrent entre eux comme en relation de « famille » et composent une (grande) « famille ».

Ces terres forment des ensembles (au moins une terre d'habitation et des terres de culture) dont chacun hérite de chacun des ancêtres.

La logique voudrait que l'on hérite d'une multitude de terres de chaque ancêtre puisque lui-même a un grand nombre d'ancêtres. Le corollaire de ce fait serait alors que tout le monde ou presque aurait accès à toutes les terres, vu la superficie et la population réduite de l'île. Toutefois, les Wallisiens ne retiennent qu'un nombre limité d'ascendants et pour chacun d'eux, on ne connaît généralement que quelques terres.

Lors de l'enquête systématique portant sur les terres à Utufua, il est apparu que les villageois remontent en moyenne sur deux ou trois générations et ne connaissent de leurs ancêtres éloignés que les plus illustres sans plus connaître le lien généalogique. Font exception à cette règle quelques « vieux » (*matu'a*)¹⁴⁶ et des familles qui, ayant eu recours au « registre des descendances » *tohi haako* pour régler un litige¹⁴⁷, disposent de tableaux généalogiques assez complets.

Pour signifier la relation à une terre sur laquelle on a des droits, on utilise le mot *kau* « participer à, prendre part à, se mêler de » (Rensch, 1984). « Avoir des droits sur une terre » se dit *kau ki te kele*, ce que les Wallisiens traduisent en français par « faire partie de la terre » ou « être de la terre » tout comme *kau ki te famili* signifie « faire partie de la famille », « être de la famille ». Cette relation prend alors un double aspect. On « fait partie » (*kau*) de telle « maisonnée » *'api* car tel ancêtre y vécut ou y naquit. La relation entre un lointain ancêtre et

¹⁴⁶ Les « vieux » remontent d'autant plus loin que leur origine généalogique est prestigieuse et qu'elle se raccroche sur des généalogies où circulent des titres. Il apparaît, dans l'ensemble, que les généalogies sont beaucoup mieux connues dans les familles qui eurent, à un moment ou à un autre, à faire valoir leur droits sur une terre, un nom ou un titre. On s'aperçoit aussi que dans de tels moments de crise, chaque famille rassemble ses connaissances et mène une enquête, interrogeant toutes les personnes qu'elle juge faire autorité (on a alors recours au « registre » *tohi haako*). Bien que les familles aujourd'hui les plus obscures prétendent quasiment toutes remonter à quelque ancêtre de premier plan, on s'aperçoit qu'elles ont généralement assez peu de terres à leur disposition, pas de droit aux titres et des noms peu prestigieux.

¹⁴⁷ Les généalogies connues des protagonistes étant souvent trop brèves ou fragmentaires pour pouvoir faire état de relations remontant au siècle précédent, un recours incontestable dans ce genre de conflit est celui au *tohi haako*, le « registre des lignées ». Ce document fut établi au XIX^e siècle par le père mariste Henquel. Actuellement, son état de conservation n'en permet plus la consultation directe et je ne pus y avoir accès, mais il semble que la généalogie d'une bonne partie de la population de l'île y ait été consignée. Ce document était originellement conservé par le clergé au petit séminaire de Lano où sa consultation était libre. Sa dégradation rapide entraîna son transfert sur informatique (en cours) sous la responsabilité de M.Sioli Pilioko, responsable de l'Association socioculturelle de Wallis qui est en charge de sa conservation. Il est désormais responsable de l'usage de ce document, informant les « familles » sur leurs origines. Au cours de l'enquête, on me présenta dans quelques maisonnées du village des tableaux généalogiques qui en sont extraits et qui remontent sur plusieurs générations avant l'arrivée des missionnaires. À l'inverse de ce dont nous disposons dans les registres de recensement (*status animarum*) où les occupants sont mentionnés avec la terre, Sioli Pilioko confirma que sur le « registre des lignées » (*tohi haako*) aucun nom de terre n'était associé aux noms des personnes.

Ces informations sont néanmoins importantes car elles fondent le droit de toute une descendance sur la terre traditionnellement associée à un ancêtre. Elles ouvrent aussi des droits sur les terres à des collatéraux éloignés avec qui les relations sont oubliées. Elles ont, de ce point de vue un grand intérêt lorsqu'il s'agit de revendiquer

une terre '*api* confirme des relations de parenté avec des occupants actuels dont on ne sait plus grand chose. Pour la plupart des villageois donc, c'est le droit partagé à la terre qui les informe des relations de parenté distantes dont le chemin généalogique leur échappe. Cette adéquation est telle que les relations de parenté (les relations dites *famili* ou *kaiga* dans ce contexte) et l'accès à la terre sont très communément associés : une terre dont le droit à l'usage est partagé indique une ancienne relation de parenté vraie ou directe, une telle relation de parenté implique le droit partagé à une terre). Un tel raisonnement ne saurait évidemment tenir compte des relations de parenté acquises par mariage ou créées par amitié ; il néglige aussi les arrangements tels que les prêts, les concessions ou les transferts de terres dont les modalités ont parfois été (de bonne ou de mauvaise foi) oubliées. Il n'est donc pas rare qu'au cours de l'enquête certaines revendications de terres fondées sur de tels principes aient été en contradiction les unes avec les autres. Les litiges n'éclatent que lorsqu'une occupation effective de ces terres est projetée. Les protagonistes, après avoir réuni en vain leurs conseils de famille, en appellent alors à la « chefferie », faisant valoir leurs généalogies et les occupations antérieures du sol.

Il fut aussi courant que les villageois ne se souviennent précisément, parmi les « terres familiales » auxquelles ils avaient accès hors d'Utufua, que du (ou des) '*api* dont ils savaient leur(s) ancêtre(s) originaire(s). Ignorant désormais les autres terres sur lesquelles ils pouvaient avoir des droits, ils s'en remettaient aux parents ayant conservé un lien plus proche avec ces terres (habitation, culture ou bonne connaissance du fait de la proximité spatiale et de relations familiales plus resserrées) pour leur permettre, avec leurs descendants, de revenir s'installer auprès d'eux en cas de besoin.

De telles terres de référence, qui associent un ancêtre et une localité sont appelées '*api matu'a*, « '*api* anciens » ou « maisonnées anciennes ». Elles sont considérées par les informateurs comme les lieux d'origine de leur branche familiale issue de l'ancêtre auquel ils font référence. La profondeur généalogique, nous l'avons vu, est généralement faible, de telle sorte que chacun ne se connaît que quatre à huit '*api matu'a* (en fonction de sa connaissance de sa propre généalogie). Ce sont les maisonnées natales des grands-parents ou des arrière-grands-parents. Dans le cas de terres villageoises occupées de façon continue par les ancêtres de l'occupant, la référence s'enfonce dans le temps, perdant en précision généalogique ce

des terres spécialement valorisées par leur situation. Un tel recours au registre *tohi haako* devient fréquent avec l'accroissement de la valeur des terres, et particulièrement des terres d'habitation.

qu'elle gagne en certitude sur les droits. Ainsi, un classement s'instaure entre les différentes « maisonnées anciennes » que chacun se connaît : au premier plan, est celle où il est né, celle où il vit, celles où il a vécu, prenant plus ou moins temporairement la suite d'un ascendant. Viennent ensuite les « maisonnées anciennes » du village où l'on se connaît des collatéraux ; puis celles des autres villages, enfin, celles dont on connaît l'existence sans bien en connaître les occupants. La relation à ces terres, on le voit bien, est lourdement conditionnée par la résidence, de telle sorte que les seules vraies « maisonnées anciennes » que chacun se connaît sont celles où il a vécu auprès des parents et des grands-parents, celles où s'installeront prioritairement les enfants¹⁴⁸.

Chaque terre d'habitation *'api* est donc un point d'enracinement généalogique en relation avec un ancêtre de référence. De tels ancêtres ne sont plus nécessairement identifiés et se confondent avec la terre qu'ils ont léguée. Ils forment alors ensemble un point d'origine auquel la descendance se rattache et qu'elle peut revendiquer s'appuyant indifféremment sur la relation aux hommes ou sur la relation à la terre pour étayer des droits hérités des anciens. En ce sens, on peut dire que les *'api matu'a* sont davantage des « terres-ancêtres » que des « terres ancestrales ».

La relation entre la terre considérée et ceux qui l'ont occupée perdure et survit à leur mort. Il apparaît ainsi que les terres tendent à se renouveler en suivant les développements de la généalogie. Leur éventuelle segmentation, la création de nouveaux établissements, la disparition de « maisonnées » dans un village, rendent compte de faits d'ordre généalogique et les informent. Par ailleurs, ces terres, comme les ancêtres dont on hérite les droits, sont sélectionnées, au cours des générations, par l'occupation continue d'une part, par la tradition familiale et la connaissance des généalogies qu'ont les plus anciens de l'autre. Je pus ainsi remarquer au cours de l'enquête que les traditions et les généalogies étaient mieux conservées et transmises par un groupe installé localement que par les personnes isolées qui se sont déplacées à la suite d'un mariage. Il apparaissait aussi dans les discussions que les conjoints avaient une bonne connaissance de leurs collatéraux respectifs, mais ne « remontaient » guère. Tout comme les terres du village habitées, les ancêtres locaux sont mieux connus que les autres. Ces faits comportent une conséquence importante : on ne se reconnaît à terme pour

¹⁴⁸ Échappent en partie à cette sélection par le temps et l'éloignement généalogique les terres associées par la tradition à un ancêtre prestigieux. On peut donner ici l'exemple déjà cité du *'api* Tapufenua que les occupants disent avoir reçu avec tous les descendants et les collatéraux de la « reine » Toifale (qui vécut au XIX^e siècle).

« maisonnées anciennes » que celles pour lesquelles l'occupation entre un ancêtre de référence et soi-même fut à peu près continue. Son corollaire est que parmi les ancêtres connus, ceux dont on a habité la terre sont les mieux connus, une succession s'établissant sur chaque terre. Elle inclue les morts et les vivants, ancêtres et descendants formant avec la terre d'habitation (*'api*) des unités non exclusives, mais avec lesquelles le lien de chaque Wallisien reste fort jusqu'à sa mort. De ce point de vue encore, la résidence apparaît comme un critère capital pour la détermination des *'api matu'a* et des ancêtres dont on conserve la mémoire et avec lesquels on conserve une relation.

L'uxorilocalité, qu'il faut considérer dans le cas présent comme de la matrilocalité (nous sommes dans une perspective diachronique), prend ici une dimension nouvelle. Lorsqu'on considère la règle préférentielle de résidence, on s'aperçoit que les femmes, qui restent pour bonne part auprès de leurs mères ou sur des terres maternelles, bénéficient d'une relation au *'api matu'a* en tant que « terre-ancêtre » à la fois plus immédiate et plus directe. Les femmes restent sur le *'api* et s'y succèdent, formant une suite d'ancêtres féminins profondément enracinés dans la localité, tandis que les hommes, partant se marier ailleurs, ont avec leurs ancêtres et les terres dont ils ont hérité des relations moins "tendues". Ces faits ont une portée considérable, on l'imagine, sur les relations au sol, aux ancêtres et à la localité selon que l'on est une femme ou un homme. En schématisant cet ensemble de relations et en le considérant d'un point de vue structural, il apparaît que les seules femmes deviennent des " ancêtres de la terre " (ce qui n'empêche pas que l'on fasse aussi référence à des hommes) et disposent de terres que les hommes (leurs fils, leurs époux et surtout leurs gendres) mettent en valeur à travers elles. Les hommes, de leur côté, ont avec les ancêtres de la terre une relation très distendue et peu signifiante. D'une certaine façon, ils gardent un accès non prioritaire aux « terres-ancêtres » *'api matu'a* dont ils se détachent et n'ont, avec les ancêtres de la terre, que des relations lointaines. Cet agencement spécifique demande à être reconsidéré sous différents angles. Nous allons voir que l'étude des relations de parenté d'une part, l'analyse des composantes de la personne et des relations aux ancêtres de l'autre confirment et viennent illustrer cette hypothèse.

6. Conclusion de la première partie

Ce que nous avons appelé la “valeur” de la terre, non sa valeur vénale, mais plutôt l'ensemble des valeurs qui en constituent la signification pour la société wallisienne, renvoie à l'ensemble des oppositions que recouvre la distinction entre l'« avant » et l'« arrière » : l'« intérieur du pays » *loto fenua* et son « avant » (ou sa « surface ») *mu'a* s'opposent de ce point de vue comme la « partie intérieure » (*fa'ahi 'uta*) et la « partie côtière » (*fa'ahi tai*) du village : les terres côtières sont toujours plus convoitées et plus âprement disputées que les terres de l'intérieur, à la fois plus vastes, plus ouvertes et plus disponibles. Cependant, l'étude des « maisonnées » *'api* montre bien que cette distinction recouvre aussi des relations distinctes entre les hommes et les différents types de terres dont ils peuvent disposer.

La distinction « avant »/« arrière », qui prend des formes diverses selon les contextes (l'« avant » *mu'a'alo* subordonnant l'« arrière » *tu'a/muli*) apparaît donc capitale. S'articulant à l'opposition, tout aussi importante, « intérieur »/« extérieur » (qui prend la forme *loto/tu'a* ou *'uta/tai*), elle organise les espaces à la fois antagonistes et emboîtés (leur hiérarchie sera plus clairement dégagée dans la troisième partie) qui reviennent respectivement à la société et à ce que nous avons appelé l'au-delà. La distinction « avant »/« arrière » admet aussi des passages, des « ouvertures » *mata* qui ouvrent ces domaines les uns aux autres.

Des oppositions secondaires viennent se superposer et compléter les premières. L'une d'elle, qui apparaît ici comme importante, est l'opposition entre le « domaine socialisé », domaine réservé à l'épanouissement de la société et des relations entre les hommes, et le domaine qui, relevant de l'au-delà, permet contacts et échanges avec les êtres qui le peuplent. Une autre opposition s'est imposée à l'analyse : elle distingue les hommes des femmes en relation aux différents espaces que nous avons définis ici. Nous y reviendrons ultérieurement, mais on peut déjà remarquer la valorisation des terres villageoises de l'« avant du pays » *mu'a fenua*, et principalement des « maisonnées » *'api* de la côte (*tai*), par rapport aux terrains de l'« intérieur » (*'uta*) et de l'« arrière » Muli réservés aux « plantations » *gaue'aga*. Nous avons vu que les premières revenaient plutôt aux femmes. Elles correspondent aussi au « lieu d'origine », à la terre où telle « famille », telle branche généalogique a fait souche. On les appelle alors « maisonnées anciennes » *'api matu'a*, ce sont des lieux de référence et de rattachement au sol. Par contraste, les « plantations » *gaue'aga* de l'« intérieur » ou de

l'« arrière » de l'île ne sont fréquentées que par les hommes, les morts et les êtres maléfiques *temonio*. Elles sont considérées comme des terres d'un autre ordre : on y pratique des cultures par rotation, ce sont des terres que l'on prête, que l'on échange et que l'on utilise selon les besoins. Ces terres se rattachent aussi au village en suivant la relation nouée entre leurs cultivateurs et le chef de la communauté. Mais la relation est ici plus indirecte que celle concernant les terres du centre du village, et les terres les plus périphériques suivent, plus que toutes autres, le rattachement des hommes qui les cultivent.

Enfin il faut souligner une dernière opposition qui distingue ce qui ressort du local et des « terres » *kele*, de ce qui relève de la « terre » ou du « pays » *fenua* conçus comme englobants. Nous avons pu mettre en évidence l'importance de la résidence Utufua qui donne son nom aux premiers chefs locaux et à l'ensemble de la communauté une fois que la « chefferie », composée à partir d'hommes étrangers venus épouser des femmes du lieu, est mise en place. La relation (*fatogia*) des villageois à ces chefs et à leur résidence, cette relation construite entre les hommes en relation à une terre, conforme autour des chefs un « pays » *fenua* qui ne renvoie pas à un territoire circonscrit, mais à un réseau de relations en référence à une localité singulière et englobante. À ce niveau, le « pays » *fenua* renvoie à la localité constituée de « terres » *kele* (il s'agit essentiellement des « maisonnées anciennes » '*api matu'a*') et d'hommes regroupés en communauté sous la direction d'un chef appelé *matu'a fenua* (« ancien du pays »). À un niveau supérieur, le « pays » *fenua* englobant subordonne les particularités ou les « localités » (*fenua*) et les « terres » *kele* qui les constituent, formant une totalité d'une échelle supérieure (*fenua*) à laquelle correspond le « roi » (*hau*).

Des caractères fondamentaux de la relation des Wallisiens avec leur terre d'habitation sont aussi apparus à l'étude du '*api matu'a*' : la « maisonnée ancienne » '*api matu'a*', en renvoyant à l'ancêtre de référence qui l'a laissée en héritage, devient elle-même une « terre-ancêtre ». La relation à cette terre s'étire dans le temps, génération après génération, mais elle n'est pas identique pour les hommes et pour les femmes. Les représentations et les pratiques montrent en effet que la relation à la « terre-ancêtre » qu'est la « maisonnée (ancienne) » '*api (matu'a)*' passe prioritairement par les femmes qui se succèdent dans son occupation, formant idéalement, de mère en fille, une suite d'« ancêtres de la terre » qui apparaissent très localisés et féminins. Cette relation privilégiée des femmes à la « maisonnée » '*api*' nous renvoie à la relation aux ancêtres et aux relations de parenté dont nous étudierons les aspects saillants dans les deux parties (II et III) qui suivent.

Par ailleurs, les « terres familiales » *kele fakafamili* sont de nature et de valeur différentes (les « maisonnées » s'opposent aux plantations, les terres côtières à celles de l'intérieur, les terres entretenues ou cultivées s'opposent aux friches...), mais leur régime (obtention et transmission) est unique. Toutes ces « terres » *kele* ont leur origine dans un ancêtre fondateur qui, occupant et mettant en valeur un morceau de terrain, en transmet le droit d'usage à l'ensemble de ses descendants.

L'enquête entreprise au sujet de la terre à Utufua ne permit que rarement de remonter aux ancêtres défricheurs : les généalogies connues sont souvent trop brèves (en moyenne trois à quatre générations en amont de celle d'Ego) et l'histoire d'une terre s'appuie souvent sur une « répartition » *vahe* ou un « partage » *vaevae*. Chez les quelques familles dont les connaissances remontent plus haut dans le temps, une terre ne fut que très rarement explicitement associée au travail d'un ancêtre précis. Le principe de la transmission cognatique se suffisant à lui-même, les droits se propagent au fil des générations sans que la référence à l'origine ultime de ces droits soit nécessaire. Chacun connaît les terres sur lesquelles il a des droits en vertu d'une ascendance commune avec les autres ayants droit dans la limite des connaissances qui ont pu lui être transmises. La relation à la terre peut alors tenir lieu de relation de parenté et la terre (essentiellement la « maisonnée ancienne » '*api matu'a*') est considérée en elle-même comme un ancêtre. Ainsi, un informateur disait-il, en parlant d'une branche de sa famille détentrice d'une terre après un partage : « Ils n'acceptent pas [...] que je sois “descendant” [*mokopuna*, “petit-fils”] de la terre. » À Wallis, on « fait partie de la terre » (*kau ki te kele*) comme on « fait partie de la famille » (*kau ki te famili*), et l'on trouve son « origine » *tupu'aga* dans la terre comme dans un « ancêtre originel » *tupu'aga*.

Nous allons voir plus en détail que le fait de partager une résidence peut constituer des relations dites « de famille » (*kaiga*). Nous avons pu déjà établir ici le caractère structurant de la résidence qui est ici première, assimilant dans une relation très inclusive à la terre, tous les membres de chaque « maisonnée » '*api* afin d'en favoriser la vie et le renouvellement. La valorisation de la résidence répond structurellement à l'émiettement infini des droits sur la terre au fil des générations et à la segmentation progressive des branches généalogiques collatérales, faisant de la « maisonnée » '*api* une unité sociale à la fois souple, stable et pérenne.

Ainsi, l'étude de la « maisonnée » '*api* montre que si elle se forme d'abord autour de l'unité la plus simple que désigne le mot *famili* (un couple et ses enfants), cette définition est

restrictive au regard de la composition de la plupart des « maisonnées » du village : les occupants des différents 'api sont souvent répartis dans plusieurs habitations contiguës et les relations qui les rassemblent sur le 'api sont fréquemment plus distantes que la descendance ou la germanité. Le 'api, tel qu'il est alors défini, apparaît comme une extension de la « maisonnée » originelle, son prolongement dans le temps, malgré la succession des générations sur son sol.

Nous comprenons mieux ainsi comment le 'api peut correspondre à la fois à un tout et à une partie de ce tout. Nous avons vu qu'un grand 'api, une « grande terre » (*fo'i kele*), pouvait éventuellement admettre des subdivisions informelles reconnues comme pouvant être individuellement des 'api. Parallèlement, le noyau familial restreint (un couple et sa descendance) et le « groupe résidentiel » constitué de parents éloignés peuvent alterner sur un même sol. Cette valorisation emboîtée de la « famille » *famili* et du 'api comme tout et partie du tout renvoie à l'unité primordiale formée autour d'un « ancêtre souche » (*tupu'aga*). Elle nous révèle l'importance de la « maisonnée » 'api, et particulièrement de la « maisonnée ancienne » 'api *matu'a* par opposition aux terres plus excentrées réservées aux activités horticoles. Elle explique que la segmentation de telles terres soit, de nos jours, impensable et parfaitement irréalisable quand bien même les Wallisiens conçoivent très bien, par ailleurs, que la terre puisse se diviser comme les parents issus d'une même origine se divisent en branches généalogiques distantes au point de se séparer un jour tout à fait.

Les modes d'usage et de transmission actuels des « terres » *kele* nous ont montré l'importance des relations de parenté dans les représentations qui concernent ces dernières. Les relations de parenté, en s'"inscrivant" (et en se lisant) dans la « terre » *kele*, sont englobantes pour ce qui est de la définition des « terres » *kele* en relation aux hommes qui les occupent. L'emploi récent du néologisme *famili* (« famille ») pour désigner le groupe résidentiel associé à la « maisonnée » 'api, les relations de parenté qui unissent ces résidents, et les relations à toutes les personnes ayant un droit d'accès à la terre qu'ils habitent, met bien l'accent sur la relation à l'ancêtre dont provient chaque « terre » *kele*, et sur l'ordre qui préside à l'usage de cet héritage (les terres constituant un héritage sont désignées par le néologisme « terres familiales » *kele fakafamili*).

L'importance des relations de parenté en tant que telles (comme un domaine qui, séparé du foncier, permet de le définir et de l'ordonner) apparaît cependant comme un phénomène récent. Le recours généralisé au « registre des lignées » (*tohi haako*) par exemple

montre que la relation aux origines, en gagnant de la profondeur généalogique, gagne aussi un caractère systématique qui écarte le droit des résidents (ce que prouvent les nombreux litiges pour revendication). Les droits sur la terre en vertu de relations de parenté très éloignées viennent dorénavant en concurrence du droit qui, fondé sur la résidence, était plus ouvert et acceptait, auprès des descendants de la terre, ceux que les ancêtres ont pu agréger à leur groupe résidentiel au cours des générations. On peut se demander si ce glissement ne trouve pas son origine dans l'installation définitive de la communauté sur le rivage à la fin du XIX^e siècle.

Ce chapitre, qui s'attachait à la présentation du village et de la communauté d'Utufua en s'intéressant plus spécifiquement à la question foncière, nous confronte donc à plusieurs problèmes. Les vestiges archéologiques et la tradition orale indiquent que l'usage et la valeur des terres ont changé au cours de ces derniers siècles. Nous savons aussi que l'adoption massive de la foi catholique a apporté des transformations notables à l'organisation de la société wallisienne. En nous offrant quelque recul, ces témoignages posent les problèmes conjoints du rapport au sol et du lien entre la communauté et son chef. Il apparaît, par exemple, que la relation au chef a primé sur toute autre considération pour l'établissement de la communauté d'Utufua sur la côte. On peut alors se demander si le principe de la transmission cognatique d'une terre à partir d'un ancêtre "souche" a toujours existé. Nous voyons en outre que cette règle est aujourd'hui battue en brèche par des partages de plus en plus restrictifs. Ce pourrait-il qu'elle soit récente, tout au moins sous sa forme généralisée, et qu'elle corresponde à un développement moderne d'un ancien mode de répartition proche de ce que nous connaissons à Tonga pour l'époque pré-chrétienne – où seules les personnes titrées disposaient de "domaines" (*estates* dans la littérature anglo-saxonne) sur lesquelles s'installaient leurs dépendants moyennant des redevances ? On pourrait comprendre ainsi les changements dans l'occupation du sol opérés depuis l'évangélisation.

Il est ressorti en effet, à l'étude des origines du village, que la communauté primitive se conformait en relation à un « chef » *pule* (et à sa résidence) qui avait autorité (*pule*) sur elle. La communauté s'organisait donc autour du chef, sur des terres dont il avait la direction (*pule*) de telle sorte que la co-résidence subordonnait, pour les dépendants, les relations de parenté en elles-mêmes (comment, en effet, se transmettre de plein droit des terres dont on ne dispose pas ?). Nous verrons que l'étude de la relation *kaiga* confirme ces faits, donnant à la

localité un caractère englobant qu'elle tend désormais à perdre au profit d'une parenté qui se réduit aux relations entre seuls consanguins.

Certaines de ces questions pourraient trouver une réponse avec le concours des archéologues, si toutefois une étude extensive des différents sites pouvait être entreprise avant que les structures de l'intérieur ne soient trop endommagées (plan des fortifications, des réseaux de murs et des plates-formes dispersées, essentiellement dans le district sud, afin d'établir la répartition de la population et de dégager les aires d'activité ; typologie des structures et stratigraphies de certains sites afin de dégager des phases d'occupation...).

D'autres problèmes, que nous avons soulevé sans toutefois y donner de réponse définitive, restent à considérer. Nous avons, en effet, rapidement évoqué ici certaines représentations liées à l'espace et les différents aspects que la relation entre les hommes et la terre pouvaient prendre – ce qui comprend la relation des villageois à leur chef. Nous réservons l'analyse de certains points exposés plus haut pour un travail ultérieur qui s'attachera plus spécifiquement à l'étude de la chefferie wallisienne et de la relation d'ancienneté. Les trois parties (II, III, IV) qui suivent apporteront, pour leur part, des éclairages nouveaux sur la relation différenciée des hommes et des femmes à la terre (« maisonnée » *'api*), aux relations avec les ancêtres (y compris avec les ancêtres de la terre), et à la valeur supérieure reconnue au « pays » *fenua*.

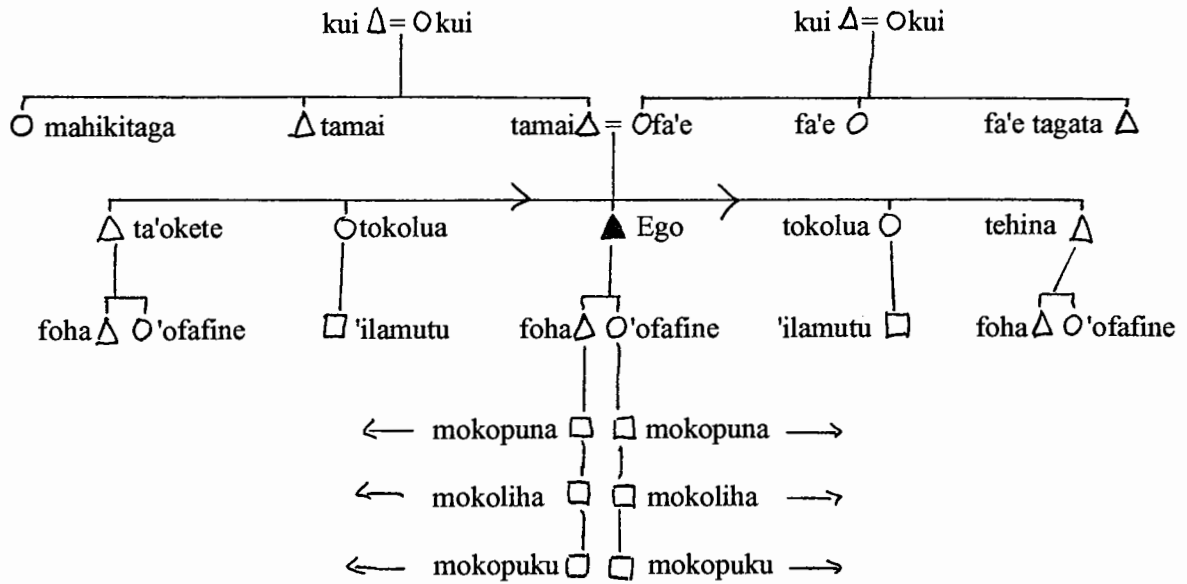
Deuxième partie

Les relations de parenté

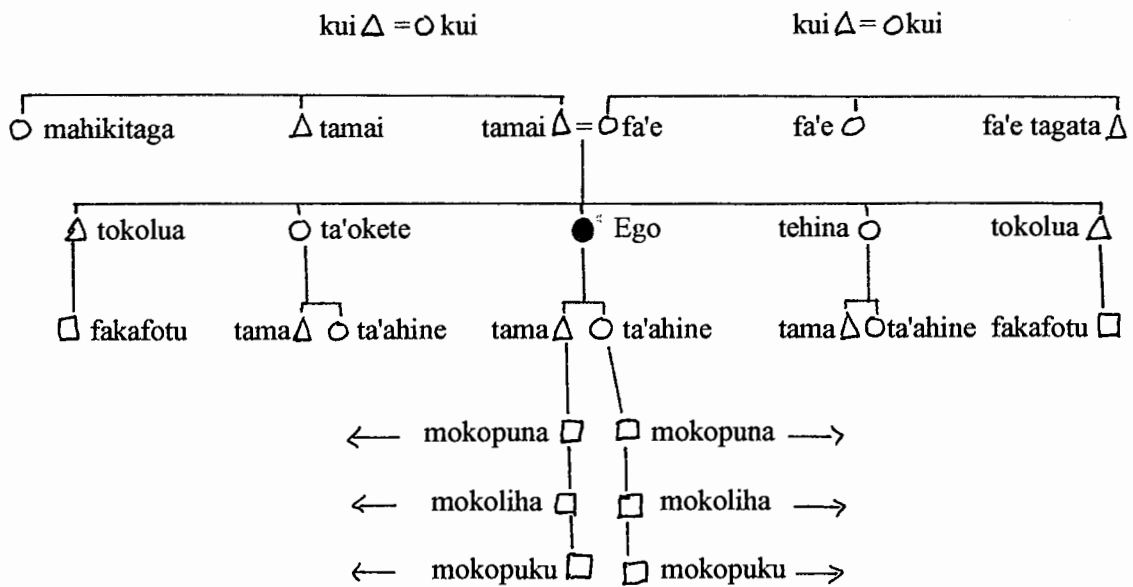
L'étude de la « maisonnée » *'api*, de ce que l'on appelle la « famille » *famili*, des relations de parenté *kaiga* et des « groupes » *kutuga*, implique la compréhension préalable de ce qu'est la parenté à Wallis (des relations de parenté en tant qu'elles font système). Dans ce but, nous allons nous intéresser à l'ensemble formalisé des relations que la société reconnaît à travers le vocabulaire de parenté recueilli au cours de longues discussions avec les Wallisiens. Trois femmes m'ont accordé la patience nécessaire pour étudier la question de façon plus approfondie : Aleta Gahitau, Malia Tui et Emeliana Mavaetau. Avec la première, la discussion avait un caractère très didactique, théorique. La seconde illustra bon nombre de relations en prenant des exemples dans sa propre parenté. Avec la troisième, de loin la plus disponible, nous avons longuement parcouru sa généalogie et vérifié les appellations de chacun de ses parents. Enfin, le vocabulaire de parenté a été maintes fois employé et vérifié lors du relevé des généalogies de toutes les familles du village.

Vient ensuite l'étude des relations *kaiga* et des « groupes cérémoniels » appelés *kutuga*. Ces analyses font largement appel à des faits qui seront développés et étudiés pour eux-mêmes dans les chapitres à venir. Nous ne pouvons cependant faire l'économie des éclaircissements qu'ils apportent aux chapitres précédents, notamment sur l'importance de la « tante paternelle » *mahikitaga* pour ses neveux agnatiques et sur la relation privilégiée des femmes aux ancêtres et à la localité.

Ego masculin



Ego féminin



Affins

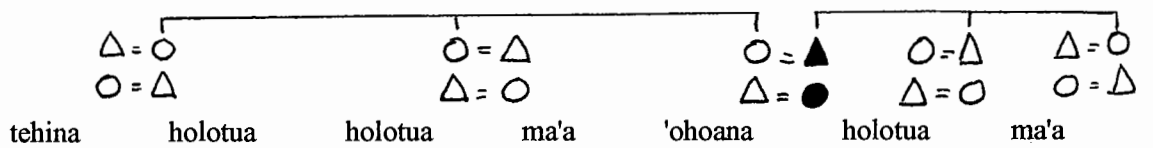


Illustration N° 15
Vocabulaire de parenté pour Ego masculin et féminin.

1. Le vocabulaire de parenté

Seul le vocabulaire de référence est présenté et analysé ici. Les Wallisiens ont pour mode d'adresse l'usage généralisé des prénoms, des noms personnels et des titres. Il arrive pourtant que les termes de référence soient employés en adresse, généralement lors de discours assez formels, particulièrement au cours des « conseils de village » (*fono fakakolo*). Cet usage signifie alors le « respect » (*faka'apa'apa*) et l'« affection » (*'ofa*). Dans ce cas, l'orateur applique les termes de parenté à son auditoire. Les principes qui lui dictent le choix des termes sont les mêmes que ceux qui distinguent ses parents propres (sexe et âge relatifs, les classes d'âge correspondant aux générations), mais dans ce contexte, ils s'appliquent à tous les villageois, qu'ils soient considérés comme de vrais parents ou non.

1.1. *Denotata*

1.1.1. *Génération G-2 et au-delà*

kui : les grands-parents, leurs germains et leurs cousins, leurs parents et grands-parents aussi haut qu'on peut les nommer ; *kui* signifie généralement « ancêtre ».

1.1.2. *Génération G-1*

tamai : père, frère et cousin du père ;

époux de la sœur du père, époux de la sœur de la mère, père du conjoint ;

mahikitaga : sœur du père, cousine du père ;

fa'e : mère, sœur et cousine de la mère ;

épouse du frère de la mère, épouse du frère du père, mère du conjoint ;

fa'e tagata : frère de la mère, cousin de la mère. Il s'agit d'un terme de parenté composé : le déterminant *tagata*, signifiant « homme » ou « mâle », est accolé au mot qu'il qualifie (*fa'e*), *fa'e tagata*, littéralement « mère-homme » ou, plus exactement, « mère au masculin ».

1.1.3. *Génération G0*

tehina : germain et cousin de même sexe qu'Ego ;

conjoint du germain de même sexe du conjoint d'Ego ;

ta'okete : tout germain aîné de même sexe qu'Ego ;

cousins de même sexe qu'Ego issus des branches aînées ;

tokolua : germain et cousin de sexe opposé à celui d'Ego ;

tuaga'ane : germain et cousin – valorisé – de sexe opposé à celui d'Ego ;

'ohoana : époux, épouse, conjoint ;

holotua : germain de même sexe du conjoint d'Ego ;

conjoint du germain de même sexe qu'Ego ;

conjoint du germain de sexe opposé du conjoint d'Ego ;

ma'a : germain de sexe opposé du conjoint d'Ego ;

conjoint du germain de sexe opposé à celui d'Ego.

1.1.4. Génération G+1

Le vocabulaire est différent pour les hommes et pour les femmes.

Pour Ego masculin :

foha : fils d'Ego masculin, fils des germains et des cousins de même sexe qu'Ego masculin ;

'ofafine : fille d'Ego masculin, fille des germains et des cousins de même sexe qu'Ego masculin ;

'ilamutu : enfant des germains et des cousins de sexe opposé à celui d'Ego masculin.

Pour Ego féminin :

tama : fils d'Ego féminin, fils des germains et des cousins de même sexe qu'Ego féminin ;

ta'ahine : fille d'Ego féminin, fille des germains et des cousins de même sexe qu'Ego féminin ;

fakafotu : enfant des germains et des cousins de sexe opposé à celui d'Ego féminin.

1.1.5 Génération G+2

mokopuna : petit-fils, petite-fille, petit-neveu, petite-nièce, petits-enfants de cousins germains, c'est-à-dire « parent de G+2 ».

1.1.6. Génération G+3

mokoliha : arrière-petit-enfant, arrière-petit-neveu..., c'est-à-dire « parent de G+3 ».

1.1.7. Génération G+4

mokopuku : arrière-arrière-petit-enfant, arrière-arrière-petit-neveu..., c'est-à-dire « parent de G+4 ».

Avant d'entreprendre l'analyse de ces termes et des relations qu'ils désignent, quelques remarques concernant leur usage sont nécessaires.

Le vocabulaire de parenté est constamment employé lors des discussions courantes. La parenté est très souvent commentée, chacun s'enquérant de l'identité et des connexions généalogiques des inconnus ou de ceux auxquels la conversation s'intéresse. Du fait de leurs nombreuses et longues discussions ainsi que de leurs fréquentes participations aux cérémonies, les vieilles femmes sont particulièrement compétentes sur le sujet. Dans un souci de cohérence, nous avons utilisé ici un vocabulaire longuement travaillé avec une informaticienne d'un certain âge (Emeliana Mavaetau). Ses renseignements concordent avec l'ensemble des données recueillies sur le terrain et l'usage courant des principaux termes de parenté. Précisons cependant que, dans quelques cas, des informations divergentes m'ont été fournies, nous étudierons en particulier le cas du terme *tuaga'ane*. Ces différences viennent en partie d'une tendance à la simplification, mais aussi des usages que le vocabulaire autorise parfois. Le meilleur exemple est celui du terme *ta'okete* : tous les « germains » et les « cousins de même sexe » s'appellent *tehina*. Parmi eux, Ego peut distinguer ses « germains aînés » et ses « cousins issus de branches aînées » (*ta'okete*), mais on ne le fait pas obligatoirement. Ainsi, l'usage du terme *ta'okete* peut demander réflexion et apparaît, dans un premier temps, assez contradictoire.

Un autre exemple de cet ordre concerne les germains des père et mère dont la dénomination ne semble pas très claire pour les plus jeunes, particulièrement pour ceux qui sont parfaitement francophones et qui ont quitté l'île. Un jeune informateur m'a affirmé que la « sœur du père » (*mahikitaga*) et la « sœur de la mère » (*fa'e*) sont confondues : on les nomme *mahikitaga*. Le « frère de la mère » et le « frère du père » sont regroupés sous le terme *fa'e tagata*. Ainsi, *tamai* et *fa'e* ne s'appliqueraient qu'aux seuls « parents directs ». La seule traduction en serait alors « père » et « mère ». Ce cas de figure correspond de près au système de parenté français et semble inspiré de lui.

Ce glissement de sens a probablement un rapport direct avec la façon dont les relations de parenté sont conçues et exposées. Les membres de la communauté expatriée ne maîtrisent pas tout à fait les nuances de la langue et les distinctions subtiles que font leurs

ânés entre le « père et son frère » (*tamai*), la « mère et sa sœur » (*fa'e*)... Lors des entretiens avec les vieux, il ressort que les termes *tamai* (ou *matu'a*) désignent prioritairement le « père ». Du « frère du père », on dit d'abord : « *e au fakatamai* (ou *fakamatu'a*) *ki ai* », ce qui pourrait se traduire par « je suis dans une relation d'enfant à père avec lui » ou encore « je suis dans une relation filiale avec lui ». On ajoute ensuite « *ko taku tamai* » (« c'est mon "père" (*tamai*) »), mais alors le terme paraît ne convenir que par extension. De même pour la « tante maternelle » (*fa'e*) : la relation est d'abord établie « *e au fakafa'e kia X* », soit « je suis dans une relation d'enfant à mère avec X » puis l'on assigne le terme *fa'e* à la « sœur de la mère » avec, souvent, une précision ou une légère restriction comme : « c'est un terme affectueux, on l'utilise par exemple pour dire "*Ko Fala'i, si'i oku fa'e !*" » soit « Fala'i, ma chère "mère"! », c'est-à-dire « Fala'i, ma chère tante maternelle ! »).

Un tel usage des termes de parenté démontre que si les *denotata* sont théoriquement exacts, ils ne rendent pas parfaitement compte des relations qu'ils expriment. Tout Wallisien interrogé admettra que les définitions données plus haut sont justes, mais il choisira spontanément des périphrases pour définir une grande partie des relations concernées. L'apposition du préfixe *faka-* procure aux termes de référence une orientation vers l'action. D'une certaine façon, il implique l'idée d'« agir conformément à » une relation particulière plutôt qu'il ne classe le référent par rapport à Ego dans un système formalisé. Les relations exprimées sous la forme *agie* (*faka-*) sont généralement conçues comme se plaçant entre Ego et un membre d'une classe élargie de parents, soit les collatéraux en G-1, G-2 et au-delà, ainsi que leur descendance.

Le même procédé s'applique à l'usage des termes *tamai* et *fa'e* pour les parents par mariage : la relation est d'abord spécifiée et décrite : « *X? E au fakatamai ki ai, ko te 'ohoana o toku mahikitaga ; ei ! e lau ko taku tamai...* » « X? Je suis dans une relation d'enfant à père avec lui, c'est le mari de la sœur de mon père ; oui ! on peut dire que c'est mon "père" (*tamai*)... ».

Tout comme *faka-*, le préfixe *tau-* ne rattache pas un terme de parenté à une catégorie donnée de parents. Il permet, en revanche, de déterminer comment la parenté est conçue et probablement « vécue ». K.Rensch (1984) définit *tau* comme étant un « classificateur nominal » (un « relateur ») qui, associé aux termes de parenté, indique des rapports réciproques. Le préfixe *tau-* annonce une relation entre deux personnes et s'accolle au terme

de référence qui spécifie la relation : *tautehina* « germains de même sexe », *tautuaga'ane* (de préférence à *tautokolua*) « germains de sexe opposé », *tau'ohoana* « époux », *taumatu'a* « couple de parents »... Ces relations sont autoréciproques, bien que dans le dernier cas, on puisse considérer que l'homme est le « vieux » (*matu'a*) de sa femme (une femme d'un certain âge ne se disant pas *matu'a*, mais *finematu'a*). Dans le cas de *taufae* et *tautamai*, il s'agit d'ensembles « mère-enfant » et « père-enfant ». La relation prend alors le nom de l'élément qui y est premier, supérieur (*fa'e*, « mère » ; *tamai*, « père »).

Tau est un mot fortement polysémique. Parmi ses significations, on peut trouver « être égal, semblable, conforme », mais aussi « être proportionné à, en rapport avec, qui convient à, être adapté... » (Rensch, 1984). Ces dernières acceptions favorisent l'idée d'une relation d'interdépendance entre deux éléments, ou deux entités, qui sont conformes sans être strictement identiques : les deux éléments de la relation se complètent et sont hiérarchisés. Une relation particulière est celle dite *tautu'i* : c'est « un terme spécifique pour désigner la relation frère-sœur » (Rensch, 1984). Emeliana Mavaetau précisa cette définition en ajoutant que la relation s'étendait à « tous les germains et cousins de sexe opposé » (*tuaga'ane fulifuli*), alors que trois autres personnes âgées (Aleta Gahitau, une autre vieille femme interrogée expressément sur le sujet et Amasio Folaumahina) me dirent qu'il s'agissait de « cousins germains » ainsi appelés pour être distingués de cousins généalogiquement plus éloignés. Le mot *tu'i* signifie « diriger ». Il désigne aussi un « chef » de nature supérieure, un « chef » qui dirige, mais qui ne travaille pas : « C'est seulement Dieu qui "dirige" (*tu'i*) en ce bas monde... c'est comme le "roi" [*hau*] et les chefs de district. Et puis le terme a été appliqué à [la relation] *tautu'i*¹⁴⁹ ». La construction du terme *tautu'i* indique donc qu'il s'agit de personnes en relation d'interdépendance ordonnée : un des éléments de la relation est subordonné à l'autre. Nous allons voir que la relation de germanité de sexe opposé est orientée et qu'elle prend une importance spéciale au sein du système de parenté wallisien.

¹⁴⁹ Emeliana Mavaetau : « *Ko te Atua pe ena tu'i i te malama nei... hage la ko te hau mo te u pule. Pea kua too te kupu ia ki te tautu'i.* »

Précisons ici que les « chefs » *pule* et *tu'i* se distinguent en ce que les premiers « dirigent » (*pule*) le travail tout en y participant, tandis que les autres ne prennent pas part au travail et délèguent les responsabilités. On retrouve ce clivage ancien au sein de la chefferie actuelle, où les « membres du conseil royal » '*aliki fau* sont des '*aliki gaue* (des « '*aliki* qui travaillent ») comme les « chefs de village » *pule kolo* à l'encontre du « roi » *hau* et des « chefs de district » *fai pule* qui ne « travaillent pas » (*e mole gaue*). Les titres de deux chefs de village (Tu'i Uvea et Tu'i Houa) apparaissent comme les vestiges de l'ancienne organisation sociale où les « chefs » locaux ('*aliki*) avaient une position beaucoup plus valorisée que les actuels « chefs de village » *pule kolo* et dont la nature était proche de celle du « chef suprême » *hau*.

1.2. Analyse des relations de parenté

Pour commencer l'analyse des relations de parenté, observons leur répartition dans le système.

Nous pouvons voir sur le schéma de l'illustration N° 15 (p. 194) que la génération d'Ego (G0) présente une complexité de relations maximale (sept termes) au regard de ce qui se passe en amont et en aval : aux générations G-1 et G+1, en effet, on ne dispose respectivement que de quatre et six termes. La simplicité du vocabulaire dès G-2 et G+2 contraste encore davantage avec son extension à la génération d'Ego : on y distingue pas les sexes, seule la génération est spécifiée. L'ancestralité est désignée par un seul terme (*kui*), les descendants ne sont différenciés que par leur génération (le préfixe *moko-* est suivi de trois suffixes différents, soit *mokopuna*, *mokoliha*, *mokopuku*).

Nous commencerons cette analyse par la génération d'Ego (G0), génération dont l'étude nous permettra de mieux comprendre les principes présidant à l'agencement des relations dans les générations adjacentes.

1.2.1. La génération d'Ego (G0)

1.2.1.a. répartition des termes

Sept différents termes sont décomptés à G0 :

- Le terme *tehina* s'étend à tous les « germains et cousins de même sexe qu'Ego ». Il est alors autoréciproque. Parmi les « germains » *tehina*, on peut distinguer « aînés » (*ta'okete*) et « cadets » (qui sont alors nommés *tehina* par opposition aux aînés). *Tehina* est alors le réciproque de *ta'okete*.
- Parmi les « cousins » *tehina*, on peut distinguer les « cousins issus de branches aînées » (*ta'okete*) des « cousins issus de branches cadettes » (*tehina*). Enfin, *tehina* est le seul terme désignant aussi des parents par mariage (de même sexe qu'Ego). Dans ce cas il est aussi autoréciproque;
- *tokolua* est autoréciproque pour les germains et les cousins d'Ego;
- *tuaga'ane* est un terme valorisant pour désigner le « germain de sexe opposé ». Il peut être autoréciproque ou réciproque avec *tokolua*;
- *'ohoana*, *holotua* et *ma'a* sont autoréciproques. Ils indiquent spécifiquement une relation de parenté par mariage.

Afin de rendre ce travail plus clair et plus méthodique, nous nous attacherons à observer dans un premier temps les germains et les cousins d'Ego en G0 avant de nous intéresser aux parents par mariage que le système distingue nettement des premiers. Nous bénéficierons alors des acquis et des remarques concernant les premiers pour analyser et comprendre les seconds.

1.2.1.b. Les principes

À la génération d'Ego, la relation de germanité obéit à deux principes distincts. La distinction du sexe relatif est le premier. Elle s'applique à tous les parents de la même génération qu'Ego. Ils sont différenciés par rapport à Ego comme étant des « germains et des cousins de même sexe » (*tehina* et *ta'okete*) ou bien des « germains et des cousins de sexe opposé » (*tokolua*, *tuaga'ane*). Tous les germains de même sexe s'appellent *tehina*, tous les germains de sexe opposé s'appellent *tokolua*.

Le second principe qui vient organiser les relations à cette génération est la distinction de l'âge relatif. Il joue de façon différenciée en fonction de la relation entre Ego et les parents de sa génération. Remarquons tout de suite que les parents par mariage ne sont pas distingués selon ce principe. De même, les « germains et les cousins de sexe opposé » (*tokolua*) échappent à cette distinction (voir le schéma des relations entre collatéraux, illustration N° 16).

Pour les « germains et les cousins de même sexe » (*tehina*), l'âge relatif se calcule différemment selon qu'ils sont germains ou cousins. Pour les « germains de même sexe » (*tehina*), l'âge relatif est indiqué par l'usage du terme *ta'okete* (« germain de même sexe aîné »). Pour les « cousins de même sexe » (*tehina*), l'âge relatif se calcule par rapport à l'ordre de naissance des ascendants, et se prolonge ensuite chez leurs descendants. Ego y distingue d'une part, des « aînés » (*ta'okete*), ou plutôt des « cousins issus de collatéraux aînés en G-1 et au-delà » et, d'autre part, des « cadets » (*tehina*), c'est-à-dire des « cousins issus de collatéraux cadets en G-1 et au-delà ».

En résumé, la distinction de l'âge relatif opère dans tous les cas pour des parents de la génération d'Ego et de même sexe que lui, mais selon des modes différents pour les germains et pour les cousins d'Ego.

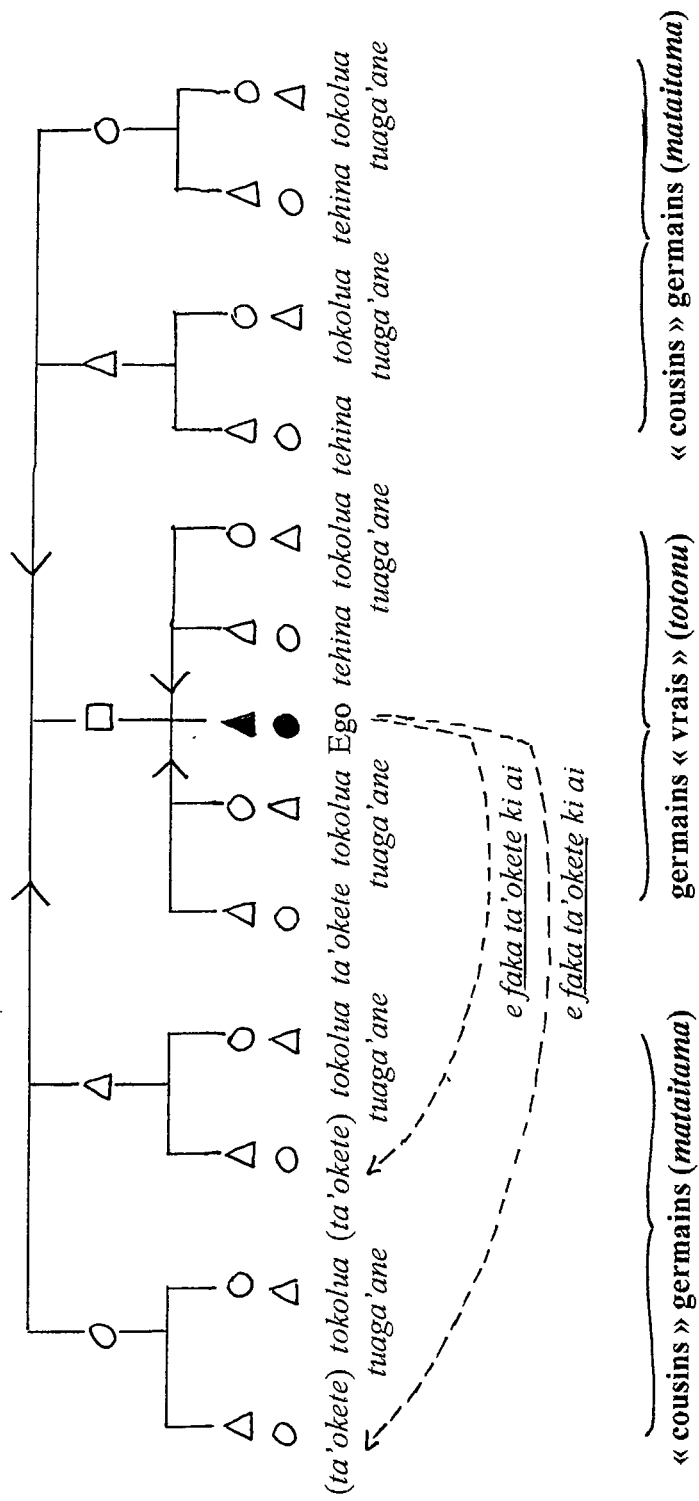


Illustration N° 16
Relations entre collatéraux

1.2.1.c. Commentaires et remarques

Plusieurs remarques peuvent venir éclairer ce début d'analyse. Précisons tout de suite que des adjectifs précisant l'ordre des naissances en G0 peuvent être apposés aux termes de germanité *tokolua* et *tehina*. Dans ce cas, la règle est la même pour les germains et pour les cousins. L'usage de ces adjectifs précise alors l'âge relatif des cousins *tokolua* et *tehina* par rapport à Ego, et non l'âge relatif des ascendants d'Ego et de ses cousins comme le ferait l'emploi de *ta'okete*. On trouve ainsi *ki'i tokolua* ou *tehina veliveli* par exemple. La jeunesse relative est ainsi signifiée par *ki'i*, *veliveli* et *muli*, l'âge relatif est indiqué par l'adjonction de *lahi* et *mu'a*.

Ki'i et *lahi* sont antonymes. Ils signifient « petit » et « grand » avec, comme en français, une indication d'âge et de taille relatifs. Nous avons vu dans la première partie que les antonymes *muli* (« arrière, derrière ») et *mu'a* (« avant, devant ») permettaient une situation dans l'espace. On les emploie aussi pour situer les choses et les événements dans le temps. Ils sont alors traduits par « suivant, qui vient après » et « précédant », les adjectifs « antérieur » et « postérieur » leurs correspondant d'une façon plus générale. Enfin *veliveli*, qui signifie « petit » convient aussi pour indiquer la quantité (« peu », pour de l'eau par exemple). On lui trouve cependant pour antonyme *matu'a* (« vieux, ancien, âgé ») lorsque l'on veut distinguer deux personnes portant le même prénom, très généralement une grand-mère ou un grand-père et le petit-enfant à qui on a donné le prénom (Valelia *matu'a* « la vieille Valelia », la grand-mère ; Valelia *veliveli* « la petite Valelia », la petite-fille). Ainsi, utilise-t-on ce mot pour dire qu'un « enfant est encore jeune » (ou « petit » : *kei veliveli te toe*). Dans ce cas, *veliveli* signifie tout à la fois la petite taille et la jeunesse relative, combinant le sens de *ki'i* et de *muli* en y ajoutant la quantité réduite. Cela nous donne un éclairage intéressant sur la conception de la vieillesse et le sens de *matu'a* (« père, germain du père... ») sur lequel nous allons revenir longuement.

L'emploi de ces adjectifs permet de comparer l'âge des parents de la même génération qu'Ego (germains et cousins). Employés comme substantifs, ils indiquent, selon le contexte, « l'aîné absolu » (*te mu'a*) et « le benjamin » (*te muli* aussi appelé *te toe*, « le reste »).

D'autres remarques concernent la relation de germanité de sexe opposé *tokolua/tuaga'ane*. Des quatre termes désignant les germains et les cousins d'Ego (*tehina*, *ta'okete*, *tokolua*, *tuaga'ane*), *tokolua* est le seul qui soit polysémique. Il se décompose ainsi : *toko-* est un préfixe classificateur qui s'emploie avec les nombres quand il s'agit de

personnes (*tokotahi* « un [en parlant d'une personne], une personne, tout seul », *tokohogofulu* « dix [en parlant de personnes] ») ; *lua* est le nombre deux, *tokolua* : « deux [en parlant de personnes] ». Bien qu'on rencontre ce mot essentiellement dans ces deux acceptions (« deux personnes » et « germain ou cousin de sexe opposé »), K.Rensch lui donne pour autres significations dans son dictionnaire (1984) « compagnon, aide, associé ». La personne *tokolua* est donc un « pendant [par rapport à quelqu'un d'autre] », « celui qui fait la paire. » Il implique une idée de complétude trouvée dans un ensemble de deux éléments différents, en l'occurrence, deux germains ou deux cousins de sexe opposé.

La nette distinction des « germains de sexe opposé » *tokolua* l'un par rapport à l'autre (par contraste avec les « germains de même sexe » qui ne sont pas spécialement distingués) s'assortit d'une conduite d'évitement très stricte qui contraste fortement, ici encore, avec la grande liberté dont font preuve entre eux les germains de même sexe qui peuvent tout partager. Cette conduite est appelée « respect » *faka'apa'apa*, elle doit être réciproque entre un frère et une sœur. Aussi, les interdits pèsent-ils lourd sur leurs relations : aucune allusion sur la vie sentimentale ou sexuelle de l'un ou de l'autre ne doit être faite en présence du germain de sexe opposé. Des discussions plus générales sur de tels sujets sont évitées s'ils sont tous deux présents. De même, ils ne doivent pas se dévêtir, se laver, dormir et, dans une certaine mesure, manger ensemble. Cependant, le respect du frère pour sa sœur est plus marqué que l'inverse. Il lui donne ce qu'elle demande et lui laisse ce qu'il y a de meilleur, s'abstenant pour sa part de toute requête envers elle. C'est lui qui reste à l'écart pour ne pas la contraindre : lorsqu'il est jeune, il part vivre avec les autres garçons du village, plus tard, il n'entre pas dans une maison où elle se tient et évite d'entrer chez elle... Il en va de même, mais de façon très atténuée, pour les relations entre les « cousins » *tokolua*.

Nous avons vu que l'usage de *tuaga'ane* offrait une alternative à celui de *tokolua*. Les deux mots paraissent synonymes puisqu'ils peuvent être réciproques, *tuaga'ane* pouvant être, comme *tokolua*, qualifié par un adjectif : *lahi* (grand), *mu'a* (précédent) *ki'i*, *veliveli* (petit) ou/et *muli* (suivant, dernier). En fait les deux termes ne sont pas strictement équivalents, *tuaga'ane* a une forte connotation de respect et un emploi approprié des deux termes rend les adjectifs redondants. En effet, la langue wallisienne est comparable au tongien en ce qu'elle possède plusieurs niveaux de langue, applicables selon l'interlocuteur auquel on s'adresse ou la personne dont on parle. *Tuaga'ane* est le seul terme du vocabulaire de parenté qui relève d'un niveau de langue soutenue. Il existe en effet en wallisien une forme d'expression (avec

un lexique particulier) réservée en référence au roi et à son adresse. Bataillon (1841, p.16) rapporte qu'au XIX^e siècle « le seul langage qu'on se permette en sa présence est celui qui est consacré pour le culte des dieux¹⁵⁰ ». Le terme *tuaga'ane* relève de ce lexique. On l'emploie de préférence dans des contextes formels ou en référence à un « germain ou un cousin de sexe opposé » qui inspire spécialement le respect et l'affection. En appelant *tuaga'ane* un « germain ou un cousin de sexe opposé », Ego se montre avant tout déférent. Lorsque *tuaga'ane* est employé seul, sans adjectif, il désigne implicitement un « germain ou un cousin aîné de sexe opposé à Ego ». Dans les occasions formelles comme lors des discussions informelles, ce terme est le plus souvent utilisé par les hommes en référence à une sœur aînée, une cousine aînée ou à une femme âgée qu'ils classent comme des sœurs à qui ils doivent le plus grand « respect » *faka'apa'apa*. Cet usage préférentiel explique qu'une des informatrices (Aleta Gahitau) lui ait assigné, à l'encontre de tout ce que j'ai recueilli par ailleurs¹⁵¹, un sens exactement complémentaire à celui de *ta'okete* soit « germain aîné de sexe opposé » et « cousin de sexe opposé issu de branche aînée ». Cet emploi est juste, mais n'est pas exclusif : *tuaga'ane* peut désigner des germains cadets et des cousins issus de branches cadettes dont on montre ainsi la valeur. On voit ainsi que les germains et les cousins de sexe opposé sont considérés comme relevant d'un niveau de valeur supérieur, avec le « roi » *hau*, les anciennes déités et Dieu.

De plus, si les « germains de sexe opposé » s'appellent mutuellement *tokolua*, la relation de germanité de sexe opposé est appelée en wallisien *tautuaga'ane* (*tau-* indique la relation, *tuaga'ane* le type spécifique de la relation). Elle se distingue donc sur ce point encore de la relation de germanité de même sexe construite sur *tehina* et appelée *tautehina*. Le fait que le terme de base relève précisément d'un registre supérieur du langage n'est pas insignifiant et nous voyons là opérer une asymétrie importante sur laquelle nous allons revenir.

Enfin, si les mêmes termes désignent les germains et les cousins à la génération d'Ego

¹⁵⁰ Dans un article, Olaf Blixen (1966) fait l'inventaire de ce lexique (cinquante-six mots) qu'il rattache au vocabulaire de même nature utilisé à Tonga.

Tismas Heafala (1989, p. 70) explique l'usage de ce vocabulaire spécifique : « Un bon nombre des termes définis appartiennent au vocabulaire réservé au roi. C'est un vocabulaire restreint mais, en fait, il suffit de quelques mots bien étalés dans le discours pour avoir l'effet voulu, à savoir l'expression la plus digne de la reconnaissance, de l'obéissance, du service, du respect dus au monarque, en sa présence comme en son absence. »

¹⁵¹ *tuaga'ane* : « frère par rapport à la sœur, cousin » (Rensch, 1984 et Bataillon, 1932). Les deux autres informatrices (Emeliana Mavaetau et Malia Tui) ont bien insisté sur le fait que *tuaga'ane* pouvait désigner sur un mode particulièrement respectueux, tous les « germains de sexe opposé ». C'est aussi ce qu'apprennent les enfants du collège dans leurs cours de wallisien.

(*tehina*, *tokolua*, *tuaga'ane* et *ta'okete*) la distinction est marquée dans les faits (éviter moins rigoureux entre cousins de sexe opposé, responsabilités réduites entre eux et envers leurs descendants respectifs...) et dans le discours. Nous avons vu qu'à l'exception de *ta'okete*, dont l'emploi obéit aux mêmes principes, mais de façon différente (il indique l'aînesse pour les germains et celle de la branche collatérale pour les cousins), les termes désignant les germains s'appliquent également aux « cousins » sans pour autant les désigner précisément. Aussi, dit-on généralement au sujet de cousins, « *e ma fakatautehina* » (« nous sommes en relation de germanité de même sexe »), à moins que l'on ne signale à la génération d'Ego une collatéralité au-delà de la germanité en accolant l'adjectif *mataitama* au terme de référence employé. Les germains vrais (*tehina*, *tokolua*, *tuaga'ane*) sont ainsi distingués des cousins (*tehina mataitama*, *tokolua mataitama*, *tuaga'ane mataitama*).

L'emploi de *ta'okete mataitama* est jugé peu correct pour désigner des cousins. Pour marquer l'aînesse de la branche dont un cousin de même sexe est issu, on préfère formuler la relation de façon active : « *E lau tatau pe, ko toku tehina, ko toku ta'okete, ka e au fakata'okete ki ai* », « On peut dire également : c'est mon [cousin] *tehina*, c'est mon [cousin « aîné »] *ta'okete*, mais je suis dans une relation de cadet à aîné avec lui ». L'adjonction du terme *mataitama* marque donc optionnellement la collatéralité. Ce terme paraît être un composé : *mata* signifie « avoir l'apparence, paraître » et, plus spécifiquement, *mata'i* « avoir l'air de, ressembler à », littéralement « avoir le visage de ». *Tama* désigne, pour Ego féminin, le « fils » ou le « fils de la sœur », mais il signifie aussi « garçon, jeune homme » et désignait autrefois « les enfants en général (par rapport à leur oncle maternel) » (Bataillon, 1932) ce qui en fait un synonyme, désormais désuet, de *'ilamutu*. Le sens de *mata'i tama* qui pourrait être « qui a un visage d'enfant » (en prenant *tama* dans une acception très vaste), étant entendu « qui a le visage d'enfants différents de ceux d'Ego et de ses germains vrais », « qui a le visage de n'importe quel enfant de la communauté », « qui a le visage d'un enfant de femme », nous conduirait à l'idée d'un éloignement dans la collatéralité de la même façon que les enfants de femme (*tama*) seraient plus éloignés que les enfants d'un homme (*foha*, *'ofafine*). Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Lorsque les cousins ne sont pas spécifiés par l'adjonction du déterminant *mataitama*, on les désigne en utilisant deux constructions différentes, car l'emploi de *faka-* pour les collatéraux ne s'applique pas de la même façon pour toutes les relations :

- pour les « cousins » *tehina* et *tuaga'ane*, seules les formes *fakatautehina* et

fakatautuaga'ane sont vraiment acceptables. Le préfixe *faka-* s'ajoute alors aux relations de germanité *tautehina* (« relation de germanité de même sexe ») et *tautuaga'ane* (« relation de germanité de sexe opposé » avec la distinction de niveau supplémentaire qu'implique l'usage préférentiel de *tuaga'ane* par rapport à *tokolua*) ;

- pour les « cousins » *ta'okete* et *tokolua*, seuls *fakata'okete* et *fakatokolua* peuvent être acceptées. Le préfixe *faka-* vient alors s'ajouter à des relations où des distinctions entre germains ne permettent pas l'emploi du réciproque *tau-* (*tauta'okete* et *tautokolua* ne se disent pas pour des germains). L'usage de *fakata'okete* indique une relation de « cousin de même sexe issu de branche cadette à germain de même sexe issu de branche aînée » (appliqué à des collatéraux, *ta'okete* indique l'aînesse de la branche généalogique). L'emploi de *fakatokolua* respecte la distinction hiérarchisée de germanité de sexe opposé mais est peu prisé. On lui préfère, pour désigner une relation de cousinage, *tautokolua*, terme dans lequel le préfixe de réciprocité *tau-* introduit une mise à plat de la relation *tokolua*. Or ce qui n'est pas acceptable pour des germains de sexe opposé est cependant intéressant pour des cousins puisque la distinction *mataitama* semble subordonner toutes les distinctions qui ont cours entre des germains vrais. On dira ainsi : *E ma tautokolua* ou *e ma tautokolua mataitama*, « Nous sommes cousins de sexe opposés », « Nous sommes cousins germains de sexe opposé ».

1.2.1.d. Récapitulation et analyse

L'éloignement marqué par *mataitama* vient dissocier les cousins dans une catégorie de parents par ailleurs assez homogène : pour les cousins comme pour les germains, on opère les distinctions de sexe et d'âge relatifs par rapport à Ego. Cependant l'âge relatif joue différemment pour les germains et pour les cousins d'Ego : le terme *ta'okete* désigne, d'une part, les « vrais germains aînés de même sexe qu'Ego », d'autre part, les « cousins de même sexe qu'Ego issus des branches aînées ». En ce qui concerne les cousins, la distinction ne s'intéresse donc qu'à l'ordre relatif des naissances dans la génération où les branches collatérales prennent leur origine. Pour les cousins germains d'Ego par exemple, la distinction se fait en G-1 : Ego considère comme des « aînés » *ta'okete*, les « enfants de même sexe que lui des germains aînés (quel que soit leur sexe) de ses père et mère » ; par opposition, sont les « cadets » d'Ego (*tehina*), les « enfants de même sexe que lui de tous les germains cadets de ses parents ». Cette distinction n'a pas cours de façon aussi systématique pour les « cousins de

sexe opposé à celui d'Ego » *tokolua*. Nous avons vu cependant que l'emploi de *tuaga'ane* pour désigner des collatéraux peut suivre une règle identique à celle de *ta'okete* en fonction du contexte et désigner des « cousins de sexe opposé à celui d'Ego issus de branches aînées ».

On s'aperçoit ainsi que la distinction, parmi les seuls germains, d'aînés et de cadets est importante puisqu'elle se répercute par la suite dans les générations suivantes et fonde l'ordre qui distingue les branches collatérales aînées et cadettes. Pour les enfants d'Ego, les descendants de ses « germains aînés » (*ta'okete* et *tokolua/tuaga'ane*) de même sexe qu'eux seront des « cousins de même sexe qu'eux » (*tehina*), mais « issus de branches aînées » (*ta'okete*). Ceux de sexe opposé, seront des « cousins de sexe opposé » (*tokolua*), dont on peut préciser, par l'usage de *tuaga'ane* dans une expression adéquat (*fakatautuaga'ane*) qu'ils sont « issus de branches aînées ». Ce principe désigne donc dès G0, les germains d'Ego qui donneront une descendance aînée par rapport à la sienne (*ta'okete* et dans une moindre mesure *tuaga'ane*), et ceux (*tokolua* et *tehina*) dont la descendance n'a pas lieu d'être spécialement isolée de ce point de vue. Peuvent s'y ajouter toutes les distinctions d'âge relatif (*mu'a/muli*, *lahi/ki'i*, *veliveli*) qui spécifient au besoin, sur un mode moins formalisé, l'ordre des naissances des germains et des cousins.

Apparaît aussi à la génération d'Ego une caractéristique importante de la relation de germanité de sexe opposé. L'étude du terme *tokolua* (« compagnon, aide, associé, pendant, celui qui fait la paire... ») nous a en effet montré qu'un frère et une sœur sont différents, complémentaires et qu'ils forment à eux deux une unité complète. Nous allons voir que cette complémentarité joue à plusieurs niveaux. Elle intervient, entre autres, dans l'organisation des prestations coutumières à l'échelle de la maisonnée et favorise, de façon très subtile, la perpétuation de la vie au sein de la « famille ». L'importance de la distinction de sexe opposé fait de la relation de germanité de sexe opposé, une relation singulière à G0.

Enfin, il faut rappeler et souligner que la relation de germanité de sexe opposé (qui englobe aussi les cousins, *tokolua/tuaga'ane*) est une relation de « respect » *faka'apa'apa* qui contraste avec la relation de familiarité et de grande liberté qu'entretiennent les « germains et les cousins de même sexe ». Nous allons voir que cette relation ne se limite pas aux seuls germains et cousins puisqu'elle intéresse les parents par mariage vers lesquels notre étude va se tourner à présent.

1.2.2. Le mariage en G0

Nous allons aborder l'étude des parents par mariage de la même façon que nous avons procédé pour les germains et les cousins d'Ego en G0.

1.2.2.a. Répartition des termes

On peut remarquer d'emblée qu'à la génération d'Ego le système distingue ces parents des « germains et des cousins » *ta'okete, tokolua, tuaga'ane*. Il leur réserve, en effet, trois termes qui leurs sont propres (*'ohoana, holotua* et *ma'a*), tandis que l'on retrouve ici *tehina* précédemment vu comme désignant des « germains et des cousins de même sexe qu'Ego ». Tous ces termes sont autoréciproques, ils se répartissent en deux groupes : ceux désignant une personne de sexe opposé à celui d'Ego (*'ohoana, holotua*) et ceux désignant quelqu'un de même sexe qu'Ego (*ma'a* et *tehina*) :

'ohoana : « époux, conjoint » ; implique une relation de mariage. Sous la forme d'un adjectif, le terme permet de préciser si une personne est mariée ou non. Sous sa forme verbale, il signifie « se marier ». Par nature, les époux sont de sexe opposé ;

holotua : « conjoint du germain de même sexe (*tehina*), germain de même sexe (*tehina*) du conjoint » ou encore « conjoint du germain de sexe opposé (*tokolua*) du conjoint » ; implique soit un mariage et une relation de « germanité de même sexe » (*tautehina*), soit un double mariage et une relation de « germanité de sexe opposé » (*tautuaga'ane*) ; deux personnes en relation *holotua* sont toujours de sexe opposé ;

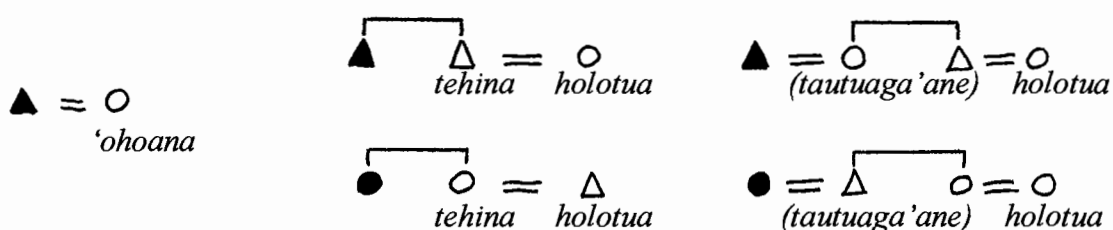


Illustration N° 17
Les parents par mariage *'ohoana* et *holotua*

ma'a : « conjoint du germain de sexe opposé (*tokolua*) ou germain de sexe opposé (*tokolua*) du conjoint » ; implique un mariage et une relation de germanité de sexe opposé ; deux personnes en relation *ma'a* sont toujours de même sexe ;

tehina : « conjoint du germain de même sexe (*tehina*) du conjoint » ; dans ce cas, *tehina* est

un affiné d'affiné, cette relation implique un double mariage et une relation de germanité du même sexe (*tautehina*) ; deux personnes en relation *tehina* sont de même sexe.

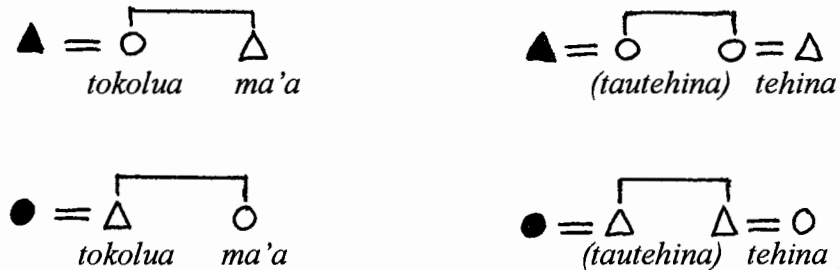


Illustration N° 18
Les parents par mariage *ma'a* et *tehina*

1.2.2.b. Les principes

L'agencement des relations dites d'« affinité » répond à la distribution des relations de germanité (de même sexe et de sexe opposé) par rapport à Ego mais n'en dépend pas. Il nous faut donc établir la logique propre à cet ensemble de relations, en partant de ce qui nous est déjà connu.

À la génération d'Ego, la distinction de sexe relatif organise les relations entre collatéraux (germains et cousins) et entre parents par mariage. Nous avons vu que la relation entre germains et cousins de même sexe n'est ni équivalente, ni symétrique, avec la relation entre germains et cousins de sexe opposé qui associe un élément masculin et un élément féminin à la fois distingués et ordonnés. De la sorte, les relations de même sexe (m.s.) ont une valeur distinctive insignifiante au regard des relations de sexe opposé (s.o.).

La relation de mariage associe, sur un autre mode que la germanité, un homme et une femme distingués et ordonnés entre eux. Ici encore, la valeur structurale de l'opposition de sexe (s.o.) est affirmée face aux relations entre parents par mariage de même sexe (m.s.). Il apparaît ainsi que dans l'organisation des relations d'affinité, seules les relations de sexe opposé seules soient déterminantes.

- mariage (s.o.) \implies *'ohoana* (s.o.)
- mariage (s.o.) + *tautehina* (m.s.) \implies *holotua* (s.o.)
- mariage (s.o.) + *tautuaga'ane* (s.o.) \implies *ma'a* (m.s.)
- mariage (s.o.) + *tautehina* (m.s.) + mariage (s.o.) \implies *tehina* (m.s.)

mariage (s.o.) + *tautuaga'ane* (s.o.) + mariage (s.o.) \implies *holotua* (s.o.)

Les relations *tehina* et *ma'a* correspondent à des parents par mariage de même sexe qu'Ego, tandis que les relations *'ohoana* et *holotua* correspondent à des parents par mariage de sexe opposé à celui d'Ego. Le facteur déterminant est ici le nombre des seules relations entre personnes de sexe opposé (que les relations soient de mariage ou de germanité) qui interviennent dans la relation considérée. Un nombre impaire de relations de sexe opposé (s.o.) donne une relation de sexe opposé (*'ohoana* ou *holotua*), tandis qu'en nombre paire, des relations de sexe opposé (s.o.) donnent une relation de même sexe (*ma'a* ou *tehina*).

1.2.2.c. Commentaires et remarques

Au niveau empirique, le discours et les faits confortent cette analyse et lui donnent une autre portée.

Tout d'abord, il faut « respecter » (*faka'apa'apa*) les parents « venus se marier » (*'ohoana mai*) dans la famille et surtout, « il faut respecter ceux venus se marier dans la maison¹⁵² ». Ils ne sont pas chez eux et, à ce titre, on leur doit considération et courtoisie. Disputes et commérages leurs sont épargnés, toute demande faite à leur conjoint doit passer par eux. De ce point de vue, parents *ma'a* et *holotua* sont donc comparables.

Pour un autre informateur¹⁵³, ce sont des parents qui « ont toutes les priorités » et à qui on doit une attention particulière car c'est « cette partie de la famille qui s'occupe le mieux de toi et qui te choie tout au long de ta vie » (il fait ici référence aux prestations qui ont lieu lors du mariage, des relevailles et lors des « cérémonies familiales » tout au long de la vie jusqu'à la mort).

La relation de mariage (*'ohoana*), par ailleurs, ne distingue pas le conjoint féminin du conjoint masculin. Ils sont tous deux comparables au regard de cette relation bien que nous ayons déjà constaté plusieurs distinctions entre mari et femme. Nous savons déjà, par exemple, qu'au sein de cette relation chaque membre du couple a des activités spécifiques qui l'éloigne de son conjoint au quotidien comme lors des occasions cérémonielles. De plus, nous allons le voir longuement, chacun des époux a un rôle et des responsabilités bien déterminés. D'une façon générale, les époux sont rarement ensemble durant la journée, toute marque d'intimité, toute démonstration d'affection, est inconvenante.

¹⁵² Emeliana Mavaetau : « ...*natou ne'e ha'u ohoana mai ki fale.* »

¹⁵³ Tapea Fitialeata.

Le mariage entre germains ou cousins est interdit. Il existe cependant des cas de liaisons ou d'unions de cette nature jugées incestueuses pour des germains comme pour des cousins, mais avec des degrés. Ils sont alors évoqués et abondamment commentés dans les conversations, attirant la désapprobation générale et la honte sur toute la famille.

En ce qui concerne la relation *holotua*, elle se traduit concrètement par une attitude dite de « respect » (*faka'apa'apa*) très marquée. Les « parents en relation *holotua* » *tauholotua* sont considérés comme spécialement attirants l'un pour l'autre et se séduisent facilement. Ils doivent donc montrer beaucoup de réserve l'un envers l'autre et ne jamais se trouver ou se déplacer ensemble sans un tiers. La valorisation du lévirat et du sororat est un autre aspect de cette relation : il est reconnu que l'époux idéal d'un veuf ou d'une veuve serait son *holotua* (le germain du défunt que les enfants nomment comme leur parent défunt *fa'e* ou *tamai*) car il serait la personne la mieux disposée à aimer et à s'occuper des enfants (ses neveux qu'il appelle comme ses enfants propres, c'est-à-dire *tama/ta'ahine* si c'est une femme, *foha/ofafine* si c'est un homme). Bataillon mentionnait déjà ce fait en 1841¹⁵⁴.

Les parents par mariage en relation *ma'a* et *tehina* échangent sur un mode plus familial, surtout pour ces derniers qui sont explicitement comparés à des « germains de même sexe » *tehina*.

Une de mes informatrices m'expliqua à plusieurs reprises au sujet des parents *tehina*, que le mariage entre deux paires de germains de même sexe est une très bonne chose car « il renforce les liens entre les deux familles ». Elle ajouta qu'il en allait de même pour le mariage entre eux de deux paires de germains de sexe opposé bien que les relations ainsi créées (des relations *ma'a*) soient plus contraignantes et moins intéressantes pour l'organisation du quotidien et des cérémonies (deux sœurs cohabitent et travaillent naturellement ensemble, ce qui est moins aisé pour des femmes en relation *ma'a*).

1.2.2.d. Récapitulation et analyse

Il apparaît bien que les catégories *'ohoana* et *holotua* sont très proches. Leur similitude fait que, dans les représentations, la relation *holotua* vient suppléer la relation *'ohoana* et tend à la supplanter. Cela doit être rapproché de la configuration de la génération

¹⁵⁴ Bataillon (1841, p. 16).

G-1, où Ego confond ses parents directs « qui se sont épousés l'un l'autre » (*fe'ohoana'aki*) et l'ensemble des *holotua* de chacun de ses parents. Ainsi, toutes les personnes de sexe féminin en relation *holotua* avec son père sont appelées comme la femme du père (*fa'e*), tous les hommes en relation *holotua* avec la mère d'Ego sont appelés comme le mari de la mère (*tamai*).

Par ailleurs, se dégagent des caractéristiques communes aux relations *'ohoana*, *holotua* et *tokolua*. Nous allons les reprendre en détail.

La première chose, évidemment, est l'opposition de sexe entre les deux personnes concernées par la relation. Les conjoints *'ohoana*, les parents par mariage *holotua* et les germains (et cousins) *tokolua* sont tous de sexe opposé. Ces trois relations s'opposent, sur ce point, aux relations entre parents de même sexe *tehina* (germains, cousins et parents par mariage) et *ma'a*.

Le deuxième aspect que ces relations ont en commun est la règle de retenue et d'évitement qui les accompagne. Son influence va en croissant si on considère les relations dans l'ordre donné plus haut. Frères et sœurs, cousins cousines (*tokolua*) sont soumis aux interdits les plus rigoureux, suivis par les parents *holotua* à qui il est essentiellement interdit de manquer de pudeur et de se trouver seuls ensemble. Les conjoints, pour leur part, ne doivent rien dévoiler d'intime en public. Une fois encore ces prescriptions tranchent avec la liberté dont font preuve entre eux les parents en relation *tehina* et *ma'a*.

Enfin, vient ce qui apparaît comme un corollaire du second point : dans tous les cas (*tokolua*, *holotua*, *'ohoana*) une préoccupation majeure concernant ces parents est la possibilité d'une intimité et de relations sexuelles entre eux, éventuellement d'une union durable. Or, la possibilité de rapports sexuels augmente alors que les prescriptions se relâchent. Alors qu'ils sont inconcevables entre des « germains et des cousins de sexe opposé » (*tokolua*), ils sont envisagés plus ou moins favorablement selon la disponibilité des parents concernés pour les affins *holotua* et attendus des époux qui espèrent une descendance.

Les relations *'ohoana*, *holotua* et *tokolua* ne s'opposent donc pas aux relations *tehina* et *ma'a* que sur un plan purement formel. Elles combinent sous trois formes différentes, les relations que peuvent avoir un homme et une femme dans le cadre de la parenté à la génération d'Ego.

Face à cet ensemble très cohérent, les relations *tehina* et *ma'a* font bloc. Pourtant, la

première reproduit simplement la relation initiale (« germanité de même sexe » *tehina*) à travers deux mariages. Deux personnes épousant des « germains de même sexe » (*tehina*) épousent, en quelque sorte, de la même façon. En revanche, la relation *ma'a* prolonge la relation de germanité de sexe opposé. Les caractéristiques propres à ces deux relations seront mises en valeur au cours de l'étude consacrée à la génération des parents d'Ego (G-1).

Nous nous proposons donc d'aborder les relations à la génération des parents d'Ego avant de conclure sur les relations entre Ego et ses parents par mariage à sa propre génération.

1.2.2. La génération des parents (G-1)

1.2.2.a. Répartition des termes

Quatre termes désignent les parents de cette génération. En dehors du germain de sexe opposé de chacun des parents directs, tous les hommes de cette génération ont un seul nom (*tamai*), ainsi que toutes les femmes ont pour nom *fa'e* :

- *tamai* désigne tous les hommes de G-1 sauf le « frère (et les cousins) de la mère » *fa'e tagata* ;
- *fa'e* en désigne toutes les femmes sauf la « sœur (et les cousines) du père » *mahikitaga* ;

1.2.2.b. Les principes

Plusieurs critères de distinction jouent à cette génération : premièrement, tous les termes de parenté en G-1 indiquent le sexe absolu : les parents *tamai* et *fa'e tagata* sont masculins, les parents *fa'e* et *mahikitaga* sont féminins. Cette règle contraste absolument avec celle qui, à la génération d'Ego distingue les parents en fonction de leur sexe par rapport à celui d'Ego (sexe relatif).

Une autre distinction jouant clairement à la génération des parents d'Ego est la distinction entre les paires de germains de même sexe (*tamai/tamai, fa'e/fa'e*) et les paires de germains de sexe opposé (*tamai/mahikitaga, fa'e/fa'e tagata*) ce qui prolonge en G-1 la distinction de sexe relatif entre les germains à la génération d'Ego. Ainsi les seuls parents se distinguant de l'ensemble des *tamai* et des *fa'e* (père et mère, germains de même sexe des père et mère, affins) sont les germains (accessoirement les cousins) de sexe opposé respectifs du père et de la mère, essentiellement la « sœur du père » *mahikitaga* et le « frère de la mère » *fa'e tagata*.

Le troisième principe s'intéresse au contraste entre les deux paires de germains de sexe opposé (*mahikitaga/tamai* et *fa'e/fa'e tagata*) qui ne sont pas composées de façon analogue. Il est clair que, pour le « frère de la mère » (*fa'e tagata*, littéralement « mère-homme »), le terme composé ne fait que révéler une opposition de sexe à l'intérieur d'une même catégorie *fa'e* (« mère », « sœur de la mère »...). Du côté de la mère le groupe des germains est donc conçu comme homogène et unitaire.

Le contraste est net entre cette configuration et la paire symétrique que composent le père et sa sœur (*tamai* et *mahikitaga*). Dans cette relation de germanité de sexe opposé, chacun des termes garde une identité qui lui est propre : la sœur du père se distingue nettement du groupe des germains masculins. Cette distinction laisse apparaître une dissymétrie entre parents paternels et parents maternels.

Enfin, les termes *tamai* et *fa'e* désignent aussi bien les germains des parents directs que leurs parents par mariage. Pour bien comprendre l'organisation de ces relations entre elles et avec les autres relations de G-1, il faut considérer l'ensemble des relations entre Ego et ses parents à G0 au moyen de schémas synthétiques :

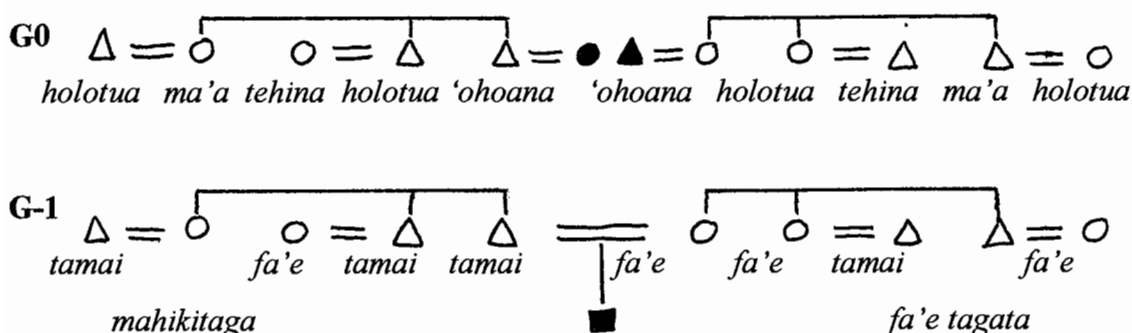


Illustration N° 19.a : Les relations par mariage pour chaque membre d'un couple en G0 et la configuration des relations en G-1 pour les enfants de ce couple

En faisant le rapprochement de ces trois schémas, il apparaît (nous l'avons déjà remarqué plus haut) que tous les parents en relation *holotua* avec l'un ou l'autre des deux parents directs d'Ego sont appelés, selon leur sexe, *fa'e* ou *tamai*, comme les parents directs d'Ego (*fa'e* et *tamai*) unis par une relation de mariage (*'ohoana*). Ils ont pour enfants directs ceux qu'Ego appelle des « germains » *tehina* et *tokolua*. Cet ensemble englobe ainsi tous les parents *tehina* (« germains de même sexe » et parents par mariage) de chacun des parents

directs.

Il ressort de ces constatations plusieurs choses. Premièrement, si Ego ne distingue pas ses parents *tehina* directs (« germains et cousins de même sexe ») et ses parents *tehina* acquis par mariage (« conjoint du germain de même sexe du conjoint »), ses enfants ne les distinguent pas non plus puisqu'ils les appellent tous *tamai* ou *fa'e*. Nous avons vu, en étudiant les parents par mariage à la génération d'Ego, que les parents *'ohoana* et *holotua* s'opposaient fondamentalement aux parents *ma'a* et *tehina*. Les relations *ma'a* et *tehina* sont pourtant très différentes entre elles.

La relation *tehina* première (« germanité de même sexe ») est en quelque sorte reproduite par deux mariages. Deux personnes qui épousent des « germains de même sexe » (*tautehina*) sont comparables (comme des germains de même sexe *tehina*) car elles épousent de la même façon. On voit en revanche sur les schémas de l'illustration N° 19.b (qui reprennent les précédents et les complètent) que la relation *ma'a* prolonge dans l'affinité la relation particulière dite *tautuaga'ane* (soit la relation entre « germains de sexe opposé » *tokolua*), complétant et étendant la relation *tokolua* à la génération d'Ego.

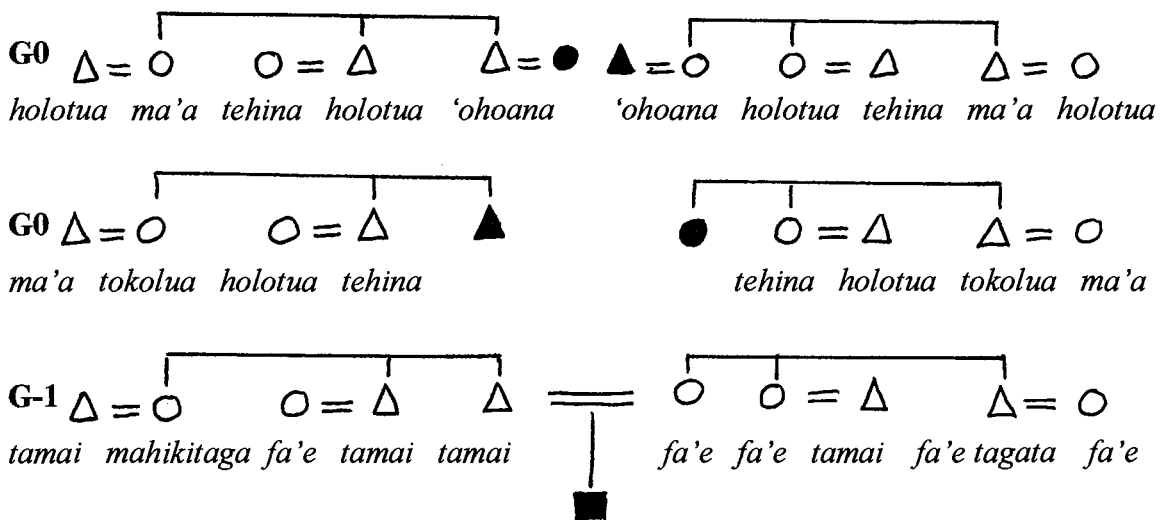


Illustration N° 19.b : Les relations par mariage pour chaque membre d'un couple en G0 et la configuration des relations en G-1 pour les enfants de ce couple

Ainsi, le « germain de sexe opposé » (*tokolua*) du conjoint d'Ego masculin ou féminin est le *ma'a* d'Ego, devenant une « tante paternelle » *mahikitaga* ou un « oncle maternel » *fa'e tagata* pour les enfants d'Ego. En revanche les « conjoints des germains de sexe opposé

(*ma'a*) du conjoint » d'Ego masculin ou féminin, sont les *holotua* d'Ego et des *tamai* ou des *fa'e*, selon leur sexe, pour les enfants d'Ego.

1.2.2.c. Commentaires et remarques

Quelques remarques peuvent venir dès à présent enrichir l'analyse. Nous avons vu que les affins en G-1 pouvaient être appelés *tamai* et *fa'e* selon leur sexe. Comme nous l'avons déjà dit, cet usage des termes est rare, on lui préfère une tournure descriptive (« c'est le mari de la sœur de mon père ») ou la forme active (« je suis dans une relation d'enfant à père avec lui »). Cet usage est toujours accompagné d'explications circonstanciées qui montrent bien que si les termes sont identiques et que les relations peuvent être rapprochées, il ne faut pourtant pas les confondre et les placer au même niveau. En ce qui concerne les parents du conjoint, les réticences dans l'usage des termes *tamai* et *fa'e* sont moins marquées, bien qu'on les emploie essentiellement pour montrer de l'attachement.

Tous les parents de la génération G-1 doivent être écoutés et respectés, mais dans cet ensemble le père (*tamai*) et sa sœur (*mahikitaga*) ont un aspect singulier. Ego leur doit un respect marqué (*faka'apa'apa*). Le père est en effet le « chef » (*pule*), l'« ancien » (*matu'a*) de la maisonnée qu'il « dirige » (*pule*) avec l'assistance de sa femme. Il détient l'« autorité » (*pule*) suprême dans sa maisonnée, il en conduit (*taki*, « guider, mener, diriger, conduire, porter ») les membres, il les « redresse » (*fakatotonu*) au besoin. Il représente toute la maisonnée lors des « conseils » (*fono*) ou des occasions cérémonielles. Il respecte lui-même fortement sa sœur à qui il apporte, lorsqu'il le peut et avec l'aide de ses enfants, une assistance matérielle régulière ou occasionnelle. À la mort du père, les enfants prennent le relais envers leur « tante paternelle » *mahikitaga* et ses propres enfants.

En dehors de la logique propre du vocabulaire, les informateurs interrogés au sujet de la « sœur du père » *mahikitaga*, ne lui reconnaissent guère plus d'importance qu'aux autres membres de la parenté tout en admettant qu'on lui doit le même respect qu'au père. Cependant, cette femme tient une place particulière dans l'ensemble des parents qu'Ego peut compter. Elle intervient prioritairement à la naissance de ses neveux agnatiques. D'une part, si l'accouchement est difficile, elle soutient la tête de la parturiente en priant pour la santé de la mère et de l'enfant. Au soir d'une naissance, je vis une tante paternelle garder durant plus d'une heure le bébé sur les genoux, pressant de loin en loin son nez sur le front de l'enfant

(*'uma*), acte signifiant l'affection et l'attachement. À la mort d'un neveu agnatique, elle fait partie des femmes qui veillent et prient à la tête du défunt.

D'autre part, la tante paternelle a le privilège de pouvoir nommer le premier-né de son frère d'après un « ancien » (*matu'a*) ou un ancêtre de sa parenté (la famille paternelle de l'enfant). Elle n'use pas toujours de ce privilège, mais le premier-né, « qui appartient à la famille paternelle »¹⁵⁵, reçoit toujours un nom venant de ses parents paternels qui choisissent aussi les parrain et marraine. Avec sa propre mère, la tante paternelle est plus fondée que tout autre à élever le premier-né de son frère (dans le cas où la femme de ce dernier décéderait par exemple). Elle s'en occupe durant son premier mois de vie, le recueille durant les quelques mois que dure le sevrage. Enfin, les mauvais sorts, qui sont appelés *lotokovi* (littéralement « mauvais sentiments »), sont particulièrement dangereux lorsqu'ils sont jetés par une femme, sur son frère (son premier-né en est généralement la victime) ou bien directement sur les enfants de celui-ci. Lorsque la maladie se déclare, une demande de pardon est faite par le frère à sa sœur qui soigne et guérit l'enfant. Si un homme néglige les excuses et que la colère de sa sœur est motivée par un manquement grave, on dit que cette dernière peut tuer l'enfant de son frère.

Ces faits contrastent fortement avec ce qui se passe du côté de la mère (*fa'e*) et de son frère (*fa'e tagata*). Ces parents doivent être respectés, comme tout parent de génération supérieure, mais les relations avec eux sont plus libres et familières. Les enfants font l'objet, de la part de leur mère, de sa sœur et de son frère, de soins attentifs et d'affection (*'ofa*).

Le frère de la mère (*fa'e tagata*) joue un rôle important. Dès l'enfance, les garçons sont chargés de veiller sur leurs sœurs et de les protéger. Après le mariage d'une jeune fille, son frère l'assiste de son mieux, s'assurant que rien ne lui manque, lui apportant son soutien lors des conflits et participant abondamment aux prestations qui les concernent, elle et ses enfants. Les parents maternels nomment généralement le deuxième enfant qui naît à un couple. Derrière lui, l'ordre peut continuer d'alterner entre parents paternels et maternels ou devenir aléatoire.

Une dernière remarque importante concerne le terme *matu'a* qui est polysémique. Le terme *matu'a* est un synonyme de *tamai* en ce qu'il désigne, comme lui, les « père, frère et cousin du père, époux de la sœur du père, époux de la sœur de la mère, père du conjoint »

¹⁵⁵ Aliko Liufau : « *E ma'u ia te 'uluaki tamasi'i e te famili a te tagata.* »

sans toutefois être un terme de parenté à proprement parler. Comme adjectif, *matu'a* signifie « vieux », « ancien », « âgé ». Le substantif *matu'a* désigne des personnes considérées comme « âgées », c'est-à-dire d'une génération supérieure à celle d'Ego, ayant atteint une certaine maturité et devant l'autorité de qui il doit plier. Nous verrons qu'à la mort du père, le fils aîné lui succède dans les responsabilités. Il prend alors sa position à la tête du groupe familial, devenant à sa place, un « ancien » *matu'a*, pour l'ensemble de ses germains et des collatéraux plus éloignés de branches cadettes. Le terme *matu'a* n'est donc pas un terme de référence et, comme synonyme de *tamai*, il est à la fois plus familier et moins précis.

Le mot *matu'a* se retrouve dans *taumatu'a*, qui désigne un « couple de personnes mariées » (*tau* marque une relation interpersonnelle). Au pluriel (*'u maatu'a*), ce mot désigne les « parents directs d'Ego » (père et mère). Il les associe à tous les membres des générations ascendantes (G-1 et au-delà) et, plus généralement, aux « anciens » qu'ils soient parents ou pas avec Ego : *te kau maatu'a* (le « a » long – aa – marque le pluriel mot *matu'a* dont le « a » est bref), « le groupe des vieux » (ou encore « des anciens », « des parents »). Il les regroupe ainsi en une catégorie qui estompe les distinctions de sexe ou de latéralité. Il désigne l'ensemble des « anciens » (*te'u maatu'a*, *te kau maatu'a*), l'idée qu'une descendance, réelle ou fictive, existe entre ces « anciens » et les membres des générations suivantes auxquelles appartient Ego, étant entendue. Le terme *maatu'a* désigne ainsi la catégorie des « ascendants » décomptés à l'échelle du village, du district, de l'île et de la « parenté » étroite (*famili*) ou étendue (*kaiga*). Le mot *fanau* doit en être rapproché. Il désigne les « enfants », la « progéniture », la « descendance » d'une personne ou d'un couple et lui fait écho. Sous sa forme verbale, *fanau* signifie « accoucher », « enfanter ». Le terme *fanau* regroupe donc à partir de G+1 et au-delà les « descendants » de ceux définis à partir de G-1 comme des « parents géniteurs », des « ascendants » (*maatu'a*). Le mot *tamaliki* (« enfants », le singulier en est *tamasi'i*) peut lui être substitué.

Ces deux grandes catégories (*maatu'a/fanau* ou *tamaliki*) font pendant et opposent, de part et d'autre de la génération d'Ego, les « parents » (en amont) et les « enfants » (en aval). Deux catégories correspondantes (*tupu'aga/haako*) les reprennent et les englobent. Le terme collectif *tupu'aga*, « ceux dont on est issu » (*tupu'aga*, « origine, cause, provenance, lieu de naissance », Rensch, 1984) comprend les « ancêtres » les plus éloignés et souvent anonymes. Les termes *haako* (« lignée, race, postérité, descendants, progéniture », Rensch, 1984) ou *haakoga* (« lignée, race », Rensch, 1984) rassemblent tous les descendants d'un ancêtre. On perçoit bien ici que l'opposition des ascendants et des descendants est un point capital pour la

compréhension de l'organisation des relations de parenté et des représentations qui lui sont liées, la génération centrale (G0) formant le pivot entre les deux grands pans de cette opposition.

1.2.2.d. récapitulation et analyse

À la lumière de ces informations, nous pouvons reconsidérer notre analyse. Il est clair maintenant que si, à la génération des parents, les paires de « germains de sexe opposé » (*tokolua*) se distinguent des « germains de même sexe » (*tehina*), une distinction secondaire, mais néanmoins capitale, opère au sein même de la relation de germanité de sexe opposé. Cette distinction naît du contraste entre l'élément féminin et l'élément masculin de la paire frère-sœur. En effet, la relation frère-sœur n'équivaut pas à la relation sœur-frère. Le frère respecte particulièrement sa sœur et s'assure qu'elle et ses enfants ne manquent de rien, tandis que la sœur veille sur la vie des enfants de son frère. Il en va ainsi, à la génération des parents d'Ego entre son père (*tamai*) et la sœur de celui-ci (*mahikitaga*). Du côté de la mère, les termes de parenté soulignent encore la spécificité de la relation frère-sœur, avec cette fois, le respect de l'oncle maternel et de ses enfants pour la mère d'Ego et ses sœurs. Dans ce cas, la relation entre Ego et le « frère de sa mère » *fa'e tagata* n'a pas lieu d'être spécialement soulignée. Le « frère de la mère » est alors simplement désigné comme étant celui qui, du côté maternel, est le pôle masculin, complémentaire et, en quelque sorte, subordonné, de la relation frère-sœur.

Cette subordination du frère à la sœur revient à une complémentarité hiérarchisée qui donne une orientation particulière à la paire de germains de sexe opposé. Leur relation est orientée et, de fait, leurs droits et leurs devoirs ne sont pas comparables. Cette dissymétrie dans la relation du frère à la sœur est très sensible en G-1, du côté du père comme du côté de la mère.

Enfin, il convient de souligner un dernier point avant de passer à l'étude de la génération des enfants d'Ego. Nous avons vu que le caractère relativement indistinct de la relation « mère/frère de la mère » (*fa'e/fa'e tagata*) par rapport à la relation « père/sœur du père » (*tamai/mahikitaga*) et que les rôles et devoirs respectifs de ces parents indiquaient une orientation de la relation au sein de laquelle la sœur est supérieure à son frère. Nous pouvons maintenant aller plus loin en considérant que, pour Ego, cette relation est signifiante en fonction de sa position du côté du père ou du côté de la mère.

Du côté de la mère, cette relation n'implique pour Ego que des rapports familiaux avec le « frère de sa mère » (*fa'e tagata*) qui est attentif et disponible en cas de besoin. Du côté de son père, les relations sont beaucoup plus complexes. La « tante paternelle » (*mahikitaga*) préside à la naissance difficile de ses « neveux agnatiques » et peut souhaiter et causer leur mort. Elle constitue donc un relais capable de contrôler la vie de ses « neveux agnatiques » (*fakafotu*). En retour, son frère et ses enfants lui procurent leur soutien et l'assistance matérielle occasionnelle. Il la laissent aussi disposer de la « maisonnée ancienne » (*'api matu'a*) et des terres les plus accessibles. Précisons qu'autrefois les morts étaient enterrés non loin de la maison d'habitation. Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'uxorilocalité préférentielle avait une double conséquence : les femmes constituent, par leur succession sur la terre, les ancêtres de la terre. Elles ont avec ces ancêtres une relation plus directe que les hommes qui partent s'installer ailleurs. La relation entre la « tante paternelle » (*mahikitaga*) et les « neveux agnatiques » (*fakafotu*) corrobore en partie cette hypothèse. La sœur d'un homme est en connexion plus immédiate que son frère avec les ancêtres qui ont occupé la maison familiale (*'api matu'a*) et qui protègent la vie de leurs descendants. De ce fait elle assure les conditions permettant la vie à ses « neveux » *fakafotu*.

Le sens que l'on peut donner au mot *mahikitaga* confirme l'ensemble de ces faits. Selon K.Rensch (1984), le préfixe *ma-* exprime « l'idée de possibilité : *fai* faire, *mafai* pouvoir faire... » ; *hiki* « lever, soulever, élever, hausser, transporter, emporter, transférer... » ; *taga* « poche, sac, bourse, ventre », ce mot désignant aussi l'enveloppe d'étoffe d'écorce (*gatu*) dans laquelle le mort est emballé avant d'être enterré. Bataillon (1932) donne pour le mot *hikitaga* : « Déterrer les morts, transporter les morts d'un lieu dans un autre, exhumer. » Si on traduit littéralement le mot *mahikitaga* on obtient ainsi : « [celle] qui peut exhumer la dépouille mortelle et la déplacer », c'est-à-dire « [celle] qui ne craint en aucune façon le mort et son ressentiment », ce qui est singulier de la part d'une femme et qui indique la maîtrise des rituels touchant aux relations entre vivants et morts ou/et une position clef entre les deux domaines.

Le frère, lui, est investi d'une « autorité » (*pule*) certaine concernant les terres de la famille et leurs ressources : par son travail, il établit et conserve les droits de toute la famille sur les terres. Il assure une partie des conditions matérielles de la survie, et en tous cas du confort des enfants de sa sœur, ses « neveux utérins » *'ilamutu*. Il a, de plus, le devoir de pourvoir à leur besoin de terres s'ils lui en font la demande, et de les assister dans

l'établissement de leur maisonnée après leur mariage¹⁵⁶.

Cet ensemble de faits tend à montrer que l'orientation de la relation frère-sœur implique une orientation des relations entre les parents d'Ego en G-1. Pour Ego, les parents paternels sont prépondérants, de par leur rôle et les devoirs que ces relations créent du côté du père. De ce point de vue, Ego leur est subordonné, ce que démontre le respect appuyé qui leur est dû. Des parents maternels, en revanche, Ego peut attendre attention et assistance. Ils lui sont, de ce point de vue, subordonnés tout en lui restant supérieurs du fait de leur position généalogique. Tous les parents sont, en G-1, des « anciens » *maatu'a* pour qui Ego n'est, somme toute, qu'un « enfant » *fanau* ou *tamasi'i* (singulier de *tamaliki*). Nous voyons donc se mettre en place une hiérarchie entre parents paternels et parents maternels par rapport à Ego. Tandis que les uns lui sont supérieurs, les autres lui sont en quelque sorte inférieurs. Nous ne pourrions préciser l'agencement de ces relations et la hiérarchie de valeurs qui les organise qu'une fois poussée l'analyse de la parenté et établies les relations d'Ego avec ses parents paternels d'une part, avec ses parents maternels de l'autre.

Nous allons voir que la relation de germanité de sexe opposé se prolonge chez les descendants respectifs (enfants masculins et féminins en G+1) de la paire frère-sœur en G-1 et y insuffle son caractère particulier. Mais avant d'en venir là, il nous reste à porter un regard d'ensemble sur les relations entre les parents par mariage aux générations d'Ego et de ses parents.

1.2.4. Le mariage en G-1

Le vocabulaire de parenté wallisien distingue un certain nombre d'affins parmi les parents par mariage qu'Ego peut compter. Ils se regroupent tous à la génération d'Ego et sont clairement isolés par trois termes qui leurs sont propres : *'ohoana*, *holotua* et *ma'a*. Dans les générations supérieure et inférieure, les parents par mariage ne sont pas distingués des parents

¹⁵⁶ Il n'existe pas à Wallis, une institution du *fahu* aussi généralisée qu'à Tonga ou à Futuna (*vasu*) par exemple. C'est, d'après les « anciens », une pratique désuète qui distinguait autrefois le « groupe Tamahaa » (*te kau Tamahaa* (ou la « famille » (*famili*) Tamahaa). Ces gens venaient de Hihifo lors des « distributions de vivres » *katoaga* et « faisaient à leur aise » (*fai taliha*) pour choisir et marquer, parmi les prestations présentées, celle qu'ils désiraient emporter. Selon Aliko Liufau, ce sont des gens « d'origine royale » (*tama'aliki*) qui sont aussi connus sous le nom de Haa Takalaua, nom d'un « ramage » de premier ordre à Tonga. Je ne pus, cependant, enquêter auprès d'eux et ne pus établir l'origine du privilège *fahu* dont ils bénéficiaient.

Reprenant Bataillon, K.Rensch (1984) indique que le mot *tamaha* désigne un « jeune homme chef par sa mère », un « prince de sang par la mère », ce qui pourrait correspondre au fils de la sœur pour un homme. Cette signification est en contradiction avec la signification tongienne, *tamaha* désignant avant tout à Tonga la nièce utérine d'un homme. Cet usage est désuet.

directs. Ainsi, à Wallis, tous les hommes venus se marier avec des parentes d'Ego en G-1 sont considérés comme des « pères » (*tamai*), toutes les femmes venues se marier en G-1 sont considérées comme des « mères » (*fa'e*). À travers son propre mariage Ego acquiert de nouveaux « père » *tamai* et « mère », ses beaux-parents. À la génération descendante, gendres et brus sont assimilés aux enfants propres (*foha, tama, 'ofafine, ta'ahine*). Le mariage dans les autres générations que celles d'Ego assimile ainsi les parents par mariage dans la parenté d'Ego selon le modèle d'une relation type. Dans leur cas, l'affinité est considérée comme moins pertinente que la relation première à laquelle les parents par mariage se conforment en entrant dans la parenté d'Ego. Il en va de même, toujours à G0, entre Ego et le « conjoint du germain de même sexe du conjoint » (*tehina*), puisque l'affin d'affin est considéré comme le germain d'Ego. Il est le seul parent par mariage qui, à la génération d'Ego, n'est pas conçu comme un affin.

Enfin, on voit en étudiant conjointement le vocabulaire de parenté des générations G0 et G-1, que les parents '*ohoana* et *holotua* se distinguent comme des parents par mariage de sexe opposé à celui d'Ego ce qui en fait en quelque sorte des affins à proprement parler. Il en va autrement de la relation *ma'a*, qui ne se comprend tout à fait qu'au regard de l'agencement relations de germanité de sexe opposé en G0 et de leur répercussion pour les enfants d'Ego. Nous avons vu que la sœur du père, comme le frère de la mère sont des parents qu'Ego distingue de l'ensemble de ses parents en G-1. Sa relation avec chacun d'eux est particulière, puisqu'il est *fakafotu* de la première et '*ilamutu* du second. Il semble bien que la relation *ma'a* traduise avant tout à la génération d'Ego la position particulière qu'auront ces parents par mariage pour les enfants d'Ego, la sœur du conjoint d'Ego féminin devenant la tante paternelle de ses enfants tandis que pour Ego masculin le frère de son épouse devient l'oncle maternel de ses enfants.

On peut donc dire que s'il existe des affins à Wallis, ils ne se distinguent qu'à la génération d'Ego. Soulignons que les catégories de parents '*ohoana*, *holotua* et *ma'a* sont des ensembles de parents avec qui Ego n'a rien en commun, à l'inverse de ce qui se passe pour les parents *tehina* avec qui il est en relation symétrique de part et d'autre d'une relation de germanité de même sexe. Cependant, parmi eux, les parents '*ohoana* et *holotua* deviennent tous des parents en G-1 *tamai* et *fa'e* et ne sont plus distingués dans la parenté d'Ego, tandis que le « germain de sexe opposé du conjoint » (*ma'a*) garde, dans cet ensemble, une position

originale pour Ego et pour ses enfants dont ils deviennent l'« oncle maternel » *fa'e tagata* ou la « tante paternelle » *mahikitaga*.

1.2.5. La génération des enfants (G+1)

1.2.5.a. Distribution des termes

Cette génération comporte six termes, ce qui en fait une génération tout aussi importante que les deux générations supérieures :

- enfants de femmes (*ta'ahine*, *tama*, *fakafotu*) et enfants d'hommes (*foha*, *'ofafine*, *'ilamutu*) sont distingués ;
- parmi eux, les enfants de « germains de même sexe » *tehina* sont comme des enfants propres (*foha/'ofafine*, *tama/ta'ahine*). Ils se distinguent des enfants (*fakafotu*, *'ilamutu*) des « germains de sexe opposé » *tokolua*.

1.2.5.b. Les principes

À la génération des enfants d'Ego, toute trace du principe de l'âge relatif (qui opposait les « germains de même sexe aînés » *ta'okete* aux « puînés » *tehina*) a disparu : on ne distingue pas les enfants des germains « aînés » de ceux des « cadets ». En revanche, la distinction du sexe joue selon deux critères.

Le premier critère, que nous avons déjà trouvé à la génération des parents (G-1), est celui du sexe absolu. Tout d'abord, la descendance d'Ego se répartit en enfants masculins (*foha* et *tama*) et féminins (*'ofafine* et *ta'ahine*), mais aussi, le sexe des parents en G-1 détermine, en G+1, des enfants d'hommes (*foha*, *'ofafine*, *'ilamutu*) et des enfants de femmes (*tama*, *ta'ahine*, *fakafotu*).

Le second critère, celui du sexe relatif, agit aussi à cette génération par contrecoup : à G0, Ego distingue parmi ses germains et cousins, ceux qui sont « de même sexe que lui » (*tehina*) de ceux qui sont « de sexe opposé » (*tokolua*). Il en découle que les enfants des uns diffèrent des enfants des autres. Ainsi, à la génération inférieure (G+1), seuls les enfants des « germains et des cousins de même sexe qu'Ego » (*tehina*) sont assimilés aux enfants d'Ego (*foha*, *'ofafine* pour Ego masculin ; *tama*, *ta'ahine* pour Ego féminin). Autrement dit, tous les enfants de gens se considérant comme *tehina* (« germains de même sexe ») sont considérés comme des frères et sœurs.

Parmi les enfants des « germains et des cousins de sexe opposé à celui d'Ego » (*tokolua*) la distinction de sexe absolu n'a pas cours. Les termes *fakafotu* et *'ilamutu* désignent chacun les enfants des deux sexes dans une relation spécifique à une paire de germains de sexe opposé dans la génération supérieure (G-1) : ce sont respectivement les enfants du frère pour Ego féminin et les enfants de la sœur pour Ego masculin. Ainsi, placé en G+1, et quel que soit le sexe, on se trouve nécessairement en position de *fakafotu* envers une « tante paternelle » (*mahikitaga*) et en position d'*'ilamutu* envers un « oncle maternel » (*fa'e tagata*).

On retrouve ainsi parfaitement la symétrie qui organisait G-1 (père/sœur de père, mère/frère de mère) dans la génération suivante avec les enfants de frère d'un côté, les enfants de sœur de l'autre.

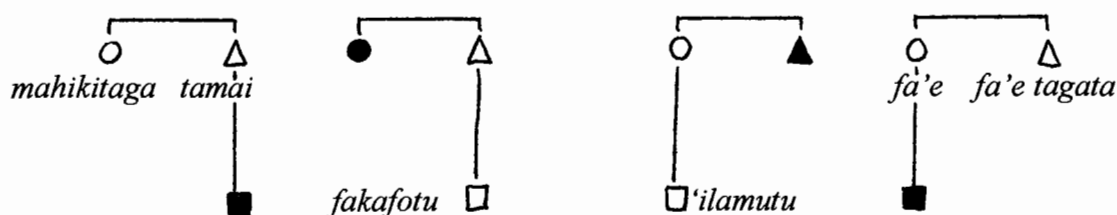


Illustration N° 20

Relation entre la « tante paternelle » *mahikitaga* et ses « neveux agnatiques » *fakafotu*, relation entre l'« oncle maternel » *fa'e tagata* et ses « neveux utérins » *'ilamutu*.

1.2.5.c. Commentaires et remarques

Nous avons vu, en étudiant le sens de *mataitama*, que le mot *tama* signifie, outre le sens que nous lui trouvons ici, « garçon, jeune homme » de façon générale, et désignait autrefois « les filles et les enfants en général (par rapport à leur oncle maternel) » (Bataillon, 1932) c'est-à-dire ceux que nous trouvons aujourd'hui sous le terme *'ilamutu*. Il semble donc qu'au XIX^e siècle, le frère de la mère ait pu appeler les enfants de cette dernière comme celle-ci les appelait (et non comme il appelait les siens propres), à la différence près qu'il ne distinguait pas entre les garçons et les filles. De nos jours encore, on trouve au mot *tama* une signification englobante dans *tamaliki* par exemple (littéralement « petits garçons », mais très généralement « enfants »). La racine *tama* semble désigner les enfants en général, mais le mot s'applique actuellement aux seuls garçons, tandis que les filles sont distinguées par l'usage du terme *ta'ahine* ou *tamaliki fafine*, « enfants féminins ».

Le mot *ta'ahine* désigne, outre la « fille » d'Ego féminin et de sa sœur, toute fillette ou jeune fille avant qu'elle ne se marie.

1.2.5.d. Récapitulation et analyse

L'étude du vocabulaire fait ressortir un phénomène intéressant. Une femme désigne ses enfants comme on désigne communément le reste des enfants de la communauté, les mots *tama* et *ta'ahine* désignant tout à la fois les « fils » et « filles » d'Ego féminin et de ses sœurs, et les « enfants », masculins et féminins en général. Ces garçons et filles forment, au cœur du village, une petite communauté (*te kau tamaliki eva*) qui a sa part de devoirs et de responsabilités. Ils ne changent de statut qu'avec le mariage et la procréation qui font d'eux des « anciens » *maatu'a*. Une femme ne distingue donc pas ses enfants des autres enfants de la communauté et ne s'intéresse en fait qu'à la distinction de la génération qui la sépare de ses enfants. La différence entre une femme, ses enfants et les autres enfants de la communauté, se résume au seul écart de génération. En revanche, une femme distingue clairement ses « neveux agnatiques » (*fakafotu*) de ses propres enfants et de tous les autres enfants de la communauté. Il en va autrement pour un homme qui reconnaît chez ses enfants la différence de génération, mais qui, de plus, les isole du reste des enfants de la communauté.

Un homme utilise en effet les termes *foha* et *'ofafine*, le premier pour son « fils » et le « fils de son frère », le second pour sa « fille » et la « fille de son frère ». Le mot *foha* désigne aussi le « tubercule de certaines plantes » et le « fait de porter des fruits pour les plantes à tubercules » (Rensch, 1984) qui sont cultivées par les hommes et valorisées comme biens d'échange cérémoniels. Un homme compare donc son fils aux plantes à tubercules (ignames, taros et *kape*) dont il prend soin dans ses jardins et qu'il présente, lors des occasions cérémonielles, dans les prestations masculines. Toutes ces plantes – *'ufi* (ignames, *Dioscorea alata*), *talo* (taro, *Colocasia esculenta*) et *kape* (*Alocasia macrorrhiza*) – sont produites par repiquage des semences et ont des fruits qui croissent sous terre. Nous verrons que ces faits ont une certaine cohérence lorsque nous nous attacherons à comprendre ce qu'hommes et femmes transmettent aux enfants.

Enfin, le terme *'ofafine*, assemble l'« affection » *'ofa*, et la racine – *fine* que l'on retrouve dans une grande partie des mots désignant des femmes. Une relation d'affection lie un homme et sa fille, ce que confirment de nombreux faits ethnographiques. Nous avons vu, par exemple, que s'il répartit des terres entre ses enfants (*vahe*), un homme réserve toujours pour ses filles les terres les plus accessibles, c'est-à-dire les plus valorisées (car dans le village et habitées depuis plusieurs générations). Il leur assure ainsi une résidence appropriée

où elle pourront prospérer dans les meilleurs conditions possibles. Les jeunes filles sont considérées comme la richesse et l'ornement de la maison. Les deux parents ne s'épargnent aucune peine pour les satisfaire et leur donner l'occasion de briller. Le père est aussi le garant de la fertilité de ses filles : les Wallisiennes disent que le massage d'un père sur le ventre de sa fille la rend stérile comme le ferait son « mauvais sentiment » (*lotokovi*) ou celui de sa sœur.

Le vocabulaire indique ainsi que les enfants, masculins et féminins, sont particulièrement valorisés par leur père au regard de la façon dont la mère les considère (non pas de façon empirique, mais à travers les représentations). Il semble que si la mère considère ses enfants comme peu différents d'elle-même, avec cependant la réserve de la différence de génération, le père, pour sa part, reconnaît chez ses enfants une distinction importante qui leur donne une grande valeur.

Ces faits font ressortir un contraste supplémentaire entre un homme et une femme au regard de leur descendance. Une femme, nous venons de le voir, a des enfants propres qui ne sortent pas du groupe des enfants de la communauté. Elle retrouve en quelque sorte dans ces enfants toute la société et distingue les seuls enfants de son frère (*fakafotu*). Un homme, en revanche ne trouve de totalité ou de complétude renvoyant à la société comme un tout, que dans l'ensemble que forment ses propres enfants et ceux de sa sœur, aucun des deux groupes d'enfants ne suffisant en lui-même. Il apparaît ainsi que tous les enfants d'un homme pris ensemble (les siens propres et ceux de sa sœur) renvoient à la totalité de la société, alors qu'une femme a deux sortes d'enfants, ceux que l'on pourrait appeler des « enfants-société » (les siens propres) et des enfants qu'elle distingue comme étant à elle (*fakafotu*) qui sont les enfants de son frère.

Le « frère de la mère » (*fā'e tagata*) et la « sœur du père » (*mahikitaga*) font aussi des distinctions chez leurs neveux respectifs, mais leurs points de vue divergent évidemment de celui de leur germain de sexe opposé. L'étude sémantique des deux mots peut nous éclairer à ce sujet.

Le mot '*ilamutu* qui désigne les « enfants de la sœur d'Ego masculin » se décompose en '*ila*, un signe distinctif qui signifie « avoir la marque de, ressembler à », et '*mutu* qui signifie « court, amputé, coupé ». Cette idée d'amputation laisse penser qu'il y a une séparation lorsque la sœur d'Ego masculin se marie et que ses enfants sont destinés à

« partir » tout en portant une marque distinctive que reconnaît leur oncle maternel.

Pour les « enfants du frère d'Ego féminin » (*fakafotu*), le préfixe *faka-* annonce une action liée à une situation particulière ; *fotu* signifie « paraître, apparaître » et désigne la « réunion des gens d'un même village pour les jeux » (Rensch, 1984). Ce terme peut donc être compris de deux façons. La première, « faire apparaître », peut indiquer le rôle prépondérant de la « tante paternelle » (*mahikitaga*) dans l'existence des « neveux agnatiques »¹⁵⁷. La seconde souligne la communauté de résidence ou, plus précisément, l'attachement à une résidence originelle commune qui oppose ce terme à *'ilamutu*.

1.2.6. Les générations G-2, G+2, G+3, G+4

Pour les générations G-2, G+2, G+3, G+4, la non-distinction du sexe devient la règle : le seul terme *kui* regroupe tous les grands-parents et leurs parents ; *mokopuna*, *mokoliha*, *mokopuku* désignent respectivement l'ensemble des petits-enfants, des arrière-petits-enfants, des arrière-arrière-petits-enfants. Ces termes sont indicateurs de la seule génération. L'adjonction optionnelle de *fafine* ou *tagata* précise s'il s'agit de femmes ou d'hommes (*kui tagata*, « grand-père », *mokopuna fafine*, « petite-fille »).

1.2.6.a. Commentaires et remarques

Il apparut clairement, lors des entretiens concernant les généalogies menés avec les villageois, que chacun ne se souvenait que d'une partie de ses ascendants : les grands-parents, éventuellement quelques-uns de leurs proches (parents, germains, cousins et affins) et plus rarement déjà les arrière-grands-parents. Tous les ascendants directs d'Ego (en G-2 et au-delà) et leurs collatéraux sont rassemblés sous le terme *kui* dont la traduction française la plus satisfaisante est « ancêtres ».

Parmi les « ancêtres » *kui* cependant, certains sont particulièrement mémorisés en fonction de différents critères qui souvent se recoupent : leur proximité généalogique et chronologique avec Ego, leur résidence, leur statut, leur histoire et leur renommée, leur association à une terre revendiquée, leur position clef pour des « familles » qui se déclarent parentes à travers eux... Lorsqu'une personne descend d'un ancêtre de premier ordre, c'est en partant de lui qu'elle récite sa généalogie pour tracer le chemin jusqu'à elle-même. La plupart des gens, en revanche, partent de leurs parents pour remonter sur une ou deux générations,

¹⁵⁷ Ce dernier sens est celui avancé par Futa Helu pour le terme *kui*, à Tonga, désigne de la même façon qu'à Wallis les « neveux agnatiques » en relation avec la « tante paternelle » *mehekitanga*.

précisant que par tel ou tel côté, ils descendent d'untel sans en savoir plus.

Les « ancêtres » les plus éloignés, généralement anonymes, sont rassemblés sous le terme collectif *tupu'aga*, « ceux dont on est issu » (*tupu'aga*, « origine, cause, provenance, lieu de naissance », Rensch, 1984). L'ensemble des descendants d'un ancêtre peut être exprimé par *haako* (« lignée, race, postérité, descendants, progéniture », Rensch, 1984) ou *haakoga* (« lignée, race », Rensch, 1984). Ainsi, rencontre-t-on dans les chants religieux, pour désigner l'humanité, *te haakoga o Eva*, « la descendance d'Eve » (le suffixe *-ga* ajouté à *haako* donnant ici l'idée d'un ensemble constitué). Au-delà des ancêtres individualisés (*kui*) et des descendants inventoriés (*mokopuna*, *mokoliha*, *mokopuku*), deux ensembles, les « ancêtres dont on est issus » *tupu'aga* et leurs « postérités formant des lignées » *haako* sont donc en regard). Ils encadrent la parenté, absorbant vers le haut ceux dont on a perdu la mémoire et projetant vers les origines ceux à travers qui la parenté se perpétue. Ces deux ensembles (*tupu'aga* et *haako*) offrent ainsi deux points de vue différents, l'un tourné vers le passé et des ancêtres multiples coiffés par un ancêtre apical implicite ou explicite (si on en a gardé la mémoire), et un autre point de vue tourné vers le présent et le futur, vers le développement de cette ancestralité à travers des relations entre les hommes et entre la terre et les hommes.

2. Organisation des relations de parenté

Cette analyse montre que plusieurs principes fondamentaux régissent l'ordonnement des relations de la parenté sur les trois générations centrales. Le premier, nous l'avons vu, est l'âge relatif qui fait une place importante à l'aïnesse au sein de la génération d'Ego. On ne peut l'isoler de la relation d'ancienneté qui discerne et met en ordre toutes les générations étudiées ici. Le deuxième principe est la distinction systématique, aux trois générations centrales, de la relation de germanité de sexe opposé (*tautuaga'ane*) ou de relations qui en découlent (G+1). Le troisième est la distinction, au sein de toute relation entre parents de sexe opposés, de l'élément masculin et de l'élément féminin. Il en résulte ce que nous avons appelé l'orientation de la relation entre un frère et une sœur et le respect qui la manifeste, mais aussi les aspects particuliers des relations d'affinité *holotua*, *'ohoana* et *ma'a*. Enfin, ressort aussi l'opposition « enfants de femme/enfants d'homme » qui implique un contraste entre parents maternels et parents paternels. Nous allons reprendre chacun de ces principes et les développer avant de conclure par une synthèse des acquis.

2.1. Distinction d'âge relatif et distinction de génération

La distinction des parents en fonction de leur âge relatif opère, soit au travers de l'ordre des naissances, soit au travers des générations qui s'opposent et se complètent sous la forme de larges catégories (*maatu'a/fanau*, *tupu'aga/haako*). Parmi ces parents, l'âge relatif joue différemment pour les hommes et pour les femmes.

Il faut remarquer que le champ de l'aînesse est très limité : il concerne explicitement, à la génération d'Ego, les « germains de même sexe » (*tehina*). Parmi ces derniers, seuls les plus âgés qu'Ego sont appelés *ta'okete*, avec les « cousins de même sexe (*tehina mataitama*) issus de branches aînées ». L'aînesse ne touche que marginalement la relation de germanité de sexe opposé (*tokolua*) et l'usage alternatif de *tuaga'ane* ne suggère l'aînesse que par son insistance sur le respect. Il en va bien sûr de même pour les cousins germains, *tokolua* et *tuaga'ane mataitama*.

La place que le système de parenté semble faire à la relation d'aînesse paraît donc assez insignifiante. Il faut cependant, pour en dégager la portée exacte, faire la part de l'aînesse relative (ou de l'âge relatif) et de l'aînesse absolue que recouvre la relation d'ancienneté, afin de comprendre ce qui se passe pour les germains de même sexe et ceux de sexe opposé.

Le premier enfant de chaque sexe a une place particulière dans la fratrie : c'est à lui qu'est déléguée la responsabilité de ses cadets. La fille aînée, aidée de ses cadettes, seconde et remplace la mère. Elle s'occupe de ses puînés et veille sur eux au cours des jeux et des activités de groupe. Le fils aîné seconde et remplace son père, l'aidant au jardin et lui rendant service à la maison, lui aussi assisté de ses cadets. Lorsque les parents deviennent âgés, qu'ils se déchargent des responsabilités, qu'ils tombent en déchéance ou qu'ils meurent, le fils aîné prend la relève de son père, organisant la partie masculine des prestations, réglant les problèmes de famille et dirigeant les affaires concernant la terre. Dans le cas où le père est décédé, son fils aîné le remplace après l'avoir souvent accompagné dans les « conseils de famille » (*taalaga fakafamili*) se rapportant à l'usage des terres, à leur répartition et au règlement des conflits fonciers. De même, il suit et remplace souvent sa mère lors des réunions où les terres de cette dernière sont concernées. La fille aînée, elle, est responsable de la partie féminine des « coutumes », elle conseille et dirige sœurs et belles-sœurs ; elle occupe

alors avec plénitude le rôle de « tante paternelle » (*mahikitaga*) envers les enfants de ses frères. Parmi les germains suivants, les plus grands sont responsables de leurs puînés de telle façon que l'autorité et le respect se déclinent en fonction de la place de chacun des germains à l'intérieur de la fratrie. En l'absence ou à la mort de l'un des deux aînés, son germain de même sexe immédiatement puîné lui succède.

Les germains aînés de même sexe qu'Ego ont donc une position qui lui est supérieure. Dans cette perspective, il nous est possible de proposer un sens particulier au mot *ta'okete* : *kete* désigne le ventre, l'estomac, l'abdomen ; *ta'o* signifie « recouvrir », mais plus spécifiquement « mettre à cuire au four de pierres » (c'est-à-dire cuire dans la terre sous une couverture de nattes et de feuilles sèches). On retrouve ce mot dans le nom d'une petite natte (*ta'ovala*, *vala* « jupe ») qu'hommes et femmes portent autour du bassin dans les occasions cérémonielles où une démonstration de profond « respect » (*faka'apa'apa*) est de rigueur. Le port de nattes fines était autrefois le privilège des personnes de haut statut. Le mot *ta'okete* pourrait alors signifier le « ventre placé dans la terre et couvert d'une natte ». Cette interprétation recoupe en partie les représentations concernant le travail rituel des hommes (qui présentent des prestations en vivres cuits au four) et celles relatives à leurs enfants masculins (*foha* « tubercules »). Elle rejoint également les représentations associées aux pratiques anthropophagiques concernant les jeunes filles (développées dans la quatrième partie). En suivant cette hypothèse, l'aîné de chaque sexe (*ta'okete*) apparaît comme celui des enfants le plus valorisé par un homme, et le premier digne d'être présenté cérémoniellement (après « cuisson au four »). Le (ou les) germain(s) aînés de même sexe par rapport à Ego paraissent ainsi en position supérieure et très valorisée (les aînés de sexe opposé relèvent d'une autre relation).

L'âge relatif établit un ordre interne à la génération d'Ego et y instaure une relation d'aïnesse. Celle-ci établit un pont entre la génération des parents et celle des enfants, créant une sorte de *continuum* père-fils et mère-fille. Elle délègue aussi l'autorité parmi les germains et assure le remplacement de l'aîné en cas d'incapacité ou de disparition. Elle n'organise donc les relations qu'entre Ego, son parent (*tamai* ou *fa'e*) et ses germains (*tehina*) de même sexe. Parmi les collatéraux, elle distingue les parents qui, responsables des branches collatérales aînées, dirigent l'ensemble de la famille étendue.

Ainsi, la relation d'aïnesse organise la seule génération d'Ego, mais en soulignant la

position particulière de l'aîné absolu de chaque sexe (considéré à terme comme un « ancien » *matu'a* par ses germains de même sexe) elle permet la transgression de l'ordre des générations. Elle apparaît ainsi comme une forme spécifique de l'ancienneté relative réservée à des parents de même génération (germains ou cousins). Fondée sur le respect des anciens (*faka'apa'apa*) et la délégation de responsabilité (*pule*, « diriger »), elle permet l'articulation entre une génération et la génération adjacente ascendante. Plusieurs de ses caractères principaux ressortent nettement si l'on considère la nature singulière du terme *matu'a*.

Le père, ses germains et ses cousins peuvent être appelés *tamai* ou *matu'a*. Le terme *tamai* est plus respectueux et surtout plus précis que le second, jugé plus familier et plus aisément employé. Le terme *matu'a* n'est cependant pas un terme de parenté : *matu'a* désigne un « vieux », un « ancien », une personne dont les conseils et les décisions doivent être écoutés, à qui on doit le respect. *Matu'a* désigne ainsi plus le rôle et la place du père dans la famille (relayé par son fils aîné) qu'il ne désigne le « père » lui-même. Le père (et les parents masculins d'Ego en G-1) est aussi classé parmi les « anciens » du village (*te kau maatu'a*), ceux qui, opposés au groupe des « enfants » (*fanau*, *tamaliki*), confèrent et président à la destinée de la communauté. Lorsque chacun des fils fonde sa famille, il en devient le *matu'a* à son tour et rejoint le groupe des « anciens » du village (*te kau maatu'a*). À la mort ou à la déchéance du père de famille, l'aîné de ses fils en devient le *matu'a* et rejoint les aînés des « familles » de la branche généalogique (*te kau 'ulu'i maatu'a*, « les têtes des aînés », c'est-à-dire les « aînés des aînés ») lors des conseils de famille.

Il apparaît donc que la relation d'aînesse ordonne principalement les fils derrière le père de famille. Tous seront des « anciens » (*maatu'a*) pour leurs descendants respectifs, mais seul l'aîné héritera des responsabilités de son père à la tête de la branche généalogique dont il est l'origine : décisions concernant la participation du groupe aux différentes cérémonies et ses modalités, responsabilité de l'organisation du volet masculin des « coutumes » et direction de l'utilisation des terres pour le groupe familial qu'il représente dans les occasions formelles telles les « conseils » *fono* ou la cérémonie du *kava* (les coupes ne sont présentées qu'aux « anciens » *maatu'a*, reconnaissant par là leur position et celle de leur groupe familial au sein de la société). La relation d'aînesse débouche, pour ce qui concerne les hommes, sur la relation d'ancienneté relative qui, présidant à la distribution du terme *matu'a*, résulte de la succession des générations et confronte les « parents » aux « enfants », (*maatu'a/fanau*), les « ancêtres » à leurs « descendants » (*tupu'aga/haako*). D'une façon très générale, l'ancienneté

relative ordonne aussi tous les « plus jeunes » (*muli, mui*) derrière les « anciens » (*maatu'a*), englobant en son sein l'aînesse relative.¹⁵⁸ Chaque homme se range ainsi derrière un aîné, l'aîné absolu de la fratrie relevant son père dans la position d'« ancien » *matu'a*. L'aînesse, que relaye l'ancienneté relative, joint entre elles des générations dont le clivage est net de part et d'autre de la génération centrale.

La relation d'aînesse ordonne aussi les filles derrière leur aînée et, au-delà, derrière leur mère, mais elle n'a alors pas la même valeur aux yeux de la société. Il y a pour cela deux raisons qui ne s'excluent pas mutuellement, mais qui doivent être hiérarchisées. Premièrement, en secondant sa mère, puis en lui succédant dans ses responsabilités, la fille aînée est en position d'« auxiliaire » (*e hoa*) du maître de maison (son père ou son frère) quand bien même les Wallisiens s'accordent très généralement pour dire que les femmes (la maîtresse de maison et ses filles) ont une influence déterminante sur les décisions concernant la maisonnée. Les femmes interviennent rarement dans un contexte formel hors du cercle familial à moins que leur âge et leurs connaissances, ou encore leur activité professionnelle, n'imposent leur participation active dans un conseil ou dans une cérémonie. Les femmes apparaissent ici comme subordonnées aux hommes – qu'elles en soient les épouses, les filles ou les sœurs – pour ce qui relève de l'« exercice de l'autorité » (*pule*, arrêt des décisions et mise en œuvre) et de la représentation du groupe. Sous cet angle, la position inférieure de la fille aînée face au fils aîné est une conséquence de la subordination des femmes en général dans le domaine de l'« exercice de l'autorité » (*pule*). En ce qui concerne les femmes, et pour ce seul domaine (*pule*), la distribution de l'ancienneté relative qui les ordonne présente un faible relief, les responsabilités incombant à la position d'« ancienne » (*finematu'a*) restant subordonnées à celle des hommes (*matu'a*) qui dirigent et représentent le groupe.

La seconde raison de l'effacement de la relation d'aînesse entre les femmes réside dans ce qui oppose non plus une femme à l'homme qui dirige son groupe (*pule*), mais dans la relation d'une femme à son frère. Nous avons vu que des germains de sexe opposé se doivent un « respect » *faka'apa'apa* mutuel, mais que la relation est hiérarchisée, quand bien même elle s'infléchit plus ou moins en fonction leur âge respectif : un homme doit de la déférence à

¹⁵⁸ L'opposition « ancien » / « plus jeune » revient, en français, à l'opposition *senior/junior* dans la langue anglaise. Cette opposition, que l'on trouve très formalisée à Tonga dans la hiérarchie des titres, est importante dans toutes les autres sociétés de la région, notamment à Tokelau, Futuna et Samoa.

sa sœur, même si elle est puînée. Il doit aussi l'« écouter » (*fakalogo* signifie « écouter » et « obéir ») de telle sorte que les considérations d'âge sont subordonnées au principe qui distingue le sexe en G0. De la sorte, la sœur doit « aider et seconder » (*hoa*) son frère « comme doit le faire la mère de famille envers son époux », ¹⁵⁹ mais elle peut, en revanche, mettre un veto sur les décisions qui lui importent et contrer beaucoup plus efficacement que l'épouse les visées de son frère. De plus, le respect d'un homme envers sa sœur est plus marqué que l'inverse et les désirs de cette dernière sont considérés comme des ordres. Ainsi, la sœur peut être considérée comme d'une autorité supérieure à son frère, mais il revient à ce dernier de parler pour elle et de mettre en œuvre ses décisions.

Il apparaît ainsi que la hiérarchie qui ordonne hommes et les femmes pour ce qui relève de l'exercice de l'autorité et de la représentation (*pule*) se renverse à l'intérieur de la relation de germanité de sexe opposé.

Les hommes en position de « dirigeants » (*pule*) sont généralement supérieurs aux femmes. Mentionnons toutefois que cette relation peut être inversée et que, même pour ce qui relève de l'exercice de l'autorité, une femme peut être supérieure à un homme, de par son statut (les « femmes d'ascendance royale » *fine'aliki* par exemple étaient autrefois très supérieures aux hommes « roturiers » *tu'a*), de par sa position (une mère peut commander à son fils et une « ancienne », aux membres de sa branche généalogique), de par sa fonction (Wallis a connu quatre reines depuis cent cinquante ans et une directrice d'établissement ou de service dirige ses subordonnés masculins), ou encore de par la nature de son caractère et des relations avec le conjoint (les villageois s'amuse parfois de ce qu'une telle soit « le chef de la maison » et plie son époux à toutes ses décisions).

Dans la relation de germanité de sexe opposé, en revanche, une femme est toujours supérieure à son frère. Ici, l'ancienneté subordonne l'aînesse de façon irréversible et il n'y a aucune continuité entre les deux principes : pour un homme et pour ses frères, toute sœur est une ancienne absolue qui échappe à l'ordre qu'établit l'aînesse entre les germains de même sexe. À l'intérieur de cette relation, les frères, quel que soit leur âge relatif, sont subordonnés à leur sœur en autorité et en valeur. Un homme place toutes ses sœurs sur un plan nettement disjoint de celui où s'ordonnent ses germains de même sexe.

Il convient donc ici de distinguer deux aspects hiérarchisés de l'autorité : il y a d'une

¹⁵⁹ Emeliana Mavaetau

part l'autorité qui émane des « anciens » (dont le père et la mère sont les derniers relais) et que distribue la relation d'aïnesse entre germains de même sexe (l'aïnesse se combine ici à l'ancienneté relative qui établit un lien entre les générations). Elle subordonne les femmes à l'autorité des hommes qui « dirigent » (*pule*) leur groupe ; il y a d'autre part l'autorité que confère une ancienneté absolue fondée sur un autre aspect de la distinction de sexe, c'est-à-dire sur l'orientation de la relation entre une femme et son frère au sein de la relation de germanité de sexe opposé. La distinction de sexe se manifeste ici moins par « l'exercice de l'autorité et la représentation » *pule* (qui ordonne un homme et son épouse) que par le « respect » *faka'apa'apa*, et particulièrement le « respect » du frère pour la sœur. Ces deux autorités (*pule* et *faka'apa'apa*) ne s'opposent pas car elles sont hiérarchisées en valeur.

La première met en ordre les relations au sein de la « maisonnée » (*'api*) où le « respect » *faka'apa'apa* (réciproque entre tous les membres de l'unité familiale) est subordonné à l'« autorité » *pule* exercée par le père. L'« exercice de l'autorité » (ou la « direction ») *pule* met aussi en ordre celles des relations sociales qui organisent la société des vivants (tous en relation de « respect » réciproque) autour du « roi » *hau* et de la chefferie.

La seconde (le « respect » *faka'apa'apa*), englobe la première (l'« exercice de l'autorité » *pule*) en ce qu'elle se conforme à l'ordre des vivants, des morts, des ancêtres dans leur relation à Dieu et au cosmos. La gradation du rang relatif dans le domaine des vivants, dans celui des morts et dans les deux domaines réunis organise des relations de « respect » *faka'apa'apa* qui, cette fois, ne sont pas réversibles. De telles relations mettent en ordre le cosmos et favorisent le renouvellement de la vie.

L'aïnesse apparaît ici comme une relation très subordonnée. Confinée essentiellement aux germains de même sexe, elle ne figure qu'un aspect de l'ancienneté relative qui répartit parmi les plus jeunes l'autorité et les responsabilités venant des anciens. Le « respect » *faka'apa'apa* des « anciens » (*maatua*) accompagne les distinctions (responsabilité, représentativité et direction *pule*) que l'ancienneté relative génère entre parents de même sexe dans une génération, puis entre deux générations. De ce point de vue le respect de ces « anciens » (*maatua* classés et formant une suite continue) n'est pas tout à fait le respect des « anciennes » que sont pour les hommes leur sœur (*tuaga'ane*) et pour chaque Wallisien, la « sœur du père » (*mahikitaga*).

Le respect des « anciens » (c'est-à-dire du père « maître de maison » et du « chef », tous deux *pule*) émane de l'ordre des naissances, de la succession des générations et de la gradation de statut au sein d'un même sexe. Il ressort pour une bonne part de l'exercice de l'autorité et la direction du groupe (*pule*) qui apparaissent comme un domaine de compétence essentiellement masculin. Le respect des « anciens » (*maatu'a*), parmi lesquels les femmes (*finematu'a*) sont subordonnées aux hommes (*maatu'a*), reconnaît la capacité génésique du couple de parents et la transmission au profit de ses descendants, assurant le fondement de son autorité sur l'ensemble des « plus jeunes » (*finemui* pour les femmes, *tupulaga/talavou* pour les hommes).

Le respect des « anciennes » (c'est-à-dire de la sœur pour Ego masculin, et de la tante paternelle) émane de l'opposition hiérarchique qui organise la relation de germanité de sexe opposé. Ici, la sœur peut être dirigée et représentée par son frère, mais elle lui est ultimement supérieure, maîtrisant les rituels de vie et de mort pour les enfants de celui-ci. Dans cette perspective, la responsabilité et la direction de la vie du groupe et du travail (*pule*) exercées dans ou hors de la maisonnée, sont subordonnées à la transmission de la vie et au renouvellement de la société que seule permet la relation de germanité de sexe opposé.

La « sœur du père » (ou « tante paternelle » *mahikitaga*) a ici pour Ego, du fait de son ancienneté absolue, une position supérieure qui subordonne tous les autres « anciens » du groupe. Son autorité, cependant, se limite à son seul groupe et ne saurait s'étendre, au niveau de l'organisation générale de la société où le « roi » *hau*, détenant une position apicale, forme la clef de voûte du système. Wallis est sur ce point différent de Tonga, société pour laquelle F. Douaire-Marsaudon¹⁶⁰ a récemment montré que l'autorité du chef suprême, le Tu'i Tonga, Reposait sur sa relation avec sa sœur, la Tu'i Tonga *fefine*, qui faisait figure de tante paternelle pour l'ensemble de la société avant que la position suprême ne revienne (à la fin du XIX^e siècle) au Tu'i Kanokupolu.

Rappelons enfin, que les germains et les cousins d'Ego sont classés ensemble et suivent les mêmes règles (distinctions de sexe et d'âge relatif), mais qu'Ego ne reconnaît comme aînés parmi ses cousins que ceux qui, du même sexe que lui, sont issus des branches aînées (et non ceux nés avant lui, comme il le fait pour ses germains). Nous rencontrons ici une organisation comparable à celle ordonnant des germains derrière leur père, l'aînesse

¹⁶⁰ F. Douaire-Marsaudon (1998).

relative permettant cette fois d'établir, dans chaque branche généalogique, les « aînés » (*ta'okete*) détenteurs de l'autorité (*pule*) auxquels on se réfère comme étant les « têtes des anciens » '*ulu'i maatu'a*. Tous les collatéraux se considèrent entre eux comme des germains, mais ici la règle distribuant l'autorité suit un autre ordre : de ce point de vue, le principe de l'aînesse relative s'applique aux branches généalogiques classées en « aînées » et « cadettes ». Les branches généalogiques elles-mêmes sont ainsi considérées comme des germains.

Cela peut se comprendre par le fait que la responsabilité et la direction de la vie et du travail du groupe sont distribuées au sein de la seule fratrie et n'en sortent que pour s'exercer de façon collégiale (*'ulu'i maatu'a*) sur l'ensemble de la branche généalogique. Ainsi, chaque fratrie a ses aînés, ses cadets et forme un système étanche à l'autorité directe des cousins aînés. Cependant, Ego distingue parmi ses cousins ceux qui remplaceront ou remplacent déjà leurs parents (les germains aînés de même sexe des père et mère d'Ego) à la tête des « délégations » (*fagona*) lors des cérémonies familiales. Pour Ego féminin, par exemple, ce sont les cousines, et surtout les cousines aînées issues de branches aînées (*ta'okete*) qui dirigent les « coutumes » féminines en l'absence des grands-mères et des mères. Il en est de même pour Ego masculin et ses cousins. Il est de règle que la direction des « coutumes » passe du dernier germain vivant en G-1 aux descendants de l'aîné de ses germains. La relation d'aînesse établit ici aussi un *continuum*, mais sur un mode plus large que celui de la relation parents-enfants. Dans le premier cas, les enfants prenaient la succession de leur parent ou de leur germain de même sexe selon l'ordre de leurs naissances respectives. Dans le cas de la parenté élargie aux germains et aux cousins des parents, ce n'est qu'une fois épuisés les germains du niveau auquel les différentes branches collatérales se raccrochent que l'ordre de succession s'intéresse à leurs descendants, en commençant par les aînés bien sûr, mais des branches aînées. Ce principe, plus souple dans la réalité qu'il n'y paraît, préside à la transmission de l'autorité sur la famille comme à la circulation des titres et des charges attachés aux différents groupes de familles.

L'aînesse absolue, quant à elle, n'a guère de relief dans le vocabulaire à la génération d'Ego pour qui l'aîné absolu n'est pas distingué de l'ensemble des germains aînés. Son influence est grande et joue en fonction de son sexe, mais elle n'est pas formalisée. L'importance de l'aînesse absolue est soulignée, en revanche, à la génération des enfants d'Ego, par des termes spécifiques qui opposent le premier-né (*te 'uluaki*, « le premier » ou '*alopo'ou*, terme désuet pour « fils aîné, premier accouchement », Rensch, 1984) et le

« benjamin » (*te toe* « le reste, le petit enfant ») au reste de la fratrie. Tous deux ont, pour les parents, une valeur particulière. Du « dernier-né » (*toe, muli*), on dit qu'il est « choyé » (*pele*) « parce que c'est le dernier » et parce qu'il est souvent le dernier à rester dans la maison avec les parents, s'occupant d'eux durant leur vieillesse. Il lui arrive de garder la maison familiale à leur mort.

L'aîné est aussi investi d'une grande valeur. Pour Tismas Heafala le mot '*uluaki* se définit ainsi : « Comme nom, il a le sens de aîné, premier-né, prémices. Comme adjectif numéral, il qualifie ce qui est premier, ce qui vient en tête (*ulu*). Cette racine *ulu* apparaît dans le comptage des unités (*hogofulu* 10, *uafulu* 20...) et il y a de fortes chances que *ulu* ait été le nombre un avant le *tahi* actuel. Dans tous les cas, *ulu* implique d'emblée ce qui est premier, donc ce qui est plus important, donc ce qui est supérieur ; d'où le risque d'une confusion énorme dans l'emploi de l'ordre numérique. »

Le premier enfant (*'uluaki*) n'est donc pas seulement l'enfant numéro un. À lui seul, il est une totalité qui se suffit et qui représente tous ses puînés. Il est le plus choyé de tous les enfants, hautement valorisé par ses parents et l'ensemble de leurs parents. Il « revient » (*ma'u*) toujours à ses parents paternels qui lui donnent un nom et qui s'en occupent à la naissance. Lors des passages qui ponctuent sa vie (naissance, baptême, première communion, incision du prépuce ou premières règles, mariage...), l'ensemble des parents paternels et maternels se mobilisent pour fournir des prestations d'importance exceptionnelle, reconnaissant au premier-né une valeur (fondée sur son ancienneté) que ses cadets n'ont pas.

2.2. Les formes du possessif

Il existe un aspect de la parenté que nous avons négligé pour l'instant, mais qui mérite une étude attentive pour une bonne compréhension du système de parenté. Nous avons en effet analysé les termes de parenté tout en laissant provisoirement de côté les possessifs qui les accompagnent.

Il existe, dans la langue wallisienne deux formes de génitif, une forme en *a* et une en *o*. Elles s'appliquent à une particule marquant le possessif (première personne *aku/oku*, deuxième personne *tau/tou*, troisième personne *ana/ona...*) qui, complétée par un article contracté et placé comme préfixe, donne des possessifs définis (par exemple : *taku, toku* pour

« ce qui est à moi ») et des possessifs indéfinis (*haku, hoku* pour « ce qui n'est pas à proprement parler à moi, mais qui me revient »)¹⁶¹. Avec les termes de parenté on utilise les premiers, mais concernant le génitif, il n'existe pas de règle unitaire : le *a* s'emploie avec certains termes, le *o* avec d'autres (voir le schéma à la page suivante).

Le *a* accompagne :

- tous les parents en G-2 (*kui*) ;
- les parents en G-1 (*tamai, fa'e, fa'e tagata*) à l'exception de la sœur du père (*mahikitaga*) ;
- tous les parents en G+1 pour Ego féminin (*tama, ta'ahine, fakafotu*) ;
- les seuls enfants de sœurs pour Ego masculin (*'ilamutu*);

Le *o* accompagne :

- la sœur du père (*mahikitaga*) ;
- tous les parents de la génération d'Ego (*tehina, ta'okete, tokolua, tuaga'ane, 'ohoana, holotua, ma'a*) ;
- les parents en G+1 pour Ego masculin exceptés les enfants de sœurs (*'ilamutu*) ;
- tous les parents en G+2 et au-delà.

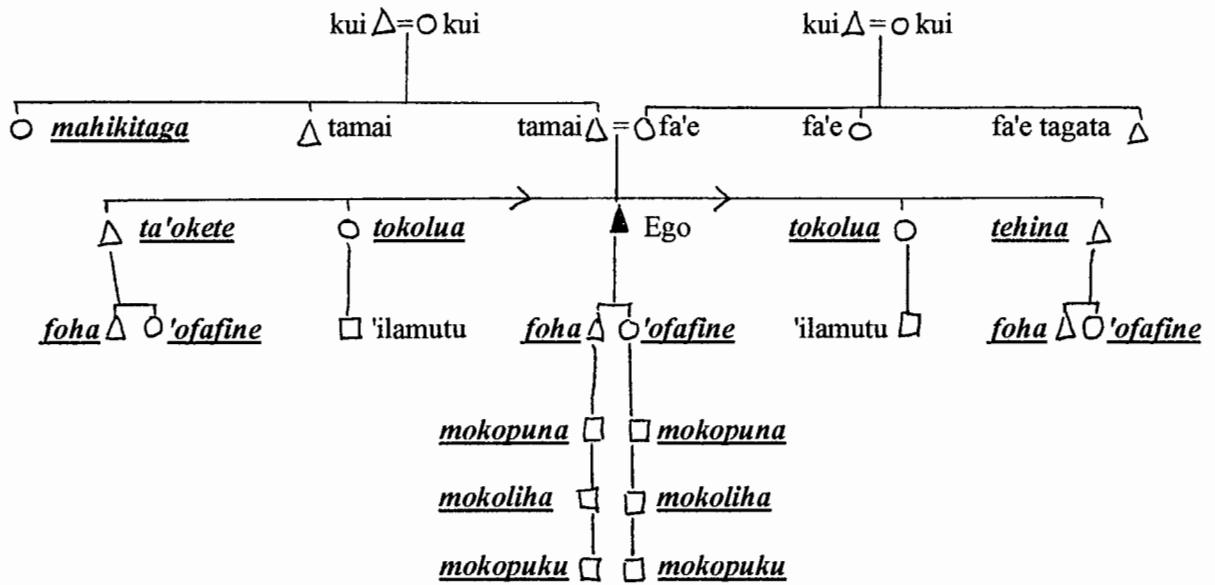
Parmi ces termes, *fakafotu* et *'ilamutu* peuvent admettre un *o*, tandis que *tuaga'ane* et *mokopuna* acceptent un *a*.

Il est intéressant de constater que dans le cas de la parenté, les deux formes existent dans des emplois très exclusifs. Il serait trop simple de déduire de cette répartition des termes en fonction de leur forme de génitif qu'il existe deux catégories de parents, mais un peu d'attention à la distribution des formes en *a* et des formes en *o* peut nous éclairer sur la façon de concevoir les relations de parenté et ce qui est transmis ou partagé à travers elles.

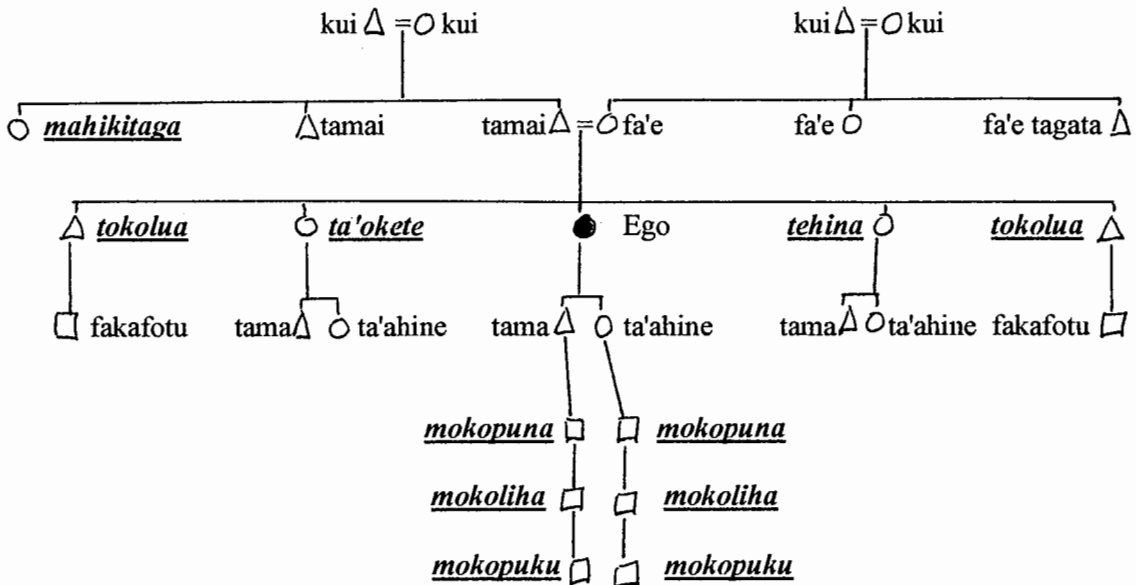
On peut tout de suite remarquer que le génitif en *a* est réciproque entre Ego et ses parents maternels alors qu'il ne l'est pas avec les parents paternels. En regardant l'illustration N° 21, il apparaît que les grands-parents et les parents d'Ego en G-1 forment une succession avec les enfants en G+1, éventuellement en G+2, dans la mesure où le relais est assuré par

¹⁶¹ Ces possessifs se forment à partir de deux articles, un défini *te* qui signifie « le, la », l'autre indéfini *he*, « un, une. »

Ego masculin



Ego féminin



Affins

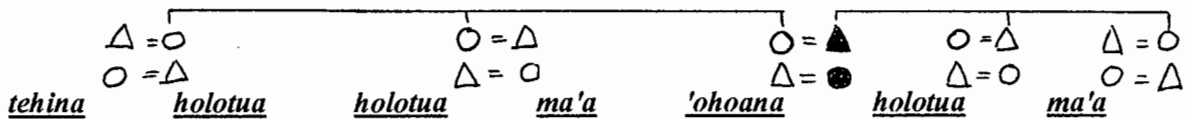


Illustration N° 21

Répartition des formes du génitif en « o » et en « a » dans le vocabulaire de parenté.

(Les caractères italiques gras soulignés désignent les formes en "o", les caractères ordinaires, les formes en "a".)

Ego féminin. En revanche, il y a une disjonction dans la relation entre un père et ses enfants : le *a* n'est pas réciproque entre eux, de même que le *o*, à moins que l'on ne considère la place particulière de la sœur du père dans cet ensemble.

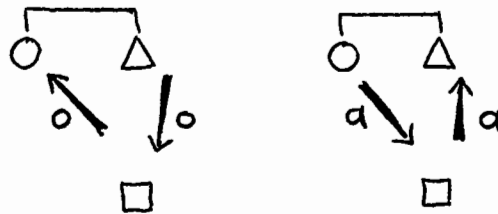


Schéma N° 22

Usage du génitif entre un homme et ses enfants ainsi qu'entre la « tante paternelle » *mahikitaga* et ses « neveux agnatiques » *fakafotu*.

Dans ce cas en effet, le père donne un *o* à ses enfants qui le donnent à leur tante paternelle, tandis que celle-ci leur donne un *a* qu'ils donnent à leur père. Les deux formes du génitif suivent ainsi des circuits opposés et complémentaires. Il ressort donc que :

- pour Ego féminin, tous les parents en G+1 prennent un génitif en *a* ; Ego, masculin ou féminin, nomme toujours sa mère ou les sœurs de sa mère avec un génitif en *a*. Le *a* est donc réciproque entre eux ;
- pour Ego masculin, seuls les enfants de sa sœur prennent un génitif en *a*, tandis que ces derniers le nomment avec la même forme de génitif. Le *a* est réciproque entre eux ainsi qu'entre Ego masculin et ses parentes *fa'e* (« mères »).

On peut donc dire que dans ce contexte toute relation « mère/enfant » est partagée et peut être « mise à plat » par opposition à la relation entre un père et ses enfants. Nous retrouvons donc ici les caractéristiques que nous avons relevées dans la relation frère/sœur :

- pour Ego masculin, les seuls parents en G+1 pour lesquels le génitif (*a*) soit réciproque sont les enfants de sa sœur pour qui il est, rappelons le, un « homme-mère » (*fa'e tagata*), l'« homme du côté de la mère ». D'un point de vue formel, cette relation est comparable à celle entre une mère et ses enfants (génitif en *a*) ;
- pour Ego féminin, les seuls parents en G+1 qui ne lui donnent pas un génitif en *a* sont les enfants du frère dont elle est la « tante paternelle » *mahikitaga*. Dans leur cas (*oku mahikitaga/aku fakafotu*) la distribution du génitif n'est pas réciproque et s'inverse par

rapport à ce qui se passe entre un père et ses enfants (*aku tamai/oku foha, oku 'ofafine*).

La distribution des formes du génitif répond à des critères assez précis que le père Bataillon (1932, p. 7) a présenté dès le XIX^{ème} siècle : « La particule *a* désigne une propriété d'action, d'opération, tandis que *o* indique une propriété personnelle, inhérente. En d'autres termes, *a* indique l'agent et *o* le patient¹⁶². » Ainsi, lorsqu'un substantif indique une action, les particules *o* et *a* sont interchangeables selon que le sujet de l'action est actif ou passif (*te ta a Sione*, « le coup de [donné par] Sione » ; *te ta o Sione*, « le coup de [reçu par] Sione »). De même, les sensations, les perceptions et les sentiments subis s'accompagnent de *o* ainsi que les qualités inhérentes à la personne et les parties de son corps, ses biens propres (vêtements, mobilier...) le lieu où s'accomplit une action. Les sentiments nourris, en revanche, les caractéristiques morales tournées vers autrui, les objets qu'une personne a fait sans les détenir personnellement, les outils et instruments qui lui permettent d'agir, les animaux, les aliments s'accompagnent d'un *a*. Les cas particuliers abondent et l'usage peut inverser les règles dans chacune des grandes catégories données plus haut. Ainsi, pour « ma main, mon corps » on peut utiliser la particule *a* (*taku nima, taku sino*) alors que l'on dira *te nima o Malia* (« la main de [o] Malia »). Mentionnons à titre d'exemple que *kele* « terre », '*api* « maisonnée », *koloa* « biens de valeur », *kaiga* « parenté », *kutuga* « groupe cérémoniel », *famili* « famille » prennent un génitif en *a* comme *hala* « faute, erreur », *manako* « désir, amour charnel », *fekau* « massage, ordre », *me'a* « chose, affaires ». Prennent un génitif en *o* des substantifs tels que *faka'apa'apa* « respect », '*ofa* « amour, affection », *pule* « autorité, direction », *loto* « fort intérieur, désir, volonté », *falala* « confiance, espérance ».

Cette forme double du possessif (en « *o* » et en « *a* ») est générale aux langues polynésiennes. Paul Ottino (1973, p. 191), par exemple, a aussi constaté à Rangiroa un emploi différencié des possessifs en *a* et en *o* pour les parents d'Ego. Il explique que « dans la majorité des cas, les formes en *o* qui dénotent l'existence de relations très étroites et intimes, ou encore d'appartenance comme celle d'une partie par rapport à une totalité, sont utilisées pour les ascendants en ligne directe, les frères et les sœurs et les descendants propres. » On retrouve ainsi en Polynésie orientale des formes de possessif en *o* dont le caractère paraît très proche des possessifs en *o* à Wallis. Cependant la distribution des possessifs à Rangiroa

¹⁶² Raymond Mayer et Malino Nau (1976, p. 143) distribuent aux formes en « *o* » le nom de « génitif objectif » et aux formes en « *a* », celui de « génitif subjectif » sans pousser plus loin l'analyse.

diffère grandement du cas wallisien en ce qu'il opère seulement la distinction des parents proches – ou encore des parents du premier degré ou des ascendants et descendants en ligne directe – des collatéraux éloignés et des affins d'Ego¹⁶³.

Citons également en exemple la langue des îles Marquises¹⁶⁴, où l'emploi des possessifs en *o* et en *a* correspond à deux grandes catégories de parents opposées. Prennent un *o* les consanguins et les affins d'Ego des générations supérieures et de sa propre génération, excepté le conjoint qui prend un *a* avec tous les parents de générations inférieures.

Nous voyons donc, dans l'application originale que chaque société fait de ce concept (et de ce principe linguistique) pan-polynésien, l'expression de valeurs distinctives qui se sont élaborées dans le temps en relation à des organisations sociales et à des systèmes de représentations particuliers.

À Wallis, le génitif en *a* n'est pas simplement défini par défaut. Il introduit une idée de mouvement, de succession, de conception et de génération en tant qu'action qu'illustre parfaitement l'emploi du *a* pour les grands-parents, les parents et les enfants d'Ego féminin. La relation entre tous ces parents est de même nature, ce qui n'est pas vrai pour Ego masculin. Pourtant, le père et la mère ont tous deux un rôle actif dans la conception de leurs enfants (génitif en *a*). Le fait que le mot *fanau* (« enfantement, accouchement », mais aussi les « enfants » d'un couple et plus généralement la « descendance ») prenne un génitif en *a* est explicite de ce point de vue : les grands-parents (*kui*), les deux parents *tamai* et *fa'e* et Ego féminin conçoivent leur descendance dans une relation dynamique, active (ils interviennent directement et matériellement dans la constitution de leur être), mais ces enfants leur échappent en partie comme si une disjonction s'opérait au sein de la relation.

Cette relation est claire en ce qui concerne les femmes : elles donnent le jour à des

¹⁶³ La seule dissymétrie que constate P. Ottino dans cette règle est l'usage alternatif du *o* pour désigner les enfants et les petits-enfants des germains d'Ego (comme les siens propre). Cet usage n'est pas réciproque.

¹⁶⁴ Spencer Churchward (1932) confirme que les génitifs en forme alternative *o/a* sont communs en Polynésie et en Mélanésie.

Le père François Zewen (1987) dit au sujet du génitif (p. 78-80) : « ...la nature de la relation entre le possesseur et l'être possédé joue un rôle primordial. C'est de cette relation que dépend le choix de la série correcte des possessifs à employer. [...] La possession en "o" peut être décrite comme essentielle, inaliénable, involontaire, passive ou durable. [...] La possession en "a" peut être décrite comme accidentelle, aliénable, volontaire, active ou temporaire. Elle est employée pour désigner la relation entre le moi et ce qui est considéré comme ne faisant pas partie intégrante du moi. »

Pour ce qui concerne la Polynésie occidentale, C. Moysse-Faurie (1997, p. 66-69) étudie ce point de grammaire de la langue futunienne et précise au sujet des parents : « Quelques rares termes de parenté ou d'alliance se possèdent en "a" : *fakafotu*, "neveu, nièce" (pour la tante paternelle), *tinifu* "concubine", *fakasausau* "serviteur" . Tous les autres se possèdent en "o". »

enfants qui ne procèdent pas d'elles et qui rejoignent l'ensemble des enfants dont le terme générique, *tamaliki*, prend aussi un génitif en *a* : les « fils » et « fille » d'Ego féminin ainsi que ceux de ses sœurs (*tama*, *ta'ahine*) sont nommés comme tous les jeunes du village, « garçons » et « filles » *tama* et *ta'ahine*.

Un lien d'une autre nature rattache les enfants aux paternels. Les noms singuliers qu'Ego masculin donne à ses enfants et aux enfants de ses frères (*foha*, *'ofafine*) attestent d'une relation différente de celle mère/enfant. D'autre part, un homme utilise un génitif en *o* pour désigner sa progéniture. Le fait capital est la place que prend la sœur d'Ego masculin dans cet ensemble de relations : ses enfants (*'ilamutu*) échappent aux relations qui, pour Ego masculin, prennent un génitif en *o*, comme si un homme avait une part active dans la venue au monde et la survie des enfants de sa sœur, mais que ces enfants étaient destinés à lui échapper pour se rattacher à leur propre branche paternelle. En revanche, entre les enfants d'Ego masculin et la sœur de leur père (*mahikitaga*) on retrouve ce lien particulier qui fait d'elle la seule parente en G-1 que l'on nomme avec un génitif en *o* (*toku*, *oku mahikitaga* « ma tante paternelle »). Avec les enfants de son frère (*fakafotu*) comme avec ses propres enfants cette femme utilise un génitif en *a*.

En résumé, un homme et une femme ont des enfants de nature différente :

- une mère conforme, met au monde et élève des enfants qui se situent dans une succession d'où l'emploi d'un génitif (réciproque) en *a*. À ses yeux, les enfants de ses sœurs et de ses frères leurs sont comparables comme tous les enfant dont elle peut être amenée à s'occuper ultérieurement. C'est le seul type de relation (de transmission et de soins assidus) qu'une femme connaît avec un parent en G+1 ;
- un père accepte et élève deux types d'enfants : sa progéniture (génitif en *o*), dans laquelle il se reconnaît mais dont un élément essentiel à leur existence semble provenir de sa sœur ; les enfants de sa sœur (génitif en *a*) qu'il nourrit en partie et protège (il veille à leurs intérêts et les aide dans leurs entreprises), mais qui se rattachent à leur propre branche paternelle. De ce fait, leur relation, comme celle d'une mère et de ses enfants, est marquée par l'usage autoréciproque du génitif en *a*.

La façon dont le génitif est distribué à l'intérieur de la génération d'Ego peut nous éclairer sur la répartition de la forme en *o* entre les différentes générations : pour tous ses germains, ses collatéraux et ses affins en G0, Ego (masculin et féminin) emploie un génitif en

o avec une alternative en *a* pour ses « germains de sexe opposé » lorsqu'on marque le respect (*tuaga'ane*). Il semble alors que tous les parents d'une même génération soient non pas considérés comme équivalents, mais comme les parties d'un tout dont les relations entre elles sont interdépendantes et hiérarchisées comme le sont les différentes parties du corps par exemple. Cette caractéristique des relations de germanité nous étaient déjà apparue à l'analyse : les parents de la génération d'Ego forment un ensemble assez homogène où l'aïnesse relative et une "complémentarité hiérarchisée" (nous allons y revenir) ordonnent un ensemble de parents qui sont tous classés comme des germains, de même sexe ou de sexe opposé.

Dans ce type de relations, l'importance de la transmission et de l'échange est moindre que le partage de qualités communes ou complémentaires (transmises par les parents paternels et les maternels) qui sont consubstantielles à chacun des éléments comme au tout qu'ils forment ensemble. Ainsi, plus que tout autres parents, des germains partagent entre eux, outre les composantes de la personne dont la vie qui les anime (nous allons voir qu'elle a deux aspects, un se rapprochant de la « circulation, » du « souffle, » *maanava* l'autre de l'« âme » *laumaalie*), les composantes sociales telles que les relations sociales au centre desquelles l'enfant naît, les noms, les titres et les terres auxquels ils ont droit.

Ce nouvel éclairage sur les relations que dénote l'usage d'un génitif en *o* peut être étendu aux relations entre un père et ses enfants (et les enfants de ses frères) d'une part, entre des neveux et leur tante paternelle d'autre part. On peut ainsi considérer que de telles relations ne dénotent pas la conformation, la génération, la succession, la transmission – ce qui se passe lorsque les relations sont conçues comme prenant un génitif en *a* – mais qu'elles correspondent à un rattachement de fait. La langue wallisienne rend ainsi compte, par l'emploi des possessifs, de la distinction entre enfants d'hommes et enfants de femme au sein de la relation frère/sœur que nous avons déjà constatée dans le vocabulaire de parenté : les neveux utérins procèdent de leur tante paternelle (ils lui donnent un *o*) tout autant que les enfants prolongent et complètent leur père (qui leur donne un *o*). Ces relations sont inversées de part et d'autre de la relation de germanité de sexe opposé.

On ne peut pas dire que dans ce cas il y ait une transmission, mais bien plutôt un partage, une participation : une femme et un homme font des enfants qui ne sont complets qu'en vertu de la relation entre le père et sa sœur. Cette sœur (la « tante paternelle » *mahikitaga*) participe à l'être de ses neveux agnatiques non de façon directe, mais à travers la

relation particulière qui l'unit à son frère. En ce sens, on peut dire que si les enfants sont positionnés dans une succession du côté de leur père comme du côté de leur mère, qu'ils naissent d'un couple de parents qui leur donnent le jour, on peut aussi penser que c'est la paire de germains de sexe opposé que forment le père et sa sœur qui leur donnent une composante essentielle de leur personne et de leur vie.

Nous avons aussi vu en analysant le vocabulaire de parenté qu'une femme faisait parmi ses parents en G+1 une distinction qu'un homme ne faisait pas. Pour ce dernier, c'est tous ensemble que ses enfants propres et les enfants de sa sœur renvoient à la société. Dans cet ensemble, nous venons de le voir, ces enfants sont distingués. Il y sont hiérarchisés en valeur, mais se complètent pour former un tout. Une femme en revanche a, d'un côté, ce que nous avons appelé des « enfants-société » et des enfants de frère qui sont à part, comme s'ils étaient la seule descendance (ou la seule parenté en G+1 en ce qu'elle se distingue du reste de la société) qu'elle et son frère puissent avoir. Cette analyse donne un éclairage nouveau à la relation entre les germains de sexe opposé et leurs enfants respectifs. Elle fait surtout saillir l'aspect très particulier de la relation entre la « tante paternelle » *mahikitaga* et ses « neveux agnatiques » *fakafotu*, la seule relation d'« engendrement » que l'on puisse isoler comme telle.

Se profile ici une distinction entre parents paternels et parents maternels. Tout enfant obtient de ses deux parents et de ses grands-parents des composantes qui lui donnent une existence humaine. Pourtant, l'étude des formes du génitif nous pousse à penser que du côté paternel se situe une relation fondamentale qui confère normalement à chaque enfant, avec la « vie » (*ma'uli*) donnée par les ancêtres (nous y reviendrons au prochain chapitre), la plupart des références (statut, nom, titre...) qui le situent non pas dans la localité, mais dans un ensemble plus vaste de relations. La mère (*fa'e*) et la tante paternelle (*mahikitaga*) ont alors des rôles différents et complémentaires : la mère, assistée du père, transmet à ses enfants une relation à la localité, les conforme et les éduque ; la tante paternelle forme le nœud de la relation qui situe les enfants d'un homme en relation à la succession que forment ancêtres et parents paternels. Elle seule, en vertu de cette relation, leur confère ce qu'on pourrait appeler l'essence de leur être, un principe différent de l'existence purement physique et qui leur confère une « vie » (*ma'uli*) convenable, c'est-à-dire en référence avec les parents et les ancêtres paternels et en accord avec eux. Le père retrouve ce principe chez ses enfants, principe que seule sa sœur est en mesure de leur insuffler – ce qui revient à des relations au

monde et au cosmos par des voies différentes, comme nous le verrons plus tard.

Les points saillants de cette analyse doivent être rappelés et éclaircis. Nous allons revenir sur le fait qu'hommes et femmes ont des enfants de nature différente et que de ce fait un enfant a, globalement, des relations différentes avec les parents du côté de son père et ceux du côté de sa mère. Enfin, la relation de germanité de sexe opposé prend, dans cet ensemble de relations, une place particulière sur laquelle il conviendra de revenir.

2.3. Les différentes modalités de la distinction de sexe

Nous allons revenir, dans ce chapitre conclusif, sur la distinction qui à la fois oppose et associe l'élément masculin à l'élément féminin dans les relations de parenté que nous venons d'étudier (époux-épouse, frère-sœur et paternels-maternels). Nous allons établir une synthèse des acquis tout en prenant le temps de considérer les notions d'« autorité » *pule* d'« amour, de compassion » *'ofa* et de « respect » *faka'apa'apa*.

La distinction de sexe est une règle à toutes les générations centrales de la parenté (G-1, G0 et G+1) avec pour seules exceptions à la génération des enfants d'Ego, les neveux agnatiques d'Ego féminin et les neveux utérins d'Ego masculin. Il nous faut donc la considérer comme un principe important qui répartit les parents d'Ego en fonction de leur sexe, soit de façon relative (par rapport au sexe d'Ego, en G0), soit de façon absolue aux générations G-1 et G+1. Nous laisserons ici de côté le problème de l'aïnesse, déjà étudié en détail plus haut et que nous devons momentanément isoler pour la clarté de la méthode. Nous en reprendrons l'examen plus tard, avant la synthèse des acquis de ce chapitre.

Rappelons tout d'abord que :

- à la génération des parents (G-1) les parents masculins (*tamai, fa'e tagata*) se distinguent des parents féminins (*fa'e, mahikitaga*) ;
- à la génération d'Ego (G0) les parents se répartissent en parents de même sexe qu'Ego (*tehina, ta'okete, ma'a*) et en parents de sexe opposé (*tokolua, tuaga'ane, 'ohoana, holotua*) ;
- à la génération des enfants (G+1) les distinctions sont plus nombreuses. Tout d'abord, on y trouve des enfants de femme (*tama, ta'ahine, fakafotu*) et des enfants d'homme (*foha, 'ofafine, 'ilamutu*). On trouve aussi la distinction de sexe sur un autre plan puisqu'il existe des enfants de sexe masculin (*foha, tama*), des enfants de sexe féminin (*'ofafine, ta'ahine*) et

des enfants de sexe indifférencié (*fakafotu*, 'ilamutu).

À chaque génération, la distinction entre l'élément masculin et l'élément féminin joue au sein de relations différentes (les chiffres renvoient aux petits schémas de chaque figure) :

- à la génération des parents, le « père » et la « mère » sont distingués l'un de l'autre, mais ils ne le sont, l'un et l'autre, ni de leurs germains de même sexe, ni de leurs affins, ni encore des parents du conjoint d'Ego (1). Pour chacun d'eux, en revanche, est distingué le germain de sexe opposé (2), la distinction étant linguistiquement plus marquée du côté du père (*tamai/mahikitaga*) que du côté de la mère (*fa'e/fa'e tagata*) (3) ;

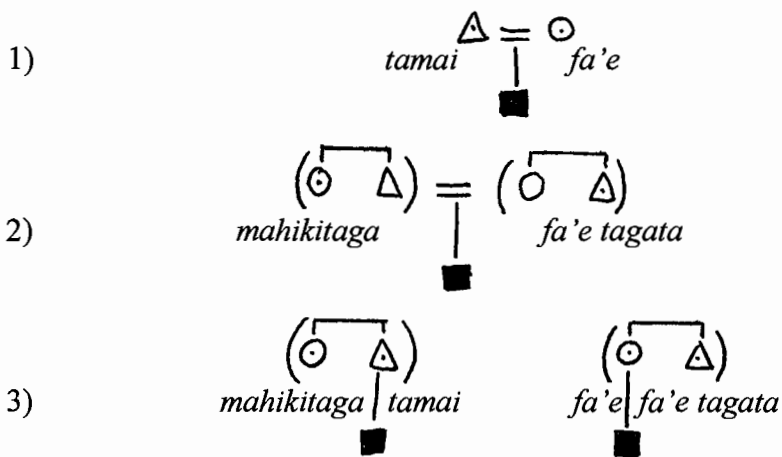


Illustration N° 23.a
Les différentes modalités de la distinction de sexe à G-1

- à sa génération, mise à part l'aînesse qui ressort d'un autre pan de l'analyse, Ego distingue chez ses germains, ses cousins et ses parents par mariage (1) ceux de même sexe que lui (*tehina*, *ta'okete*, *ma'a*) et (2) ceux de sexe opposé (*tokolua*, *tuaga'ane*, 'ohoana, *holotua*). Parmi les parents classés comme germains, l'éloignement des cousins peut être indiqué par l'adjonction de *mataitama* (« qui a le visage de n'importe quel enfant de la communauté », « qui ressemble à un enfant de femme »), par l'usage de termes en *faka-*, ou encore par l'emploi de périphrases¹⁶⁵. Ces parents apparaissent ainsi hors du cadre des parents qui

¹⁶⁵ Nous trouvons ici la limite de l'emploi de l'adjectif « classificatoire » employé avec les termes de parenté. Déjà en 1909, A.L. Koeber avait fait remarquer que l'usage d'un tel mot impliquait, pour son utilisateur (l'anthropologue occidental), une mise à niveau de relations qui, à l'origine, ne le sont pas – quand bien même elles sont classées ensemble dans une même catégorie. Dans tous les cas, souligne-t-il, ces relations ne sont pas

comptent pour Ego (c'est-à-dire ses germains de sexe opposé et les affins). Parmi les parents par mariage, ne sont isolés que le « conjoint » *'ohoana* et les conjoints potentiels *holotua* (3). Nous avons vu qu'Ego distingue principalement dans ses parents *ma'a* les « germains de sexe opposé du conjoint » qui seront en position de « tante paternelle » ou d'« oncle maternel » pour ses enfants.

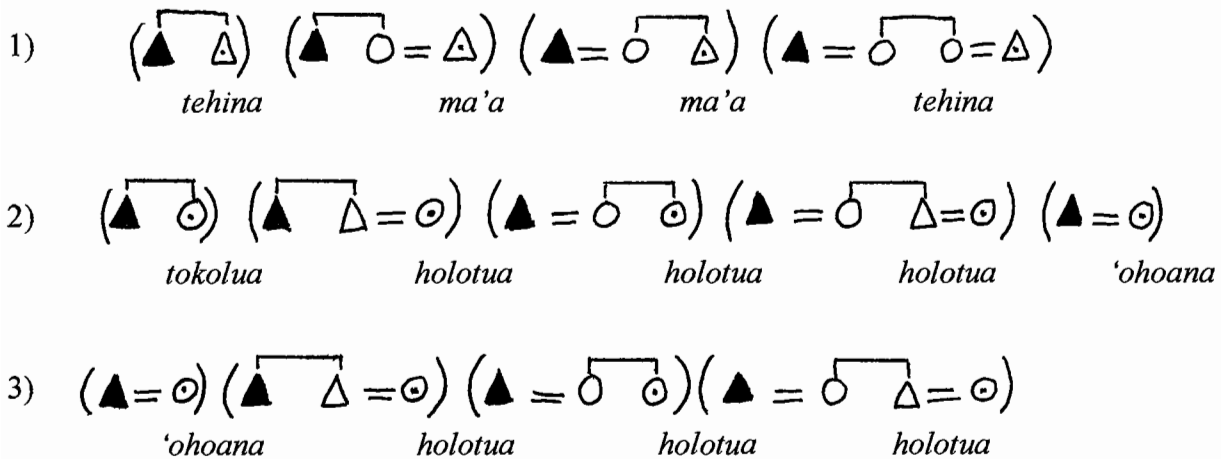


Illustration N° 23.b
Les différentes modalités de la distinction de sexe à G0

- à la génération des enfants, enfin, les distinctions se complexifient. À un niveau, les enfants de femmes et les enfants d'hommes sont distingués (1). À un autre niveau (2), sont distingués les enfants de sœur (pour Ego masculin) et les enfants de frère (pour Ego féminin). Dans le premier cas, on distingue enfant masculin/ enfant féminin alors qu'on le néglige dans le second (3).

interchangeables (le fait que le père et le frère du père soient classés de la même façon n'implique pas le lévirat,

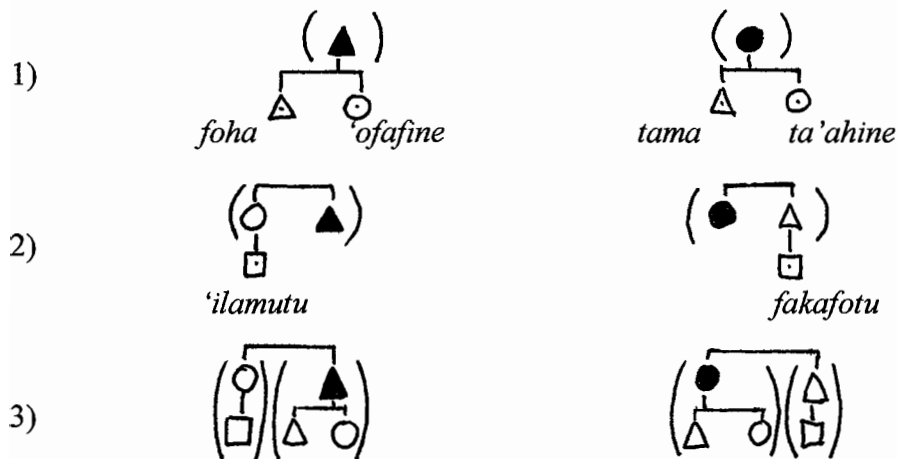


Illustration N° 23.c
Les différentes modalités de la distinction de sexe à G+1

Dans toutes les générations Ego se positionne par rapport à deux relations qui opposent différemment l'homme et la femme : la relation de mariage associe un côté paternel et un côté maternel ; la relation de germanité de sexe opposé associe une sœur à un frère. Nous allons étudier plus avant chacune de ces relations avant de les comparer.

2.3.1. La relation de mariage

En ce qui concerne la relation de mariage, rappelons que le père et la mère d'Ego s'appellent réciproquement *'ohoana*. Nous avons déjà beaucoup d'informations sur les spécificités des hommes et des femmes et sur ce qui les oppose dans le système des représentations. Il faut dire ici que les jeunes gens n'acquièrent le statut d'adulte à part entière (ou d'« ancien » *matu'a* par rapport aux « enfants » *tamaliki*) qu'une fois mariés et eux-mêmes parents. Les adultes trouvent donc un accomplissement dans la procréation (*fanau*). Le mariage et la descendance font d'un homme et d'une femme une unité (un couple *taumatu'a*) dans laquelle ils sont complémentaires et hiérarchisés en valeur.

La femme organise la vie de la maisonnée. Elle a la charge et la responsabilité des enfants et de leur éducation. Elle surveille particulièrement ses filles et veille à les garder toujours auprès d'elle lorsqu'elles ne sont pas chez des personnes qui y veilleraient pareillement (les religieuses, sa propre mère ou encore ses sœurs). En cas de mésentente conjugale ou de disparition du père, elle conserve les enfants avec elle et peut en disposer. Si

par exemple).

son conjoint décède, elle prend sa succession (assistée de son fils aîné) et « elle dirige tout »¹⁶⁶. La femme gère aussi les « biens de valeur » (*koloa*) qu'elle détient. Cela comprend les « biens féminins » (nattes et *gatu* et textiles) et le numéraire avec lequel elle règle les petites dépenses. Pour toutes les décisions importantes qui la concernent (prestation importante, grosse dépense, déplacement...) elle avertit son époux.

Nous avons vu que le père de famille a autorité pour « diriger » (*pule*) sa propre maisonnée. Son autorité mérite d'être nuancée ici. Un homme est responsable de sa maisonnée et doit nourrir ses dépendants par son travail aux champs, son petit élevage et la pêche. Il contrôle aussi les déplacements de chacun hors de la maisonnée (une femme et ses enfants peuvent se rendre librement chez les parents proches et effectuer de petits déplacements, mais pour toute visite chez des non-parents et hors du village, ils en avertissent leur mari et père). Il arrête les décisions importantes (*fai pule 'aki*) relatives à la vie de la famille (aménagement du '*api*, dates et organisation des cérémonies, prestations à fournir...) en accord avec son épouse, et non sans consulter les autres adultes qui partagent son toit (les enfants aînés, les vieux parents, des affins ou des collatéraux) dont il écoute l'« avis » (*tana tonu*). Il lui revient de réprimander ou de punir (« redresser » *fakatotonu*) les enfants et les autres membres de la « maisonnée » '*api* ayant commis de graves fautes ou se comportant mal, mais il arrive que ses proches (sa femme et les adultes qui l'entourent) lui présentent leurs griefs dans une réunion formelle (*fakatokotoka*) et le contraignent à s'excuser (*fakalelei*) pour sa propre méconduite (*toka* « tomber », *tokatoka* « calme, apaiser », *fakatokatoka* littéralement « rendre plat, lisse », plus généralement « mettre de l'ordre »).

La position et le rôle du père de famille sont ainsi très comparables à ceux des membres de la chefferie : présidant aux discussions qu'il dirige en intervenant de loin en loin, il les clôt après avoir « arrêté une décision » (*fai pule 'aki*, mot construit sur *pule* « diriger ») qui doit faire consensus. Son rôle consiste à écouter l'ensemble des « réflexions » (*fakakaukau*) sur le sujet débattu pour en retenir l'essentiel. Il est garant de l'unité et de l'harmonie du groupe qu'il doit éclairer par sa modération et sa conduite exemplaire. Il coordonne les activités de ses dépendants, décidant ce qu'il estime être le mieux pour le bien de tous et de chacun. À l'extérieur, il représente toute sa maisonnée et peut parler au nom de chacun de ses membres de telle sorte qu'il en montre la cohésion et marque son unité. Encore une fois, le « père de famille » (*te tamai*) a une place très comparable à l'échelle de la

¹⁶⁶ Emeliana Mavaetau : « *Ena pule ki te 'u me 'a fuli.* »

maisonnée à celles du « chef de village » *pule kolo* et à celle du « roi » *hau* aux échelles respectives du village et de l'île – Dieu, lui, est le « père » universel, *te Tamai*¹⁶⁷.

La position du père correspond à la position de tout « ancien » (*matu'a*) doté de responsabilités. Il « dirige » *pule* son groupe dans la limite de ses prérogatives qui n'empiètent ni sur celles de ses propres « anciens » (son propre père par exemple, un cousin aîné d'une branche aînée, une personne titrée...), ni sur celles de la chefferie, ni encore sur celles du clergé devant qui on peut se plaindre de lui. Ces prérogatives s'enchâssent dans le vaste ensemble des prérogatives et des responsabilités des autres « anciens » de la famille étendue ou de la communauté, chargés de diriger leurs groupes familiaux, d'en administrer les terres et d'octroyer les titres à ceux qui leurs conviennent. Le père de famille se place donc dans un ensemble ordonné, étant lui-même subordonné à des « anciens » qui lui sont supérieurs. Son autorité s'appuie sur les autres membres de sa maisonnée car leur soutien actif, tout au moins leur accord tacite, est indispensable pour le maintien de l'harmonie et de la prospérité (*manu'ia*) dans la maisonnée. L'épouse a, de ce point de vue, une influence capitale. Subordonnée à son mari pour ce qui est de la direction de la vie et du travail du groupe, elle garde une grande autonomie d'action dans la gestion de la maisonnée, l'éducation des enfants et l'organisation du pan féminin des prestations coutumières. Elle conserve de plus, au-delà de son mariage, de forts liens avec ses propres parents auprès desquels elle peut à tout moment trouver de l'aide et du réconfort.

Un homme et une femme forment donc une unité au sein de laquelle ils sont complémentaires et ordonnés : « Il faut que le père et la mère s'entendent pour régir [*fakatu'utu'u* "établir un programme"] la famille »¹⁶⁸ : le père « dirige » (*pule*), la mère l'aide (*hoa* « compagnon, partenaire, aide », Rensch, 1984, indique aussi « venir après »). C'est elle qui dirige lorsque le père est absent ou incapable. Commentant le rôle respectif des membres du couple, le père Soane Liku Ikauno revint sur les représentations courantes à leur sujet. Il tint à préciser que si l'homme est associé à l'organisation, à la décision, au pouvoir

¹⁶⁷ Cette homologie entre le « roi » *hau* et le père de famille est spécifiée dans le code de lois de Wallis (*Tohi fono o Uvea*, 1870) de telle sorte qu'on peut la supposer d'inspiration missionnaire : article 11 – « Depuis l'établissement de la religion le roi appelle tous ses sujets ses enfants, ses sujets chrétiens ; il les traite tous avec égards, et il leur distribue de façon égale les charges publiques. »

On voit ici combien les missionnaires ont travaillé à reproduire à Wallis une monarchie de type occidental, éliminant la différence de nature fondamentale qui existait auparavant entre le « roi », un ancien parmi les anciens, et ses « sujets ».

d'imposer, à la femme revient généralement l'instruction (les filles vont davantage à l'école que les garçons et sont instruites par les vieilles femmes lors des réunions informelles ou dans les groupes de travail). Elles ont une influence capitale dans toutes les décisions concernant la « maisonnée » *'api* et, plus généralement, les activités de la branche familiale ou la vie du village. Cependant, rappelons que la femme reste clairement subordonnée à son mari pour ce qui relève de la direction et de la représentation de son groupe (*pule*), ce dernier détenant à la fois l'autorité suprême et les moyens de l'imposer.

Chacun des parents est assisté et relayé, dans l'ensemble de ses tâches, par les enfants de son sexe sous la direction de l'aîné de telle sorte qu'à terme, la paire des germains aînés de sexe opposé prend le relais du couple de parents dans l'organisation de la vie familiale et cérémonielle. Ils gardent cette responsabilité au-delà de leur propre mariage pour toutes les coutumes concernant les ascendants, les germains et les descendants de leurs parents. Il sont eux-mêmes relayés dans leur vieillesse par leurs aînés qui, nous l'avons vu, sont considérés comme appartenant à des branches collatérales classées comme aînées (*ta'okete*) par rapport aux cousins issus de germains cadets.

Il faut ajouter que les relations entre chacun des parents et les enfants divergent notablement. Le sentiment d'« amour », d'« affection » *'ofa* convient entre toutes les personnes partageant un lien de parenté. Ainsi, la concorde et l'harmonie d'une famille unie sont dites *fe'ofa'ofani* (ou *fe'ofa'ofa'aki*), le redoublement du substantif *'ofa* marquant l'insistance, les particules apposées indiquant la réciprocité et le pluriel¹⁶⁹. Ce sentiment a aussi cours entre des amis, des voisins, des compatriotes. C'est encore le sentiment mutuel qui anime un chef et ses sujets, Dieu et les hommes. Bataillon lui trouve beaucoup de significations : « amitié, amour, faveur, bienveillance, miséricorde... ». On le traduit aussi en français par « pitié », « compassion ». Il est toutefois conçu comme d'autant plus intense que les relations de parenté sont proches, et il atteint une intensité maximale entre une mère et ses enfants. Ils se vouent une affection mutuelle et indéfectible qui donne à la mère une place particulière entre tous les parents. Tandis que ses filles l'assistent dans toutes ses tâches, les garçons sont attentifs à ses désirs et lui vouent une sollicitude empressée. L'expression wallisienne *'alikisia te fanau s'* applique particulièrement aux mères bien entourées et signifie

¹⁶⁸ Emeliana Mavaetau : « *E tonu ke felogo'i te tamai mo te fa'e o fakatu'tu'u te famili.* »

qu'une mère « est traitée comme une personne relevant d'un ordre supérieur [*'aliki*] par ses enfants ». Cette expression rend bien le dévouement des enfants pour leur mère. Cette relation est aussi celle qui lie personnellement chaque Wallisien à la Vierge Marie dont on célèbre l'amour, dont on implore la pitié et à laquelle on voue un culte fervent dans tous les rites d'intercession (dans les processions et lors du « mois de Marie », par exemple).

Un homme et ses enfants partagent aussi une profonde « affection » (*'ofa*). Nous avons vu que la fille d'Ego masculin est appelée *'ofafine* ce qui indique que la « fille » *'ofafine* est la femme par excellence pour qui un homme doit avoir de l'affection (*'ofa*) à l'exclusion de tout autre sentiment tel que l'« amour charnel » ou le « désir » (*manako*). Les Wallisiens disent cependant, que les enfants sont avec leur père dans une relation de « respect » (*faka'apa'apa*) réciproque, mais qui s'infléchit fortement du côté du père. Le père est aimé (*'ofa*), mais on doit aussi le craindre (*mataku*) : il faut l'écouter et lui obéir (*fakalogo*). Le père, de son côté aime ses enfants, mais il a le devoir de leur enseigner le respect des anciens et l'obéissance aux règles de la communauté. Lui revient aussi le devoir de les protéger (*malu'i*) et de veiller à leurs intérêts.

Rappelons enfin qu'hommes et femmes ont des enfants de nature différente : une femme ne distingue en ses enfants que la différence de génération. Elle les appelle *tama* et *ta'ahine* comme sont appelés tous les autres enfants du village avant qu'ils ne se marient. L'usage de ces termes indique par ailleurs que les enfants d'une femme sont parfaitement intégrés à la communauté et qu'ils participent de la localité. Les femmes habitent souvent « chez elles », c'est-à-dire auprès de leurs parents sur les terres qu'ils occupaient ou qu'ils leur ont fourni. Nous avons vu en effet que les terres d'habitation anciennes (« maisonnées anciennes » *'api matu'a*) et plus largement les terres côtières, reviennent prioritairement aux filles dont ont dit qu'elles sont les « choyées » (*pele*) de la maisonnée.

Nous verrons dans la troisième partie (partie III) que la relation à la terre maternelle est affirmée dans la plupart des rites de passage. Les enfants d'une femme (et de ses sœurs, *tama* et *ta'ahine*) ont un lien étroit à sa propre terre. Il en va de même, mais de façon différente, pour ses « neveux agnatiques » *fakafotu* dont l'étude sémantique a montré l'attachement à une maisonnée de référence commune. Une femme peut habiter les terres

¹⁶⁹ Les règles de syntaxe concernant la structure des mots composés tels que *fe'ofa'ofani*, *fe'ofa'ofa'aki*, *femanako'aki*, *fe'ilo*, sont détaillées dans Grezel (1978, p. 51). Elles concernent la langue futunienne, mais en la matière, l'organisation des deux langues est très comparable.

maternelles durant toute sa vie, une ou plusieurs de ses filles restant auprès d'elle jusqu'à la mort. Tout se passe alors comme si les maternels avaient un lien privilégié à la terre et se la transmettaient préférentiellement en lignée féminine. Les enfants du frère résidant hors des terres paternelles dont ils sont issus, mais auxquelles ils restent attachés du point de vue de la tante paternelle (*fakafotu*, « à la manière de villageois se réunissant pour des jeux », c'est-à-dire « à la manière de locaux rassemblés »).

En ce qui concerne les garçons, l'attachement à la terre natale paraît moindre. Dès l'enfance ils partaient autrefois vivre dans la « maison commune des garçons célibataires » (*fale uo*) ou dans les institutions religieuses (*kolesio*, *seminario*) et il est de règle que durant les premiers temps du mariage, le jeune homme s'installe auprès de son épouse, chez ses parents. Nous avons vu, en étudiant la « maisonnée » '*api* et ses occupants, que l'uxorilocalité était valorisée. De plus, les hommes quittent leur habitation une grande partie de la journée et changent régulièrement de terres de culture dont les sols s'épuisent vite. Les terres maternelles sont donc souvent celles qu'un homme connaît le mieux pour y avoir passé une partie de son enfance et qu'il a cultivé avant de se marier et de les abandonner à ses sœurs et à leurs enfants. Malgré son éloignement, il en garde le contrôle avec ses sœurs et les « dirige » (*pule*), parlant au nom de toute la branche généalogique lors des conseils de famille relatifs à la terre. Ce n'est qu'après avoir perdu leur épouse, que les hommes rentrent sur leur terre pour se remarier ou y mourir¹⁷⁰.

Les enfants des hommes, enfin, contrastent nettement et en tous points avec les enfants des femmes. Nous avons vu en effet qu'ils se distinguent à la fois des premiers, et des autres enfants du village, par des termes spécifiques qui indiquent la valeur que le père trouve chez ses enfants. Sa fille (*'ofafine*) est la femme aimée ce qui l'oppose à l'épouse (qui est surtout aimée de façon charnelle *manako*) et à la sœur qui est avant tout respectée (*faka'apa'apa*). Un homme retrouve donc pour sa fille le sentiment éprouvé pour sa propre mère, dans une relation libre de contraintes, faite d'affection et de secours mutuels. Son fils

¹⁷⁰ Il y a à Utufua plus de veuves que de veufs (les hommes sont plus fréquemment victimes d'accidents et meurent, en moyenne, plus jeunes que les femmes). Cette tendance est probablement récente, beaucoup de femmes mourraient en couches, semble-t-il, avant les installations sanitaires actuelles (deux dispensaires et un hôpital). Il est clair qu'un veuf souhaitant se remarier ne peut rester sur la terre de son épouse défunte et vice-versa. Dans ce cas, on se réinstalle chez soi ou chez le nouveau conjoint. On me raconta qu'il y avait eut le cas, à Utufua, d'un vieil homme qui fut renvoyé de la terre qu'il occupait avec son épouse (une terre qui « venait » d'elle) après la mort de celle-ci.

(*foha*) est comme les tubercules qu'il cultive (idéalement sur les terres de sa femme) et qui composent le gros des menus quotidiens et des prestations masculines. Nous pousserons cette analogie en étudiant le travail rituel des hommes, mais dans tous les cas, les productions masculines sont des biens voués à la circulation et à la dispersion afin de nourrir et de renforcer les relations sociales.

Les enfants d'un homme sont donc ce qu'il a de plus cher. Pourtant ils sont destinés à se détacher de lui. Ils naissent sur les terres de leur mère, ils y grandissent et y vivent beaucoup des passages importants de leur vie. Il est possible que la fille s'y installe, tandis que le fils suivra sa propre épouse. À sa mort, un homme retourne chez ses propres maternels, mais ses enfants sont singuliers et conservent de leur père ce qui les rend précieux à ses yeux. Cet aspect de la relation entre un homme et ses enfants s'étend à tous les parents d'un homme en G+1. Les neveux *'ilamutu* partagent cette caractéristique puisque l'étude sémantique du mot montre qu'ils sont destinés à partir tout en conservant une marque distinctive qu'il reconnaît. Ces derniers se détachent cependant de lui d'une façon plus radicale que ses enfants *foha* et *'ofafine* puisque, s'ils restent auprès de leur mère et des maternels dont notre homme fait partie, ils reçoivent de leur père ce que notre homme a donné à ses enfants.

2.3.2. *La relation de germanité de sexe opposé*

Nous allons rapidement revoir l'agencement des relations frère/sœur à chaque génération pour mieux définir ce que nous avons jusqu'à présent appelé "orientation".

À la génération d'Ego, l'importance de la relation de germanité de sexe opposé est révélée par l'étude sémantique des termes *tokolua* (« paire formant une unité complète ») et *tautu'i* (que nous avons défini comme des « personnes en relation d'interdépendance ordonnée »). L'existence d'un terme de respect synonyme de *tokolua* (c'est le seul terme de respect à proprement parler pour l'ensemble du vocabulaire) montre bien que cette relation est organisée selon un principe qui lui est propre. De plus, la distinction d'âge relatif ne joue pas clairement pour les germains de sexe opposé. Le terme *tuaga'ane* signale le respect. Il s'applique particulièrement à un aîné (mais pas exclusivement) et à la sœur d'Ego masculin, ici encore de façon non exclusive. Notons enfin que, si les « germains de sexe opposé » s'appellent mutuellement *tokolua*, la relation est nommée *tautuaga'ane* (*tau-* indique la relation, *tuaga'ane* le type spécifique de relation), ce qui indique la distinction supplémentaire que nous avons appelée "orientation".

À la génération des parents l'orientation de cette relation est révélée par la singularité du terme *mahikitaga* (« sœur de père ») qui se distingue de *tamai* (« père »), tandis que le « frère de la mère » *fa'e tagata* ne se distingue de la mère (*fa'e*) que par son sexe (*tagata* « homme »).

À la génération des enfants on trouve la conséquence de la distinction de sexe à deux niveaux qui se combinent en partie. Hommes et femmes ont des enfants différents en fonction de leur relation en G-1 : époux/épouse ou frère/sœur.

Les relations « sœur de père/neveux agnatiques » et « frère de mère/neveux utérins », dont l'équilibre formel indique la grande cohérence, montrent toutefois une asymétrie due à la distinction de sexe dans la relation de germanité de sexe opposé. Les observations ethnographiques nous ont permis de confirmer et d'éclairer la nature de ces relations. L'importance rituelle de la « tante paternelle » *mahikitaga* pour ses « neveux » *fakafotu* qui, avec leur père, lui doivent un respect marqué est un fait capital. Il révèle la nature de la relation de germanité de sexe opposé, toute entière tournée vers la sœur du père (et non le frère de la mère) et signale la hiérarchie dans son ordre interne.

Cette relation reconnaît une position originale à la sœur d'un homme : elle détient une autorité qui inspire particulièrement le respect et, de ce point de vue, elle peut être considérée comme supérieure à son frère. Ce dernier, exerce l'autorité et a la responsabilité du commandement. Dans certaines situations, cet ordre peut cependant être inversé. Lorsque le frère est l'aîné de ses frères, il prend la position de chef de famille et la responsabilité de tout le groupe qu'il représente à l'extérieur. Sa sœur est consultée et écoutée dans une grande mesure, mais il arrive qu'elle se plie à ses décisions (de bonne ou de mauvaise grâce de la même façon qu'elle respecte les décisions de son père) lorsqu'elles sont prises dans l'intérêt de tous. Il nous faut donc considérer l'orientation de la relation de germanité de sexe opposé comme le résultat d'un principe hiérarchique au sens de L. Dumont. À un niveau inférieur, un homme a autorité sur sa sœur pour ce qu'il estime être son bien et dans l'intérêt de la famille. Il ne peut s'agir cependant que d'un aîné à qui est revenu, par délégation du père, la responsabilité de la direction de la famille. À un niveau supérieur, la sœur a autorité sur son frère et a, pour les enfants de ce dernier, une importance vitale. Elle leur est donc nettement supérieure sur ce plan. À la génération des enfants, le sens de cette relation prend toute son ampleur, laissant à penser que la relation entre un homme et ses enfants est nécessairement relayée par la sœur de cet homme, la « tante paternelle » *mahikitaga* des enfants.

Ces constatations rapprochent considérablement le cas wallisien des relations étudiées ailleurs dans la région comme étant celles entre la « sœur du père » et de ses enfants avec les neveux agnatiques de cette femme. G. Rogers, par exemple, (il est ici en contradiction avec l'analyse de V. Valeri pour qui les femmes, y compris les femmes en tant que soeurs, ne sont que des « pions dans un jeu de statut »¹⁷¹ et dans la compétition pour l'autorité que se livrent les hommes), contraste pour Tonga le « contrôle » et l'« autorité » *pule* du père avec le « pouvoir mystique » (*mystical power*) de sa sœur, la « tante paternelle » *mehekitanga*, qui, par son droit de veto et sa capacité à jeter des sorts, contrôle l'autorité de son frère et de ses descendants, supervise l'usage des terres, et assure « symboliquement » la perpétuation de son groupe (il s'agit pour lui de « pouvoirs positifs des femmes sur les hommes » — « *positive female powers over males* »). Tandis que l'exercice de l'autorité suivrait, selon lui, une transmission patrilinéaire (*patrilines*), le « pouvoir mystique » suivrait une transmission matrilinéaire (*matrilines*), déterminant ainsi les « parents par les femmes » (*matrifiliates*) en position de *fahu* lors des rites de passage et de *kaifono* au cours des cérémonies du *kava*.¹⁷²

En ce qui concerne Tokelau, J. Huntsman et A. Hooper présentent la tante paternelle comme une « mère spirituelle » (*spiritual mother*) des neveux agnatiques.

Selon Annette Weiner il faut voir que la relation de germanité de sexe opposé se caractérise par une « intimité » (*intimacy*) qui confère aux femmes la responsabilité de conserver et de reproduire les « forces cosmiques » (1995, p. 290) en relation à leur frère. Dans ce qu'elle appelle « le cas samoan » (*the samoan case*) les filles aînées se transmettent, de génération en génération un « pouvoir ancestral » (*ancestral power*, aussi appelé *mana*) qui vient en balance et en complément de l'« autorité [qui relève du « chef »] sur les gens et la terre » (*chiefly authority over people and land*) de telle sorte que les femmes en position de

¹⁷¹ V. Valeri (1994, p.81) : « *pawns of a game of status.* »

¹⁷² G. Rogers (1977) donne comme sens littéral au mot *mehekitanga* (forme tongienne de *mahikitaga* en wallisien) « *source of disease* ».

Dans son article réfutant la traduction de la phrase « la sœur du père est noire » (le titre utilisé par G. Rogers pour son article), Melenaite Taumoeofolau (1991) indique que dans ce dicton on insiste sur le fait que même de très basse condition sociale (« noir » signifie ici « bas statut »), une sœur de père conserve sa valeur.

À Tonga, la relation de germanité de sexe opposé a une importance structurale différente selon le milieu social considéré : chez les gens du commun, l'importance rituelle de la sœur du père est seule significative. Chez les aristocrates et les nobles, cette relation se déploie dans le temps en référence à une paire de germains originels. Lors des funérailles par exemple, les descendants de sœurs sont alors en position de *fahu* par rapport aux descendants de frère. C'est en relation au système des titres que la relation prend (comme à Samoa) son aspect le plus structural : le groupe de descendance associé à un titre, se divise alors entre descendants de sœurs (qui sont en relation *fahu*) et descendants de frères (chez qui circulent le titre).

Voir à ce sujet A. Kaeppler (1970, p. 196) ; Sulamit Decktor Korn (1974).

sœurs assurent la relation aux ancêtres les plus valorisés, interviennent dans la « production culturelle » (*cultural production*) des enfants de leurs frères (ce que nous avons décrit comme une « participation à la conformation de leur être »), et ouvrent, pour leur « groupe de descendance » (*descent group*) l'accès aux titres de leur (ou leurs) conjoint(s)¹⁷³. De même, à Hawai'i, les sœurs assurent la connexion avec les déités et sont dotées d'une autorité supérieure du fait de leur *mana*.

À Tonga comme à Samoa, la relation de germanité de sexe opposé fonde une distinction entre « enfants de frère » et des « enfants de sœur » qui s'imprime sur plusieurs générations, structurant la société et assignant les responsabilités rituelles lors des passages, y compris lors des investitures. Dans les deux sociétés, les « enfants de sœurs » ont des positions valorisées et des privilèges considérables (globalement appelés *fahu*, comme la relation spécifique dans laquelle ils se trouvent face à l'oncle maternel et à ses descendants) leur sont reconnus. Ainsi, lors des funérailles, les enfants de frère *liogi* s'opposent en tous points à ceux qui, descendant de la sœur, peuvent « faire à leur guise » *fahu*.

Nous allons voir qu'à Wallis les relations privilégiées que toute femme entretient avec les morts, son rôle de transmission et de protection de la vie, et surtout la proximité de la « tante paternelle » *mahikitaga* avec les ancêtres enterrés dans le '*api matu'a*, font de cette femme le lien nécessaire entre les ancêtres paternels et leurs descendants. La distribution des formes du génitif en *a* et en *o* avait étayé ces faits (Ego donne du *o* à sa tante paternelle qui lui donne du *a*, il donne du *a* à son père qui lui donne du *o*).

2.3.3. La distinction paternels/maternels

La distinction entre les parent paternels et les parents maternels est un principe de la parenté wallisienne que le vocabulaire ne rend pas explicite, mais qui se dessine à l'examen des relations d'ancienneté et de germanité de sexe opposé confrontées.

Nous avons constaté à plusieurs reprises que dans la parenté d'Ego, le « père » et ses « frères » (*matu'a*, *tamai*) inspiraient spécialement le respect, du fait de leurs responsabilités et de l'autorité qui leur est reconnue. De par sa position d'« ancien » (*matu'a*, '*ulu'i maatu'a*, littéralement « tête des anciens »), un aîné de branche généalogique concentre ces qualités

¹⁷³ Annette Weiner (1995).

avant de les transmettre à un germain cadet ou à son fils aîné. Les « anciens » (*maatu'a*) de la famille sont confondus à ce titre avec tous les « anciens » (*maatu'a*) de génération supérieure. Ils appartiennent à une catégorie englobante qui inclue tous les hommes mariés et dotés de descendance (*matu'a*), donc chargés de responsabilités et exerçant l'autorité. Le fait que la combinaison de l'ancienneté (donc de l'autorité) et de l'exercice de l'autorité soit l'attribut du père et ne se partage véritablement que chez les hommes, explique la contradiction liée à la transmission des titres.

En effet, tous les informateurs ont insisté sur la transmission des titres dans la « famille étendue » (*famili, kutuga*) par les hommes et par les femmes, hommes et femmes étant en mesure de se les voir confiés et d'exercer les responsabilités qu'ils confèrent. Déjà en 1841, Bataillon donnait la règle de succession : « Les diverses familles ont beau s'allier et se croiser en tous sens, l'Océanien sait toujours celui qui a un degré de noblesse de plus ou de moins, et, au besoin, il ira le chercher dans la partie la plus obscure de l'île, pour l'investir du commandement auquel lui donne droit sa naissance. Les femmes d'ascendance royale ont en cela le même privilège que les hommes ; excepté toutefois lorsqu'il s'agit de la royauté, où elles ne peuvent prétendre qu'à défaut de tout rejeton mâle. »

Les faits démentent en bonne part cette règle. Aliko Liufau m'expliqua qu'en réalité, le groupe des « anciens » de la famille (*'ulu'i maatu'a*) n'envisageait pas de confier à une femme les charges afférentes à un titre tant que tous les prétendants masculins n'avaient pas été écartés (pour incompétence ou incapacité à rassembler un suffrage suffisant par exemple). Il avoua aussi ne pas avoir eu connaissance de femmes titrées, mises à part les quatre « reines » (*hau* : Toifale, Falakika Seilala, Amelia et Aloisia Brial) choisies en des temps de crise aiguës et/ou soutenues par le clergé catholique de l'époque ou par l'administration française (pour la dernière). Ainsi ne trouve-t-on, dans les chroniques anciennes ou dans les faits, que des porteurs de titre masculins. Les généalogies royales¹⁷⁴ anciennes montrent que la charge et le titre passèrent fréquemment du père au fils aîné pour circuler ensuite parmi les cadets (voir l'illustration N° 28, page 378). Le père Soane Liku Ikauno développa un jour les conséquences des unions ne respectant pas l'endogamie d'ordre social sur le statut et les droits des enfants. Il précisa que pour les enfants, le droit d'accès à un titre variait selon la qualité de leurs parents : ceux dont les deux parents avaient accès au titre (les enfants de deux parents « d'ascendance royale » *tama'aliki* pour l'accès au titre royal par exemple) se

¹⁷⁴ Voir à ce sujet le manuscrit du père Henquel, *Talanoa ki Uvea nei, op. cit.*

trouvaient dans une situation idéale pour y prétendre. Ceux dont seul le père y avait accès devaient faire leurs preuves (on considérait alors leurs capacités personnelles). Ceux, enfin, qui prétendaient en vertu des seuls droits de leur mère, avaient les plus grandes difficultés à faire valoir des droits car cela passait par une femme. Il existe pourtant des cas notoires comme celui de Tomasi Kulimoetoke, le « roi » actuel, petit-fils, par sa mère, d'un ancien roi dont il porte le nom et le titre (Lavelua). Ces faits tendent à prouver de nouveau que les relations passant par les hommes et celles passant par les femmes sont fondamentalement distinctes.

Pour ce qui concerne la mère et ses parents, nous avons vu dans la première partie que les femmes, ayant un lien privilégié à leur terre natale, tendaient à se succéder de mère en fille dans l'occupation de la « maisonnée ancienne » (*'api matu'a*), formant dans cette terre une suite d'ancêtres peu distingués entre eux, des ancêtres de la terre conçus comme maternels et féminins. Cette relation privilégiée des maternels à la localité recoupe l'idée émise lors de l'étude des possessifs (§ II.2.2.) selon laquelle la distribution de la forme en « *a* » montre une succession de parents comprenant les grands-parents, les maternels en G-1 et les enfants d'Ego féminins. La confrontation de ces analyses confirme la succession des parents maternels en relation à la terre originelle et nourricière (*'api matu'a*) qu'ils occupent, morts et vivants. Nous verrons que ces ancêtres dont les femmes sont les descendantes et les successeurs les plus directs sur la terre qu'ils partagent, sont bienveillants et secourables pour celles qui, par ailleurs, craignent les morts dont elles ne descendent pas. Les vivants, eux, sont des maternels, les parents sur l'« amour » et l'« affection » (*'ofa*) desquels chacun peut compter. La mère, ses sœurs et leurs frères (qu'ils soient présents ou partis s'installer ailleurs) sont considérés comme particulièrement secourables en cas de difficultés. C'est aussi sur ces terres maternelles, dans la maison des parents, qu'ont lieu de la naissance à la mort (il faut y ajouter la conception qui a lieu chez la jeune épouse), les rites présidant à la conformation des êtres, rites traitant les composantes sociales des vivants et qui les rattachent physiquement à une communauté, à une résidence, à un groupe familial et résidentiel (réclusion de la mère et du nourrisson à la naissance, du jeune homme à la circoncision, de la jeune fille lors de ses premières règles, du mort pour la veillée funèbre ainsi que les cérémonies d'« investiture » *fakanofa* qui marquent des passages formalisés par un *kava*).

Chacun entretient donc avec sa mère et ses parents maternels des relations familiales, peu contraignantes, qui font de lui un élément situé dans une succession, mais qui se retrouve

surtout avec eux dans un groupe résidentiel constitué directement en prise avec la terre. Les relations avec les parents maternels de qui il attend amour et assistance lui procurent une existence propre (génitif en *a*) tout en lui laissant une relative autonomie.

Les hommes, eux, se rejoignent génération après génération dans l'ancienneté, se relayant dans la charge des responsabilités et l'exercice de l'autorité. Ils forment ainsi une succession ordonnée que suit, en passant préférentiellement par le père, l'attribution du titre attaché à une descendance. On voit ainsi que les ancêtres et les parents paternels les plus prestigieux (et les plus distingués) forment, sur plusieurs générations, une suite d'« anciens » qui se transmettent l'autorité. De même que les hommes ne sont jamais rejetés des terres maternelles bien qu'ils n'y aient pas la priorité, les femmes ne sont pas exclues de la succession au titre, mais leur choix vient après que celui des hommes soit épuisé. Dans les deux cas, hommes et femmes assurent un relais non exclusif, mais nettement préférentiel de telle sorte qu'un Wallisien (et une Wallisienne bien sûr) perçoit différemment les côtés maternel et paternel.

Une des distinctions les plus nettes entre parents paternels et maternels est l'accumulation de respect que l'on trouve chez les premiers face à un certain déficit du côté des seconds. On trouve une opposition comparable entre groupes de valeur différente aux Tokelau, lors d'un mariage. J. Huntsman et A. Hooper¹⁷⁵ rapportent en effet qu'à cette occasion, les ressources sont transférées du « côté faible » (*weak side* : les maternels) vers le « côté fort » (*strong side* : les paternels).

Nos conclusions concernant Wallis nous renvoient aussi très directement à l'ethnographie tongienne. E. Bott et A. Kaeppler¹⁷⁶ montrent en effet qu'à Tonga, si le rang social vient des deux parents, mais essentiellement de la mère (qui est, avec ses enfants, supérieure à son frère et à ses enfants¹⁷⁷), la position et le statut (ce qu'E. Bott appelle *power*)¹⁷⁸ viennent du père qui transmet généralement le titre. Cette opposition structurelle

¹⁷⁵ Judith Huntsman et Anthony Hooper (1976).

¹⁷⁶ E. Bott (1981, voir particulièrement les pages 17 et 18) ; A. Kaeppler (1971 et 1978a).

¹⁷⁷ Ce qui fait dire à K. James (1983, p. 236) que la sœur du père transmettait autrefois la qualité *eiki* (« *eiki-ness* »).

¹⁷⁸ Voir ce qui est dit à ce sujet dans l'introduction (note 15). E. Bott (1981, p. 10) distingue le « pouvoir » (*power* : une capacité à diriger *de facto* un groupe et ses activités) et l'« autorité » (*authority* : pouvoir légitime et institutionnalisé). Nous n'avons pas suivi ici cette dichotomie, la notion de « pouvoir » étant par trop distincte de celle d'« autorité ». Dans les sociétés holistes, le « pouvoir » (c'est-à-dire « l'exercice de la force ») ne s'affranchit pas de l'autorité sur laquelle il repose.

fonde les relations d'alliance (*moeofa*) entre preneurs de femme (supérieurs) et donneurs de femme (inférieurs) : Tu'i tonga > Tu'i Kanokupolu ; Tu'i Kanokupolu > Tu'i Ha'a Takalaua ; Tu'i Ha'a Takalaua > Fale Fisi)¹⁷⁹. La configuration générale des relations et leur implication sur le plan rituel rendent « supérieurs » les parents paternels dits '*eiki* ('*eiki* est l'équivalent tongien du wallisien '*aliki* pour désigner avec les « chefs » et les « aristocrates », ce qui relève de la valeur supérieure de la société). Ils s'opposent à ce titre dans toutes les cérémonies concernant Ego, aux parents maternels considérés comme « inférieurs » *tu'a*. Lors des funérailles, A. Kaeppler¹⁸⁰ montre que l'opposition parents paternels/parents maternels recoupe nettement celle que fonde la relation de germanité de sexe opposé. Ainsi, parmi les maternels, le frère de la mère et ses enfants sont considérés comme les plus « inférieurs » (*tu'a*) au mort et sont en position de *liogi* (responsabilité – dévalorisante – de la nourriture et des activités d'extérieur), tandis que parmi les paternels, la sœur du père et ses enfants dirigent les rituels dans la maison et se voient attribuer les meilleurs parts. Nous voyons ici clairement que la société wallisienne se distingue peu, dans ses aspects fondamentaux, de l'ensemble polynésien auquel elle appartient.

2.3.4. Le « respect » faka'apa'apa

Un regard plus attentif à la relation de « respect » *faka'apa'apa* nous permet de mieux saisir l'opposition de sexe qui recouvre les distinctions entre germains de sexe opposé, entre époux et entre côtés paternel et maternel.

Dans son dictionnaire, K.Rensch (1984) donne pour '*apa'apa* « respect, place la plus voisine du chef dans un *kava*, place d'honneur, celui qui l'occupe ». Le mot '*apa'apa* désigne donc une conduite appropriée pour le plus proche voisin du chef, qui lui est inférieur, mais qui reste très valorisé face aux autres participants de la cérémonie. Il faut insister sur le fait que dans une telle configuration, le chef et son voisin se mettent mutuellement en honneur et que là encore tous deux sont complémentaires, le *kava* n'ayant pas lieu si le chef fait défaut ou si personne de convenable peut venir se placer à ses côtés. Plus généralement, le mot '*apa'apa* désigne la conduite de toute personne qui se trouve en position de subordination

¹⁷⁹ Voir à ce sujet A. Biersack (1982).

¹⁸⁰ Voir A. Biersack (1982) et A. Kaeppler (1978a) qui, commentant les funérailles de la reine Salote, montre bien l'opposition de ces deux groupes de parents et leurs responsabilités respectives lors des funérailles. A. Kaeppler propose de voir la relation *liogi* comme la réciproque de la relation *fahu* (ce que semble confirmer E. Bott, 1982, p. 58-59). Pour ce qui concerne le *fahu* à Wallis, voir la note 156. Le mot *liogi* désigne à Wallis le « deuil, la prière, une supplication », mais pas un côté cérémoniel à l'occasion des funérailles. Il signifie aussi « art, métier » (K.Rensch, 1984). Voir aussi G. Rogers (1977, p. 158).

face à une autre (subordination qui peut être renversée dans le cadre de la hiérarchie de valeurs). Par ailleurs, nous avons déjà longuement vu le préfixe *faka-* que l'on peut traduire ici par « se conduire de façon à... ».

K.Rensch (1984) donne pour *faka'apa'apa* : « respecter, avoir des égards pour, respectueux, poli, réservé ». Ce mot désigne donc le « respect » tel que les Wallisiens le conçoivent et le manifestent dans les relations sociales. Il peut cependant être utilisé dans d'autres contextes. Emeliana Mavaetau, m'expliquant les restrictions que devaient observer les femmes durant leurs règles, dit : « *E tonu ke ke faka'apa'apa ki te vai* », « Tu dois "respecter" l'eau », ce qui signifie : « Tu dois en craindre les effets et t'en tenir éloignée. » Une autre vieille femme (Fatai Tui), parlant de l'interdit frappant les mains de ceux qui faisaient autrefois la dernière toilette du mort : « *E faka'apa'apa aupito te'u (?) nima i taataa faafaa ki ataa me'a kai...* », « Nos mains ne touchent surtout pas notre nourriture... ».

Dans tous les cas où le « respect » *faka'apa'apa* doit être marqué, il s'accompagne d'un éloignement, d'une distance (physique et morale) qu'il est nécessaire de conserver. Le « manque de respect » (*mole aga faka'apa'apa*) désigne aussi bien le fait de passer devant ou par dessus une personne sans s'excuser (rien ne doit normalement passer par dessus la tête, et la nourriture plus que toute autre chose) que de se montrer dans une tenue indécente. La discrétion, la modestie, l'empressement et surtout l'effacement sont les principales marques du respect, mais il teinte aussi la conduite que toute personne doit à autrui : le « respect » *faka'apa'apa* exclut, d'une façon générale, la grossièreté et l'impudeur dans les relations sociales, ce qui en fait une relation généralisée et réciproque. Pourtant, son caractère s'infléchit en fonction de la relation spécifique qui lie les personnes. Il s'affaiblit notablement entre les « germains et les cousins de même sexe » – ce qui inclut aussi les villageois classés comme tels *tehina* – lorsqu'ils sont entre eux dans une réunion informelle. Il est renforcé, en revanche, entre les « germains et les cousins de sexe opposé » – ce qui inclut aussi les villageois classés comme tels – *tokolua/tuaga'ane*¹⁸¹ et, d'une façon générale, de la part de personnes de génération inférieure envers des personnes de génération supérieure. Nous avons vu par exemple que tous les « enfants » (*tamaliki, fanau*) devaient le « respect » *faka'apa'apa* à leurs parents et aux « anciens » *'u maatu'a*. Cependant, ici encore, les démonstrations de respect varient puisque le respect dû au père et à sa sœur est plus marqué que celui dû à la mère et à son frère.

¹⁸¹ Cette classe de parents « germains » à l'échelle du village regroupe pour Ego, outre ses germains vrais, les affins (*holotua* et *ma'a*) qui n'ont aucun relief en tant que tels dans le système d'appellation formel.

Les Wallisiens disent ainsi que l'on doit particulièrement « respecter » *faka'apa'apa* les parents paternels (le « père » et ses frères *tamai* ainsi que ses sœurs *mahikitaga*), tandis que le sentiment d'« amour » et d'« affection » *'ofa*, l'assistance (*tokoni*) prévalent chez les maternels (la « mère » et ses sœurs *fa'e* ainsi que leurs frères *fa'e tagata*). Enfin, un « respect » *faka'apa'apa* appuyé est, bien entendu, réservé aux membres de la « chefferie » (*kau'aliki*) et surtout au « roi » (*hau*) pour lequel on utilise un langage particulier et face auquel les « obligations » (*mau'a, fatogia*) et les « interdits » (*tapu*) étaient autrefois les plus lourds. Ils marquaient la distance entre le « roi » et ses sujets qu'il domine encore dans toutes les circonstances formelles.

Dans ce qu'il a de plus formalisé (réserve, discrétion, disponibilité, mais aussi obéissance et devoir d'assistance, autant de démonstrations de subordination), le devoir de « respect » *faka'apa'apa* répond à une relation d'autorité et apparaît comme sa réciproque de telle sorte que la relation appelée *faka'apa'apa* implique à la fois le « respect » et l'« autorité » ainsi reconnue. Cette autorité, indissociable du respect, doit être distinguée de l'« exercice de l'autorité », de la « direction du groupe », *pule* qui revient principalement aux hommes. Elle indique un écart dans des relations qui ne se fondent pas sur la force physique ou la compétence et qui ne peuvent être mises à plat. La relation *faka'apa'apa* opère une distinction dans les relations sociales, distinction généralisée à un niveau subordonné, mais qui, au niveau supérieur, distingue de façon non réversible les aînés des cadets, les sœurs des frères, les hommes des femmes et enfin les personnes titrées des personnes non titrées.

Nous trouvons donc ici ce qui pourrait être considéré non comme un principe, mais comme une caractéristique de la parenté wallisienne : chez les paternels, la distinction des niveaux et l'influence de la hiérarchie de valeur sont plus grandes et plus étendues que chez les parents maternels. D'une certaine façon, la subordination est plus grande chez les uns que chez les autres. Pour Ego, l'agencement des relations d'aînesse et de germanité de sexe opposé ainsi que leur développement dans la relation d'ancienneté sont significatifs de ce point de vue.

À travers la relation d'aînesse, Ego se situe clairement dans des relations hiérarchisées, qui se manifestent, entre autres, par la distribution des responsabilités et de l'autorité. À l'échelle d'une descendance, l'ancienneté vient se combiner à l'aînesse et la subordonne. Ainsi l'aînesse se décline dans chaque génération suivant l'ordre des naissances,

relayée par l'ancienneté qui suit l'ordre des générations et la distinction de sexe. Dans cet ensemble, les aînés, les aînés de la branche généalogique, les aînés des branches issues d'aînés, sont des « anciens » (*matu'a*) plus anciens que les autres. Ils sont, à ce titre, plus proches que leurs cadets des ancêtres dont nous allons voir qu'ils entraînent les vivants dans la mort, mais qu'ils sont aussi bienveillants, réglant parfois les conflits et transmettant préférentiellement aux aînés les remèdes au bénéfice de leur descendance et de toute la société. À ce titre encore, ils ont autorité sur toute leur descendance, dirigeant (*pule*) ses affaires tout comme le père (*tamai, matu'a*), à son échelle, préside à la destinée (*pule*) de sa maisonnée. L'ancienneté relative qui englobe la relation d'aînesse, met de l'ordre dans les relations entre les hommes comme entre les femmes. Pourtant, c'est du côté du père que la relation prend son extension maximale. Elle y forme un *continuum* qui englobe le dernier-né de la famille avec les ancêtres, éventuellement l'ancêtre apical (porteur ou non de titre) auquel on se réfère, et y distribue l'autorité.

Cette relation ne distingue les femmes que de façon marginale. Leur relation aux ancêtres n'est ni ordonnée, ni graduée. Lorsqu'elles sont épouses et mères, elles élaborent des enfants et leur donnent le jour en relayant des composantes qu'elles trouvent chez des parents et des ancêtres conçus comme essentiellement féminins et localisés. Chez ces enfants conformés avec le conjoint, une femme apporte ainsi une relation à la terre et à la localité qui, de son point de vue, prend le pas sur la relation d'ordre dans laquelle prend place son propre père. Du point de vue de l'enfant et de la société, cependant, l'ordre dans lequel prend place sa mère est subordonné face à celui dans lequel prend place son père. C'est (principalement) derrière ce dernier que les enfants prennent place dans une gradation d'âge et d'autorité et acquièrent, avec les fondements du statut social, titres et responsabilités.

En position de sœur aussi, une femme se distingue peu des ancêtres, mais d'une autre façon : aînée absolue pour son frère, elle lui est supérieure comme le sont les ancêtres. Sa sœur est, pour un homme, la seule femme en prise directe avec les ancêtres paternels d'un côté et ancêtre, du côté maternel, dans la localité et l'ancestralité (il s'agit cette fois des ancêtres de la terre). La sœur d'un homme est le seul parent qui soit une totalité pour lui et ses enfants. De cette position intermédiaire et supérieure, elle assure pour ses neveux agnatiques les conditions même de la survie, détenant les garanties de leur existence et assurant pour eux le passage de la vie qui émane des ancêtres.

2.4. Conclusion

Au terme de cette analyse, nous devons tout d'abord souligner l'importance de l'ancienneté comme source d'autorité. L'ancienneté est le principe fondamental de distinction qui organise toutes les relations sociales en prenant plusieurs aspects.

Le premier de ces aspects est l'ancestralité qui regroupe dans une même catégorie (*kui, tupu'aga*) tous les ascendants. Au-delà de G-1, ces ascendants (ou « ancêtres ») président à la destinée de leur descendance. Nous verrons que, vivants ou morts, ils exercent leur autorité sur leurs descendants (*mokopuna, haako*) et veillent à leurs intérêts.

Le deuxième aspect est, dans la succession des générations, la position intermédiaire de chaque Wallisien entre les générations ascendantes dotées d'autorité, les « anciens » (*maatu'a*), et les générations descendantes globalement appelées *fanau* ou *tamaliki* (« enfants ») dont il est responsable et qu'il dirige.

Le troisième est l'aïnesse qui distribue l'autorité parmi les germains et les cousins isolant, de manière distincte dans ces deux ensembles (et à ces deux niveaux), ceux détenant l'autorité. Parmi ces germains et ces cousins de même sexe, les aînés absolus sont considérés comme des « anciens » (*maatu'a*) formant un pont entre deux générations et une continuité avec l'ensemble des anciens et des ancêtres dont cette autorité découle.

Le quatrième est l'ancienneté absolue que tout homme et ses enfants reconnaissent dans la sœur de ce dernier.

Le cinquième aspect de l'ancienneté est enfin l'ancienneté relative qui, englobant tous les aspects précédents, donne à chaque Wallisien une position en fonction de l'ancienneté que la société lui reconnaît. L'ordre des naissances est ici subordonné à une hiérarchie qui ordonne aussi entre eux les statuts (titres, responsabilités, origines) et, autrefois, les ordres sociaux (*tama'aliki, tu'a*). Cette hiérarchie distribue l'autorité et le respect dans toute la société qui reconnaît dans son « roi » *hau* l'« ancien absolu » qui n'a personne au-dessus de lui sinon ses ancêtres et Dieu.

La hiérarchie que l'ancienneté insuffle dans la société prend ainsi deux aspects très différents selon qu'elle s'appuie sur un homme ou sur une femme. Dans le cas où cette hiérarchie s'appuie sur un homme, l'ancienneté est relative. Elle se traduit par une relation où l'exercice de l'autorité et la représentation du groupe par son « ancien » (*pule*) sont dominants. Dans le cas où elle s'appuie sur une femme, l'ancienneté est absolue et se traduit par une relation de « respect » *faka'apa'apa* très marquée. Dans un premier temps, nous avons appelé

“ orientation ” l’organisation formelle de la relation de germanité de sexe opposé qui fait que dans l’organisation même du vocabulaire de parenté, la relation frère-sœur n’équivaut pas à une relation sœur-frère. Cependant nous avons vu en nous dégageant du système formel que l’“ orientation ” ne suffit pas à définir cette relation qui trouve place dans un système d’opposition plus vaste (nous l’avons appelé “ complémentarité hiérarchisée ”) entre l’élément féminin et l’élément masculin d’une relation.

La hiérarchie, qui organise chacune de ces relations, se manifeste par des interdits très stricts (*tapu*) et un devoir de « respect » (*faka’apa’apa*) qui soulignent la valeur que la société met dans la relation considérée, indiquant dans tous les cas la personne à qui une autorité supérieure est reconnue. Toutes ces relations ne sont pas conçues sur un même plan :

- entre conjoints (et entre affins), respect et évitement (*faka’apa’apa*) sont subordonnés à une relation d’autorité (*pule*) dans laquelle l’homme qui est l’« ancien » dirige son épouse et tous ses dépendants (descendants et affins). Le maître de maison est celui que tous écoutent et respectent ;

- pour des germains de sexe opposé, l’autorité de l’homme est subordonnée à celle de la femme qui est une « ancienne absolue » à qui le plus grand « respect » *faka’apa’apa* est dû. La sœur d’un homme constitue pour lui et ses enfants une totalité qui les englobe en relation immédiate avec leurs ancêtres.

L’exercice de l’autorité et la représentation (*pule*) suivent le principe de l’ancienneté relative. Nous l’avons trouvé dans le couple de parents (*taumatu’a*) et on le reconnaît, transposé dans un ordre supérieur où la relation n’est pas réversible, dans la relation entre Dieu et la Vierge Marie. Ce modèle inclue et ordonne séparément derrière le père et la mère de famille, les enfants des deux sexes en fonction de l’ordre des naissances. Il organise la société comme une totalité qui comprend dans une même gradation le « roi » et le dernier-né de la famille la plus obscure. Il se prolonge encore, comme nous le verrons dans la partie suivante (III), dans l’articulation du monde des vivants avec celui des ancêtres.

Au niveau de l’organisation générale de la société, la relation de « respect » *faka’apa’apa* est subordonnée à l’exercice de l’autorité *pule*. En effet, la relation de germanité de sexe opposé est fondamentale dans l’économie de la parenté et, sur un plan plus général, pour la perpétuation de la vie (et donc de la société), mais on ne lui trouve pas, à Wallis, le caractère englobant qu’elle a dans d’autres sociétés de la région : à Tonga, par exemple, la sœur du chef suprême, dotée du titre de Tu’i Tonga fefine, assurait autrefois en

relation à son frère la prospérité et le renouvellement de la société toute entière¹⁸². Dans les trois sociétés (Trobriand, Samoa et Hawai'i) qu'A.Weiner étudie conjointement (1995), elle montre la valeur reconnue aux femmes en position de sœur pour les hommes. Elles y trouvent, à travers le contrôle qu'elles exercent sur les ressources économiques et les biens de valeur, un développement ultime dans l'autorité politique. Sur ce point, les trois sociétés prises en exemple contrastent avec Wallis. Cependant, une étude ultérieure de la chefferie et du système des titres à Wallis complétera peut-être dans le futur la hiérarchie entre « respect » *faka'apa'apa* et « autorité » – ou « direction » – *pule*, illustrant, comme c'est le cas à Tonga et Samoa, un autre aspect de l'opposition entre ce qui relève du niveau supérieur (*'aliki*) et ce qui n'en relève pas (*tu'a*)

Enfin, mentionnons l'importance incontestable des parents consanguins dans la transmission et l'usage des terres. Nous n'avons pu, jusqu'à présent, la mettre en évidence à travers l'étude des relations de parenté. Nous allons y revenir plus longuement.

3. Les degrés de parenté

Nous retrouvons dans le système de parenté wallisien les caractéristiques formelles des systèmes classificatoires dans lesquels un vocabulaire limité ouvre des relations très vastes et théoriquement infinies. Il correspond à la terminologie de type « hawaïen » établie par Murdock¹⁸³.

D'un point de vue diachronique, les distinctions maximales jouent aux générations centrales avec un relief important donné à la génération d'Ego, tandis qu'aux générations extrêmes le vocabulaire est très simplifié : le terme *kui* s'applique aux grands-parents et à tous les ascendants sans limite supérieure, comme si l'ancestralité exerçait une attraction dès la génération G-2 ; en revanche, les descendants ne sont nommés qu'en G+2, G+3 et G+4 (*mokopuna, mokoliha, mokopuku*), au-delà, les relations de parenté avec Ego semblent cesser.

D'un point de vue synchronique tous les collatéraux d'Ego à G0, même les plus éloignés, ne sont pas distingués des germains. Quelques termes, en revanche, y sont spécifiquement réservés au domaine de l'affinité (*'ohoana, ma'a, holotua*). Il n'existe cependant pas de catégorie d'affins clairement nommée : les trois sortes de parents par mariage sont distinguées de l'ensemble des parents, mais ne sont définies que par leur

¹⁸² Voir F. Douaire-Marsaudon (1996).

opposition aux parents classés comme des consanguins.

Nous venons de voir longuement comment les Wallisiens conçoivent les relations de parenté. L'ensemble des parents que le système reconnaît forme pour chacun une parenté qui n'est pas désignée en tant que telle. Différents mots (*kaiga*, *kutuga*, *famili*), en revanche, précisent de quel ordre relèvent des relations de parenté qui sont mises en œuvre en fonction d'un contexte donné, reliant deux ou plusieurs personnes entre elles. L'ensemble des parents n'a donc pas de dénominateur commun. Nous allons mettre ici en regard les caractéristiques des relations ainsi distinguées (*kaiga*, *kutuga*, *famili*) car elles ne prennent leur sens et ne font système que dans la comparaison entre elles, déterminant la place d'Ego au sein de l'ensemble de ses parents.

Nous avons vu dans le chapitre I.5.4.1. qu'en ce qui concerne l'occupation des terres, le néologisme *famili* s'oppose au terme plus ancien *kaiga*. Ces termes recouvrent en effet des réalités différentes, bien que très souvent, leurs emplois se recouvrent. L'usage de « famille » *famili* est largement déterminé par une relation à la terre, et plus particulièrement par la résidence : ainsi « famille » *famili* désigne un groupe de personnes dont les relations avec Ego peuvent être proches ou très éloignées. Nous allons voir que l'adoption de patronymes transmis par voie patrilinéaire et l'importance grandissante que la famille nucléaire tend à prendre avec le nouveau mode d'appropriation du sol et le développement économique de l'île, donnent au mot *famili* un sens qui s'approche beaucoup de son correspondant français « famille ». Il va donc nous falloir déterminer clairement les spécificités de l'un et l'autre types de relation (relations *famili*, relations *kaiga*) afin de comprendre comment s'ordonnent les « parentés » *famili* et *kaiga*.

Cependant, avant de nous intéresser à ces relations, il convient d'exposer deux caractéristiques de la parenté wallisienne. La première se constitue d'un choix de distinctions secondaires (parents de premier ordre, parents consanguins, parents faits...) que le système de parenté n'isole pas *a priori*. La seconde consiste dans les règles de mariage et les limites que ces règles impriment à la parenté. Nous serons ainsi mieux à même de comprendre les différences entre les relations de « famille » *famili*, de *kaiga* et de *kutuga*.

3.1. Parents « vrais », parents « de sang »

La généalogie, lorsqu'elle est développée et débattue, est appelée *gafafakaha'u*. Le mot *gafa* signifie « sort, destin héréditaire dans une famille, fatalité » (Rensch, 1984), et désigne une ancienne unité de longueur (brasse). *Fakaha'u* signifiant « faire venir », le mot *gafafakaha'u* désigne donc le fait de mesurer, de comptabiliser une succession de parents “ que l'on tire à soi ”, chaque génération étant considérée comme une unité, pour restituer le destin d'une lignée. Deux autres mots désignent le fait d'établir la généalogie: *faka'alu'alu*, signifie « chercher à mettre droit le *gafa*, à le mettre en ordre » et désigne toute suite ordonnée d'événements ¹⁸⁴ ; *hohoko* signifie, avec « joindre, rattacher », « faire la généalogie, rechercher les ancêtres de quelqu'un » (définitions de K.Rensch 1984).

Le vocabulaire de parenté wallisien ne distingue que quelques affins (*'ohoana, ma'a, holotua*) et ne précise la collatéralité que subsidiairement. Les collatéraux, qui pourtant suivent des principes un peu différents (l'aînesse ordonne les branches généalogiques et non les individus entre eux) sont en effet classés avec les germains. Les Wallisiens utilisent pour évaluer la distance entre des branches généalogiques le mot *vaha* (« distance, haute mer, espace », Rensch 1984). Ces branches sont « proches » (*vaha ovi*) ou « éloignées » (*vaha mama'o*), l'évaluation reposant sur l'éloignement généalogique de l'ancêtre commun. Cet éloignement généalogique conditionne les possibilités de mariage entre descendants d'un même ancêtre. Avant d'aller plus loin dans l'étude de la parenté, il nous faut approfondir les nuances par lesquelles les Wallisiens rendent compte de l'éloignement généalogique ou avec lesquelles ils évaluent le degré et la nature du lien de parenté qu'ils peuvent partager.

Nous avons vu que l'usage du préfixe *faka-* permet des distinctions que le vocabulaire lui-même n'introduit pas. Pour prendre l'exemple du terme *fa'e* « mère », sa forme *fakafa'e* est appropriée pour désigner les relations entre un enfant et une mère adoptive, ses tantes maternelles et les cousines de sa mère, les épouses de ses oncles, la marâtre, la mère du conjoint. Dans cet ensemble, la mère se distingue comme étant la seule parente que le terme *fa'e* désigne sans équivoque.

Le préfixe *faka-* applique à tous les “ parents ” d'Ego selon leur position, généalogique ou par mariage, et avec qui Ego entretient des relations « en conformité ».

¹⁸⁴ Informations du père Soane Liku Ikauno.

L'usage de *faka-* avant le terme de parenté souligne davantage l'analogie de cette relation avec une relation de parenté directe ou vraie qu'elle ne classe la personne concernée dans une catégorie nettement définie de parents. Ainsi son emploi associé à un terme de parenté peut aussi être appliqué à toute personne avec qui Ego n'a aucun lien de parenté mais avec qui il estime avoir une relation analogue à celle qu'il aurait avec un parent de tel ou tel type. Par ailleurs, l'idée d'une parenté éloignée (dans le temps et dans l'espace) et/ou mal définie est exprimée par l'adjonction de la particule *atu* : *E au fakamatu'a atu ki ai*, « C'est un parent éloigné avec qui je suis dans une relation d'enfant à père » (« c'est un parent masculin éloigné d'une génération supérieure à la mienne » ou encore « c'est un cousin éloigné de mon père [ou de ma mère] »).

L'usage du préfixe *faka-* indique donc les relations entre Ego et ses parents jugés de « second ordre », c'est-à-dire tout parent avec qui il n'y a pas de descendance directe ou de germanité vraie. Par opposition, les parents « vrais, directs » (*totonu*), regroupent le père et la mère, les germains (frères et sœurs) avec qui on a au moins un parent en commun et les enfants propres. Cette précision apparaît souvent dans les conversations visant à exposer des relations de parenté : *Ko tana fa'e totonu*, « C'est sa vraie mère – la mère dont il est issu. » K.Rensch donne pour *totonu* : « droit, juste, précis, régulier, exacte, déterminé, vrai, raisonnable, bien à sa place ». Cet adjectif est formé sur *tonu* « droit, justice, équité, exactitude, véracité, décision ». Il permet de distinguer, dans un groupe de parents, ceux qui ont des relations « vraies », « droites », de « premier ordre », c'est-à-dire les parents qui ne sont pas classificatoires.

Le mariage (*'ohoana*) crée aussi un lien de parenté très fort entre les époux qui est aussi dit « vrai, direct, de premier ordre » *totonu*¹⁸⁵. Après le mariage, les époux « forment un seul corps » (*ko te sino e tahi*), ils sont « collés » (*pipiki*) l'un à l'autre.¹⁸⁶ Ils constituent une paire complémentaire *taumatu'a* dont les Wallisiens expriment la cohérence et la raison d'être en insistant sur la descendance : « Fala'i trouve en Sakopo le père qui lui correspond, Sakopo trouve en Fala'i la mère qui lui correspond » (*E tamai ia Fala'i kia Sakopo, e fa'e ia Sakopo kia Fala'i*). En vertu de ce lien, me dit-on, les parents du conjoint sont considérés et appelés comme des parents directs. L'adjectif *totonu* (« vrai ») ne leur est cependant pas

¹⁸⁵ Cependant on ne précise jamais, évidemment, qu'il s'agit là d'un « conjoint vrai » comme on pourrait le dire d'un germain de sexe opposé par exemple (*tokohua totonu*).

¹⁸⁶ Une grande part des informations mentionnées dans ce chapitre viennent de E. Mavaetau.

attribué.

Cet adjectif ne doit pas être confondu avec le déterminant *toto* qui signifie « de sang » et que l'on trouve dans l'expression *kaiga toto*. Cette expression, « parenté de sang » distingue les parents consanguins de l'ensemble des « parents » *kaiga* qu'Ego peut compter sans désigner cependant un groupe constitué : seule la relation entre deux personnes ou deux groupes de personnes peut être ainsi définie comme étant « de sang » (*toto*).

Bataillon donne une expression tombée en désuétude, *fua i kaiga* (*fua kaiga* dans Rensch, 1984) « pure parenté » sans donner plus d'explication sur sa signification. Mentionnons simplement que dans ce contexte *fua* indique « un tout, un total » (Rensch, 1984), plus généralement « un ensemble, une masse, une complétude », mais aussi « produit, résultat, fruit », ce qui semblerait désigner l'ensemble des parents comme un tout, mais aussi comme un « fruit », c'est-à-dire comme une descendance homogène, de même nature et de même origine, et on peut alors supposer « de même sang ».

Quelques mots désignent des relations très précises qui impliquent à la fois la consanguinité et des relations directes. Nous avons vu '*alopo'ou* par exemple, le « premier-né », mentionnons aussi *heketahi* qui désigne explicitement des germains vrais (*heke* « glisser », *tahi* « un, ensemble, de façon unitaire » : « C'est un ensemble d'enfants qui ne font qu'un », « des enfants qui sont descendus dans une seule maison¹⁸⁷ ») et son opposé, *fetoki* des germains qui seraient de père ou de mère différents (Rensch donne « frères utérins », ce que semble confirmer la sémantique du mot : *fe-* marque le pluriel de certains verbes ; *toki* « enlever une femme pour en abuser » ; c'est-à-dire, les enfants d'une femme nés de relations non pas « abusives », mais « désordonnées »).

L'emploi des déterminants *taafito* « principal, en premier lieu », « vrai » *totonu* et « de sang » *toto*, indique des distinctions importantes. Dans les deux premiers cas l'accent est mis sur la particularité des relations de parenté de « premier ordre » (descendance directe, germanité vraie et mariage) qui nous apparaissent alors comme les relations types sur lesquelles se modèlent toutes les autres relations de parenté. La parenté semble ainsi se centrer autour de la famille nucléaire qui par ailleurs se fonde dans une nomenclature des parents construite sur l'analogie des relations de parenté éloignée et de parenté proche.

¹⁸⁷ Emeliana Mavaetau : « *Ko te fo'i fanau e tahi...* », « *fanau ne'e hifo i te fale e tahi* ».

Dans le cas de la « parenté de sang » (*kaiga toto*), il est nécessaire de nuancer. Une précision de cet ordre est en fait très rare dans les discussions entre Wallisiens. L'exposition des relations de parenté entre deux personnes fait généralement l'économie d'une telle distinction, le cheminement de l'explication apportant l'information de façon implicite. Si la distinction est claire pour les Wallisiens qui y ont recours occasionnellement, et particulièrement en s'expliquant devant des étrangers, elle est peu employée. La distinction des relations « de sang » (*toto*) n'est cependant pas insignifiante, nous avons vu que le rapport à la terre passait par les ancêtres et que tous les parents d'une branche généalogique partageaient une terre comme ils partageaient un ancêtre commun. Nous y reviendrons.

Soulignons enfin que les précisions et des nuances présentées ici font avant tout ressortir la spécificité des parents de la génération d'Ego. Les affins (*'ohoana, holotua, ma'a*) ne sont en effet distingués qu'en G0. C'est aussi la génération des relations réciproques (préfixe *tau-*), les relations « conformes à » (préfixe *faka-*) correspondant davantage aux générations différentes). Là encore les collatéraux sont clairement spécifiés par l'adjonction de *mataitama* à la relation de germanité. Enfin, on rencontre en G0 la mention de relations spécifiques telles que celles entre des germains vrais (*heketahi*) et des germains utérins (*fetoki*).

3.2. Le mariage, règles et interdits

On ne trouve aucune trace, à Wallis, d'une règle prescriptive ou préférentielle favorisant le mariage avec la cousine croisée tel que ce fut autrefois le cas pour les plus hauts « chefs » tongiens. Bien au contraire, les relations sexuelles entre germains et cousins, même de degré éloigné, sont très fortement réprochées.

En revanche, on reconnaît volontiers les avantages de mariages croisés entre deux paires de « germains » (germains ou cousins de même sexe ou de sexe opposé), les relations entre les familles d'origine étant alors considérées comme renforcées tout autant qu'entre les familles nouvellement formées. On dit que le mariage « joint, unit » *hohoko* deux familles comme on noue ensemble deux mouchoirs ou deux bouts de ficelle. Nous avons aussi vu que le mariage avec le germain du conjoint défunt était une éventualité valorisée¹⁸⁸. Dans ce cas bien sûr, on renouvelle une relation dans le prolongement d'une relation ancienne.

¹⁸⁸ C'était déjà le cas au moment où Bataillon aborda l'île, Bataillon, 1841, p. 16.

La seule règle rigoureuse en ce qui concerne le mariage est son impossibilité entre toutes personnes apparentées par le sang, c'est-à-dire ayant un ancêtre en commun. Déjà en 1841 Bataillon était catégorique sur ce point : « Dans leurs mariages, ils n'ont pas d'égard à la parenté qui résulte des alliances : on voit même souvent le frère épouser la veuve de son frère. Mais il n'est jamais permis de s'allier avec des parents du même sang, à quelque degré que cela soit. » Cette règle, qui interdit le mariage avec les consanguins, est donc antérieure à l'arrivée des Occidentaux¹⁸⁹. Elle est généralement donnée comme explication au fait que les cousins, à plus forte raison les germains de sexe opposé doivent s'éviter en toutes circonstances, les interdits et les obligations réglant leur comportements respectifs impliquant une extrême pudeur et un grand respect (*faka'apa'apa*) en actes et en paroles. Dans toutes les familles, les anciens veillent à ce que les plus jeunes respectent ces principes en les informant des relations de parenté qui les lient avec les cousin(e)s qu'ils rencontrent au cours des cérémonies familiales (avant que la scolarité ne soit mixte, c'était les principales occasions de rencontre entre jeunes gens). Deux cousins de sexe opposé, même très éloignés, doivent alors renoncer à leurs relations de libre camaraderie en apprenant qu'ils sont « parents » (*kaiga*). Il arrive pourtant que ces préventions ne viennent pas à bout d'une attirance mutuelle. Dans de tels cas, la société admet plusieurs solutions que nous allons voir.

On peut compter comme parents tous les descendants d'un ancêtre commun, mais des limites théoriques sont fixées à la parenté lorsqu'il s'agit de mariage. Selon Aliko Liufau, les descendants dits *mokoliha* constituent la limite inférieure de la parenté d'Ego : en deçà, « c'est comme si on n'appartenait plus à la famille, c'est très lointain¹⁹⁰. » Sa définition de *mokoliha* avait alors été « petit-enfant au quatrième degré » *fa mokopuna*, descendant qu'il situait à G+5 derrière trois générations de « petits-enfants » nommés *mokopuna* (de G+2 à G+4) – il n'avait alors pas mentionné le terme *mokopuku* donné dans le vocabulaire de parenté en G+4. Pour A. Liufau, le mariage est donc autorisé entre deux descendants en G+6 d'un ancêtre commun.

¹⁸⁹ Bataillon 1841, p. 16.

¹⁹⁰ A. Liufau : « *Ko hage leva ia mole kau mai ia ki te famili. Kua mama'o atu ia !* »

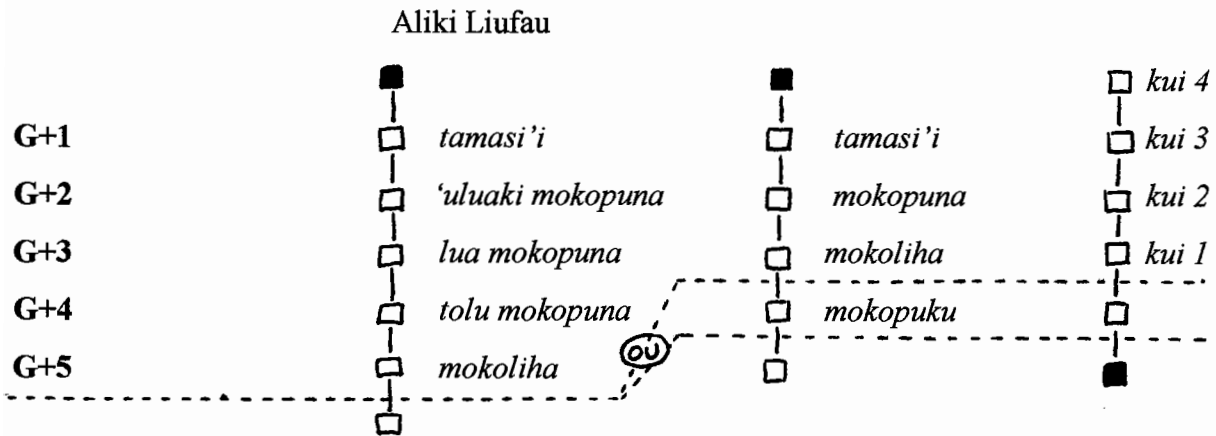


Illustration N° 24 : Limite au-delà de laquelle un mariage est permis.

Dans le cas où l'on se référerait au vocabulaire de parenté étudié plus haut, les descendants *mokoliha* se trouvant en G+3, le mariage serait possible à partir de G+4, c'est-à-dire à partir de la génération correspondant au terme de parenté *mokopuku* (à moins qu'il n'y ai eu confusion et que l'on ne puisse se marier qu'à la génération inférieure, soit la génération qui n'a pas de nom). Ces informations furent en partie recoupées auprès d'une informatrice d'un certain âge, qui, ne se prétendant pas compétente en la matière, raconta qu'elle avait à plusieurs reprises entendu des vieilles femmes discuter de la possibilité d'une union en arguant qu'il fallait que l'ancêtre commun des deux promis se situe au-delà de « trois grands-parents¹⁹¹ ». Dans ce cas le mariage est autorisé entre les descendants d'un ancêtre commun en G+5, au-delà de G+4. Ainsi, la parenté s'étend théoriquement aussi loin que l'on peut aller, mais il semble qu'elle se dilue avec la succession des générations et que des cousins au cinquième degré soient suffisamment éloignés pour qu'un mariage entre eux puisse être consenti. Dans un tel cas de figure c'est après l'examen attentif des généalogies que les vieux de chaque branche de la famille acceptent la célébration d'une telle union.

Dans l'hypothèse où les relations de parenté entre les deux cousins sont plus proches, le mariage a toutes les chances d'être refusé par les deux branches de la famille : de telles unions sont dites « détruire, abîmer » la famille (*maumau'i te famili*). Si une famille est « détruite » de la sorte, on dit alors que ses deux branches sont désormais séparées, qu'elles se sont quittées (*mavae*) et, qu'en conséquence les interdits n'ont plus vigueur entre des parents de sexe opposé à la génération d'Ego, même s'ils sont proches. Les rares unions de ce genre dont je fus informée eurent pour origine la grossesse déclarée des jeunes femmes : les vieux

¹⁹¹ E. Mavaetau : « *Ko te kui e tolu, pea hoki lava te 'ohoana, hoki ava te 'ohoana. E mama'o 'osi ia !* » : « Si il y a trois grands-parents, alors le mariage est possible, le mariage est autorisé. C'est très loin ! »

avaient préféré cette solution radicale et honteuse à l'humiliation qu'entraînait pour les familles respectives la naissance d'un enfant naturel. Pour ces catholiques pratiquants, le péché tout au moins en était amoindri. De telles relations auraient été connues alors que la jeune femme n'était pas enceinte, les amants auraient été séparés de force, l'un d'eux (le garçon) étant « envoyé au loin » (*fakafolau*) dans de la famille lointaine, autrefois à Futuna, de nos jours en Nouvelle-Calédonie.

Enfin, il existe plusieurs cas d'union incestueuse dont on parle d'autant plus librement qu'elles ne concernent pas la famille et qu'elles paraissent franchement scandaleuses. Les exemples à Wallis même sont rarissimes, de fortes pressions venant aussi bien de la famille que de la chefferie et du clergé. Ces unions sont celles de frères et sœurs ou de cousins germains qui cohabitent, faisant tort aux règles de la « coutume » (*aga fakafenua*) et à celles de la religion (*lotu*). Ainsi, pour la plupart des exemples cités, ces couples, dont certains ont des enfants, vivent en Nouvelle-Calédonie le plus discrètement possible. De telles relations sont dites *me'a kaiga*, *me'a* ayant la signification à la fois imprécise et familière des mots « chose », « machin » ou « truc » en français, mais signifiait autrefois « venir, aller », et dans le vocabulaire réservé au « roi » *hau*, « faire » (Bataillon, 1932). Dans un cas, le père aurait aussi eu des relations incestueuses avec sa fille, relations décrites par l'expression *gaohi kovi ki...* « faire [activement, concrètement] du mal à... » qui s'oppose à *fai kovi mo...* « faire [avec un sens plus abstrait] du mal avec... », signifiant « avoir des relations sexuelles ».

On peut remarquer la différence d'appréciation de la société wallisienne pour ces deux types d'inceste : celui entre un père et une fille est considéré comme négatif (l'homme « fait du mauvais » à sa fille), mais sans que son acte aie de conséquences graves pour la société. Il en va différemment pour un inceste entre des germains ou des cousins de sexe opposé. Nous ne pouvons ignorer le caractère fondateur de ce type d'inceste et des unions entre cousins croisés pour la proche société tongienne et pour d'autres sociétés de la région, quand bien même nous ne disposons à Wallis d'aucune tradition qui les corrobore. Nous proposons donc l'hypothèse selon laquelle ces unions étaient autrefois diversement considérées selon le statut des partenaires : dans le cas des personnes de bas statut, ces unions altéraient la parenté et rompaient un réseau de relations isolant les groupes familiaux, au lieu de les maintenir rassemblés et solidaires ; dans le cas des personnes de très haut statut, le résultat d'une telle union pouvait être conçu comme bénéfique : dissociant les branches généalogiques et opérant des segmentations, ils fondaient un nouvel ordre dans la société, créant des groupes distincts

union pouvait être conçu comme bénéfique : dissociant les branches généalogiques et opérant des segmentations, ils fondaient un nouvel ordre dans la société, créant des groupes distincts (*me'a kaiga*) et antagonistes au sien d'une parentèle fondée par un ancêtre commun¹⁹².

Nous avons vu que le sentiment d'« amour » et d'« affection » *'ofa* devait prévaloir au sein de la parenté. Les choses sont bien différentes concernant les époux : deux jeunes gens se marient non pas tant lorsqu'ils s'aiment (*'ofa*) que lorsqu'ils « se désirent » (*manako*), lorsqu'ils « se plaisent l'un l'autre » *fe'manako'aki*. *Manako* (« aimer, avoir envie de, chérir, affectionner, convoiter » Rensch, 1984), tout comme le verbe « aimer » en français, peut s'appliquer dans plusieurs contextes (*manako ki te gaue*, « aimer son travail »), mais un tel sentiment ne peut avoir cours entre des parents descendant d'un ancêtre commun : ce « mauvais désir » (*holi kovi*) les conduirait à un comportement que la société réprovoque et ne pourrait déboucher sur une union acceptable.

Un Wallisien ne peut donc se marier avec un parent consanguin, sinon très éloigné. Rien ne l'empêche, en revanche de fréquenter et d'épouser un parent acquis par mariage tel que le germain de même sexe du conjoint décédé ou le conjoint du germain de même sexe décédé, tous deux *holotua*. Au contraire, de tels choix sont plutôt appréciés. Le même terme, *kaiga*, regroupe pourtant tous ces parents. Nous allons nous y intéresser de plus près.

4. Parents et parentés

Aliki Liufau disait : « *Famili, kutuga, kaiga* [sont des mots qui] ont des rapports entre eux ! Mais il y a des significations différentes à chacun de ces mots. On les utilise sans discernement de nos jours¹⁹³. » De fait, il est fréquent qu'ils soient tous trois employés comme des équivalents du mot français « famille. » Pourtant, nous savons déjà que la « famille » wallisienne *famili* ne recouvre pas tout à fait les mêmes réalités que la « famille » telle qu'elle est conçue en Occident. Dans son dictionnaire établi en 1851 Bataillon ne mentionne pas le mot *famili*, mais il donne pour « famille » : *fa'ahiga, kaiga, kutuga*.

Remarquons tout d'abord que l'on retrouve le même suffixe *-ga* dans les trois mots précisément donnés pour « famille » ou « parenté ». Il est fréquent dans le vocabulaire

¹⁹² Pour les autres intérêts structurels du mariage entre cousins croisés à Tonga (*fatogia, takai fala* pour A. Biersack, *kitetama* pour E. Bott) voir A. Biersack (1982 et 1991, p. 251) ; E. Bott (1981, p. 32-57).

¹⁹³ A. Liufau : « *Famili, kaiga, kutuga 'ete'ete felogo'i tahipe ! Ka e iai pe hona'u 'uhiga o te'u kupu kehekehe.*

wallisien. En général, il est la forme de substantifs¹⁹⁴ connotés par l'idée de groupe, de rassemblement, citons en exemples : *lologa* « masse, grande quantité », *hologa* « succession, suite, descendance » (*holo* « écroulement, affaissement »), *haakoga* « lignée, race » (*haako* « lignée, race, postérité, descendants, progéniture »), *kauga* « ensemble, réunion, société, groupe, multitude, troupe » (*kau* « groupe, ensemble, collectivité »)... Bataillon ne donne pas de signification propre à ce suffixe, mais utilisé comme préfixe, c'est une « particule qui entre dans la composition de certains mots exprimant des unités particulières » (*tahi* « un », *gatahi* « un seul », *fa* « quatre », *gafa* « brasse [comme unité de mesure] »). Employé comme suffixe il désigne des ensembles cohérents et homogènes. Pour les trois mots qui nous concernent, ce sont des ensembles de parents, des regroupements de relations de même nature.

Le premier mot, *fa'ahiga* est explicitement construit sur *fa'ahi* « côté, partie ». Le deuxième, *kaiga*, est élaboré à partir de *kai*, qui signifie « manger », mais aussi « gens » (*ka* ou *kakai*). Ce mot est utilisé pour désigner un groupe défini rassemblé lors de festivités (« les gens de Eva », *ko te kakai a Eva*, désigne le groupe des villageois d'Utufua) ou dans une « maisonnée » (« Sophie est venue habiter la maisonnée là-bas, elle est venue faire partie des gens de la maisonnée », « *kua 'api ia Sofia o kakai mo te 'api ae atu...* » – P.Tokotu'u). On retrouve le même mot dans une acception très proche à Tonga, « natif, habitant¹⁹⁵. » P.V. Kirch¹⁹⁶, confirme cette convergence lorsque, faisant référence aux lexiques recomposés de la langue protopolynésienne, il indique que la racine *kai(n)* désigne premièrement les « gens d'un endroit », les « locaux », deuxièmement le « groupe de descendance minimal » (*minimal descent group*) ou la « maisonnée étendue » (*extended household*).

À Wallis, l'usage du mot *kaigana* pour désigner « un groupe qui mange ensemble » (Rensch, 1984), plus spécialement un groupe de personnes qui, comme les religieuses, habitent sous le même toit et prennent ensemble leur repas, tend à regrouper les deux sens du mot *kai* dans la langue wallisienne¹⁹⁷ (« manger », et « local », « natif »).

Bataillon donne le troisième mot, *kutuga*, comme originaire de Futuna où il signifie « famille, parenté, extraction, branche, race d'individus » (Grezel, 1878) et plus précisément « parenté, famille, ensemble d'individus qui se réfèrent à un ancêtre commun prestigieux, 'ramage' » (Moïse-Faurie, 1993). Mentionnons simplement ici qu'à Wallis comme à Futuna

¹⁹⁴ Grezel (1878, p. 52) indique qu'en futunien aussi « la finale *ga* fait du verbe auquel elle est jointe un véritable substantif ». Pour les exemples donnés ensuite, les définitions sont extraites de Rensch (1984).

¹⁹⁵ Churchward (1959).

¹⁹⁶ P.V. Kirch (1984, p. 63).

¹⁹⁷ Bataillon indique que la particule *-na* marque la forme du passif (1932, p. 27).

kutu désigne un poux (le *kutuga* serait alors comparable au rassemblement de poux sur une même tête ?). On trouve aussi à Futuna une unité appelée *kaiga* (« maison, habitation, logis avec ses propriétés, domaine ; plantations, terrains ; famille, parenté, parent, allié » pour Grezel et « domaine sur lequel vivent des individus liés par la parenté, domicile, parents, famille, relation matrimoniale entre deux individus n'appartenant pas au même *kutuga* » pour C.Moyse-Faurie).

Nous allons revenir sur ces termes en considérant tour à tour ce que chacun désigne généralement, ce qui en est dit, et ce que l'on peut en comprendre. Commençons par *fa'ahiga* qui n'a de « parentèle » que le sens très général et très abstrait comme sa composition (à partir de *fa'ahi* « côté, partie ») l'indique. Bataillon le traduit par « côté, partie, race, parti, parenté, famille, corps : *fa'ahiga 'aliki*, branche royale ; *fa'ahiga gaue*, ouvriers ; *fa'ahiga tapu*, le clergé... ». On perçoit bien ici l'idée d'un groupe détaché d'un ensemble plus vaste et qui se distingue de cet ensemble par son origine, sa nature ou ses activités. Lorsqu'il désigne un groupe de parents, ce qui est rare, ce sont les descendants d'un même ancêtre, généralement un « roi » *hau* (*fa'ahiga* Manuka, *fa'ahiga* Takumasiva, *fa'ahiga* Uhilamoafa...) ¹⁹⁸. Il désigne aussi l'ensemble très ouvert des personnes pouvant porter ou transmettre un titre (Kivalu ou Mahe par exemple), ces personnes partageant théoriquement un ancêtre commun sans que l'on puisse nécessairement les rattacher dans les faits (*fa'ahiga* Kivalu, *fa'ahiga* Mahe...).

4.1. Les relations *kaiga*

Le mot *kaiga*, est le plus usité pour désigner un parent. En 1851, Bataillon (1932) lui donnait pour sens : « parent, ami, allié ; *ko toku kaiga*, c'est mon parent ; parenté, union, famille, habitation ». Nous retrouvons ici une définition très proche de celle donnée par Grezel (1878) pour le même mot à Futuna avec la réserve que, dans cette île, le *kaiga* correspond encore à ce que Bataillon appelle « habitation », et que nous avons défini comme étant de nos jours le '*api* wallisien' ¹⁹⁹. Dans son dictionnaire, Churchward (1959) lui donne

¹⁹⁸ C'est dans ces trois grandes « familles » *fa'ahiga* que sont désormais choisis les « roi » *hau* de Wallis (information A.Liufau).

¹⁹⁹ Grezel (1878) donne pour seule signification de '*api* en futunien : « nombreux (en parlant de personnes) ».

aussi une signification très proche à Tonga²⁰⁰.

Ce mot est répandu, avec des variations de prononciation et de sens, dans toute la région ('*aiga* à Samoa, *kainaga* à Rotuma, *kaainga* en Nouvelle-Zélande, *kaaiga* aux îles Tokelau, *kainanga* à Tikopia...). L'analyse de ces relations, de façon monographique ou comparée, représente un pan important des études polynésiennes²⁰¹. Elles ont prolongé et illustré, à partir des années soixante et dans le sillage de précurseurs (Williamson, 1924 ; Burrows, 1939²⁰²), l'étude comparée et la typologie des « parentèles » (*kindred*), des ramages, des « groupes de descendance » (*descent groups*) et des « corporations » (ou « groupes constitués » *corporate groups*) initiée dès le début des années cinquante pour le Pacifique Sud²⁰³.

La comparaison au cas par cas des relations et des groupes que les différents termes revenant à *kaiga* désignent dans cette région est difficile. Cependant, l'étude conjuguée des travaux traitant le sujet dégage pour *kaiga* (ou ses réflexes) trois significations principales. Il apparaît premièrement (Tonga, Rotuma et Tokelau) que ce mot désigne « des personnes avec qui on est en relation » et qui forment ainsi une catégorie très vaste et très ouverte (on peut y trouver des affins, des adoptés, des co-résidents...). Il désigne également, dans une acception à la fois très répandue et plus sélective (deuxième signification), les seuls parents consanguins (Tonga, Rotuma, Tokelau et Samoa) dans la mesure où ces derniers ne sont pas considérés comme trop éloignés, c'est-à-dire dans la mesure où les relations de consanguinité généalogiquement distantes ont été entretenues et réactivées (co-résidence ou partage des obligations cérémonielles). La troisième signification de *kaiga* est le groupe localisé (Tonga, Rotuma, Samoa, Futuna et pour les Maoris de Nouvelle-Zélande), l'ensemble des co-résidents. Certains anthropologues (Epling et Eudey 1963 pour Samoa ; Huntsman 1971 pour

²⁰⁰ Churchward, Tongan Dictionary, 1959 : *kainga* « *relation, relative ; brother or sister in the sense of comrade, compatriot... ; to be related to each other...* ». F. Douaire-Marsaudon (1998, p. 71-88) ajoute à cette définition le « *kainga* aristocratique », c'est-à-dire le groupe localisé des sujets d'un homme titré.

²⁰¹ Parmi les spécialistes qui ont réfléchi sur la question, citons M. Aoyagi (1966), E. Bott (1981 et 1982), R. Bowden (1979), M. Ember (1959), P.J. Epling et A. Eudey (1963), R. Gilson (1963), A. Howard (1970), J. Huntsman (1971), J. Huntsman et A. Hooper (1976), A. Kaeppler (1978a), S.D. Korn (1974), M. Panoff (1970), B. Shore (1976), S. Tiffany (1975), A. Weiner (1995)...

²⁰² Williamson réunit des données, les classe et souligne les problèmes soulevés (Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924). Burrows (1939), lui, propose une analyse opposant les groupes organisés par la descendance (*breed*) et ceux définis par la localité (*border*).

²⁰³ A. Howard et J. Kirkpatrick (1989, p. 51-60) exposent les développements de la discipline concernant « le problème des groupes de descendance » (*the issue of descent groups*).

Tokelau) ont défini *kaiga* comme désignant des groupes constitués (*corporate groups*) qui s'appuient sur la consanguinité dans le premier cas, sur la co-résidence dans le second, de telle sorte que le sens de *kaiga* rejoint l'une ou l'autre des deux acceptions.

Les différents sens du terme, certes très schématisés ici, nous permettent de dégager des caractéristiques importantes relatives au *kaiga*. Il apparaît en effet que ni le critère de la descendance, ni celui de la résidence ne sont décisifs pour la définition de ce que peut être la relation ou le groupe *kaiga*. En revanche, le critère donnant toute sa cohérence à cette polysémie est celui du partage (prescrit ou volontaire) des obligations cérémonielles. Ces obligations peuvent mettre ponctuellement en œuvre, à l'occasion de cérémonies, des relations parfois lointaines et dispersées. On retrouve alors engagés dans de telles relations les consanguins prenant soin d'entretenir la parenté initiale, ainsi que les affins, les adoptés et les amis qui se manifestent par une participation quelconque. On compte aussi comme *kaiga* les co-résidents que la proximité et le partage de la résidence, en dehors de toute considération de consanguinité, engagent dans des obligations fréquentes et souvent assez lourdes.

En ce qui concerne Wallis, nous avons vu que le mot *kaiga*, construit à partir de la racine *kai-*, peut avoir deux sens différents. En choisissant pour *kai* le sens de « natif » en relation à une localité, on obtient l'idée d'un ensemble de gens originaires d'un même endroit. Le mot *kakai* (le redoublement du monème indique le pluriel) désigne ainsi le « peuple du pays » et *kai fenua* « homme du peuple, qui travaille la terre » (Rensch, 1984). En considérant le mot *kai* dans le sens de « manger », on obtient l'idée d'une unité de commensaux qui peut prendre deux aspects²⁰⁴ : le mot *kaiga* peut désigner des co-résidents partageant, avec la terre, les repas et les activités quotidiennes, ou bien un groupe de gens qui mangent ensemble lors des cérémonies (Feinberg indique par exemple pour Anuta que sont parents tous ceux partageant un panier lors des distributions de vivres²⁰⁵).

L'emploi de ce terme à Tonga pour désigner ce que F. Douaire-Marsaudon appelle le « *kainga* aristocratique »²⁰⁶, c'est-à-dire le groupe local que dirige chaque chef porteur de titre (*nopele*) recoupe ces trois sens (ces gens vivent regroupés sur la terre de leur chef, ils

A. Radcliffe-Brown (1950), D. Schneider (1953), R. Firth (1957) M. Sahlins (1958), M. Fortes (1959 puis 1969), W. Davenport (1959), E. Leach (1962) ont apporté leur contribution aux premières études comparatives.

²⁰⁴ A. Biersack (1991, p. 257) donne une autre signification au mot *kainga* (Tonga) : « Les gens dont vous pouvez manger la nourriture » (*People you can eat from*).

²⁰⁵ Cet exemple est cité par A. Howard et J. Kirkpatrick (1989, p. 67).

²⁰⁶ F. Douaire-Marsaudon (1998, p. 71-88); La transcription de la langue et différente pour le tongien et le wallisien mais les mots *kainga* et *kaiga* se prononcent de la même façon.

partagent leurs repas lors des activités collectives et partagent une même part de vivres cuits lors des cérémonies). Ce groupe local (*kainga*) est considéré à Tonga comme un « ensemble de parents du chef » installés autour de lui pour l'assister et le soutenir. On voit ici que ce qui est mis en avant par l'usage de ce mot est, d'une part, le partage de la localité, d'autre part les relations de parenté à travers lesquelles le groupe se représente en relation à la terre, enfin, les obligations partagées envers le chef que l'on soutient.

Pour en revenir à Wallis, l'étude portant sur l'accès et la transmission des terres a bien montré que les relations de parenté (relations *kaiga* ou *famili*) sont en quelque sorte "inscrites" dans la terre, un accès partagé à une terre conservant la mémoire de la relation alors que les chemins généalogiques sont oubliés. Ainsi, une informatrice, opposant des « relations » *kaiga* proches, dont elle connaissait le lien généalogique, à des « relations » beaucoup plus lointaines expliqua : « C'est comme Patrice, nous sommes *kaiga*, mais nous n'allons plus ensemble aux "coutumes" ! [...] nous sommes toujours ensemble dans une même maisonnée [nous y avons toujours des droits communs], nous demeurons encore [nos droits sont encore partagés] dans une même grande maisonnée à Futuna ! On appelle ça *kaiga*²⁰⁷ ! »

À Wallis cependant, le sens de ce mot est équivoque. Les Wallisiens le donnent généralement pour synonyme de *famili*. Pourtant, et bien qu'il les englobe, *kaiga* ne désigne jamais exclusivement la famille nucléaire, ou le groupe résidentiel occupant une même terre que désigne généralement le mot *famili*. Reprenons les différentes définitions de *kaiga*.

1- Il désigne la relation entre des gens se considérant comme « parents ». Dans son acception la plus courante, le mot *kaiga* désigne toute personne avec qui on se trouve en « relation de parenté » : parent de premier ordre (*kaiga totomu*), consanguins (*kaiga toto*) et affin (*kaiga*). Il s'agit là du sens le plus général du mot tel que Bataillon nous l'a donné.

2- Bien qu'il ne désigne jamais, comme à Tonga ou à Futuna, une unité sociale constituée, il arrive que *kaiga* fasse référence à un « groupe discret de parents ». On peut alors trouver ce mot ponctuellement utilisé pour désigner un regroupement momentané de personnes avec qui on se trouve, individuellement, en relation *kaiga* ou, lors des discussions avec les informateurs, en référence à une parentèle théorique qui regrouperait toute les

²⁰⁷ E. Mavaetau : « *Hage ko Patelise, e kaiga matou kae mole kei fe'olo'aki ! [...] e matou kei fakatahi i te 'api e tahi, kei nofo i te fo'i 'api e tahi, i Futuna ! E higoa e kaiga !* »

personnes (dont la plupart ne sont pas identifiées dans les faits) avec qui Ego serait en relation *kaiga* : l'ensemble des parents de premier ordre et des collatéraux, maternels et paternels, leurs affins, le conjoint d'Ego et ses parents proches. Dans cette acception très idéale (et marginale) de *kaiga*, Ego n'appartient pas à tel ou tel *kaiga*, mais l'ensemble de ses relations *kaiga* constituent autour de lui un *kaiga* idéal, formant une parentèle théorique qui est centrée sur lui. Inversement, les personnes en relation *kaiga* avec Ego entrent, à travers lui, en relation *kaiga* : en se mariant, Ego se « raccroche aux [« parents »] *kaiga* » de son époux (*kau ki te kaiga*), les consanguins d'Ego et son époux devenant *kaiga* entre eux puisqu'ayant chacun une relation *kaiga* avec Ego (les parents ou les germains respectifs de deux époux se considèrent *kaiga*). Soulignons que le *kaiga* conçu comme une « parentèle » idéale change pour chaque personne et qu'il n'a ni limite ni actualisation exhaustive. Les « relations » *kaiga* d'Ego se mobilisent et s'agrègent autour de lui de façon sélective (sous la forme de « groupes cérémoniels » alors appelés *kutuga*) pour toutes les cérémonies qui le concerne durant sa vie.

3- *Kaiga* a de nos jours un sens plus précis lorsqu'on l'oppose à la « famille » *famili*. Ainsi, pour A. Liufau, les « parents » *kaiga* sont précisément les parents d'Ego qui ne relèvent pas de la « famille » *famili* comprise comme une catégorie très fermée rassemblant les seuls parents directs et germains vrais ainsi que leurs enfants et les petits-enfants d'Ego (ce qui correspond pourtant à des personnes en relation *kaiga totonu*, « *kaiga* vrai », avec Ego) ; Cela revient à dire que la famille (*famili*) se réduit aux parents les plus directs, tous les autres parents étant rejetés dans une « parenté » de second ordre *kaiga*.

4- *Kaiga* peut être opposé à la « famille » *famili* comprise comme le groupe des co-résidents issus d'un même ancêtre. C'est souvent le cas dans les discussions, lorsque les Wallisiens précisent qu'ils sont « famille » *famili* avec leurs voisins et *kaiga* avec telle ou telle personne qui passe au loin ou qui vient leur rendre visite. Dans ce cas, les relations de parenté sont comparables en elles-mêmes, le seul critère de la résidence faisant la différence. Dans un cas (*famili*) l'occupation de la terre est partagée, dans l'autre cas (*kaiga*) on ne partage que des droits sur la terre.

5- *Kaiga* peut désigner l'ensemble des personnes étant avec Ego en relations *kaiga* que ce soit des relations de parenté ou des relations qui leur soient conformes. Cette définition, qui englobe les précédentes, donne pour sens à *kaiga* « personne avec qui on est en relation », « relation ». Nous avons vu que le sentiment appelé « amour, affection » '*ofa*' devait être particulièrement développé entre « parents » *kaiga*. Il doit s'étendre en fait à l'ensemble des « relations » *kaiga* au point que tout compagnon avec qui un tel sentiment est

prononcé et partagé peut être dit *kaiga* sans que l'on se connaisse de relation de parenté avec lui. On parle dans ce cas de *kaiga fai* (*fai* « fait » ou « fabriqué »), ou de *kaiga fe'ilo* (« *kaiga* de connaissance mutuelle »), les sentiments entre deux amies par exemple étant comparés à ceux de deux sœurs : « Malia, c'est ton *kaiga*, c'est ta petite amie et tu l'aimes. Tu dis alors que c'est ta sœur, tu l'aimes comme si elle était de ta famille²⁰⁸. » Ces relations sont très fortes : « Si mes ancêtres ont été amis avec des gens, alors on dit ce sont des *kaiga* [entre eux] ; ils ont rassemblé nos familles pour habiter ensemble [sur le même 'api] ou ils se sont rendu visite [pour se rendre service et s'assister lors des coutumes]. Ces sortes de ["relations"] *kaiga* étaient "précieuses" [littéralement "on en faisait des bien de valeur"]²⁰⁹. » Dans de tels cas, elles perdurent à travers plusieurs générations. On voit bien ici sur quoi la similitude des « relations » *kaiga* (*kaiga fai*) avec des relations entre consanguins (*kaiga*) repose : l'affection partagée, la résidence sur une même terre et la solidarité quotidienne comme dans les obligations coutumières. On peut supposer que des relations de mariage sont favorisées dans de telles conditions. Le mot *fe'ilo* désigne aussi les amis avec qui l'on s'entend bien et sur l'assistance de qui l'on peut compter. De telles relations sont particulièrement valorisées dans la diaspora wallisienne, surtout en Métropole où, dans les communautés réduites, le sentiment d'une identité partagée et les relations d'entraide sont très développées.

6- Mentionnons enfin que le mot *kaiga* est utilisé dans les formules d'adresse et de salutations lors des conseils de village (*fono fakakolo*). Les présentateurs des journaux télévisés ou radiodiffusés en langue wallisienne emploient aussi ce mot pour s'adresser courtoisement à leur auditoire, c'est-à-dire à l'ensemble des insulaires. Utilisé dans le même sens que *haha'i* (« les gens, le monde, la multitude, le peuple, la population », Rensch, 1984) il lui est préféré pour sa connotation respectueuse et amicale. Ce n'est pas ici le seul cas où le vocabulaire relatif à la parenté peut être employé à l'égard de personnes formellement mises à l'honneur.

La polysémie du mot *kaiga* indique clairement la valeur que la société reconnaît à de telles relations. Nous voyons aussi que si la parenté (consanguinité et affinité) est un critère

²⁰⁸ E. Mavaetau : « Malia, ko tau kaiga, ko tau ki'i kau me'a e ke 'ofa ki ai. E ke lau koe ko tau tehina, tu l'aimes comme si c'était ta famille. »

²⁰⁹ A. Liufau : « Hage ne'e kau me'a taku u kui mo he tahi u haha'i pea kua lau pe ko te kaiga : ne'e natou faka'api e tahi tomatou u famili pee ne'e faka'afe. Ko te u fa'ahiga kaiga aia ne'e fakakoloa'i te u fa'ahiga kaiga aia. »

important pour la définition de la relation *kaiga*, elle n'est pas un critère unique. Sont *kaiga* les « relations » (consanguins, affins ou autres) avec lesquelles la relation (*kaiga*), se conformant à des relations de consanguinité de premier ordre, donne des devoirs (éventuellement des droits) comparables. Précisons ici que le mot « relation » employé avec des guillemets désigne une personne – une « relation » – avec qui on est en relation *kaiga*. « Relation » *kaiga* a alors la signification particulière et inclusive (elle comprend les « parents » *kaiga*) de notre cinquième définition. Pour désigner la relation (*kaiga*) qui lie deux personnes *kaiga* entre elles, les guillemets ne sont pas employés. Ainsi, bien que les Wallisiens utilisent volontiers le mot français « parent » pour désigner le *kaiga* dans son acception inclusive de « personne avec qui on est en relation », nous éviterons maintenant de l'employer à cause de sa signification trop restrictive dans la langue française, à moins qu'il ne s'agisse de *kaiga* dans sa première définition.

L'appréciation de la relation *kaiga* est, dans les faits, très subtile, et toutes les « relations » *kaiga* n'ont pas la même valeur. Pour être pleinement *kaiga*, les personnes en relation *kaiga*, quelle que soit sa nature (consanguins, affins et amis), doivent régulièrement raviver leur relation (*kaiga*) lors des cérémonies qui rythment la vie de la famille. Des prestations coutumières (ou « coutumes » *kutumi*) précèdent et accompagnent chacune d'elles et une grande partie des « relations » *kaiga* d'Ego (consanguins, affins, amis), constituées en *kutuga*, l'assistent directement ou indirectement dans ces occasions. Ce devoir d'« entraide » (*fetokoni'aki*) est réciproque et le mot wallisien *fe'olo'aki* (littéralement « aller les uns avec les autres [pour participer ensemble aux “coutumes”] ») traduit bien la solidarité dans les obligations coutumières. La « connaissance mutuelle » (*fe'ilo'aki*), la considération et l'« affection » (*fe'ofa'ofani*) partagées sont les corollaires de la solidarité, même entre « relations » *kaiga* éloignées. Ainsi, des parents très éloignés, des affins ou des amis attentifs à ces relations et prenant soin de toujours participer aux cérémonies respectives sont, d'une certaine façon, plus *kaiga* que d'autres.

À leur sujet, une informatrice (qui utilisa tantôt le mot *kaiga*, tantôt *famili* pour insister sur la force de la relation ainsi entretenue) me raconta qu'avec l'aîné de sa fratrie (une sœur) elle s'était opposée au mariage de sa fille avec le fils de tels *kaiga*, bien qu'ils ne partagent aucun ancêtre commun. L'origine de cette relation remontait une génération en amont : la mère du garçon avait été recueillie jeune dans la famille de l'informatrice et fut dotée de terre. Le père de l'informatrice avait « participé au mariage » de cette femme (il y avait pris des responsabilités incombant normalement à des parents proches). Lorsqu'il avait

été sur le point de mourir à l'hôpital, cette femme l'avait ramené chez elle pour qu'il y meure en paix et s'était occupée des funérailles. Après la mort de son père, l'informatrice a continué à se déplacer pour les cérémonies concernant cette femme et ses descendants. Ainsi, m'expliqua-t-elle, le mariage des deux jeunes gens n'aurait « pas fait joli » (*e mole matalelei*) : il aurait « manqué de respect » (*e mole faka'apa'apa*) et brisé le lien créé entre les deux « familles » (*famili*). Alors, leurs membres n'auraient plus pu se rendre ensemble aux « coutumes » (puisqu'ils se seraient fait face lors du mariage des deux jeunes gens) et auraient dû se désolidariser. Pour l'informatrice, ces « relations » *kaiga* étaient proches : « ... Nous sommes toujours des *kaiga* proches ! Bien que nous ne soyons pas des *kaiga* de sang ! » Elle avait ajouté : « Nous [elle et eux] allons encore ensemble dans les coutumes. [...] Nos enfants feront comme ils voudront par la suite, nous, les “anciens”, nous ne serons plus là ²¹⁰ ! » Le mariage agrège donc un grand nombre de relations (*kaiga*) et les rend solidaires entre elles ; il peut aussi les « abîmer » (*maumau'i* dans le cas de germains, de cousins proches ou de relations considérées comme telles en G0) ou les distendre au point de désolidariser les collatéraux et de disloquer les groupes cérémoniels.²¹¹

L'étude des occurrences et des faits conforte ainsi la sémantique du mot *kaiga* (groupe de commensaux ou/et groupe partageant une localité originelle commune). Les « relations » *kaiga* d'Ego concernent toutes les personnes avec qui Ego partage ou peut avoir à partager une résidence : en premier lieu les consanguins, avec qui il partage les droits sur la terre et son occupation ; les affins qu'il rejoint avec son conjoint ; des amis souhaitant vivre près de lui. Ces relations sont donc aussi celles avec qui Ego peut être amené à partager les repas quotidiens de façon permanente ou temporaire. Enfin, et c'est là leur caractéristique essentielle, les personnes en relation *kaiga* partagent avec Ego les obligations cérémonielles.

Pour revenir à notre informatrice et au « parent » *kaiga* ayant, avec elle, des droits sur la terre de Futuna (exemple de Patrice), cette relation leur était inconnue jusqu'à ce que le jeune homme, expliquant sa généalogie, permette à la vieille femme de faire le lien entre les deux branches collatérales. En identifiant la relation comme *kaiga*, la vieille femme entendait qu'à partir de ce moment, elle remplirait auprès de Patrice, des obligations par ailleurs délaissées, renouant une relation oubliée. Effectivement, dans les semaines qui suivirent, elle

²¹⁰ E. Mavaetau : « ...*Kei kaiga ovi ! Kaa e mole kaiga toto ia !* » « *E ovi mai : kei fe'olo'aki i te'u kutumi. [...]* *Hoki fai taliha natou kia muli. Kua matou pupuli matou !* »

eut l'occasion de fournir une petite prestation au jeune homme qui entra désormais avec elle dans une relation dite « de coutume » (*kutumi*). Il lui présenta, de loin en loin, de petites prestations et aurait participé avec elle à des prestations communes s'il en avait eu l'occasion.

Le partage des obligations cérémonielles comme critère de recrutement des « relations » *kaiga* explique l'aspect ouvert et englobant de cette catégorie. On compte ainsi comme *kaiga*, outre les parents de premier ordre (qui participent massivement) et les parents plus éloignés (co-résidents ou non) avec leurs affins, les parents du conjoint, les amis, et tous ceux qu'Ego trouve autour de lui dans les occasions cérémonielles – généralement ceux participant aux cérémonies concernant Ego (baptême, communion, mariage...) sont aussi à ses côtés lorsqu'il participe aux cérémonies pour une tierce personne. La consanguinité et la résidence fondent donc ces relations, avec ce qu'elles entraînent d'obligations mutuelles, d'entraide, de partage et de force dans les relations interpersonnelles (« affection » *'ofa*), mais ne la définissent pas entièrement. Les relations d'« entraide » (*fetokoni'aki*), de « partage des obligations » (*fe'olo'aki*) et de « connaissance mutuelle » (*fe'iloi'aki*) sont ici englobantes.

Ainsi peut-on comprendre que les Wallisiens considèrent les titres (associés à des charges et à des obligations vis-à-vis du « roi » *hau*) comme étant *kaiga* entre eux (cf. § I.3.3.2.). De même, les villageois sont considérés comme *kaiga* entre eux lorsqu'ils sont réunis dans leurs obligations *fatogia* envers leur « chef ». Il en va encore de même, enfin, lorsque tous les Wallisiens sont pris comme un ensemble de gens en relation au « roi » *hau* envers qui ils remplissent conjointement des « obligations » également nommées *fatogia*. Le mot *kaiga* s'emploie ainsi dans son acception la plus vaste pour désigner tous les hommes qui, originaires de Wallis, reconnaissent, avec la relation au « pays » *fenua* et à son « roi » *hau*, les obligations qui leur incombent. C'est particulièrement le cas des émigrés qui, regroupés en petites communautés isolées, se considèrent souvent entre eux comme en relation *kaiga*. Cette relation se fonde sur l'origine commune (Wallis), sur la co-résidence, et sur les obligations que l'une et l'autre entraînent. Les circonstances favorisent ainsi la mise en place de relations de « coutume » que d'éventuelles relations de consanguinité n'expliqueraient pas dans un autre contexte. Le fait que tous les Wallisiens puissent désormais se trouver des liens de parenté, même ténus, après l'abolition de l'endogamie d'ordre social, l'explosion démographique et la possibilité de recours aux archives (trois

²¹¹ B. Shore (1976, p. 77) remarque qu'il en va de même à Samoa où la prohibition de l'inceste s'étend à tous les « parents » (*kin*) *aiga*, consanguins, simples co-résidents et membres d'un même groupe cérémoniel.

phénomènes récents), est insignifiant par rapport au partage des obligations cérémonielles (*fe'olo'aki*) qui entretient et qui crée les relations *kaiga*.

Il apparaît ainsi que, pour Ego, la relation *kaiga* (qui ne reconnaît pas le principe de l'ancienneté relative) est en quelque sorte " horizontale. " Toutes les relations *kaiga* ne se valent pas, mais toutes constituent une catégorie englobante qui se définit par rapport à Ego et à lui seul : la composition de cet ensemble de relations change pour chaque Wallisien, et ne se reconduit jamais intégralement d'une génération à l'autre. Les « relations » *kaiga* se déploient autour d'Ego en cercles concentriques et emboîtés. Le premier cercle des « relations » *kaiga* comprend les parents de premier ordre (*kaiga totonu*) et les co-résidents de la terre d'habitation ou « maisonnée » *'api*, bien que les relations soient ici plutôt considérées comme des relations dites de « famille » *famili* ; un deuxième cercle comprenant les consanguins plus éloignés (*kaiga toto*) avec qui on partage des droits sur une terre ; un troisième cercle s'ouvre aux parents par mariage (*kaiga*) et un quatrième aux amis (*kaiga fai*) avec qui on peut être amené à partager une résidence – sans partager nécessairement les droits sur la terre. Toutes ces « relations » *kaiga* se manifestent autour d'Ego lors des occasions cérémonielles le concernant. Elles forment alors avec lui un groupe de commensaux qui, s'étant déplacés ensemble, partagent les obligations (présentation de prestations et fourniture de services) et les parts de vivres présentées dans les repas festifs ou lors des « distributions » *katoaga*. Nous allons voir l'organisation de ces relations en étudiant les groupes cérémoniels *kutuga*.

On peut enfin supposer que la multiplication et l'extension des « relations » *kaiga* (dans l'acception la plus courante du terme) à des parents très éloignés dans l'espace et dans le temps est une évolution récente d'un terme autrefois beaucoup plus centré sur la localité qu'il ne l'est aujourd'hui. Il est possible qu'autrefois les « chefs » importants et les « personnes d'ascendance royale » *'aliki* aient entretenu des relations (*kaiga* ?) multiples et étendues – encore augmentées par leurs unions matrimoniales successives et les alliances militaires –, mais il est peu probable que les « gens du commun » *tu'a* aient eu la possibilité d'entretenir des relations à la fois nombreuses et distantes. Il est probable, en revanche, que le gros de la population, dont les ressources et les déplacements étaient limités, n'aient entretenu de telles relations que dans un champs restreint aux communautés d'origine et de résidence. La relation *kaiga* s'appliquait ainsi pour lui à la relation entre co-résidents et

s'appuyait sur la localité.

Depuis la moitié du XIX^e siècle, plusieurs facteurs ont profondément transformé cette société ancienne et les relations sociales. L'action des prêtres catholiques qui favorisèrent les mariages hors des communautés et des ordres sociaux, l'explosion démographique, le développement des transports (le cheval, les cycles puis les voitures) et l'usage du numéraire (qui permet de compléter des prestations et qui donne de la souplesse au mouvement des biens de valeurs) ont entraîné un brassage des conditions sociales et des communautés. Les unités familiales ont éclaté et se sont beaucoup dispersées de telle sorte que la notion de « relation » *kaiga* s'est probablement élargie. Les limites de la mémoire humaine, qui imposaient autrefois une sélection des parents et des « maisonnées anciennes » (*'api matu'a*) de référence (aux profit des parents implantés localement et des maisonnées proches), ont été repoussées par le recours aux registres (*tohi haako*, état civil, *status animarum*), par la participation généralisée à des cérémonies lointaines, et par l'intérêt grandissant pour des terres jugées autrefois trop éloignées ou de trop peu de valeur pour qu'on s'attache à en conserver le souvenir. La mémoire des relations, ainsi mieux conservée, favorise aussi l'élargissement de la relation *kaiga* au-delà de ses anciennes limites, cette relation étant désormais plus ouverte et incluant de nombreux parents éloignées par la profondeur généalogique des ancêtres de référence et/ou l'éloignement géographique de leur établissement.

Les caractéristiques de la relation *kaiga* nous renvoient enfin aux aspects saillants que nous avons pu établir au sujet des parents maternels tel qu'Ego peut les concevoir.

1- La relation à la localité (dont nous avons vu le lien étroit avec la mère et ses parents) est capitale de ce point de vue – n'oublions pas que dans son sens le plus littéral (*kai-ga*) *kaiga* désigne à la fois des personnes se référant à une même localité ou à une même résidence et des personnes partageant leurs repas.

2- Les distinctions que nous avons repérées parmi les « relations » *kaiga* (*kaiga totonu* « parent vrai, parent de premier ordre » ; *kaiga toto* « parent de sang » ; *kaiga fai* « parent fabriqué ») ne constituent pas de catégories tranchées et apparaissent comme secondaires. La relation *kaiga* imprime ainsi à toutes les relations qu'elle comprend un nivellement qui nous renvoie également aux maternels – nous avons identifiés les parents maternels comme à la fois peu distingués et peu hiérarchisés entre eux.

3- La relation *kaiga* se caractérise avant tout par le partage des obligations. Ici encore,

le caractère secourable et profondément solidaire qui domine dans les représentations liées à la relation *kaiga* peut être mis en parallèle avec les représentations associées aux parents maternels sur l'assistance de qui, massive et inconditionnelle, on peut compter à tout moment. Nous reviendrons sur ces congruences après que l'étude des « groupes cérémoniels » *kutuga* nous ait permis de saisir l'organisation des « relations » *kaiga* à l'occasion d'une cérémonie comme par exemple un mariage.

4.2. Les « groupes cérémoniels » *kutuga*

Le *kutuga* désigne un groupe constitué de parents qui se forme à l'occasion de toute cérémonie familiale importante. À l'occasion d'un mariage, les parents (G-1) de chacun des mariés (G0) rassemblent des prestations en très grande quantité avec l'aide de leurs *kutuga* respectifs. Les parents (G-2), les frères et sœurs de la mère du marié (G-1) se regroupent avec leurs enfants (G0), leurs parents par mariage, éventuellement des personnes qui leur sont proches (voisins, amis) pour porter ensemble leur participation à la mère du marié et à son conjoint en organisant ce que l'on appelle une « délégation » *fagona* qui représente la branche de la famille et ses proches. Tout au long de la semaine, viennent s'ajouter à cette première participation (qui est celle des parents de premier ordre et de leurs proches), les participations des *fagona* formés par les collatéraux paternels et maternels plus ou moins éloignés et regroupés selon le même principe, par branche généalogique, et suivant des considérations de proximité de résidence et/ou de bonne entente. Le *kutuga* de la mère du marié rassemble l'ensemble des personnes qui se sont ainsi manifestées auprès d'elle à l'occasion du mariage, c'est-à-dire qui lui ont apporté une participation, qui sont restées auprès d'elle pour préparer la cérémonie et qui y sont présentes. Il en va de même pour les *kutuga* du père du marié et ceux de chacun des parents de la mariée. Les amis et les voisins des parents de chacun des mariés peuvent aussi organiser des « délégations » *fagona* de moindre importance puisqu'au titre du voisinage, de l'amitié et de l'entraide, au nom de leur seul '*api*. Ainsi, les jours précédant le mariage et le jour même de la fête, plusieurs dizaines (parfois plusieurs centaines) de personnes sont présentes autour des parents de chaque marié pour les entourer et les assister. Ils forment les *kutuga* maternel et paternel de chacun des mariés.

Plusieurs caractéristiques du *kutuga* nous apparaissent dès maintenant. D'une part, toute personne présente pour l'occasion a participé, d'une façon ou d'une autre, aux prestations qui seront échangées ou données aux mariés le jour de la noce ; elle se rattache

nécessairement à un des deux *kutuga* de chaque marié. D'autre part, les parents « vrais, directs » (*totonu*) sont les premiers à se manifester, ceux de la femme d'abord, ceux de l'homme ensuite. Une fois leur participation apportée, ils sont les premiers membres du *kutuga* présents. Ils s'associent à tous les préparatifs et accueillent les « délégations » *fagona* successives qui viennent les rejoindre. L'« affection » (*'ofa*) partagée et leur devoir d'entraide (*fetokoni'aki*) obligent les parents de premier ordre à prendre part à toutes les cérémonies qui les concernent respectivement. Les parents, les germains, les enfants et petits-enfants de la personne préparant la cérémonie ne peuvent se dérober, manquer à la « délégation » *fagona* et aux festivités, sinon pour cause de maladie, de faiblesse (ce qui peut être le cas des grands et arrière-grands-parents) ou d'absence. Il est ainsi très fréquent que des parents proches arrivent d'outre-mer lourdement chargés pour ne passer à Wallis que les quelques jours où leur présence est jugée indispensable. Dans le cas où tous les parents de premier ordre ne pourraient se déplacer, ne viennent que ceux qui le peuvent avec la contribution des proches restés au loin. Suivent ensuite les parents plus éloignés, réunis par branches collatérales et représentés par leurs aînés.

Pour bien comprendre la façon dont le *kutuga* se constitue il nous faut regarder les relations qui président à l'organisation des « coutumes » *kutumi* et à la constitution des prestations qui sont présentées.

Nous avons vu que les deux membres du couple forment une paire complémentaire et ordonnée. Lors des échanges cérémoniels, les époux, et autour d'eux leur maisonnée, constituent une unité sociale dont les prestations sont rarement dissociées : l'homme, aidé des autres hommes vivant dans la maison (fils, frère, gendre, éventuellement beau-frère, cousin...), fournit les produits de son élevage et de son (ou ses) jardin(s) (porcs et « féculents » *magisi*) ; la femme, aidée de ses filles et des autres femmes de la maison, fournit des « biens de valeur féminins » *koloa fakafafine*. Lorsqu'une cérémonie concernant une relation *kaiga* de l'un des deux époux est annoncée, ceux-ci confèrent pour s'entendre sur le montant et la nature de leur prestation commune. En aucun cas, en effet, la femme ou l'homme, ne présentera de prestation seul : dans toutes les occasions importantes, le couple, et au-delà de lui, la maisonnée, se présentent comme un tout dans la prestation complète qui est fournie. Les deux conjoints se déplacent alors pour la porter (éventuellement accompagnés de leurs enfants ou des parents partageant leur toit) lors de la « délégation » *fagona*.

Une prestation est rassemblée sous la responsabilité du père de famille (de l'« ancien » *matu'a*) pour son volet masculin, de la mère de famille pour son volet féminin. Elle comprend le travail de tous les membres de la maisonnée capables d'y contribuer. Peut s'y ajouter la participation des parents de celui des époux qui n'est pas directement concerné par les festivités. Ils organisent alors une petite « délégation » *fagona* pour apporter leur contribution puis accompagnent éventuellement le couple dans les présentations suivantes. Lors des cérémonies, ils feront partie des affins qui composent, avec les parents de premier ordre ou plus éloignés, un des *kutuga* en présence.

D'autres proches agissent dans le cadre de relations dites « de coutume. » Dans ce cas la prestation est plus ou moins formelle. Des amis par exemple, des collègues de travail, des parents de celui des époux qui n'est pas directement concerné par les cérémonies ou encore des parents très éloignés avec qui une relation de profonde affection et de solidarité a toujours eu cours, peuvent s'associer à l'effort de la maisonnée pour une occasion donnée. Ils organisent une petite « délégation » *fagona* ou apportent une participation informelle, chacun s'efforçant de donner ce qu'il peut sans se soucier de fournir une prestation complète (une « enveloppe » *sila* de billets de banque, quelques tubercules, ou une bouteille d'alcool). Dans ce dernier cas, ils n'accompagnent pas les membres de la maisonnée dans le *fagona* qui présentera ensuite leur prestation, leur participation n'étant pas distinguée de celle de la maisonnée.

Chaque maisonnée a ainsi des relations privilégiées avec quelques couples (très rarement des célibataires) avec qui on dit, en s'expliquant en français, « faire coutume ». Cette expression désigne des relations d'entraide et de solidarité dans les occasions cérémonielles plus fortes que cela ne devrait être au titre des relations de parenté (*kaiga* dans son sens restreint) qui unissent deux maisonnées (et ceci à plus juste titre s'il n'y a aucun lien de parenté). Nous avons vu que le « partage des obligations cérémonielles » *fe'olo'aki* permet l'établissement de relations *kaiga* privilégiées et convient pour caractériser ces relations. De telles participations sont généralement conçues comme des « aides », une « assistance » (*tokoni*) apportée par des proches (parents éloignés ou non-parents) qui tiennent à montrer de la considération ou de l'attachement (*'ofa*). Le récipiendaire est libre d'employer cette prestation à son gré, en l'incorporant à sa prestation ou en la conservant s'il juge suffisants les biens qu'il a déjà rassemblés. Contrairement aux prestations formellement présentées, celle-ci n'appelle pas de retour immédiat. Le récipiendaire peut faire une part sur les biens qu'il a

reçus à son retour de la cérémonie, mais il attend généralement l'occasion de rendre la réciprocité pour un geste qui est toujours très apprécié car dénué de contrainte. Ces relations, qui sont fondées sur la seule bonne volonté dans un premier temps, finissent toutefois par créer des obligations de réciprocité au même titre que les relations réglées par la parenté. Elles sont alors assimilées aux relations *kaiga*.

Une prestation complète comprend toujours au moins une unité féminine *moe'aga* (« couchage », natte et drap d'écorce battue) et une unité masculine *tokonaki* (porc vivant et « féculents » *magisi crus*)²¹², mais nous avons vu que l'on pouvait réunir beaucoup plus avec l'assistance des affins et des amis ou ne donner que « ce que l'on peut », c'est-à-dire une participation incomplète, dans le cadre d'une aide informelle qui n'apparaît pas lors de la présentation de la « délégation » *fagona*. La taille et la qualité de la prestation rassemblée par une maisonnée varie donc selon l'occasion tout autant que le nombre des parents, ou plus exactement des personnes en relation *kaiga*, se déplaçant pour participer à la formation du *kutuga*.

On s'aperçoit bien ici que l'existence d'une « maisonnée » *'api* repose entièrement sur un couple de parents qui en est le centre et qui la représente en totalité. Ce couple est parfaitement complémentaire et solidaire dans tous ses travaux, qu'il s'agisse de concevoir et d'élever les enfants, comme de soutenir les parents qui dépendent de l'un ou l'autre de ses membres, d'organiser les activités de tous ou encore, de faire face aux obligations de toutes natures. Ce couple, nous l'avons vu, forme « un seul corps » (*te sino e tahi*), un seul être, quels que soient les parents pour lesquels il prépare une prestation. Toutefois, la place de ce couple dans l'ensemble des parents et par conséquent, le montant de la prestation qu'il doit fournir et la part qui lui sera retournée, dépend de la place de celui de ses deux membres concerné par la cérémonie de façon directe (au titre d'un ascendant commun si la cérémonie est organisée par un germain ou un collatéral exemple) ou indirecte (au titre de la position de la personne dont il est l'affin, si la cérémonie est organisée par les parents ou le germain d'un affin par exemple).

Les prestations suivent alors, accompagnées par les prestataires, un chemin que nous

²¹² Dans le cas où la prestation serait directement fournie pour une « distribution » *katoaga* (pour une naissance par exemple, les « relevailles » *aho ma'amu* ou une « investiture » *fakanofa*), elle ne se compose plus d'animaux vivants et de vivres crus, mais de vivres passés au four, prêts à la consommation et disposés dans des paniers

pourrions qualifier comme celui “ de l’autorité et du respect ”. Les prestations sont rarement apportées directement par un couple et ses proches aux parents organisateurs de la cérémonie. Pour bien comprendre le cheminement des prestations et l’organisation des groupes qui les réunissent, il nous faut un instant changer de point de vue et nous mettre du côté des organisateurs de la cérémonie. Dès qu’une décision à ce sujet est arrêtée par le couple organisateur, chacun de ses membres prévient les « anciens » de son groupe (ses parents ou grands-parents ainsi que leurs aînés, s’ils sont morts leur propre germain ou cousin aîné ayant autorité sur le groupe). Celui-ci « appelle » *pau’i* tous les membres du groupe pour les informer des préparatifs en cours et discuter avec eux d’une prestation commune. Le groupe des parents ainsi réunis par un « ancien » du côté de la femme organisera la première « délégation » *fagona* auprès du couple organisateur, ceux regroupés par l’« ancien » du côté de l’homme venant dans un second temps apporter sa participation. Viennent ensuite s’agrèger les branches collatérales plus éloignées, les amis, les voisins.

Les prestations fournies par chaque maisonnée sont donc rassemblées entre germains, éventuellement entre descendants de germains avant d’être apportées en *fagona*. Chaque participation suit donc un circuit plus ou moins long. Elle vient grossir la participation des parents directs et de leurs germains que l’on considère comme les « anciens » *maatu’a* respectifs des branches familiales emboîtées. Une femme et son mari par exemple, présenteront leur prestation à ceux de leurs parents concernés par la cérémonie (le père ou la mère de la femme ou de l’homme) qui ont pris l’initiative d’une prestation commune ou qui ont eux-mêmes été convoqués par un « ancien ». Dans ce dernier cas, ils présentent la prestation commune à leur « ancien » (leur parent en G-1 ou l’aîné de la fratrie), avant que tout le groupe, conduit par ses « anciens » (*kau maatu’a*, hommes et femmes), ne présente sa prestation et le détail des personnes qui y ont participé à un « ancien » de degré supérieur.

Lorsque tous les parents de la génération supérieure sont morts, les biens sont présentés aux aînés de la fratrie pour être portés par une « délégation » *fagona*, ou bien pour aller s’ajouter aux prestations fournies par des collatéraux aînés. Les aînés, frère et sœur, règlent le montant et la forme de la prestation (l’homme pour le pan masculin, la femme pour le féminin), et vont la présenter en *fagona* sous la direction du plus « ancien » (homme ou femme). On s’aperçoit ici combien la taille de la « délégation » *fagona* et de la prestation

formant des unités ‘*umu* (« four »).

apportée peu dépendre de l'étendue de la branche généalogique, et surtout de la place relative de son « ancien » (*matu'a*) au sein de l'ensemble des parents consanguins. Un aîné de branche aînée particulièrement respecté et aimé des autres parents, qui plus est porteur de titre par exemple, peut drainer, en appelant ses parents et par la seule attraction qu'exerce son prestige, les participations de collatéraux éloignés. Il présente ainsi une prestation considérable pour l'ensemble du groupe venu à lui.

Enfin, tous les prestataires ne sont pas obligatoirement présents lors du *fagona* qui peut comprendre de dix à plus de cinquante personnes. Les « anciens » (*kau maatu'a*), en effet, y représentent leurs cadets et il arrive que les plus jeunes (les enfants et les jeunes bien sûr, mais aussi les jeunes couples ayant des enfants en bas âge, ou tout autre personne retenue par des obligations coutumières ou des activités professionnelles par exemple) soit dispensés de la démarche ainsi que les plus vieux qui se tiennent souvent à l'écart des cérémonies les plus fatigantes comme de la vie sociale en général. Nous retrouvons ici comme principe structurant les groupes cérémoniels *kutuga*, l'importance de l'aînesse relative et la valeur de l'ancienneté.

La parenté directe (*totonu*) forme donc le noyau du *kutuga*. La consanguinité, ou plutôt le fait de se reconnaître un ancêtre commun avec des « anciens » *maatu'a* pour relais, donne au *kutuga* une armature organisée par le principe de l'ancienneté relative. Cependant on ne peut dire en aucun cas que le *kutuga* est formé par le rassemblement des parents proches ou consanguins (on utilise jamais dans ce contexte le mot trop restrictif de *famili* par exemple). En effet, le *kutuga* est un ensemble de relations agrégées à des niveaux différents. Le premier en est la maisonnée avec, en son cœur, le couple marié. C'est la plus petite unité fournissant une prestation complète. Au niveau supérieur, englobant, se trouve un « ancien » *matu'a* (un « aîné » s'il est dans la même génération ou un « ancien » de génération supérieure, généralement un homme) qu'un groupe de parents d'ascendance commune se reconnaît et sa sœur. À ces deux niveaux comme à tous les éventuels niveaux intermédiaires, homme et femme sont associés et complémentaires. Ici encore leur relation est hiérarchisée. Tout comme il revient à un homme en position d'« ancien » de « diriger » (*pule*) la maisonnée et, s'il est aîné, de « diriger » sa branche généalogique, lui revient le plus souvent la responsabilité de l'organisation générale des prestations et de leur présentation (il arrive qu'une femme âgée de grande autorité tienne cette position). Nous retrouvons donc dans l'agencement du *kutuga* tel qu'il se présente dans les grandes cérémonies, les principaux

traits distinguant, pour les Wallisiens, les représentations liées au père et aux parents paternels par contraste avec la mère et les maternels.

Plusieurs autres caractéristiques du *kutuga* doivent être examinées avant que nous poussions plus avant l'analyse. Nous voyons ici qu'il n'existe pas de limites à l'étendue d'un *kutuga*. Pour les cérémonies très importantes (une investiture, une prise de voile ou l'ordination d'un prêtre par exemple ou encore le premier mariage organisé par un couple de premier plan) les *kutuga* qui se forment atteignent plusieurs centaines de personnes. De tels *kutuga* ne se réunissent cependant pas en toute circonstance et la taille du *kutuga* dépend moins de l'étendue de la parenté qu'elle ne varie en fonction de l'occasion qui le réunit. Nous venons de voir quelques exemples de cérémonies de premier plan. D'une façon générale, toutes les cérémonies concernant des premiers-nés (première communion, et mariage, baptême et confirmation dans une moindre mesure) ou organisées par eux (alors en position d'« anciens » : aîné d'une fratrie, « aîné » de branche généalogique et/ou porteur de titre) mobilisent le plus grand nombre des relations (parents, affins, amis). Les funérailles ne se conforment pas aux mêmes règles et sont des cérémonies d'un type particulier. Dans tous les cas l'organisation du *kutuga* est identique, mais sa dimension varie selon la personne pour qui la cérémonie est organisée et selon la position de ses parents.

Il ne faut pas oublier qu'en toutes occasions, deux *kutuga* se font toujours face (le *kutuga* du père et celui de la mère) et que chacun est capable d'évaluer la participation globale de l'un par rapport à l'autre. Les deux *kutuga*, tout comme en leur sein les maisonnées, sont en situation d'émulation et d'appréciation mutuelles qui pousse chacun à tenir son rang, c'est-à-dire à fournir une prestation qui lui fasse honneur ainsi qu'à son groupe. L'effort de participation n'est donc pas le même et s'ajuste d'une fois sur l'autre. Nous avons vu que les parents de premier ordre se faisaient un devoir d'apporter une aide substantielle par crainte de passer pour des gens désinvoltes, paresseux et avares. Un tel comportement nuirait à l'image de chaque maisonnée et à travers elle à l'honneur de chacun des membres du couple, il entacherait aussi la réputation de la branche familiale et de ses « anciens » (hommes et femmes). Enfin, il endommagerait la confiance et la gratitude réciproques au sein du groupe familial, chacun devant pouvoir compter sur ses parents, et particulièrement sur les parents de premier ordre, en toutes occasions. Pour les collatéraux cette règle va s'atténuant avec l'éloignement des branches. Ils peuvent ainsi agir à leur guise

en s'abstenant de se manifester ou en organisant des « délégations » *fagona* de moindre importance selon le degré de cousinage, la proximité de résidence et le lien personnel, affectif, qui les lient à l'organisateur de la cérémonie.

Un critère capital pour la participation à toute délégation, et par là à toute cérémonie, est de pouvoir y apporter une contribution, aussi modeste soit-elle. On s'abstient de se manifester si on n'a rien à donner. Il faut cependant préciser que si chacun fait de son mieux, il ne donne jamais que ce qu'il peut. Lors de la présentation de sa prestation, un donateur modeste ou honteux de sa participation s'excuse, dans un discours vibrant, de sa « pauvreté » (*masiva*) dont il donne les raisons si elle est occasionnelle. L'assistance émue, accepte de bon cœur ses excuses. On doit ajouter que, si de telles obligations sont *a priori* considérées comme une très lourde charge pour les personnes concernées, leur poids est vite oublié à l'approche des cérémonies et chacun se met généralement au travail avec enthousiasme, donnant souvent plus que ce qui fut initialement prévu. Tous les Wallisiens insistent volontiers sur le plaisir que procure la participation aux « cérémonies » et aux « réjouissances » (*fiafia*) – ils entendent par là la présence physique lors de la fête, mais surtout le fait de fournir une prestation qui contribue à la réussite de l'entreprise.

La proximité de résidence est aussi un critère de participation considérable. Les voisins par exemple, participent souvent d'une façon significative aux cérémonies familiales, mettant en avant un lien de parenté avec l'un ou l'autre des organisateurs qui, dans un autre contexte, les dispenserait de toute obligation. Il est clair que la proximité de résidence conserve aux liens de parenté une fraîcheur qui se perd lorsque l'éloignement généalogique se combine avec le géographique. La proximité de résidence favorise les relations interpersonnelles, en facilitant le partage des tâches et l'échange de menus services. Elle entretient les relations entre parents, ravivant sans cesse leur devoir d'entraide et d'affection, et rapproche des parents de branches éloignées qui se rassemblent pour fournir ensemble des prestations.

Ces trois facteurs (importance de l'occasion, responsabilités et obligations de chacun, proximité de résidence) vont de conserve et ne sont en fait pas dissociés. Ils nous renvoient aux principales caractéristiques du *kutuga* que nous avons déjà pu mentionner. Son aspect essentiel est l'actualisation de relations qui se manifestent par une assistance, une participation, et surtout, par une présence au moment de la cérémonie. Le *kutuga* est un

ensemble de personnes, comprenant des parents et leurs partenaires, réuni par un couple autour de celui de ses enfants pour qui est organisée la cérémonie. Parmi les critères de recrutement, l'ascendance commune est capitale. Elle donne à l'ensemble une structure qui assimile les affins et les amis et qui assigne à chaque participant une position dans des ensembles de prestataires emboîtés (la maisonnée, la fratrie, la branche généalogique, un groupe de descendance). Dans chaque ensemble, l'aînesse relative ordonne les relations de même niveau, tandis que l'ancienneté prend le relais pour former la liaison entre ces niveaux de relations. Elle crée un passage entre les différentes unités participantes en distinguant comme des « anciens » (*maatu'a*) les aînés de chaque niveau.

Par ailleurs, nous avons vu que la relation *kaiga* est très inclusive et ne distingue pas (ou secondairement) les consanguins, les affins et les autres « relations » (*kaiga*) qu'un Wallisien peut compter (elles ne distinguent pas non plus des anciens et des plus jeunes, des hommes et des femmes...) La relation *kaiga* n'établit pas d'ordre et met toutes les relations concernées (consanguinité, affinité, amitié) « à plat ». Or, le groupe cérémoniel *kutuga* organise ces relations « horizontales » (non distinguées) et leur donne une profondeur (ou une dimension verticale). L'ancienneté relative ordonne et hiérarchise ici des « relations » *kaiga* conçues comme « horizontales » (ou « à plat ») et, les renvoyant aux ancêtres vers qui remontent les références généalogiques, leur restitue une dimension diachronique.

Cette propriété du *kutuga*, qui réunit des « relations » *kaiga* (« horizontales » en ce qu'Ego n'opèrent pas de distinction importante entre ses différentes « relations » *kaiga*) tout en se construisant en référence aux ancêtres apparaît bien dans une brève description que m'en fit un jour Aliko Liufau :

« Le mot *kutuga*, c'est le rassemblement de nos familles, nos familles avec ceux qui sont venus s'y marier, avec ceux qui ont enfanté ensemble, c'est le *kutuga*, on appelle ça le *kutuga*, ça c'est le *kutuga* d'untel. S'il arrive quelque chose [une cérémonie familiale], ils viennent avec leurs enfants pour donner de l'aide et on dit : « c'est leur *kutuga* qui arrive ! » c'est ce qu'on dit concernant les gens venus se marier là [dans la famille]. [...] S'il nous arrive quelque chose qui concerne la coutume, alors ils l'apprennent. Ce sont nos enfants qui se sont mariés à l'extérieur [dans d'autres familles] et des enfants [des descendants] de mon père ainsi que les miens. Ils savent tous qu'il nous arrive quelque chose [une

“coutume” familiale] alors ils viennent tous [...]”²¹³. »

Le *kutuga* nous apparaît, dans la bouche du vieil homme, comme une parentèle englobant tous les descendants de ses grands-parents (implicitement d’ancêtres plus éloignés) et leurs affins. On retrouve cet aspect mis en relief à Futuna, d’où le terme provient selon Bataillon (1932). Pour Grezel, le *kutuga* futunien est synonyme de *faasiga* (*fa’ahiga* en wallisien) et signifie « famille, parenté, extraction, branche, race d’individus ». Plus récemment, nous avons vu que Claire Moysse-Faurie lui donnait pour définition « parenté, famille, ensemble d’individus qui se réfèrent à un ancêtre prestigieux, “ramage” ». Il arrive que les Wallisiens utilisent ce mot dans ce sens pour désigner les parents d’ascendance commune pouvant prétendre à un titre, au titre royal (*hau*) par exemple, *kutuga hau*. Au XIX^e siècle, Bataillon traduisait ce mot par « famille, parenté ». Le mot a pris une extension plus vaste puisqu’il peut désigner des groupes, des ensembles de personnes que certaines spécificités isolent d’un tout. K.Rensch (1984) témoigne de cette orientation du sens qui paraît récente : « Famille, parenté, série, nombre de personnes, groupe ; *kutuga tagata* groupe d’hommes. » On peut citer en exemple les représentants d’un parti politique, les membres et les supporters d’équipes sportives ou, plus généralement, tout ensemble de personnes défini par la religion, la nationalité, l’activité ou encore le statut social. Pourtant, là encore, si le mot *kutuga* insiste sur la particularité de l’ensemble nommé, il lui confère un caractère formé, immédiat, de groupe momentanément constitué et efficace.

Dans tous ces cas, le mot *kutuga* implique une certaine unité entre les éléments formant le groupe. On ne doit pas perdre de vue que lorsqu’il désigne un groupe rassemblé pour une cérémonie (ou « groupe cérémoniel »), le *kutuga* s’organise autour de parents consanguins descendant de mêmes ancêtres et partageant en partie des terres et des qualités communes (le statut social de chaque groupe en est le résultat). Il rassemble autour d’Ego les descendants (*haako*) de ses ancêtres organisés en ensembles emboîtés, chacune de ces descendance étant réalisée sous la forme d’un groupe constitué, ouvert sur la société et la vie. Le *kutuga* est un ensemble de relations constamment renouvelées et fertiles en toutes choses.

²¹³ A. Liufau : « *Ko te kupu ae ko kutuga ko te fakatahi leva a te u famili o maua, ma famili pea mo natou ae ne’e ‘ohoana mai mo natou fanau fakatahi leva ko te kutuga, higoa leva ko te kutuga, ko te kutuga aena o mea. Kae la e hoko mai he mea pea ha’u leva ia natou mo anato u fanau o tokoni mai pea ui mai : “ko natou kutuga e ha’u.” E lau ki te haha’i aia ne’e ‘ohoana mai. [...] Kae hoko mai he mea ae i te kutumi pea ‘iloi ia natou. Ko te fanau ae a maua ne’e ‘ohoana ki tu’a, pea he u fanau la ia a taku tamai, a aku. Iloi ia natou fuli aia kua hoko*

On retrouve bien cet aspect de groupe constitué dans la dernière acception qu’Aliko Liufau a donné à ce mot : « C’est comme le lieu où se rassemble la famille, c’est une grande famille [étendue] qui habite sur une seule terre. En wallisien, on appelle ça un *kutuga*²¹⁴... » Il donna l’exemple de sa terre Te Tupa, en énumérant toutes ses subdivisions : « On dit que c’est notre grand *kutuga*, grand *kutuga*, grande terre ! »

Ici, le groupe formé par les descendants d’ancêtres communs, les affins venus s’y marier et les personnes qu’ils autorisèrent à venir s’installer, occupe une terre et se confond avec elle. Dans ce cas, le groupe n’est pas momentanément constitué pour participer à une “ coutume ” familiale, il est formé de co-résidents sur une terre ancestrale. Cet exemple de « groupe » *kutuga* n’est cependant guère différent du *kutuga* formé à l’occasion d’une cérémonie : il conserve un caractère à la fois constitué (Aliko Liufau pouvait faire la liste des personnes concernées) et temporaire puisqu’il peut se transformer à tout moment par des arrivées (comme celle de son fils et de toute sa famille) ou des départs. Le mot *kutuga* est rarement employé dans ce sens qui le rapproche de notre définition du ‘*api* wallisien et du *kaiga* à Futuna.

Cette dernière définition nous permet de mettre l’accent sur une propriété importante du *kutuga* wallisien. En effet, que ce mot désigne un « groupe cérémoniel » ou un « groupe résidentiel », l’effacement progressif des collatéraux est une constante qui nous renvoie à l’agencement des « relations » *kaiga* pour Ego. Le *kutuga* est un regroupement momentané autour d’Ego de ses « relations » *kaiga* de telle sorte que la conformation du *kutuga* informe Ego de l’étendue et de l’état de ses relations *kaiga*. L’organisation du *kutuga*, en renvoyant aux ancêtres, renvoie aussi à leurs terres de telle sorte que ces rassemblements constituent pour chacun, la réunion des « relations » (ici des parents) issues des ancêtres, mais aussi la réunion des « maisonnées » ‘*api matu’a* auxquelles il se rattache. En étant structuré par la consanguinité, le *kutuga* est aussi structuré par l’ensemble des localités dont Ego peut se réclamer et auxquelles il fait référence en mentionnant ses ancêtres. Ainsi, le rassemblement des deux « groupes cérémoniels » *kutuga* d’Ego forme une géographie qu’il ne partage qu’avec ses germains vrais. Or les deux *kutuga* d’Ego ne sont pas tout à fait comparables à cet égard.

tama mea pea e natou ha’u fuli leva... »

²¹⁴ A. Liufau : « *Hage ko te fakatahi’aga a te famili, fo’i famili... Ko he fo’i famili e nonofo ia kele tahi. E higoa leva i te fakauvea ko kutuga [...] e lau ko te fo’i kutuga o maua, fo’i kutuga, fo’i kele tahi. »*

Lorsque les « anciens » de deux « groupes » *kutuga* (celui de chacun des membres d'un couple) se rassemblent à l'occasion d'une cérémonie pour mettre en commun leurs prestations, les Wallisiens disent « que c'est leur reflet » (*ko tona faka'ata'ata*). Le mot *'ata* signifie « ombre, apparence, réflexion ». Son redoublement indique la progression et l'insistance dans l'action, le préfixe *faka-* signifiant ici « faire ». *Faka'ata'ata* désigne ainsi « ce qui fait apparaître », « ce qui reflète », « ce qui représente ». Ce même mot désigne les petits autels familiaux où sont disposées les images religieuses et les statues de la Vierge ainsi que les sculptures qui ornent les églises et les chapelles. Les « anciens » qui parlent au moment de la réunion sont donc des représentants particulièrement valorisés pour ce qu'ils présentent (leur groupe et leurs prestations), mais ils ont, à ce moment précis, une valeur et une signification parce qu'ils ont des homologues pour vis-à-vis. De telles réunions formelles s'appellent *fehaga'i* (« se faire face »).

Nous avons vu dans la première partie de ce travail (§ I.1.2.2.) que l'« avant du pays » *mu'a fenua* et l'« avant des îlots » *'alomotu*, en se faisant face de part et d'autre du lagon, définissent sur la côte orientale de l'île l'espace socialisé dévolu à la société des vivants. La vie s'y développe avec les relations sociales qui fondent l'ordre de la société. La rencontre de deux « groupes » *kutuga* se « faisant face » *fehaga'i* définit, de la même façon, un espace socialisé où les prestations cérémonielles sont présentées. Avec elles, se constitue l'être social de la personne pour qui les « groupes » se rassemblent, pour qui les biens de valeur sont réunis.

Le terme *fehaga'i* (« se faire face ») désigne la réunion de deux groupes opposés et complémentaires. Mentionnons que l'on retrouve une idée approchante à Samoa et Tokelau dans le terme *feagaiga*. Les deux mots sont construits de la même façon à partir de racines identiques, le suffixe *-ga* ajoutant au terme de base (*feagai*) l'idée d'une unité constituée alors que le mot wallisien (*fehaga'i*) est un verbe. En ce qui concerne Samoa, Bradd Shore²¹⁵ indique que *feagaiga* désigne un « lien » (*bond* en anglais). Ce « lien » consiste dans la relation spécifique qui, opposant et unissant dans un premier temps une sœur à son frère, se trouve relayée et prolongée par leurs mariages respectifs. Dans un autre article (1976, p. 284), il complète son étude et explique que les descendants de germains de sexe opposé forment

²¹⁵ Bradd Shore (1981).

deux groupes « différenciés et complémentaires », les « descendants d'homme » (*tama tane*) et les « descendants de femme » (*tama fafine*). Ces deux groupes se trouvent également dans une relation *feagaiga* qu'il traduit cette fois comme « satisfaisante » (*covenant*) – ce mot a un sens approchant à Tokelau, puisque Judith Huntsman et Anthony Hooper lui donnent pour sens « satisfaisant » (*covenant*) avec l'idée de relations complémentaires entre parents²¹⁶. En ce qui concerne à Samoa, Richard Gilson (1963, p. 376) a donné une traduction approchante du même terme : « interdépendance de côtés opposés ». Annette Weiner (1995, p. 297-298) en caractérisant cette relation comme étant celle de la sœur du chef qui « s'assied à l'opposé du chef » dans sa « responsabilité pour le bien-être du groupe de descendance », insistait encore davantage sur la valeur ainsi accordée à une femme en relation à son frère²¹⁷. *Feagaiga* désigne la relation entre deux côtés qui, se faisant face, forment une totalité. Sa signification est donc proche de celle du mot *fehaga'i* de Wallis. Notons que son usage, relatif à des relations fondées sur le mariage d'un côté, fondées sur une relation de germanité de sexe opposé de l'autre, méritera une étude comparative ultérieure de ces sociétés voisines.

Les parents de la femme et leur groupe arrivent toujours en premier auprès du couple organisant la cérémonie. Ils lui présentent leur prestation, puis s'installent pour accueillir la « délégation » *fagona* des parents de l'homme et de leur groupe. La mère de la maîtresse de maison et les proches qui l'ont accompagnée attendent avec sa fille dans la maison, le père, avec les hommes, à l'extérieur. Lorsque le couple partage la résidence des parents de la femme, tous préparent une prestation commune que dirigent ensemble les deux couples. Il n'en va pas de même lorsque le couple habite chez les parents de l'homme, ou sur une terre que ces derniers ont fournie. Chaque couple prépare alors une prestation distincte et les parents de l'homme ne se manifestent pas tant que les parents de la femme n'ont pas organisé leur « délégation » *fagona* pour apporter au couple leur contribution, fussent-ils sortis de la maison et s'en absenter pour l'occasion. Le jour de leur venue (ces « délégations » *fagona* sont toujours annoncées par avance), le couple organisant la cérémonie et les parents de la femme sont installés pour les recevoir. Les parents de l'homme arrivent alors pour « leur faire

²¹⁶ Voir également J. Huntsman (1971). Remarquons simplement ici que si le sens du mot est très approchant à Samoa et à Tokelau (il s'applique dans les deux cas en référence à la relation de germanité de sexe opposé) il diffère cependant en ce que les valeurs caractérisant cette relation apparaissent comme inversées dans les deux sociétés : dans un cas, la sœur et ses descendants sont valorisés, dans l'autre, ils sont clairement subordonnés. Le contraste apparaît nettement si on met en regard le travail de J. Huntsman avec celui de B. Shore (1976).

face » *féhaga'i* et leur présenter formellement leur prestation.

Il est remarquable que, dans ce contexte, le lieu de résidence du couple soit tout à fait subordonné à une relation à la localité englobante. Les parents de la femme manifestent cette localité première en occupant les lieux avant que les parents du mari n'y arrivent (si le couple n'est pas déjà installé chez eux). Or ces parents forment pour l'enfant de cette femme (l'enfant pour qui la cérémonie est organisée) le noyau du *kutuga* maternel. On voit bien ici que les hommes « sont » aussi de la terre, et qu'en se déplaçant, ils transportent la relation au sol qui fonde chacune des unités présentes. Ainsi les maternels renvoient-ils avant tout à la terre qui, pour l'enfant d'une femme, est le '*api matu'a*' sur lequel il est né et auquel il est rattaché plus qu'à tout autre. Les parents d'une femme, formant le *kutuga* maternel de ses enfants, renvoient ceux-ci à une terre natale originelle qui constitue un point d'ancrage dans l'espace et dans le temps. Les paternels se distinguent nettement de ces maternels. Arrivant en second lieu, ils ne présentent aucune référence directe à la localité et ont, de ce point de vue, une homogénéité qui est moindre. On retrouve ainsi dans l'agencement des relations entre les deux *kutuga* des similitudes avec ce que l'on avait pu constater en étudiant la relation différenciée des hommes et des femmes à la terre, et particulièrement à la localité que fonde l'occupation de la « maisonnée ancienne » '*api matu'a*'.

Se dégagent déjà ici quelques grands traits concernant les relations de parenté à Wallis : nous avons vu que le groupe *fa'ahiga* permet de classer et de former des catégories sans nécessairement signifier une relation entre les éléments. Il en va différemment pour les « relations » *kaiga* et les « groupes » *kutuga*. Ils ont entre eux des propriétés différentes et complémentaires, mais tout deux désignent des relations centrées sur Ego.

Les « groupes cérémoniels » *kutuga* rassemblent autour d'Ego et en des occasions précises, une grande partie de ses « relations » *kaiga*. Elles sont regroupées selon un mode d'organisation particulier : tous les membres de la famille de son père (auxquels s'ajoutent affins et amis) se réunissent autour de lui pour l'aider à préparer la cérémonie, tandis que les membres de la famille de la mère (auxquels s'ajoutent aussi affins et amis) font de même autour d'elle. Le premier groupe est alors appelé *kutuga* du père, le second, *kutuga* de la mère. Une fois Ego marié et confronté à l'organisation de ses propres « coutumes », ces deux

²¹⁷ Traduction personnelle. Dans la note 311, A.Weiner (1995) utilise le mot anglais *pastor* pour désigner la responsabilité de la sœur du chef : au sein de la relation *feagaiga*, elle conserve des biens inaliénables qui fondent l'autorité de son frère.

kutuga se rejoignent pour former ensemble son *kutuga* en face et en complément du *kutuga* de son conjoint.

Les *kutuga* d'Ego rassemblent autour de lui ses « relations » *kaiga* (consanguins, affins, amis) au moment d'une cérémonie importante : alors, les « relations » *kaiga* se manifestent sous la forme des « groupes cérémoniels » *kutuga* organisés selon le principe de l'ancienneté relative et en référence à des ancêtres et des terres communs. Les consanguins forment l'armature de ces ensembles, mais s'agrègent autour d'eux tous les « relations » *kaiga* contractées en vertu des relations de mariage, d'amitié ou encore d'adoption. Lors des prestations importantes, les « relations » *kaiga* sont donc mises à contribution. Elles s'organisent en deux groupes *kutuga* autour d'Ego, manifestant toutes les relations qui le constituent (les relations *kaiga*) et le renvoyant aux relations dont il est issu : relations aux ancêtres qui prennent la double forme de relations généalogiques et de relations à la terre. En ces occasions, les relations de parenté sont évaluées se ravivent ou se distendent, tandis que le rattachement de chacun aux généalogies et au sol est revue et représentée.

Les Wallisiens nous apparaissent comme des hommes dont l'existence ne s'affranchit pas de la société et de ses institutions, mais dont L. Dumont dit que « *l'être est dans la relation* » (1975, p.28). Les pôles de cette relation, ici les *kutuga* paternels et maternels, se présentent lors des cérémonies comme une « *paire d'agents différents* » (Dumont, 1975, p.24) qui forment, dans leur relation, un « être complexe », un être de relation. Il faut souligner que cet être *fondamentalement social* diffère totalement de l'individu moderne qui constitue la société occidentale avec d'autres individus égaux en droits et en devoirs, mais qui n'est plus conçu comme constitué par la société.

4.3. La « famille » *famili* et la transmission des noms

Nous concevons mieux ainsi la cohérence propre à la parenté wallisienne, cohérence à travers laquelle apparaît l'importance de la résidence et de la solidarité dans les obligations cérémonielles. De fait, la place de la consanguinité, certainement structurante, est cependant subordonnée aux relations sociales qui se manifestent dans l'usage de la terre ou bien dans les occasions cérémonielles. La famille nucléaire n'a pas sa place ici ; si elle est mentionnée c'est parce que le *kaiga* la recouvre et la rejette. La notion de famille nucléaire est sans doute très récente, la formation du néologisme *famili* en témoigne.

Nous avons déjà défini ce à quoi correspondent les relations de parenté appelée *famili* (§ I.5.4.1.). Nous allons le rappeler rapidement : l'emploi du néologisme *famili* souligne bien

l'homologie que l'on considère exister entre les unités ainsi dénommées en wallisien et leurs correspondants occidentaux, c'est-à-dire l'ensemble des consanguins d'une part et la famille nucléaire de l'autre²¹⁸. La « famille » *famili*, nous l'avons vu, fait intervenir des considérations de parenté tout en réduisant son champ selon la relation à la terre qui est mise en avant : la « famille » *famili* désigne selon le contexte la « famille nucléaire » habitant une maison, les descendants d'un ancêtre commun et leurs affins co-résidents d'une terre et, dans une acception très lâche, tous les descendants pouvant prétendre aux terres d'un même ancêtre (et à son titre). La relation au sol est capitale dans ces définitions successives bien que l'on utilise rarement le mot « famille » *famili* pour désigner des parents éloignés avec qui Ego partage ses droits sur la terre – on utilise de préférence le terme *kaiga*, mais on parle de « terres familiales » *kele fakafamili*.

Lorsqu'elle désigne des co-résidents occupant un même 'api, la « famille » *famili* désigne deux sortes d'unités discrètes, deux parentèles, qui se conjuguent et se complètent. L'une est définie en relation à Ego (les parents de premier ordre partageant sa « maisonnée » au sens restreint), l'autre, en relation à une résidence partagée (la « maisonnée » 'api comme unité englobante). Dans ce dernier cas, l'expression *fo'i famili*, dans le sens de « grande famille », « famille étendue », insiste sur son aspect formé, constitué. Sont alors englobés dans la famille les parents co-résidents issus d'un même ancêtre souche, leurs descendants, leurs conjoints et les affins, parfois même les amis venus s'établir auprès d'eux. Pour A. Liufau, la « famille » *famili* correspond alors à un des aspects du *kutuga* (voir *supra* § II.4.2.).

Il apparaît ainsi qu'un glissement de sens a eu lieu entre les mots *kaiga* et *famili* depuis l'adoption de ce néologisme. La notion de « famille » *famili* (« parents consanguins », « co-résidents ») recouvre désormais une partie du champs sémantique de *kaiga*, ce qui fait des deux mots de parfaits synonymes en de nombreuses occurrences (seul *kaiga* désigne encore les « relations avec lesquelles on partage des obligations cérémonielles »). Par ailleurs, l'idée même de la « relation » *kaiga* (qui comprend la « parenté » *kaiga*), très ouverte et très englobante, a en quelque sorte « contaminé » l'idée de la « famille » dont les critères de recrutement et les contours sont beaucoup moins tranchés pour les Wallisiens que dans

²¹⁸ Au contraire des sociétés voisines qui, telles Tonga ou Samoa, sont fortement empreintes de protestantisme, les Wallisiens sont catholiques et connaissent peu la Bible. Ainsi, la Sainte Famille, telle qu'elle est présentée dans les Évangiles, est un exemple récurrent de famille nucléaire.

l'esprit des Occidentaux qui l'importèrent. Ainsi, les sens de *kaiga* et de *famili* se chevauchent-ils sans se recouvrir.

Nous l'avons vu, l'usage du mot « famille » *famili* correspond à un changement certain des relations à la terre. Ces relations, qui autrefois s'appuyaient sur la co-résidence et le partage des obligations, sont désormais nettement subordonnées aux relations de parenté. Comme autrefois, ses parents bénéficient avec Ego (par ascendance commune ou par mariage) de l'accès à toutes les terres dont lui-même peut disposer. Dans beaucoup de cas, ils habitent le même *'api*, cultivent les mêmes plantations. Comme toujours, semble-t-il, un père cherche à privilégier ses propres enfants lors d'un partage de terres, mais le caractère de plus en plus permanent de ces attributions rend un homme encore plus attentif aux intérêts de sa descendance. Il est clair que le modèle de la famille occidentale, unité de taille réduite très repliée sur elle-même, séduit les adultes les plus jeunes, surtout lorsqu'un niveau d'études élevé leur permet une vie matérielle d'autant plus aisée qu'ils peuvent se dispenser, en choisissant un habitat isolé, d'une partie des obligations et de l'assistance matérielle que requièrent fréquemment les parents proches et lointains. De fait, les terres allouées en concession directe ces dernières années ou ayant fait l'objet de partages définitifs n'abritent pour l'instant encore que des familles nucléaires, la plupart étant occupées par de jeunes couples. C'est dans leur bouche que le mot *famili* se rapproche le plus de ce que la " famille " peut signifier en français.

Par ailleurs, l'emploi de patronymes (ou « noms de famille ») *higoa fakafamili* a été instauré par l'administration française en 1961, au moment du passage de l'île au statut de territoire d'outre-mer. Cette mesure, qui instaure à Wallis les notions de « famille » discrète identifiée par un nom et de transmission patrilinéaire, rompt en partie avec l'ancienne tradition. On m'affirma en effet, que les Wallisiens avaient, autrefois, des « noms de famille » (*higoa fakafamili*). Dans les *status animarum* anciens cependant, une même personne pouvait être identifiée, d'une année sur l'autre, par le nom de son père ou de sa mère. Il apparaît aussi qu'une fois leur propre famille fondée, les enfants pouvaient à leur guise, choisir un nom qui leur soit propre et qu'ils transmettaient à leurs enfants ou conserver le nom du père (ou de la mère) comme nom de référence²¹⁹. Il semble que le nom du père ait été préférentiellement

²¹⁹ Il existe des cas où des enfants ont pris le " nom de famille " de leur mère (qu'ils conservèrent comme patronyme au moment de la formation du territoire), soit que le père n'ait pas voulu qu'ils portent son nom, soit que la mère, d'ascendance royale ait porté un nom plus prestigieux.

conservé par les aînés sans qu'il s'agisse d'une règle absolue. Quelques exemples montrent en effet, que le désir du père en la matière était autrefois décisif. Une informatrice m'expliqua que son arrière-grand-père avait donné un nom prestigieux à son fils aîné dont les descendants sont désormais distingués des descendants de puînés qui portent un autre nom de famille. Un autre témoignage fait état de grands-parents qui donnèrent à leur aîné les deux noms accolés d'oncles maternels originaires de Tokelau. D'autres descendants en firent usage, mais les descendants de l'aîné, qui choisirent ce nom pour patronyme, jugent abusif son emploi par des collatéraux.

Avant l'emploi des patronymes (qui n'est toujours pas généralisé, particulièrement pour les femmes mariées), les Wallisiens disposaient pour se nommer d'une série de noms d'origines diverses. Ce que les Wallisiens appellent en français « surnom » (*higoa laupisi*) est en fait un nom propre ou nom personnel qui est aussi un nom « traditionnel » tels que, pour donner l'exemple de noms à la fois anciens et connus de tous, ceux des « rois » Manuka (« maladie, plaie » ; « mourir, détruire » dans le langage honorifique), Vaimua (période mars-avril) ou Takumasiva (« ma-pauvreté » ou « ciseau [pour fendre le fruit à pain]-pauvre »). Ces noms, qui sont créés de toutes pièces à la naissance d'un enfant, sont ensuite transmis parmi ses descendants à côté de noms venus des ancêtres. Ces noms, surtout s'ils sont prestigieux, forment des ensembles (des « stocks » de noms) dans lesquels les parents d'un nouveau-né lui choisissaient un nom propre, rattachant de fait l'enfant à une descendance. Les noms personnels (*higoa laupisi*) des ancêtres les plus prestigieux revenaient généralement aux premiers-nés (particulièrement dans les « familles royales » *kutuga hau*). Ils étaient donnés à l'enfant par ses paternels, les parents maternels choisissant parmi leurs ancêtres, un nom pour le second venu. Cette alternance continuait par la suite plus ou moins rigoureusement bien que dans le cas où le statut des parents maternels était supérieur à celui des paternels l'alternance pouvait être inversée, ou même négligée, une informatrice m'ayant expliqué que les parents de sa mère, d'origine royale, avaient donné les noms personnels (et très prestigieux) à ses deux germains aînés. Il arrive que de tels noms soient donnés à des filleuls, à des enfants adoptifs ou encore à des enfants d'amis proches qui n'appartiennent pas à la descendance de l'ancêtre dont ils héritent ainsi. Ils peuvent alors le transmettre à leurs seuls descendants, leurs autres parents n'ayant pas l'usage de tels noms qui restent sous le contrôle des donneurs. Certains de ces noms « traditionnels » enfin, plus emblématiques que d'autres (je n'ai pu en découvrir la raison), pouvaient identifier un groupe de parents de telle sorte que de nombreux Wallisiens me soutinrent qu'il existait déjà autrefois des « noms de famille »

dont ils ne purent me dire avec certitude s'il s'agissait de noms qui avaient été portés par des ancêtres.

S'ajoutent à cette liste les prénoms chrétiens dont l'emploi fut généralisé dès les premières conversions au XIX^e siècle. On les abrège souvent pour en faire des diminutifs (*higoa fakanounou* Tino ou Kusi pour Aukusitino, Tofo pour Kilisitifo...) plus pratiques et plus familiers. Ils sont transmis de la même façon que les noms personnels (*higoa laupisi*), les premiers-nés portant généralement le prénom de leur grand-père ou grand-mère paternels. Ces prénoms, parfois très portés, tels Malia (Marie), Sosefo (Joseph), Sanele (Pierre-Marie Chanel) sont souvent spécifiés par l'accolement du prénom du père ou de la mère, ou encore du conjoint : Malia a Peli (« Marie de Peli », chacun dans le village comprenant la relation implicite entre Malia et Peli)²²⁰. On rencontre de plus en plus de prénoms originaux, créés par les parents ou empruntés aux séries télévisées. En revanche, tous les enfants n'ont plus nécessairement de nom personnel *higoa laupisi*. De plus, chacun peut avoir un surnom (à distinguer de ce que les Wallisiens appellent « surnom », *higoa laupisi* qui est en fait un nom personnel) *higoa fakakata*, un « nom drôle », « qui prête à rire, » généralement donné d'après un aspect physique ou un trait de caractère saillant de la personne.

D'une façon générale, chacun dispose de deux noms personnels (un prénom chrétien, et un nom personnel « traditionnel ») et d'un patronyme qui est maintenant héréditaire par voie patrilinéaire (sauf dans le cas des enfants non reconnus par leur père). Ce dernier est cependant rarement employé, le diminutif, le nom personnel, le surnom ou encore la précision d'un ascendant ou du conjoint suffisant pour désigner précisément une personne.

En 1961 tous les Wallisiens adultes résidant sur le territoire ou en Nouvelle-Calédonie furent invités à venir s'« inscrire » auprès de l'administration sous un nom patronymique selon le modèle métropolitain. Les adultes apparentés se réunirent sous la direction des anciens en conseils de famille pour choisir un nom parmi ceux dont chaque branche généalogique pouvait disposer²²¹. Il semble (je n'ai pas fait d'enquête précise à ce sujet) que,

²²⁰ La plupart de ces prénoms, transmis de génération en génération, ont traversé les modes qui ont renouvelé les prénoms en métropole. Ils ont, pour beaucoup, un charme très désuet. Pour les hommes : Polycarpe (Polikalepo), Ferdinand (Feletino), Grégoire (Kelekolio), Casimir (Kasimilo), Barnabé (Palepanepa)... ; pour les femmes : Colombe (Kolopa), Mercédès (Melesete), Antonia (Atonia), Colette (Koleti)...

²²¹ On m'a dit très fréquemment, lors des relevés généalogiques, que telle ou telle famille portait désormais un nom qui ne lui appartenait pas : au moment de choisir un patronyme, le groupe concerné s'était donné un nom prestigieux qui n'appartenait pas à ses ancêtres et auquel il n'aurait pas du pouvoir prétendre, à moins qu'on ne

dans beaucoup de cas, les enfants se sont réunis autour d'un « ancien » (père ou autre) pour choisir un nom venant de leur branche paternelle. L'administration toléra une grande liberté de choix puisqu'il existe de nombreux exemples de germains ayant choisi, à l'époque, des patronymes différents. L'éloignement géographique et l'isolement des émigrés de Nouvelle-Calédonie explique en partie ces divergences (ceux de Nouméa choisissant souvent leurs noms propres ou leurs surnoms), mais il existe des familles pour lesquelles des germains regroupés à Wallis ou à Nouméa choisirent des patronymes différents, chacun fondant en quelque sorte sa propre branche généalogique. Cette forme de sécession, nous l'avons vu, vient dans la continuité de pratiques anciennes, de telles distinctions étant autrefois opérées par les parents (essentiellement les pères qui désignaient à leur aînés un nom particulier laissant la descendance des puînés partager un nom de référence moins prestigieux – d'origine maternelle ?), ou bien par les enfants lors de la création de leur propre unité familiale (si toutefois leur position et leur prestige leur permettaient d'imposer leur nom à une descendance ainsi distinguée ?). Les documents et les témoignages tendent à montrer que le choix du patronyme fut généralement une affaire d'hommes, les pères de famille s'étant déplacés pour s'« inscrire » avec leurs enfants sur les registres²²².

L'usage des patronymes a donc introduit, dans un système beaucoup plus souple, l'idée d'une stricte filiation patrilinéaire. La signification du mot *famili* reflète désormais cette nouvelle orientation et la « famille » qui s'éloigne de la parenté construite en référence à une terre et à un ancêtre commun prééminent pour regrouper, comme en français, les membres de la parenté d'Ego partageant le même patronyme.

À Wallis, l'idée de « famille » garde cependant la caractéristique qui organise toutes les relations de parenté autour d'Ego : la « famille » *famili* insiste sur des relations de parenté renforcées par une résidence partagée. Il est clair que la proximité spatiale est reconnue comme favorisant les échanges de tous ordres qui sous-tendent les relations de parenté. La résidence partagée permet à la parenté (ensemble, nous l'avons vu très ouvert et très vaste) de prendre toute sa dimension et de se constituer en unité efficace (la maisonnée) de coopération et d'échange fondée sur une ancestralité et un patrimoine partagés.

l'y autorise.

²²² Je ne saurais cependant déterminer si le rôle des hommes correspondait ici à des représentations et des pratiques anciennes concernant les noms portés par un groupe où s'il était le résultat d'une demande spécifique de

Le caractère très particulier qu'imprime la résidence à l'unité familiale appelée *famili* nous pousse à nous interroger sur les circonstances de son apparition. Nous avons vu que l'arrivée et l'influence des prêtres missionnaires puis de l'administration française avaient modifié le mode d'occupation du sol villageois dès la seconde moitié du XIXe siècle. Dans quelle mesure le concept d'une « famille » (*famili*) plus restreinte que l'ensemble des « relations » *kaiga* ne se serait-il pas imposé avec l'installation côtière de la communauté sur des terres de relativement petite taille, davantage morcelées, dont l'usage et la transmission auraient suivi des règles que l'on peut supposer plus rigides ? Il est possible qu'avant le déplacement de la communauté, la notion de « famille étendue » ou de « parenté » dans un sens très large (*kaiga*) ait été parfaitement adaptée à un mode d'occupation des sols beaucoup plus souple et plus ouvert.

5. Conclusion de la deuxième partie

L'étude des relations de parenté nous montre que les relations « directes » (*totonu*) et « de sang » (*toto*) sont valorisées en ce qu'elles fournissent le modèle auquel se conforment toutes les autres relations sociales, que ce soit des relations d'affinité, des relations d'amitié ou encore des relations qui, englobant toute la société (les « gens », le « peuple » *kaiga*), la représentent comme une vaste parenté où chacun se trouve classé en fonction de son âge, de son sexe et de la position sociale (dans les discours formels par exemple, des termes de parenté sont utilisés en référence à l'auditoire de telle sorte que le village, le district ou la société entière se présentent comme des ensembles de parents classificatoires imbriqués).

Ces relations « directes » et « de sang » n'en sont pas moins subordonnées aux relations à la terre de deux façons : la parenté est établie en référence aux points d'origine (aux « terres-ancêtres ») que sont les « maisonnées anciennes » '*api matu'a*, ou bien en référence à une résidence effectivement ou hypothétiquement partagée. Dans le cas de la « famille » *famili* par exemple, les parents de premier ordre (consanguins proches et conjoint) sont mis en avant et constituent le noyau d'une famille nucléaire qui s'ouvre ensuite aux proches affins puis s'élargit en fonction de critères où la résidence est essentielle. La règle est très comparable concernant les « relations » *kaiga* : parents de premier ordre (*kaiga totonu*) et

l'administration qui souhaitait mettre en place un système de transmission de nom par voie patrilinéaire.

consanguins (*kaiga toto*) peuvent être isolés dans un ensemble de relations dites *kaiga* dont ils forment le modèle, mais qui intègrent toutes les personnes (affins et amis) avec qui Ego peut partager une résidence ou dont les descendants partageront, avec ceux d'Ego, une résidence – éventuellement (pour les affins les plus proches) une origine commune.

On comprend ainsi que les parents consanguins, et surtout les parents de premier ordre, forment la base des « relations » *kaiga* lorsqu'elles s'ordonnent pour former le « groupe cérémoniel » *kutuga*. On voit bien aussi que les conjoints (et les affins en général) sont aussi des éléments clef tout aussi présents et indispensables dans l'économie du système. De la même façon, la constitution du « groupe résidentiel » *kutuga* s'appuie sur les descendants de l'ancêtre qui a légué la terre. Autour d'eux, les affins (éventuellement les amis) viennent se regrouper. La consanguinité est certes ici un critère structurant, mais l'affinité donne à ce « groupe » *kutuga* sa dimension complète.

Les « parents de sang » *kaiga toto* partagent un « ancêtre » *tupu'aga* (« lieu d'origine ») et une « maisonnée ancienne » *'api matu'a*. Cette origine commune, cette unité dans le sang et dans la terre fonde des relations qui s'expriment par l'affection (*'ofa*) et l'assistance (*tokoni*) que les parents se doivent les uns aux autres. Les relations ainsi fondées tendent à se diluer avec le passage des générations lorsque la résidence et le partage des obligations cérémonielles n'entretiennent plus les relations de parenté. Les branches collatérales, s'éloignant à la fois dans le temps et dans l'espace, se désolidarisent en se référant à des ancêtres et à des terres que l'éloignement, à force de les rendre distants, a rendu distincts.

La relation à la terre et à la localité diverge cependant en passant par les hommes ou par les femmes. Nous avons vu dans la première partie que les femmes se fondent dans une succession d'ancêtres qui constituent une localité de référence et qui sont conçus comme féminins. Les hommes ont pour leur part une relation à la terre (et aux ancêtres de la terre) plus distendue et ne rattachent pas leur descendance à la localité (et aux ancêtres locaux) comme le font les femmes.

Nous avons ainsi pu établir que les parents maternels, en relation à une terre natale de référence, donnent à chaque Wallisien un point d'attache qui le situe dans l'espace et le lie à une communauté d'origine pour toute sa vie. Cette relation particulière à la terre du côté des

maternels prend un relief saisissant lors des cérémonies qui concernent les passages de chaque Wallisien (y compris pour les funérailles) : quelles que soient les contingences, les maternels y font toujours face aux paternels (*fehaga'i*) en position d'accueillants et de receveurs. Ils figurent alors, où qu'ils se trouvent en réalité, la localité, la terre d'origine, la terre de référence, ces parents étant, pour chacun, la terre dont il est issu et qu'il constitue aussi pour sa part. Ainsi, tous les Wallisiens se rattachent, avec leurs parents maternels et leurs germains utérins à une terre originelle qui les donne à la vie et qu'ils constituent sans autre distinction que celle du sexe qui renforce la relation quand il s'agit des femmes.

Le côté du père contraste nettement avec celui de la mère sous cet aspect. Outre que la relation à la terre est totalement subordonnée du côté paternel, la distinction est maximale et multiforme de ce côté de la parenté. Nous avons vu, en effet, la place particulière de la relation de germanité de sexe opposé du côté paternel et les nombreuses distinctions qu'elle génère. Tandis que les parents maternels distinguent peu Ego de ses germains, la mère, ses sœurs et son frère apportant à tous, quels que soient leur âge et leur sexe, affection et assistance, les distinctions opèrent chez les paternels sur plusieurs niveaux et sont toujours marquées par le respect et l'autorité. La tante paternelle, pour commencer, ne peut comparer tout à fait ses neveux agnatiques à des enfants qu'elle a mis au monde. De même, le père considère ses propres enfants (*foha* « tubercule » et '*ofafine* « fille-aimée ») comme des biens hautement valorisés, mais de façon distincte. Enfin, l'ancienneté est une valeur fondamentale pour les parents paternels qu'elle distingue entre eux et qu'elle ordonne : à l'aîné absolu (considéré comme un « ancien ») ils transmettent un nom valorisé ; à l'aîné des garçons (lui aussi « ancien » de son groupe) ils confèrent l'autorité des ancêtres dans la succession du père et éventuellement le titre dans la succession d'un ancien ; aux filles, toutes « anciennes », ils reconnaissent une relation privilégiée aux ancêtres. Cette relation est essentielle pour le renouvellement de la vie que perpétue la relation de germanité de sexe opposé. Ajoutons que les parents paternels, en conférant le statut social, donnent à chacun une position relative dans la gradation du statut et de l'autorité.

Dans tous les cas, ces aînés apparaissent comme des « anciens » (*maatu'a*) qui rejoignent leurs ascendants dans l'ancestralité, acquérant de ce fait autorité et respect. Pour ce qui concerne les aînés masculins, un garçon est aspiré dans le sillage de son père par les ancêtres paternels qui lui confèrent un nom, un statut et de l'autorité. Il est, plus que tout autre, voué à devenir « ancien » *matu'a* de son groupe et de branches généalogiques plus

vastes si son père et son grand-père étaient eux-mêmes des aînés. Il peut aussi devenir un « ancêtre de référence » (*tupu'aga*) dont la branche distincte recevra un autre nom que les branches cadettes, non distinguées. Il arrive aussi qu'un aîné reçoive une terre valorisée qu'il transmet à ses seuls descendants, bien que dans les deux cas connus (§ I.4.2.1), un tel don n'ait jamais exclu le droit de ses sœurs.

L'aîné féminin « revient » (*ma'u*) tout autant aux paternels qu'un aîné masculin, mais son autorité doit être contrastée avec celle de son frère, et sa position est alors moins tranchée que celle d'un homme. Alors que le garçon aîné prend la suite de son père et de ses ancêtres dans l'exercice de l'autorité et la représentation de son groupe, la fille succède à sa mère pour ce qui est de cette même autorité (« direction » *pule*), ce qui la place sous l'autorité du frère dirigeant la fratrie, qu'il soit son aîné ou son cadet. Inversement, un homme distingue peu, selon les critères du statut et de l'autorité, la sœur aînée de ses cadettes puisque toutes sont, en vertu de l'agencement particulier de la relations de sexe opposé, supérieures à lui. En schématisant, on peut dire que dans une fratrie, seul le frère aîné est un « ancien » (*matu'a*) alors que toutes ses sœurs sont à la fois « anciennes » et, par certains aspects (à un niveau supérieur de distinction) « plus anciennes que lui ».

Il faut souligner aussi la place importante que la société wallisienne fait aux parents acquis par le mariage et par l'amitié : dans la mesure du possible une place leur est toujours faite sur une « terre de famille », (*kele fakafamili*) bien qu'ils soient généralement exclus de la succession et qu'ils cherchent rarement à profiter de l'hospitalité une fois la relation originelle altérée par une rupture ou par la mort de celui qui, dans le couple, a favorisé l'arrangement. Parmi ces relations, le mariage est de loin la plus fréquente et la mieux reconnue. C'est aussi la relation la plus fertile.

Le conjoint, nous l'avons dit, a une place particulière dans l'ensemble des parents. Un couple forme, avec sa maisonnée '*api*, une unité de base efficace dans la gestion du quotidien comme dans l'organisation de cérémonies et la fourniture de prestations cérémonielles. La distinction homme/femme qui active le couple à ce niveau est certes relayée au niveau supérieur (pour la direction du « groupe cérémoniel » *kutuga*) par la distinction de sexe entre frère et sœur, mais ces deux relations s'ordonnent et se complètent pour perpétuer la vie et la société.

Tout au long de cette étude, l'importance des relations de mariage apparaît comme un principe essentiel structurant la parenté en général, et l'organisation de la vie cérémonielle en

particulier. Cette relation rend les époux solidaires dans les obligations de telle façon que les affins s'agrègent aux parents aussi loin que la relation d'entraide les pousse à assister leurs propres parents. Cette relation organise aussi pour chacun deux « groupes cérémoniels » *kutuga* qui, formés derrière le père et derrière la mère, se « font face » (*fehaga'i*) avant de fusionner en un groupe plus vaste. Nous avons vu la force reconnue à la relation de mariage qui unit et ordonne le couple avec sa maisonnée. Cette unité puise une partie de sa force et de son efficacité auprès des proches parents de chacun des conjoints. La co-résidence, qui combine relation de mariage et consanguinité, donne toute sa dimension à la parenté telle qu'un Wallisien peut la concevoir. Elle renvoie aux ancêtres communs et à l'héritage partagé tout en permettant un système d'une extrême souplesse.

Nous avons pu dégager les caractéristiques de la relation *kaiga* et des principes organisant les « groupes » *kutuga*. La première atténue les distinctions entre les parents pour n'établir qu'une gradation, facultative et secondaire dans la proximité relative des « relations » autour d'Ego. Cette relation (*kaiga*), que nous avons qualifiée d'horizontale, est fondée sur la relation à la terre sous forme de résidence partagée ou de droits sur une « maisonnée ancienne ». Elle s'appuie aussi sur le devoir d'assistance et de soutien dans les obligations cérémonielles, rappelant par ces trois aspects (indifférenciation, référence à la localité et devoir d'entraide) les principales caractéristiques des parents maternels qui, sur le plan des représentations, se distinguent nettement des paternels.

C'est à ces derniers que nous renvoie davantage le *kutuga*. L'importance de l'ancienneté relative dans son agencement autour des « anciens » de chaque groupe (*'ulu'i maatu'a*) est prépondérante. Nous avons vu que les prestations réunies par le *kutuga* suivaient le « chemin de l'autorité et de l'aïnesse » formant une participation commune qui est présentée au nom de tout le groupe par ses « anciens ». Ces « anciens » (*maatu'a*), descendant tous d'un ancêtre commun, donnent au groupe sa structure. On retrouve ici le *kutuga* qui, dans son acception la plus restreinte, désigne un « groupe de descendance issu d'un ancêtre commun ». Pour ce qui concerne le *kutuga*, la partie (un groupe de descendance) désigne donc le tout (la vaste parenté se réunissant pour une cérémonie donnée) qu'elle fonde et organise en lui conférant une structure verticale, construite en référence aux « anciens » (*matu'a*) et aux ancêtres ordonnés dans une succession qui peut remonter haut dans le temps généalogique. Cette structure est proche de celle que nous avons dégagée concernant les parents paternels parmi lesquels distinction et hiérarchie sont importantes et que la

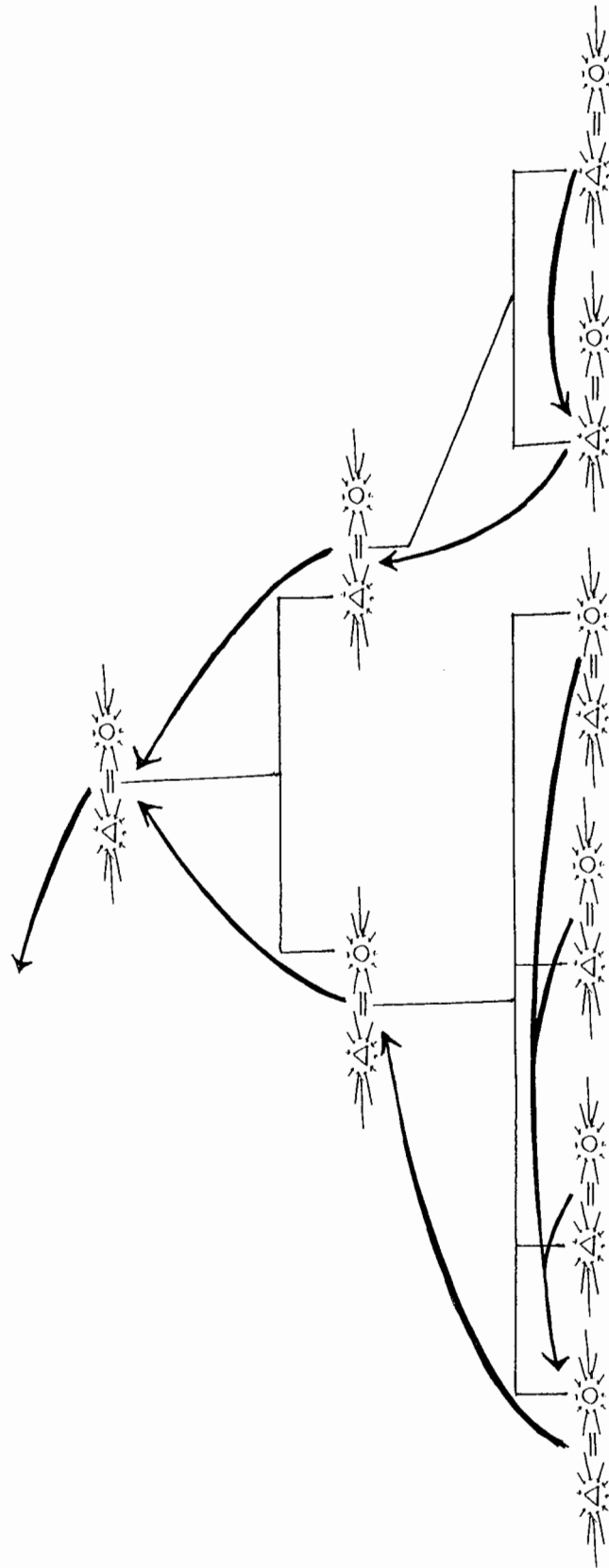


Illustration N° 25
Organisation du « groupe cérémoniel » *kutuga*

↑ relations *kaiğa*
→ trajet des prestations lors de leur regroupement

transmission des noms, des titres et du statut développe dans le temps. Ainsi, la relation *kaiga*, libre en elle-même de toute hiérarchie de valeurs est-elle soumise, lors des cérémonies, à l'ordre qu'apportent les principes organisant le *kutuga* : les affins et les amis participent largement à l'élaboration des prestations à l'échelle de chaque maisonnée, mais la structure du tout se construit autour de consanguins en suivant le principe de l'ancienneté relative (voir illustration N° 25, page précédente).

Dans la constitution même de ces « groupes cérémoniels » la référence à la localité paraît subordonnée. Pourtant, ces groupes s'organisent autour de « maisonnées anciennes » '*api matu'a*' d'où affluent les biens de valeur vers les « anciens » (*matu'a*) pour constituer des prestations qui seront ensuite présentées pour tout le groupe se rapportant à une « maisonnée » '*api*' originelle. En fin de parcours, la prestation du *kutuga* est présentée au couple organisateur, dans sa maisonnée. À ce moment, la mère et ses parents constituent toujours la terre de référence du dédicataire des cérémonies, la localité à laquelle il se raccroche. On voit ainsi que le parcours des prestations, en passant par les « anciens » qui les rassemblent et les organisent, se conforme avant tout au chemin qui lie entre elles les nombreuses « maisonnées anciennes » auxquelles chaque Wallisien se rattache et sur lesquelles il conserve des droits. Tout indique donc que le *kutuga* n'est pas une simple unité sociale d'échanges cérémoniels. Se formant de part et d'autre d'un couple relayé, dans sa vieillesse, par ses enfants aînés de sexe opposé, les deux *kutuga* réunis (le côté du père et le côté de la mère) forment, avec une généalogie, une géographie des relations qui constituent la personne, la situant dans le temps et dans l'espace à l'occasion de son passage. Les *kutuga* constituent, pour la durée d'une cérémonie, l'être social de la personne pour qui ils se réunissent. Toutes ces relations, que les prestations cérémonielles manifestent, sont alors regroupées, formellement présentées puis à nouveau dispersées. Les prestations rassemblées pour l'occasion sont réorganisées, réparties et insufflées dans toute la société pour raviver les relations de la personne. Les *kutuga* constituent ainsi une unité d'un ordre supérieur correspondant à l'individu développé en termes d'ancêtres, de terres et, à partir de là, de « parents » *kaiga*, au cœur de la société et du monde. En cela, on peut dire que les deux *kutuga*, rassemblés avec les prestations qu'ils fournissent, forment occasionnellement un « tout », un « corps », développé dans le temps et dans l'espace, à la fois social et cosmique, pour la personne autour de qui la cérémonie est organisée.

Enfin, on comprend ici le caractère à la fois généralisé et socialement non pertinent de

la relation appelée *famili*, que ce mot désigne la seule « famille nucléaire » ou l'ensemble des « parents habitant (ayant accès à) une même terre ». Ce néologisme, qui renvoie à ce que les Wallisiens perçoivent de notre propre organisation sociale, ne tient compte ni des relations de parenté, ni des relations *kaiga*, mais se nourrit du changement récent des représentations liées à la terre et à son usage. En écartant radicalement toute personne non consanguine de l'usage des terres dites « familiales » (*fakafamili*), la société wallisienne montre l'influence de l'idéologie occidentale moderne qui rejette la souplesse d'un système attentif à la perpétuation des relations aux ancêtres de la terre, où les besoins et les désirs individuels apparaissent décisifs, mais en contradiction avec la pérennité des « maisonnées anciennes » *'api matu'a*. L'idéologie moderne ne répond plus ici qu'au désir des individus de conserver des droits exclusifs sur des biens dont ils se sentent de plus en plus propriétaires (et non plus détenteurs).

Ces faits vont de pair avec les discours rejetant violemment des obligations cérémonielles et les devoirs envers la communauté qui, dans la plupart des cas, accompagnent les prestations toujours plus lourdes que les gens s'imposent tandis qu'ils s'écartent des représentations et des pratiques anciennes.

Troisième partie

Les vivants et les morts

Nous avons pu voir, lors de l'étude portant sur l'usage et la transmission des terres, que le droit d'accès aux terres (jardins et terres d'habitation) s'appuyait essentiellement sur les liens généalogiques qui sont reconnus avec un défricheur ou un occupant antérieur, généralement proche (grand-parent, bisaïeul). Le droit d'usage des jardins et des friches suit celui des « terres d'habitation » *'api* dont ils dépendent. Celles-ci, en référence à un des ascendants directs et à ses ancêtres, sont appelées « maisonnées anciennes » *'api matu'a*. Toutes les terres dont chacun hérite ne sont donc pas équivalentes : d'une part, les terres agricoles se distinguent des terres d'habitation auxquelles on se rattache plus directement ; d'autre part, les terres d'habitation sont hiérarchisées entre elles selon deux critères combinés, la résidence et l'éloignement dans l'espace. Les connexions généalogiques avec les ancêtres des terres extérieures au village sur lesquelles on n'a pas vécu sont plus brèves (une ou deux générations) et moins durables que celles avec les ancêtres des terres où l'on a résidé, surtout si elles sont situées dans le village.

La permanence de l'occupation au fil des générations est un gage de bon droit sur une terre. Elle s'assortit de (et se prolonge dans) la coopération dans le travail et de la présentation de prestations communes lors des cérémonies. Résidence et entraide complètent et confortent la relation aux ancêtres qui ont successivement transmis les terres, rattachant les hommes à la localité et à une communauté.

Ces faits doivent être mis en rapport, nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, avec la distinction de sexe dans le système de la parenté. La relation à la terre diffère de part et d'autre d'une relation de mariage. Ainsi, lorsque la résidence suit la règle de l'uxorilocalité (une solution très valorisée qui couvre une majorité de cas), nous avons souligné la relation privilégiée ainsi maintenue entre les femmes de la terre et leurs ancêtres, ancêtres (masculins et féminins) conçus comme féminins. La relation à la terre s'infléchit de toute façon (et dans tous les cas), opposant (*fehaga'i*) lors des cérémonies les parents maternels (qui accueillent) aux parents paternels (qui arrivent).

Mais la distinction de sexe a aussi une amplitude et des conséquences considérables, d'un point de vue structural, entre germains de sexe opposé (c'est-à-dire à travers la relation frère-sœur). L'analyse des faits a mis en évidence les relations très particulières qui organisent la paire de germains de sexe opposé et leurs descendants. Rappelons que dans cet ensemble de relations, celle entre la « tante paternelle » *mahikitaga* et ses « neveux agnatiques » *fakafotu* a des implications particulières en ce qui concerne l'être (ou la personne) de chaque Wallisien. En effet, c'est la seule relation fondée sur le complément que constitue un ascendant pour l'existence d'un descendant. Si les enfants d'un couple sont conçus par leurs deux parents (relation que dénote le possessif *a* pour le père et la mère), ils ne trouvent de complément que dans leur « tante paternelle » *mahikitaga* (relation que dénote le possessif *o*). Nous dissociions ici une relation qui n'est complète qu'en vertu de la relation entre un frère et une sœur : les enfants « participent » de leurs parents paternels, le père et sa sœur formant ici une unité qui à la fois « transmet, constitue » (la transmission est dénotée par le possessif *a*) et « participe, complète » (la participation étant dénotée par le *o*), formant une totalité hiérarchisée. Du point de vue des enfants, le père transmet (*a*), mais sa sœur « participe » d'eux, ou plutôt, les rend complets (*o*) ; pour le père, la relation est inversée, les enfants prolongent (*o*), tandis que sa sœur les considère comme des enfants qu'elle a « fait apparaître » et qui sont « attachés à la localité » (soit les deux sens de *fakafotu*, relation accompagnée d'un *a*). Il apparaît ainsi que pour une femme, tous les enfants sont conçus comme relevant d'abord de la localité : d'une part, elle lie ses « fils » et « filles » (*tama* et *ta'ahine*) à la communauté des enfants du village (*tama*, *ta'ahine*) ; d'autre part, ses « neveux agnatiques » (*fakafotu*) existent avant tout pour elle en vertu de cette relation au local qu'elle permet d'établir. La relation des enfants avec les terres ancestrales et leurs ancêtres passe donc prioritairement par les femmes, leur mère ou la sœur de leur père. Mais cette relation diverge d'un côté (celui des maternels) et de l'autre (celui des paternels). Nous reverrons tout

ceci dans le présent chapitre.

La relation aux ancêtres ne passe cependant pas que par la terre. Nous avons vu que la transmission des noms établit une relation entre ascendants et descendants, particulièrement entre un premier-né et les « anciens » prééminents (tels le grand-père, qui dirige toute sa descendance) ou ses ancêtres les plus prestigieux du côté paternel. Cette relation aux ancêtres paraît affranchie de toute relation à la terre. Nous allons revenir sur son étude dans ce chapitre, en nous intéressant aux composantes de la personne.

Cette partie s'attache ainsi à dégager les principaux aspects des « morts » (*mate*) et des « ancêtres » (*kui*) afin de déterminer la nature de la relation que les vivants entretiennent avec eux. Il nous faudra, pour bien saisir la valeur des liens généalogiques et de la continuité dans l'occupation du sol, étudier les représentations et les rites concernant la mort et les morts en général, présenter les modes d'inhumation, les composantes de la personne ainsi que le rôle et l'action des différentes sortes de morts. Ceux-ci sont généralement à l'origine des sanctions qui répondent au non-respect des règles et des valeurs de la société par des maladies (*mahaki*) entraînant souvent les vivants dans la mort.

Nous rapporterons ces faits à la « maisonnée » *'api* et à la distinction homme/femme dont l'analyse sera ainsi poursuivie.

1. Les morts et la terre

En wallisien, un seul terme *mate*, désigne à la fois « la mort » et « un mort, un défunt ». Des termes (*malii*, *manuka*) relevant d'un vocabulaire particulier sont réservés au « roi » et à Jésus-Christ.

Le terme *ma'uli* signifie « vivant », « la vie », à l'opposé de *mate*. Cependant les Wallisiens ne l'utilisent généralement pas sous la forme du substantif pour distinguer un (ou des) « vivant(s) » d'un (ou des) « mort(s) ». L'évocation des morts (*mate*) se fait implicitement en référence aux vivants que sont le locuteur et son auditoire sauf, lorsqu'au cours d'un récit ou d'une explication, une précision est nécessaire pour éviter toute confusion. On peut alors utiliser des locutions telles que *tagata ma'uli* (« homme vivant »), *fafine ma'uli* (« femme vivante ») ou encore *tagata malama* (« homme du monde ») pour distinguer un personnage « vivant » de protagonistes d'un autre type qui sont alors tous classés aujourd'hui, morts et déités anciennes, dans la catégorie des *temonio*.

Les morts ne constituent pas une catégorie homogène. Le terme *mate* est un terme générique pour désigner toute personne qui a cessé de vivre parmi les vivants. Nous allons voir cependant que pour les vivants, les morts prennent des aspects différents auxquels correspondent les *temonio* (des êtres malfaisants ou dangereux), et les *kui*, les ancêtres déjà évoqués. Le terme *atua* (« divinités, déités ») désigne aujourd'hui le Dieu chrétien (*Atua*). Il pouvait autrefois désigner un mort en ce qu'il s'appliquait à des déités dont certaines avaient bénéficié d'une vie terrestre.

Les morts ne disparaissent jamais tout à fait. Ils demeurent dans des domaines qui leur sont propres et conservent une grande influence sur les vivants. La représentation de l'espace et de l'univers tient compte de leur mode d'existence tout autant que de celui des vivants.

1.1. La représentation du monde

Wallis (l'île principale et ses îlots) forme un archipel que les Wallisiens appellent Uvea. Son île principale (le « pays » *fenua*) s'oppose, comme nous l'avons déjà vu, à la « mer ouverte » (*moana*) et plus généralement au milieu maritime (*tai*). Cet archipel forme, avec le reste du monde où les hommes évoluent, « ce monde-ci » *malama nei*²²³ c'est-à-dire une subdivision du « monde », de l'« univers » *malama*. Pour le père Soane Liku Ikauno, « ce monde-ci » (*malama nei*) se distingue du « monde visible » *atulaulau* (qui revient à « tout ce que l'on peut énumérer » ; pour K. Rensch, 1984 : « l'univers »). Selon lui, le « monde visible » comprend la terre, la mer et le ciel avec leurs richesses respectives dont, pour le dernier, le soleil, la lune, les étoiles, les nuages et la pluie. Il est constitué de tout ce qui préexistait à l'apparition de l'homme et de son monde (principalement pour les Wallisiens, leur île, le « pays » *fenua*).

Dans la tradition orale, Tagaloa est le démiurge qui fait apparaître Uvea : un jour qu'il pêchait, il tira l'île de l'eau. Émerveillé par sa découverte, il laissa sur place son filet, pour éviter que l'île et les îlots ne se dispersent, formant ainsi le récif et le lagon. Tagaloa réside au « Ciel » Lagi, dont il ne sort jamais.

Je ne pus relever, à Wallis, de récit relatif à l'origine des hommes, mais

²²³ La particule démonstrative *nei* désigne un lieu où l'on se trouve tout en parlant. Son emploi situe d'emblée le locuteur dans l'espace et dans le temps (ici et maintenant). Elle peut être rendue en français par « ce...-ci » (voir Heafala, 1989, p. 43).

D. Frimigacci²²⁴ présente un mythe rapporté par le père Henquel et que le prêtre attribue aux Océaniens, sans spécifier s'il s'agit des Wallisiens : Hina, la fille de Tagaloa, descend sur terre avec une liane *fue* qu'elle plante pour s'abriter. Durant son absence la plante meurt et elle ne trouve à son retour que des vers. Après une seconde absence, elle trouve les vers transformés en êtres humains. Ce récit renvoie à un mythe d'origine tongien (Gifford, 1924, p. 25) où les humains sont aussi issus de vers. Ces deux mythes font des humains des êtres de la terre, qui y vivent, qui s'en nourrissent, qui s'y reproduisent et qui la constituent. Pour ces sociétés, les hommes sont la forme du vivant la plus proche de la « terre » *kele*. Cependant, en devenant des hommes, ces vers sont sortis de la terre pour vivre à sa surface, et non plus sous sa surface. Précisons qu'en tongien comme en wallisien les vers de terre se disent *kele mutu* « terre amputée » ou « terre écourtée », c'est-à-dire de la « terre incomplète », en partie affranchie des relations qui constituent normalement la « terre » *kele*.

Pour ce qui est des traditions wallisiennes relevées sur place, le peuplement originel vient de Tonga. Un autre mythe raconte comment les premiers habitants d'Uvea, précédés de Maui Kisikisi et Maui Atalaga qui venaient de Nouvelle-Zélande, sont arrivés de Tonga²²⁵ et peuplèrent l'île. Un second récit relatif au peuplement, mais qui paraît davantage fondé sur des bases historiques, relate l'arrivée de groupes plus importants (les Ha'amea et les Ha'avakatolo) venus accompagner et assister des chefs délégués à Wallis par le Tu'i Tonga. Nulle mention n'est faite d'un peuplement antérieur à ces arrivées. Pourtant l'archéologie fait remonter la première occupation de Wallis au milieu du deuxième millénaire avant J.-C., ce qui rend son peuplement à peu près contemporain de celui de Tonga.

La tradition wallisienne trouve donc parfaitement sa place dans le grand fonds

²²⁴ D. Frimigacci, J.-P. Siorat et B. Vienne (1995) reprennent les mythes que le père Henquel a retranscrit au début du siècle (*Talanoa ki Uvea nei*). Ils citent cependant comme venant du père Henquel le mythe de Hina et des hommes-vers (p. 41) qui n'apparaît pas dans les deux versions de *Talanoa ki Uvea nei* dont j'ai pu disposer.

²²⁵ Tous ces mythes sont donnés par le père Henquel (*Talanoa ki Uvea nei*). Ils me furent aussi racontés par Aliko Liufau dans des versions très proches. Tous s'accordent pour attribuer à Tonga l'origine des Wallisiens. En se référant aux traditions orales comparées de Wallis et de Tonga, D. Frimigacci, J.-P. Siorat et B. Vienne (1995, p. 43) rapportent que les Wallisiens font remonter le premier peuplement de leur île au règne du Tu'i Tonga Tu'i Tatui qui régna au début du XII^e siècle. Selon lui, le voyage de Lo' au Tongafisifonua dans les mers glacées du sud serait à l'origine du mythe de Maui Kisikisi et Maui Atalaga et du peuplement consécutif de l'île par Hauolekele, Ufi et Lupelutu. Le même récit, donné par Aliko Liufau apparaît plus nettement comme un mythe d'origine : le premier couple, Hauolekele (« Maître-de-la-terre ») et Ufi (« Igname ») arrivèrent ensemble de Tonga en apportant à Wallis les premiers « féculents » (*magisi*, c'est-à-dire la nourriture à la fois socialisée et cérémonielle) qu'ils plantèrent sur l'île. Ils furent ensuite rejoints par Lupelutu (« pigeon-qui-éclabousse ») accompagné d'une Tongienne d'origine « royale » (les pigeons étaient autrefois les oiseaux de compagnie des aristocrates). Selon Aliko Liufau, c'est une fois leur descendance nombreuse (des descendants de la terre et des descendants de « chefs ») que l'on investit Hoko (ou Tu'uhoko) pour « diriger » (*pule*) et Tauloko pour « régner » (*hau*). Les Ha'amea et les Ha'avakatolo arrivèrent beaucoup plus tard de Tonga avec leurs titres respectifs, Folau Fakate et Kalafilia, dans la suite de Gasialili, « roi » de Wallis (*hau*) délégué par le Tu'i Tonga.

polynésien en attribuant à un dieu ou un héros premier (Tagaloa et/ou Maui) la pêche des différentes terres émergées. En revanche, elle s'en distingue en partie pour ne pas (ou ne plus) avoir de mythe expliquant l'apparition des hommes et de leur société²²⁶.

Cette conception polynésienne du monde et de son apparition admet l'existence d'un monde antérieur au monde que les humains occupent. C'est sur ce monde physique (*atulaulau*), qui préexistait à toute forme de vie sociale, que fut gagné le monde des vivants appelé *malama nei*. Tagaloa pêcha Uvea²²⁷, mais le monde des vivants, le monde socialisé, fut obtenu par le héros Maui qui débarqua un jour sur l'île pour écarter le ciel de la terre, créant ainsi un espace lumineux où put se développer et prospérer la société humaine.²²⁸ Cet espace lumineux appelé *malama nei* fut ainsi gagné sur « la nuit » (*te po*), domaine fermé et couvert qui ne permettait pas aux hommes de se déplacer autrement qu'en rampant.

Le mot *malama* désigne le « monde », il signifie également la « lumière », la « clarté », « être conscient de, savoir, connaître ». « Ce monde-ci », *malama nei*, peut donc aussi être compris comme la « lumière », le « domaine lumineux » où évoluent les vivants (le « jour » est, par ailleurs, appelé *aho*), le monde qu'ils « connaissent » comme « une parcelle d'un ensemble » (Heafala, 1989, p. 43-44). Cette définition du monde des vivants comme un espace lumineux et connu (donc familier) correspond aux représentations plus générales du monde qui opposent les zones habitées ou cultivées aux zones d'ombre (les friches de l'intérieur du pays à la végétation dense, les trous du relief, mais aussi et surtout l'ombre de la nuit), redoutées pour les morts et les êtres malfaisants appelés *temonio* (tous des « non-vivants ») qui les parcourent et qui les hantent. On comprend ainsi que l'on puisse utiliser les locutions *tagata malama* et *tagata o te malama nei* pour distinguer un « homme vivant », un « homme de ce monde-ci » d'un mort ou de tout autre être « non-vivant ». De même, « ce monde-ci », le « monde lumineux » de la société humaine, vivante (*malama nei*) s'oppose au domaine que les ancêtres adeptes de l'ancienne religion, les « païens » (*te kau pagani*), attribuaient aux déités qui dirigeaient leurs vies, *te Po*, « la Nuit. » De nos jours, « ce monde-ci » s'oppose au « Ciel » chrétien (*Selo*) que vont rejoindre les âmes des morts méritants. La

²²⁶ Voir, entre autres, Gifford (1924) pour Tonga et Kramer (1979) pour Samoa.

²²⁷ Tismas Heafala (1989) retient comme signifiante la transcription anglaise de P. Smith, *Uea* (1892) car, dit-il, « Uvea ne se réfère à rien, ce qui est étrange pour un toponyme polynésien. Uea porte la racine UE qui traduit l'action de remuer, de bouger ou faire bouger ; quant au suffixe « a », il lui adjoint la notion de démesure ou de "hors proportion" » ce qui renvoie selon lui à l'activité volcanique de l'île. « Si tel est le cas, alors le Wallisien, en associant le filet et le poisson à la terre qui tremble démesurément, s'affirme comme un être déjà capable de reconnaître sa divinité suprême [Tagaloa] jusque dans le désordre le plus total de son histoire. »

destination des âmes des autres morts sont le Purgatoire (*pulekatolio*) ou l'Enfer (*ifelo*).

Les Wallisiens conçoivent donc le monde, et au-delà, le cosmos, comme une série d'emboîtements : l'« univers » *atulaulau* était autrefois premier. Il constitue l'unité englobante qui comprend le monde que se reconnaît la société. Celui-ci, originellement fait de nuit (*Po*), fut scindé de façon à ménager pour la société des vivants un domaine lumineux (*malama*) où le jour (*aho*) put se déployer. Le « domaine de la nuit » (*Po*), auquel étaient associés les hauteurs célestes et les fonds sous-marins, était réservé aux morts et aux déités.

En se basant sur l'ethnographie futunienne, Tismas Heafala (1989, p. 26-27) propose une organisation du monde où le « jour » *aho* et la « nuit » *po* forment ensemble le « versant “ici” », tandis que leur correspondant respectivement dans l'au-delà le « Ciel » *Lagi* et *Pulotu* (le « séjour des morts »). À *Tagaloa*²²⁹, divinité supérieure, revient le domaine de la « lumière » *malama* (le « jour » *aho* et le « Ciel » *lagi*) et à *Hikulea* (connu ailleurs en Polynésie sous le nom de *Hikuleo*), divinité inférieure, reviennent la « nuit » *po* et *Pulotu*. Cette suggestion, qui rend compte de façon satisfaisante de la spécificité de la « nuit » *po* – qui est accessible aux vivants, mais qui leur est interdite, au mieux, déconseillée – est très séduisante. Elle constitue de quatre domaines contigus, mais distincts, un ensemble cohérent, le « jour » *aho* revenant aux vivants, le « Ciel » *Lagi* à *Tagaloa*, la « nuit » *po* aux morts, *Pulotu* à *Hikulea*²³⁰.

²²⁸ Le mythe de Maui est présenté dans la quatrième partie (§ IV.1.1.).

²²⁹ Tismas Heafala (1989, p. 76) décompose le mot *tagaloa* comme suit : *taga* « sac, le contenant, la panse, le scrotum » ; *loa* « long illimité », ce qui désigne « celui dont le “sac de vie” est sans limite ». En poussant plus loin l'analyse du réflexe *ta'aloa*, il en vient à opposer *ta'aloa* « qui masculin-féminin illimité » à *ta'ata* (ou *tagata* « homme ») qui lui a une forme d'existence (ce qu'il appelle « qui masculin-féminin » désormais « monopolisé par le côté masculin » *ta*) « limitée » (*gata*). T. Heafala insiste sur la similitude (*ta*) et la différence (*loa/gata*) qui font « que l'homme vient de Dieu et est en relation avec lui ».

²³⁰ Tismas Heafala (1989, p. 26-27) ajoute que dans le domaine lumineux *malama-nei* (le « Ciel » *Lagi* et le « jour » *aho*) dieux et ancêtres bénéfiques s'ordonnent en deux niveaux où le « roi » trouve sa place. Dans le domaine de l'ombre (*Pulotu* et la « nuit » *po*), dieux et ancêtres dangereux et malfaisants s'ordonnent de la même façon. Cette dernière proposition n'est qu'à demi satisfaisante en ce que *Pulotu* est, à Wallis (comme à Tonga), le séjour des morts valorisés. F. Douaire-Marsaudon (1992, p. 34-39) indique que dans la tradition tongienne, le *Pulotu*, royaume de *Hikule'o*, la divinité tutélaire du Tu'i Tonga, est antérieur, supérieur et englobant. Il comprend en lui le monde du dessous (*Lalofemua*), les neuf régions du « Ciel » *Lagi* (royaume des *Tagaloa*) et la « nuit » *po* qui s'étend sous le sol visible, sur le ciel visible, et sur laquelle fut gagné le monde des Polynésiens. Nous verrons que dans sa description rapide de la société wallisienne, le père Bataillon (1841, p. 12-13) mentionne également la « nuit » *po*, *Pulotu* et « la région des nuages » (*Lagi* ?) sans en donner de vision d'ensemble. En anticipant sur les développements à venir, on peut proposer que, dans le cosmos qu'occupaient selon leur nature *Tagaloa* (au « Ciel » *lagi*), les « déités-ancêtres » (*atua tamutamu*, au *Pulotu* ainsi qu'en mer, dans l'air, et la nuit, où elles se déplaçaient) et les morts sans statut (exclusivement la nuit et dans les endroits sombres), le monde « lumineux », « ce monde-ci » *malama nei* constituait le domaine gagné sur la nuit originelle dont Maui a fait cadeau à la société des vivants.

Le catholicisme a apporté une nouvelle dimension à la représentation de l'espace. Le « Ciel » chrétien, le Purgatoire et l'Enfer sont désormais rejetés hors de l'univers, relevant directement du divin et, à ce titre, constituant un domaine à la fois englobant et très nettement distingué. Ils se sont donc ajoutés aux anciennes représentations sans pour autant les bouleverser, de telle sorte que « la nuit » (*te po*) reste de nos jours le domaine des morts dont seules les âmes partent pour une destination transcendante.

On ne peut donc dire que les morts s'opposent exactement aux vivants. Aucun des deux ensembles ne forment de catégorie nettement définie en soi : tandis que le second n'a pas de nom propre, le premier s'ouvre sur la catégorie très vaste des *temonio* que nous allons étudier plus loin dans cette partie. Elle englobe aussi la catégorie de ceux que nous avons jusqu'à présent appelés des « ancêtres » *kui*, mais dont nous allons présenter les principales caractéristiques et définir les particularités tout au long de cette partie. Nous commencerons cette étude par les rites funéraires dans le but de présenter ce qu'est un mort pour la société wallisienne et la façon dont elle résout la crise aiguë qu'occasionne le décès d'un de ses membres.

1.2. Les rites funéraires

Les funérailles comprennent un ensemble de rites généralement regroupés en un laps de temps assez court. Les décès à Wallis même sont relativement rares de nos jours du fait de la grande jeunesse de la population, du prolongement significatif de l'espérance de vie apportés par l'amélioration des conditions sanitaires et du service médical qui comprend un hôpital complété par trois dispensaires décentralisés. Des mesures d'évacuation sanitaire sur Nouméa ou Sydney complètent cette structure et convoient vers les grands centres hospitaliers de la région les malades et les blessés les plus gravement atteints. Il n'y eut ainsi, durant mon séjour à Utufua, qu'un seul décès, celui d'un vieil homme qui, mort chez sa femme dans le village voisin de Gahi, fut ramené au village durant la nuit et déposé dans la maison où il était né et où il avait vécu une grande partie de sa vie. Un de ses fils avec son épouse et ses propres enfants l'occupaient à ce moment-là. Les informations concernant les funérailles dont je puis disposer sont donc des plus rares comparées à l'ensemble des données du terrain. De nombreuses discussions subséquentes ont tenté de combler, sans toujours y

parvenir, les lacunes de l'observation directe²³¹.

1.2.1. *Les adieux*

L'enterrement proprement dit a lieu sans délai, dans la journée même du décès si possible, sinon après une nuit de veille et de prière (*ala po'uli*) à laquelle se sont joints tous les parents et amis informés à temps. La toilette funéraire du mort et la préparation de son corps sont toujours assurées par des femmes. Le corps d'un défunt de sexe masculin est préparé par son épouse, sa mère s'il était encore célibataire, ses filles s'il était veuf. Elle peuvent se faire aider de toutes les parentes (et affines) de bonne volonté exceptées les femmes classées comme étant des « sœurs », c'est-à-dire les parentes de sa génération, collatérales plus ou moins éloignées. Dans le cas d'une défunte, sa mère, ses sœurs, ses filles (que les parentes présentes, y compris des parentes de son époux, peuvent aider) ont la charge de la dernière toilette.

Le cadavre est lavé, frotté d'huile parfumée et habillé de neuf, généralement d'un costume de fête (tunique *savalalo* pour une femme, costume comprenant une chemise fermée pour un homme). Cette tenue est apportée par les parents du conjoint du défunt. Elle fait pendant aux prestations en vêtements qu'ils ont déjà offertes lors du mariage. On dit de ces deux prestations qu'elles sont destinées à « gâter » (*fakapelepele*) un affiné et à montrer toute la considération et l'affection que l'on a pour lui. Au centre de la pièce, le mort est allongé sur une couche d'apparat (une belle natte et un morceau de *gatu (holo)* sont posés à terre, un drap blanc, un couvre lit de valeur pouvant être ajouté).

Dès que possible, un messenger est envoyé au « roi » pour lui faire part du décès et l'informer de l'enterrement. Cette démarche est impérative car le « roi », me dit-on, « c'est la terre ! » (« *ko te hau ia ko te kele !* »). Il décide des modalités de chaque mise en terre : il se déplace pour les morts d'ascendance royale (*tama'aliki/fine'aliki*), déléguant un de ses « conseillers » *'aliki fa'u* pour les autres. Une vieille femme m'expliqua, par exemple, que le « roi » avait ordonné à sa famille de construire un caveau pour son frère décédé alors qu'elle avaient décidé de le déposer simplement dans une fosse. Le « roi » veillait par là au respect de l'origine royale du mort que la famille souhaitait occulter par humilité.

²³¹ En 1990, j'eus aussi l'occasion d'accompagner une petite « délégation » *fagona* qui apporta une prestation à l'occasion de la mort d'une vieille femme dans le district de Hahake. J'assistais ainsi à la « veillée du corps » *ala* que je ne revis pas à Utufua.

Le décès est ensuite rendu public par une annonce faite à la radio. Dès qu'elle apprennent la nouvelle, toutes les personnes en relation *kaiga* avec le mort préparent une prestation (pour les parents et les affins c'est une obligation, les collatéraux éloignés, les parents d'affins et les amis agissent selon leurs possibilités). Cette prestation est composée d'un drap d'écorce battue *holo* et d'une natte qui forment ensemble le « couchage » *moe'aga* complété ou remplacé par un « couchage à la façon des Blancs » (*moe'aga fakapapalagi* : drap, couverture, oreiller...). S'y ajoute une « enveloppe contenant des billets de banque » (*sila*), contribution pour la messe demandée au prêtre en faveur du mort. Chacun réunit au plus vite ce dont il dispose sans toujours avoir le temps de préparer une prestation complète ou de se joindre aux parents proches qui se rendent chez le mort sans tarder. Le mort est exposé dans la maison, sur une couche d'apparat et dans un costume de fête neuf. Sa tête est posée sur un oreiller qui sera enterré avec lui ou sur les genoux d'un homme proche (le mari pour une femme, un frère, un ami) qui se dévoue ainsi par « affection » (*'ofa*) à « faire office d'appui nuque » (*fakauluga*). Les femmes les plus proches (épouse pour un homme, mère, tante, fille, sœur...) se relayent à la tête du défunt pour les lamentations, longues plaintes poussées à haute voix exprimant les mérites du mort, la peine et le regret des vivants de le voir ainsi les quitter (*Oiaue, ma mère chérie ! Toi qui étais si bonne, si aimante ! Adieu, ma mère chérie, adieu... !*). Au fur et à mesure qu'arrivent parents et amis, les biens de valeur féminins (des « couchages » *moe'aga* composés d'un tissu d'écorce battue *holo* et d'une natte) sont déposés aux pieds du mort tandis que l'enveloppe est tendue à un groupe de femmes qui inscrivent dans un cahier la participation de chacun. Puis les femmes nouvelles venues s'installent dans la maison pour se joindre aux lamentations et aux prières (un « café » *kafe* leur est servi), tandis que les hommes sortent rejoindre le groupe qui, à l'extérieur ou dans une maison voisine, discute et boit le *kava*. Pendant ce temps, les fils, éventuellement les frères du mort (ou de la morte) préviennent le prêtre et se rendent au cimetière pour aménager une tombe ou mettre en ordre le caveau familial.

Dans l'après-midi, le convoi funèbre est préparé. Le mort est enfermé dans la « couche » où il a été présenté (les draps, le dessus de lit et le tissu *holo* sont pliés en deux volets au dessus de lui). Les extrémités de ce long paquet sont repliées sur sa tête et ses jambes (il peut aussi être roulé dans une dernière enveloppe de natte) et attachées jusqu'au cimetière par des liens qui sont enlevés au moment de la mise en terre. La dépouille mortelle est ensuite déposée dans la benne d'une voiture tendue d'une natte de valeur. Quelques

hommes, dont les fils du mort, s'installent de part et d'autre de la dépouille. De jeunes hommes accompagnent à pied la voiture. Elle ferme la procession des piétons et des quelques voitures transportant les personnes les plus faibles et les plus âgées.

1.2.2. *La mise en terre*

Devant l'église où l'attendent déjà une petite foule et le prêtre, le mort est déposé sur une civière puis recouvert d'un poile noir et de fleurs. On le transporte dans l'église pour une bénédiction. Il est arrivé que le clergé refuse toute cérémonie religieuse à des personnes ayant ouvertement bafoué les règles de la religion (le cas est très rare, l'exemple le plus connu est celui d'un « roi » destitué pour cause de polygamie et privé de cérémonie religieuse lors de son enterrement).

Après la bénédiction, le cortège se rend au cimetière où la tombe ouverte est couverte d'un morceau de tissu d'écorce battue *tapa* (*holo*), sur lequel reposera le mort. Si la famille le désire, elle peut couvrir le fond de la tombe de plusieurs épaisseurs de nattes et de tissus d'écorce battue appelée *gatu* (des couvertures, de nos jours). Commence alors une cérémonie appelée *avaifo* (littéralement « ouverture vers le bas ») dont le déroulement dépend de la qualité du défunt. Pour toute personne qui n'est pas d'ascendance royale (*tu'a*), la bénédiction de la tombe a lieu devant l'assistance restée debout. Le chef du village (le chef de la communauté où les derniers préparatifs ont eu lieu, semble-t-il) prend alors la direction de la cérémonie. Il demande au membre de la chefferie présent (Mukoi *fenua*, Mahe ou Kivalu) de venir voir l'état du caveau ou de la fosse préparé pour le mort. Il lui demande ensuite l'autorisation de déposer le corps du mort (il donne son prénom) dans « son pays » (celui du mort, *tona fenua*). Il appelle les « gens du village du mort » (*te haha'i ia o te kolo o te mate*, parmi lesquels les deux hommes « maîtres d'œuvre » *lagiaki*) pour qu'ils viennent prendre le corps et le placer dans le caveau. Deux d'entre eux y descendent pour recevoir la dépouille et l'y disposer avant de remonter et de recouvrir, aidés de « spécialistes » (*te kau poto tufuga*, des maçons chargés de fermer la tombe), son ouverture avec les dalles qui sont ensuite scellées. Le chef de village remercie le prêtre et ceux qui se sont « donnés du mal » (*fakakinakina*) ainsi que l'assistance venue « dire un dernier adieu » (*tauhine fakamuli*) au mort. Tous se dispersent ensuite. « Les paroles sont peu nombreuses » m'expliqua au sujet de cette cérémonie Aliko Liufau²³².

²³² Aliko Liufau : « *E mole lahi hona'u palalau !* » ; Aliko Liufau reprit avec moi le déroulement de la cérémonie que j'avais pu voir quelques temps auparavant pour m'en expliquer le déroulement. Cette description doit

Dans le cas où la personne enterrée est d'ascendance « royale » (*tama'aliki* pour les hommes, *fine'aliki* pour les femmes), la cérémonie est appelée *avaifo'ali'aliki*. C'est, me dit-on à plusieurs reprises, la seule occasion où la qualité d'une personne est reconnue de façon formelle et systématique²³³. La présence d'une partie des membres de la « grande chefferie » (les « conseillers », *kau'aliki fau*) tout au moins est indispensable et le « roi » se déplace quand il le peut. Les préparatifs, présidés par le « roi », sont réglés par le chef Mukoi fenua²³⁴, éventuellement par Kivalu. Le chef de village dirige les opérations, demandant alors à Mukoi fenua (ou à Kivalu s'il est présent) l'autorisation de montrer « au pays » (*fenua*, il s'agit d'un « vieux », l'informateur se donne en exemple, il est âgé et d'ascendance royale) l'état du caveau. Il lui demande ensuite l'autorisation de faire son travail et d'appeler auprès du corps les autres « chefs de village » du district. Il demande alors si on peut déposer le corps du mort (il donne son prénom) dans « son pays » (*tona fenua*). Il appelle ensuite les « spécialistes » (*tufuga*) pour qu'ils viennent fermer la tombe. Le président de la cérémonie (Mukoi fenua ou Kivalu) fait alors un discours de remerciements (*palalau*) devant l'assemblée assise par terre et parfaitement silencieuse. Il s'adresse aussi au mort pour lui dire adieu au nom du « roi » et de toute l'assemblée, puis il renvoie tout le monde en demandant que chacun fasse une prière d'intercession pour le mort²³⁵.

Il en va de même, affirma Aliko Liufau, pour les personnes appartenant aux familles des *'aliki fau*, c'est-à-dire des six « conseillers » formant le conseil du « roi ». Au cas où la personne enterrée serait morte « avec son titre », c'est-à-dire dans l'exercice de ses fonctions (pour un « chef de village » *pule kolo* ou un « conseiller » *'aliki fau* par exemple), Kivalu peut se charger du discours (*lea*) relatant ses qualités personnelles et celles de ses actions les plus bénéfiques pour la communauté. Il s'adresse alors au mort au nom du « roi » : « Adieu ! Le seigneur Lavelua te dit au revoir, il te remercie pour la façon dont les choses ont été durant le temps... [?] où tu as travaillé pour le pays²³⁶. »

beaucoup à ses commentaires.

²³³ Il semble qu'autrefois la cérémonie du *kava*, plus fréquente et plus rigoureusement organisée, était aussi une occasion de distinguer les personnes d'ascendance royale des autres. De nos jours, les nombreux intermariages entre « familles royales » et non « royales » favorisent la confusion entre les participants dont certains tendent à prendre avantage de la situation au point, me dit-on, que le *kava* n'est pas toujours distribué comme il le devrait.

²³⁴ Mukoi fenua officie dans le district de Mu'a, Fotua tamai à Hahake, Kulitea à Hihifo selon le choix, m'expliqua Aliko Liufau, d'un « roi » des temps anciens.

²³⁵ Aliko Liufau

²³⁶ Aliko Liufau : « *Alula koe !...Tau'ine atu te Afio Lavelua kia koe, fakamalo atu i te aluaga o te temi ma'oni'oni (?) ke gaue ai ki te fenua.* »

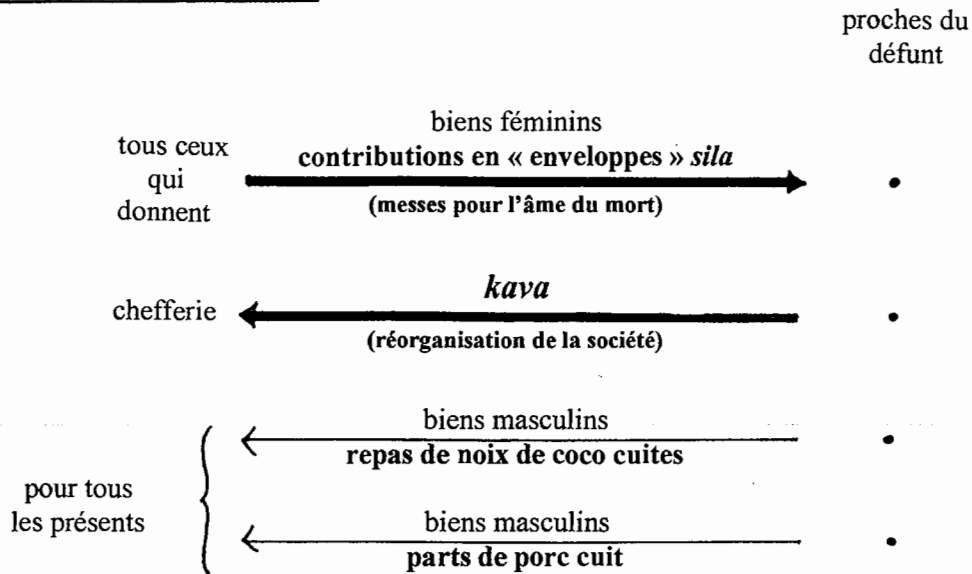
1.2.3. Le deuil et les cérémonies funéraires

Dans la semaine qui suit l'enterrement, proches et amis se succèdent dans la maison du mort pour une récitation continue du « rosaire » (*losalio*). On prie alors pour une « intercession » (*hufaki*) en faveur du mort. Au septième jour de ce temps de « retraite » et de « méditation » (*fakamamahi* désigne les deux), a lieu une petite cérémonie appelée *faka'osilosario* (« la fin du rosaire »). Les hommes de la maisonnée du défunt, aidés de leurs parents les plus proches (ses fils, ses frères et ses cousins auxquels viennent se joindre gendres et beaux-frères, son père et ses oncles si le mort était jeune) préparent des fours et offrent à manger, pour les remercier, à tous ceux venus participer au « rosaire » *losalio*.

Une dernière cérémonie peut tenir lieu de *faka'osilosario* ou le suivre de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois. Elle est appelée *pogipogi*. Tous les hommes de la parenté proche du défunt (les mêmes que ceux préparant le repas du *faka'osilosario* aidés de parents plus éloignés si le mort était une personne d'importance) préparent une prestation masculine (*'umu*, un porc et un panier de tubercules cuits au four) qu'ils apportent de bon matin à la maison du mort, pour ceux de ces hommes qui n'habitent pas là. Dans la matinée une cérémonie du *kava* est organisée en présence de la chefferie du district (les deux « conseillers » Mahe et Mukoi Fenua ainsi que le *fai pule* et les chefs de village...). Cette cérémonie est suivie par une « distribution de vivres » (*katoaga*) dont les porcs préparés en grand nombre par les proches du mort constituent l'essentiel. Les « autorités » présentes (le « roi » – qui, même absent a une part –, les « conseillers », les chefs de village, le prêtre...) sont les premières et les mieux servies (en quantité et en qualité), comme en toute autre occasion. Le reste des porcs est distribué au *pro rata* de la contribution en billets de banque (l'« enveloppe » *sila*) que chacun a fournie le jour de l'enterrement, ce qui tranche avec le mode d'attribution suivi lors des autres occasions de « distribution » *katoaga* au cours desquelles le critère du rang relatif dans l'assistance est prépondérant pour déterminer l'ordre et la taille des différentes parts (nous allons y revenir).

Le déroulement de cette cérémonie diffère des usages anciens (voir illustration N° 27, page suivante). Au XIX^e siècle (et jusqu'au début du XX^e siècle) le moment important de l'occasion était la cérémonie du *kava*. Elle n'était pas suivie d'une grande « distribution de

Echanges funéraires anciens



Echanges funéraires actuels

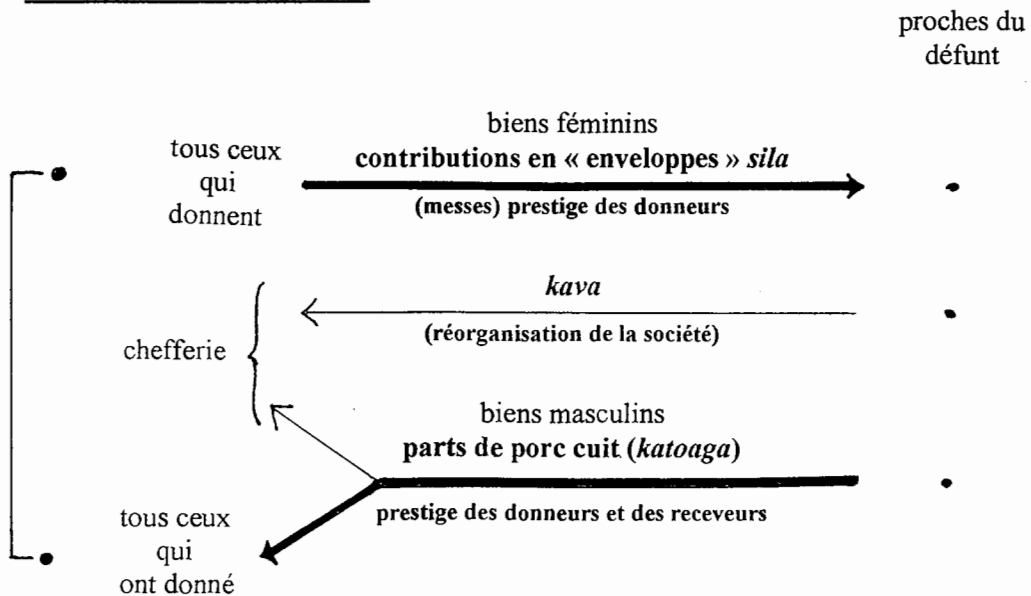


Illustration N° 27
Echanges cérémoniels à l'occasion des funérailles.

vivres » (*katoaga*), mais tous les hommes participant à la cérémonie préparaient un four dont le contenu, composé de tubercules et d'amandes de noix de coco (*ta'o niu*), était apporté pour un grand repas pris en commun avant de se séparer²³⁷. Alike Liufau précisa qu'avant la Seconde Guerre mondiale la famille tuait à cette occasion un ou deux porcs, pour en distribuer la viande si les participants étaient nombreux et leurs prestations généreuses (il s'agissait alors de petites « enveloppes » *sila*, c'est-à-dire d'un peu d'argent). Les quelques centaines de francs CFP apportées aux proches du mort étaient données au prêtre en offrande contre des messes pour le défunt.

Commentant les modifications du *pogipogi* durant ce siècle, Alike Liufau insista à plusieurs reprises sur deux aspects importants de la cérémonie. Selon lui, « gagner un peu d'argent afin d'intercéder pour l'âme du défunt est à l'origine du *pogipogi* » tel qu'on le connaît aujourd'hui, mais il ajoute : « Sa signification principale dans la coutume, la seule chose qui soit importante, c'est la préparation du *kava* : c'est en effet l'adieu du roi et de ses conseillers et du pays à ce corps qui est mort, c'est leur adieu qui marque la fin²³⁸. »

De nos jours, les échanges cérémoniels funéraires ont pris une ampleur considérable qui tend à minimiser l'importance du *kava*. Les prestations apportées le jour de l'enterrement atteignent souvent un montant global supérieur au million de francs CFP, parfois deux ou trois millions. Bien que cet argent soit réuni « pour une messe », le conjoint du défunt ou tout autre responsable de la cérémonie peut choisir de le répartir dans la famille ou de le garder pour son seul usage. L'inflation du nombre des porcs tués et présentés lors de la cérémonie funéraire (*pogipogi*) souvent organisée après un certain délai correspond, selon les informateurs, à l'inflation des dons faits en numéraire, pour le prestige des deux partis et sans que cela profite au salut du mort qui était autrefois la seule raison d'être de la prestation en

²³⁷ Alike Liufau ; la préparation et le mode de consommation particuliers des noix de coco mûres pour l'occasion donnait autrefois au *pogipogi* le nom alternatif de *ta'o niu* (« mettre les noix de coco à cuire dans le four de pierre »). Lorsque la cérémonie était organisée pour « quelqu'un d'ascendance royale » (*tama'aliki*), elle prenait le nom de *ta'o fono* (*fono* est un mot d'origine tongienne désignant la nourriture préparée pour accompagner la boisson du *kava* ; *ta'o fono* « mettre au four de pierre la nourriture qui accompagne le *kava* »). Pour les « conseillers » et les chefs de district (ou de village) morts avec leur titre, la cérémonie s'appelait *ta'o fono tapu* (*tapu*, « interdit, sacré »). Pelesese Tokotu'u m'a donné des noms de cérémonie un peu différents. L'un d'eux est *ta'o niu tapu* (qui fait une synthèse entre *ta'o niu* et *ta'o fono tapu*). L'autre est *ta'o lolo*, littéralement « mettre au four de l'huile de coco ». Ces cérémonies qui ont été remplacées par le *pogipogi* comprenaient selon lui la cuisson au four et le partage d'un gros porc. P.Tokotu'u précisa que le nom *ta'o niu*, qui désignait autrefois la cérémonie funéraire, s'appliquait particulièrement à la « distribution de vivres » *katoaga*. À cette occasion, elle changeait de nom : « On présente le *katoaga* comme un *ta'o niu* ! » (« *E tala leva te katoaga ko te ta'o niu !* »)

²³⁸ Alike Liufau : « ...*ke ma'u mo he fala moo hufaki o te laumaalie o te mate, ko te kamataa'aga o te pogipogi*" "[...] *Ko tona 'uhiga tafito i te aga'i fenua, ko tona pe ae fakama'uhiga, ko te fai o tona kava : ko te tau'ine leva*

argent appelée *sila*.

L'importance de cette cérémonie du *kava* doit être soulignée : il s'agit en effet du moment où toute la société peut se regrouper pour rappeler la place qu'occupait le mort et rétablir l'ordre du monde en son absence. La cérémonie n'a donc pas lieu de la même façon selon la qualité et le statut du mort dans la société. Nous avons vu que la cérémonie *pogipogi* était le moment privilégié pour les adieux. Cependant, certaines familles humbles ou pauvres – qui ne souhaitent pas s'en tenir à un simple *faka'osilosalio* – organisent une cérémonie du *kava* pour compléter le *faka'osilosalio* qui devient ainsi un *pogipogi* à la fois plus improvisé et moins ostentatoire que ceux préparés durant plusieurs semaines.

Des funérailles royales, en revanche, ne comprennent pas de *pogipogi*. On réserve au « roi » un rituel extrêmement formel attaché au traitement de son âme. Un *kava pogipogi*²³⁹ est organisé le jour même de l'enterrement. Il semble suivre en cela les usages anciens que nous décrit brièvement le père Bataillon (1841, p. 20) et qu'il appelle *putu* : « Vingt-quatre heures après le décès on procède à la sépulture. Mais avant de se rendre au cimetière, il se fait encore un grand *kava* que préside le mort, paré comme au jour de fête et enveloppé de plusieurs doubles *tape [tapa]* neuves. Comme il n'est pas à même de vider la coupe qu'on lui présente, on en arrose la terre à ses côtés. » Notons que cette cérémonie a lieu le lendemain du décès (*pogipogi* signifie « lendemain » en wallisien) ce qui explique le nom des cérémonies actuelles.

Les distinctions dans les cérémonies *faka'osilosalio* et *pogipogi* actuelles renvoient à deux niveaux de distinction entre les personnes (et les groupes concernés). Le premier niveau est ancien puisque le *pogipogi* est, à l'origine, réservé aux morts « d'ascendance royale » (*'aliki*). E.G. Burrows l'atteste en 1937²⁴⁰ : « Pour les personnes importantes, une fête de deuil est tenue le jour après la mort. [...] Ce n'est pas célébré pour tout le monde, mais particulièrement pour les personnes de sang “royal” [*chiefly blood*]. » Les familles de condition modeste organisaient pour leurs morts de simples *faka'osilosalio*.

Le second niveau de distinction, plus récent, vient se substituer au premier. Il distingue les défunts dont les relations sociales se sont étendues par le pouvoir économique et

aia a te hau mo tana kau 'aliki mo te fenua ki te sino aia kua mate, tonatou tau'ine faka'osi aia. »

²³⁹ On trouve à Tonga un rituel appelé *pogipogi* qui duplique et complète le rituel d'investiture appelé à Wallis *fakanofa* (cérémonie du *kava* et distribution de vivres). Ces faits confirment la relation probable, outre la frappante ressemblance formelle, entre les cérémonies funéraires wallisiennes *pogipogi* et les investitures *fakanofa* (voir E. Bott, 1982, p. 126.)

par l'influence qu'eux-mêmes ou que leur groupe ont pu acquérir grâce à la richesse matérielle. Ainsi, certaines familles modestes ou les familles qui, par humilité, ne désirent pas mettre en avant l'origine « royale » du mort, n'organisent plus de nos jours qu'un *faka'osilosalia* (repas – et *kava* ?). D'autres, familles *'aliki* ou se prétendant telles (*fia'aliki*, *fia lahi*), s'efforcent d'organiser un *pogipogi* (cérémonie avec *kava* formel et « distribution » *katoaga*). Les familles très aisées ou entreprenantes peuvent se permettre d'organiser les deux cérémonies. On voit alors que la personne wallisienne s'affranchit toujours plus de la société prise comme un tout pour devenir un individu investi de la valeur ultime.

Les rites funéraires actuels comprennent aussi deux rituels distincts qui sont appelés « deuil » *putu*²⁴¹. Le premier est une réclusion. Une informatrice précisa que la semaine suivant l'enterrement, la tante paternelle du défunt, accompagnée des « vieilles femmes » (ou « anciennes » *finematu'a*) telles que la mère du mort et ses tantes maternelles, ses sœurs et (pour un homme) son épouse ainsi que toutes les parentes et affines qui le désirent s'enferment dans la maison. Elles y prient ensemble et s'adonnent aux seuls petits travaux d'entretien indispensables au bon ordre du lieu (ménage, travaux d'aiguille, confection de colliers...). Cette retraite de deuil réservée à la prière *putu* est proche de celle appelée « rosaire » *losalia* par sa durée (une semaine) et par son lieu (la maison où le mort fut préparé pour l'inhumation). Elle s'en distingue cependant en ce qu'elle désigne le seul groupe des femmes enfermées là. Les conjoints et enfants de celles venues de loin (surtout des affines), apportent alors une prestation en vivres assez importante appelée *tu'uli putu* (« visite de condoléances », Rensch, 1984) destinée à l'alimentation de leur parente pendant sa réclusion. Cette pratique rappelle le témoignage du père Bataillon (1841, p. 19). Il rapporte qu'autrefois, ceux ayant touché un mort étaient frappés d'un interdit qui pouvait durer plusieurs semaines. Ainsi les femmes ayant préparé un mort et effectué sa dernière toilette (pour Aliko Liufau il s'agissait probablement de l'épouse ou de la compagne) restaient enfermées et se faisaient alimenter par une tierce personne. Elles ne lavaient pas leurs mains (« c'est comme si elle

²⁴⁰ E.G. Burrows (1937, p. 61), traduction personnelle.

²⁴¹ Dans le dictionnaire de Bataillon, le terme *putu* a pour sens « réunion et repas de famille qui avait lieu (et qui a encore lieu) pendant un certain temps après la mort d'un chef, d'un parent ». Nous avons vu que dans sa *Notice* (1841, p. 20), le *putu* est aussi une cérémonie du *kava* présidée par le mort avant la mise en terre. Ce mot désigne donc plusieurs rituels anciens et actuels (de nos jours la réclusion des femmes et la période de deuil marquée par une série d'interdits).

L'autre sens de *putu* (*putuputu* « rapproché, serré »), cependant, indique que le mot ne s'applique pas à un type de rituel particulier, mais aux rites qui ont lieu lorsque les vivants et le mort sont encore « serrés », « rapprochés », c'est-à-dire tant que le mort n'a pas quitté les vivants pour partir dans son ultime résidence.

restait avec le souvenir de son époux, c'est son odeur sur ses mains²⁴² ») ne touchant pas de nourriture avant que la levée du deuil n'ait été accomplie (un lavage de main suppose Aliko Liufau). De nos jours, les femmes se lavent soigneusement les mains après la toilette funéraire. Il arrive fréquemment qu'à la suite du décès d'un être cher, particulièrement d'un époux encore dans la force de l'âge (ou d'un enfant semble-t-il), les femmes coupent leurs cheveux en signe de tristesse et de deuil (*putu*). De ce fait, une grande proportion des vieilles femmes ne portent plus de volumineux chignons mais une courte brosse piquée de cheveux gris.

Le second rituel appelé *putu*, vient aussi après la cérémonie *avaifo*. Sa durée et son étendue varient selon la qualité du mort. Ce deuil, qui est de plusieurs semaines pour un « roi » (moins pour un autre porteur de titre), s'étend à toute l'île sur décision de la « chefferie » *'aliki fau*. Le « chef de district » *fai pule* peut, lui, imposer à la population du district auquel appartenait le mort un deuil de trois ou quatre jours pour un mort d'« ascendance royale » (*tama'aliki, fine'aliki*). Le conseil de village, quant à lui, entérine sur proposition du « chef de village » (*pule kolo*) un deuil de cinq à sept jours à l'occasion de la mort d'un villageois, particulièrement pour quelqu'un d'ascendance « royale » (*tama'aliki, fine'aliki*). Les danses, les divertissements du soir (*maholo*) et la fabrication du tapa sont alors proscrits, l'interdiction frappant aussi autrefois la pêche de nuit à la torche ou à la lampe électrique (cette dernière est désormais interdite tout au long de l'année). Monseigneur Poncet²⁴³ (1972, p. 35) indique que ces « interdits » (*tapu*) étaient autrefois plus nombreux : défense d'allumer des feux, défense d'aller travailler dans les îlots, défense d'aller se promener en pirogue sur la mer, défense de chanter, défense de confectionner les *gatu* (tapa). Toutes ces activités ont un point commun : par le bruit qu'elles occasionnent et les lieux où elles s'exercent, elles dérangent les morts et les déités dont le domaine (la nuit, qui alors ne souffre pas de lumière) s'étend aussi à la mer et aux îlots. Ce « deuil » *putu* n'a pas cours pour des personnes d'origine « roturière » (le cas est rare de nos jours).

Deux autres marques de deuil sont signalées dans la littérature qui n'existent plus de

²⁴² Aliko Liufau : « *Hage ko e nofo pe ia mo souvenir ki tana ohoana...[mole toe famufamu]... Ko te mamamu i tona u nima.* »

²⁴³ Sur le point de mourir, à la fin du XIX^e siècle, la « reine » Amelia aurait demandé à son frère de lever une partie de ces interdits et « de supprimer tous les usages onéreux qui, selon les lois du pays, devaient être imposés au peuple après sa mort ». Les Wallisiens furent alors dispensés « de l'apport de vivres par chaque village aux membres de la famille du souverain décédé pendant que ceux-ci ne s'occupent qu'à pleurer le défunt » et des « interdits » (*tapu*) cités plus haut.

nos jours. La première consistait en mutilations volontaires. Bataillon rapporte (1841, p. 20) qu'à la mort d'un chef, « parents » et « amis [...] se font avec des coquilles des incisions sur les joues et se mettent la tête en sang... ». Le jour de la mise en terre, « les cris redoublent, [...] le sang coule avec plus d'abondance, [...] les petits doigts sont coupés en grand nombre et jetés sur le cercueil [comprendre "la dépouille dans son enveloppe"] » La seconde est le port de vieilles nattes sales et abîmées autour des hanches (*tauaga* pour Bataillon, 1932 : « deuil, mauvaise natte que l'on porte en signe de deuil »). Cette pratique a disparu, mais les participants aux cérémonies funéraires portent toujours une petite natte appelée *ta'ovala* faite de fibres d'hibiscus nattées et nouées. Elle est fixée autour des hanches par les hommes et les femmes lors de toute occasion formelle.

Enfin, Bataillon nomme *putu* une cérémonie funéraire consistant dans la distribution du *kava* présentée à la dépouille d'un « roi » avant son inhumation.

1.2.4. Le traitement rituel du mort

Cette brève description des funérailles regroupe trois types d'actions rituelles que l'on distingue assez nettement. La première vise à la destinée de l'« âme » *laumaalie*. Elle relève essentiellement des rites catholiques. La bénédiction du défunt et de la sépulture par un prêtre en fait évidemment partie ainsi que la récitation assidue de prières lors de la veillée funèbre (*ala po'uli*). La semaine du rosaire (*losalio*) et la réclusion des parentes âgées du défunt (*putu*), également consacrées à des prières assidues, s'y rattachent (soulignons ici que la tante paternelle et la sœur du mort ont ici un rôle de première importance). Il faut ajouter à cet ensemble, les messes demandées par la famille et les cérémonies de la Toussaint (chaque 31 octobre ont lieu une messe et une bénédiction au cimetière) à l'occasion desquelles chaque famille prie pour le salut de ses morts.

Dans cet ensemble, les participations en argent *sila* qui contribuent au salut de l'âme en permettant l'offrande de messes ne doivent pas être négligées. E.G. Burrows (1937, p. 61) dit que selon un informateur, ces offrandes sont « le résultat d'une série de sermons sur le sujet faits quelques années auparavant. Autrefois, des nattes et des tissus d'écorce [c'est-à-dire des unités *moe'aga*] étaient distribués²⁴⁴ ». Des « vieux » ont corroboré cette affirmation, précisant qu'au début du siècle les prêtres avaient considérablement limité le montant des prestations féminines fournies à cette occasion. Ils suggérèrent ainsi sans doute de remplacer

²⁴⁴ Traduction personnelle.

la plus grande part des prestations en biens féminins par quelques pièces d'argent « pour une messe ». De nos jours les prestations qui précèdent la mise en terre sont redevenues considérables, mais, cette fois, sous la forme des « enveloppes » *sila* qui contiennent souvent des sommes importantes. Elles trouvent leur exacte contrepartie en viande de porc (ou en noix de coco qui sont cuites au four comme le porc) lors de la cérémonie *pogipogi* que l'on ne peut alors dissocier du traitement de l'âme quand bien même il s'agit avant tout de nos jours de relations sociales. Nous pourrions proposer une compréhension satisfaisante de ces échanges une fois étudiés (dans ce chapitre et le suivant) les composantes de la personne et le travail rituel qui la constitue. En anticipant sur les chapitres à venir, on peut déjà remarquer à ce sujet que l'argent, qui se substitue ici à des biens de valeur féminins (et les « couchages » *moe'aga* donnés le jour de l'inhumation) trouve, le jour du *pogipogi*, une contrepartie en viande de porc cuite au four, c'est-à-dire en biens masculins.

Les rites catholiques paraissent ainsi avoir été ajoutés, avec une nouvelle représentation de l'« âme » *laumaalie*, aux rites anciens qui visaient à reconnaître l'existence du mort dans l'au-delà et en changèrent le sens. En effet, la cérémonie du *kava*, qui aujourd'hui fait partie d'une séquence des rites funéraires bien distincte, avait probablement autrefois une importance prépondérante et une dimension supplémentaire puisque l'âme n'était pas appelée à rejoindre un au-delà transcendant. Les rites anciens, et le *kava* en premier lieu, permettaient de dire adieu au mort, mais visaient, en prenant note de sa nouvelle position, à lui assigner une place hors du monde des vivants (*malama nei*). La durée des « interdits de deuil » *putu* qui marquaient une période liminaire dangereuse montre combien les morts, spécialement les morts de haut statut, pouvaient être réticents à quitter les vivants et combien, par ailleurs, ils en étaient redoutés²⁴⁵.

Prenons note, enfin, que deux femmes sont très importantes parmi les personnes priant pour le salut de l'âme du défunt (essentiellement lors de la veillée, des lamentations, de la réclusion *putu* ou du « rosaire » *losalio*) : la première est la « tante paternelle » qui est présente lors de tous les rites, quel que soit le sexe du mort. Il n'en va pas de même pour la seconde, la sœur d'un mort, qui est absente de tous les préparatifs en relation au corps de son frère (la toilette, l'habillage, l'enveloppe).

²⁴⁵ À Tonga, la mort est un moment particulier au cours duquel les limites entre le monde des morts et celui des vivants s'estompent. Les « esprits » *fa'ahikehe* (« d'une autre sorte ») investissent alors la maison où a lieu la veillée funèbre. La cérémonie *luluku*, qui consiste dans l'aspersion de cette maison avec de l'eau de cocos verts, de l'eau de mer, de l'huile de coco et des feuilles de *uhi*, une fois le mort enterré, vise à les en déloger. Voir A. Kaeppler (1978a, p. 195-196).

Un autre aspect de l'action rituelle (c'est là notre second point) est le soin de l'enveloppe corporelle. Le traitement du corps, qui est mis en terre dans des conditions bien précises, ne se borne pas à la toilette funéraire et à la préparation du mort. Il faut en effet lui adjoindre la mise en terre et le mode d'inhumation (et d'exhumation éventuelle !) dont nous réservons cependant l'analyse pour les chapitres qui suivent. La toilette funéraire et la préparation du corps se distinguent de l'inhumation (*avaifo*) en ce qu'elles reviennent aux seules femmes (la sœur d'un mort masculin exceptée). Le mort est mis en valeur, habillé de neuf et disposé de telle sorte qu'il est empaqueté dans plusieurs épaisseurs de textiles de valeur (vêtements, draps et couvertures, *tapa*), c'est-à-dire dans des « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*) confectionnés et conservés par les femmes. Ici encore, nous allons revenir très en détail sur le mode d'inhumation d'une part (partie III), le travail rituel des femmes d'autre part et les représentations qui y sont associées (partie IV).

Les femmes ont, dans ce pan des rituels, une responsabilité évidente. Outre le fait que les biens de valeur féminins sont indispensables pour la préparation, la présentation et l'inhumation du mort, on doit souligner le fait que seules les femmes sont chargées de la toilette funéraire. Ces femmes comprennent toutes les parentes et affines du mort exceptée la sœur d'un homme. Le groupe des parentes concernées diverge donc selon le sexe du mort et, pour un homme, s'il était marié ou non.

On peut remarquer en premier lieu que dans tous les cas, le germain de sexe opposé est exclu de ces préparatifs avec cependant une dissymétrie importante : le frère d'une défunte est absent de la toilette, mais il se conforme en cela à une règle qui vaut pour tous les hommes, y compris le mari de la défunte. Il n'en va pas de même pour la sœur d'un défunt qui est la seule parente à ne pas y participer et qui, en cela, a une position vraiment spéciale. Ces faits nous renvoient à la relation de germanité de sexe opposé. Nous avons vu dans la deuxième partie que la sœur est, pour son frère, en position d'ancienne absolue. Elle est ainsi en relation plus directe avec les ancêtres, ce qui explique l'importance de son intercession pour le salut de l'âme de son frère défunt. Elle prend en cela le relais de la « tante paternelle » *mahikitaga* dans la relation aux ancêtres. Pour sa part, la « tante paternelle » contrôle la vie de ses « neveux agnatiques » *fakafotu* et, nous allons le voir, prend leur « âme » en charge. Ces deux femmes prennent ainsi la direction des prières, avant et après l'inhumation. Par ailleurs, la supériorité de la sœur sur le frère implique un « respect » très marqué *faka'apa'apa* doublé d'une règle d'évitement rigoureuse. La mort d'un des deux germains ne lève pas l'interdiction

de se toucher ou se voir dénudés. Cependant, le fait que la sœur du mort ne puisse toucher le corps de ce dernier alors que la tante paternelle soit la personne habilitée, comme l'indique son nom (*mahikitaga* littéralement « qui peut exhumer pour déplacer »), à en manipuler les restes, doit être souligné comme un point important de la relation à la terre que l'étude de la composition de la personne permettra d'éclaircir.

Dans tous les cas, les femmes affines sont subordonnées aux proches parentes présentes (la mère, la fille ou, pour une femme, la sœur). Seule fait exception l'épouse du mort qui, avec la sœur de ce dernier, dirige les funérailles : tandis que la sœur (et/ou la « tante paternelle ») prend la direction des prières, l'épouse se fait assister des parentes du mort (sauf la sœur) pour prendre soin du corps. La place particulière de l'épouse peut se comprendre car le mariage fait du conjoint le plus proche parent que l'on puisse avoir : un couple marié ne fait « qu'un seul corps » (*sino e tahi*). De ce fait l'épouse d'un homme dirige les funérailles de son mari, prenant spécialement en charge les soins et les rituels féminins qui, dans la maison, s'appliquent au corps (toilette, veillée, enveloppe du mort, mouvement des biens féminins et de l'argent, organisation des réclusions *putu* et *losalio*), tandis qu'un homme dirige les funérailles de sa femme et particulièrement les rites incombant aux hommes à l'extérieur de la maison (initiative de l'annonce du décès à la chefferie, responsabilité de la préparation de la tombe, préparation du *kava* et des repas, préparation des vivres pour la distribution *katoaga*).

La mise en valeur de l'affinité lors des funérailles renvoie ainsi conjointement à la résidence préférentielle (uxorilocale) et aux représentations liées à l'espace de la maisonnée dont nous avons vu l'opposition entre un intérieur investi par les femmes et un extérieur où évoluent principalement les hommes. Le cas où le conjoint a rejoint son épouse sur sa terre et dans sa maison est ici une figure idéale. La veuve, qui est aussi la maîtresse de maison, dirige les cérémonies, recevant les affins assistée de ses parents²⁴⁶. Nous l'avons vu, un homme installé chez sa femme est considéré comme un maître de la maison (*pule*). Il préside, à ce titre, les cérémonies concernant son épouse, recevant ses parents avec ses affins. Dans le cas où le mort est déplacé pour les rites funéraires, cette figure idéale semble respectée, la femme dirigeant en tous lieux, m'affirma-t-on, les funérailles de son époux (ce fut le cas à Utufua),

²⁴⁶ Le cas où une femme rejoint son époux dans la maison de ses parents est moins valorisé, nous l'avons vu. Les couples s'installant chez les parents de l'homme préfèrent au moins disposer d'une habitation dissociée, si possible

bien qu'avec moins de liberté si elle se trouve dans la maison d'une belle-mère ou d'une belle-sœur.

Cette importance de l'affinité montre bien la relation essentielle que crée le mariage entre un homme et une femme destinés à résider ensemble et à présenter des prestations complémentaires. Les funérailles marquent une fin à cette relation qui fit du couple une unité indispensable pour la conception de la descendance et indivisible dans la participation à toutes les obligations cérémonielles qui concernaient leurs parents respectifs (rites de passage) et les cérémonies à l'échelle de toute la société (redevances et fêtes religieuses par exemple). Nous allons voir que le regroupement de deux conjoints morts dans une même tombe est valorisé. Il peut être compris comme un prolongement et un point final à la relation qui unit le couple de son vivant.

Rappelons ici un fait important. Pour les funérailles d'une femme, toutes ses parentes et affines participent indifféremment aux préparatifs et aux différents rites. Elles s'opposent globalement aux hommes, parents et affins, qui ont la charge de cérémonies et de prestations complémentaires. Pour les funérailles d'un homme, il convient de distinguer très nettement parmi les femmes qui ont de nos jours la responsabilité des rituels funéraires, sa sœur de toutes les autres (*cf.* l'illustration N° 26, p. 329). Elle vient prier à l'exclusion de toute autre tâche et s'oppose en tout premier lieu à l'épouse qui, pour sa part, dirige les préparatifs et le mouvement des prestations féminines. On constate ainsi qu'il n'existe pas de distinction nette parmi les officiants aux funérailles d'une femme morte, si ce n'est entre les deux grandes catégories, femmes et hommes. Pour un homme, les distinctions sont plus complexes car la sœur se détache de l'ensemble des femmes et relève d'une catégorie à part. Les relations à sa sœur excluent tout ce qui fait la relation d'un homme aux femmes de sa génération (la promiscuité, les manifestations de tendresse ou de désir sexuel, plus encore, les relations intimes...). Ainsi, une femme ne reconnaît que l'altérité que constituent pour elle les hommes et, en premier lieu, son époux qui est différent d'elle en tout points. Il n'en va pas de même pour un homme qui reconnaît de même l'altérité chez son épouse et chez toutes les autres femmes, la sœur exceptée. Celle-ci – secondairement les « sœurs » classificatoires – constitue pour lui une autre catégorie de personnes chez qui, nous le verrons en étudiant les composantes de la personne, il trouve à la fois l'altérité et une profonde identité.

sur une terre excentrée de telle façon que, si la femme n'est pas chez elle, elle reste au moins maîtresse de sa maisonnée.

Il faut préciser aussi que le traitement de la dépouille varie selon le statut du mort. Ainsi, le soin porté au corps et à sa mise en valeur renvoie à des relations sociales. Un mort de condition modeste, par exemple, est préparé avec moins de faste qu'une personne de premier plan. Par ailleurs, le corps d'une jeune personne est particulièrement mis en beauté : il est couvert de *lega* (cosmétique préparé à base de poudre de curcuma), la chevelure est coiffée avec soin, parfumée et couverte de poudre de santal, un costume de fête somptueux lui est passé avec les parures les plus précieuses dont les proches peuvent disposer. De ce point de vue, l'ornement de la personne morte est très proche de ce qui est réalisé pour une investiture (*fakanofa*) où tous les proches, parents, affins et amis participent aux prestations et apportent des parures. La parure d'un mort ressemble aussi beaucoup à celle d'un(e) marié(e), à la différence que, dans le cas du mariage, les affins se chargent seuls de réunir les parures nécessaires à embellir son corps. Le défunt est alors présenté dans une tenue somptueuse (« surtout s'il était jeune » ajoutent invariablement les informateurs). Ces parures sont enterrées avec le mort ou peuvent lui être retirées au dernier moment. Une vieille femme me raconta qu'à la mort de son mari (il était encore « jeune »), sa fille aînée a retiré, avant de fermer l'étoffe qui servait de suaire, toutes les parures les plus précieuses pour redistribuer ces richesses à ses propres sœurs et belles-sœurs.

Ces biens féminins, qui arrivent avec les « enveloppes de billets » *sila*, résultent donc du réseau des relations dont le mort a été le lieu et signalent la valeur relative du défunt et de sa famille dans la communauté : le nombre des parents maternels, paternels et des affins se reconnaissant comme tels, leur position sociale et leur richesse, la considération et l'affection qu'ils inspirent sont des critères déterminants. Il faut y ajouter la valeur même du défunt aux yeux de son entourage et de la société. Les jeunes personnes, garçons et filles, sont, de ce point de vue, considérées comme des « biens de valeur » (*koloa*) autour desquelles vont se développer des relations (affinité et descendance) et qui, par leur travail et leur mariage, assureront la vie et les richesses de tout le groupe. Ainsi, lorsqu'une jeune personne meurt avant un mariage proche, il peut arriver que la famille du promis ou de la promise vienne lui faire un adieu formel. Elle organise pour cela une délégation qui présente, le jour des funérailles, un ensemble de prestations complètes comparable à celui présenté lors d'un mariage. La famille du promis ou de la promise pare de neuf le cadavre et prépare alors au mort une cérémonie du *kava* qu'il préside, suivie d'une « distribution des biens de valeur » (*katoaga*) qu'elle a apporté. Cette cérémonie, appelée *katoaga fakamavae* (« distribution de

vivres pour le départ») est considérée comme l'adieu du promis (ou de la promise) accompagné des parents qui, en d'autres circonstances, auraient célébré le mariage. Le survivant est, de toute façon, libre de prendre un engagement ailleurs, cette cérémonie marquant, avant même que ne soient noués les liens entre les deux jeunes gens, l'affection de la famille du survivant pour le mort et la valeur accordée aux relations avec la famille du mort.

Nous touchons là au troisième aspect que présentent les rites funéraires wallisiens. Lors d'un décès, l'ensemble des relations sociales se trouve bouleversé. Parents et amis sont alors les premiers à se mobiliser d'autant plus fortement que les relations au mort sont considérées comme proches ou significatives (les parents éloignés d'un personnage prééminent se mobilisent davantage que ceux d'une personne plus modeste par exemple). Le flux et la présentation des biens de valeur, féminins et masculins, manifestent ces relations. Elles s'organisent, lors des funérailles, de façon spécifique. Les prestations féminines (nattes et étoffes, parures, argent) affluent au jour de l'inhumation. Le même jour, des prestations masculines (service de *kava* et de nourriture) sont fournies en contrepartie, mais de façon très informelle. Un repas est offert pour la « fin du rosaire » *faka'osilosario*, mais l'occasion où les prestations reçues pour l'enterrement sont rendues de façon spectaculaire est le *pogipogi* qui clôt les cérémonies après plusieurs semaines. Les biens présentés en retour sont exclusivement masculins (vivres offerts après la distribution formelle du *kava*). Les cérémonies *faka'osilosario* et *pogipogi*, surtout la seconde, sont conçues comme des moments où les relations viennent se concentrer en contrepoint des relations manifestées, le jour des funérailles, par les prestations en biens féminins. Lors du *pogipogi* (dans une moindre mesure pour le *faka'osilosario*), chacun se présente à nouveau pour recevoir une prestation en vivres lors d'une cérémonie où, finalement, se résolvent les relations qui ont fait l'identité sociale du mort. La préparation et la distribution de nourriture, qui sont de la seule compétence des hommes, sont un moment essentiel à cet égard. L'attribution des parts suit généralement la position respective des différents participants, non seulement par rapport à la société globale, comme le ferait toute autre « distribution » *katoaga*²⁴⁷, mais aussi par rapport aux relations qui se sont manifestées à l'occasion du décès. Elle reconnaît ainsi chacune des relations que signifiait la participation *sila* et les énumère selon deux principes qui se superposent.

²⁴⁷ Ces cérémonies sont présentées dans la quatrième partie.

Le premier reconnaît la supériorité absolue (bien que l'ordre entre eux soit rigide) du « roi », des « prêtres », des « conseillers du roi » (*kau'aliki fau*), des « chefs de village » ou de leurs représentants. Comme en toute occasion, ils sont servis les premiers selon une gradation rigoureuse et la taille de leur part, qui est proportionnelle à l'ensemble des vivres présentés, est sans rapport avec le montant de l'« enveloppe » (*sila*) qu'ils remettent le jour du *pogipogi* (s'ils ne l'ont pas déjà fait le jour du décès à titre personnel). Ce principe, général à Wallis, suit et montre l'ordre qui préside à l'organisation des relations sociales à l'échelle de toute la société.

Le second principe s'écarte du premier, qui, pour toute autre occasion, règle la distribution des vivres selon une gradation qui inclut le « roi » et tous les autres participants. Lors du *pogipogi*, une fois servis la chefferie et les prêtres, le second principe prend le relais : seul compte alors le montant de la participation en argent (*sila*) qui a été apportée le jour de l'enterrement. Pour ce faire, l'officiant, aidé du cahier tenu le jour de l'inhumation, inscrit le nom du destinataire et le montant de son don sur un petit papier collé à chaque part de viande lors du débitage des porcs.

Les « distributions de vivres » *katoaga* organisées lors de funérailles sont de ce point de vue singulières. Si l'on admet que l'argent a remplacé, sans toutefois les supprimer, les contributions féminines en nattes et en tapa, on peut considérer le *pogipogi* comme établissant une restitution rigoureuse de biens masculins contre les biens féminins fournis auparavant. Les distributions *katoaga* suivent un principe qui admet une réciprocité exacte entre deux prestations de nature différente : l'une, en numéraire, est destinée au salut du mort (on dit de l'« enveloppe » que c'est pour une messe), quels que soient son contenu et sa destination finale. L'autre est de la viande de porc fournie par les hommes proches du mort (pour un défunt masculin, on peut penser qu'une grande partie de son cheptel est tué à cette occasion par son fils aîné). Cette équivalence entre des prestations masculines et féminines implique la conversion d'un type de biens dans un autre. Les prestations en porc sont une marque de reconnaissance sociale dont la présentation hausse le prestige du donneur comme celui du receveur. L'exacte réciprocité entre les deux prestations est facilitée par le différé des échanges. Elle est si rigoureuse que l'on dénonce volontiers ceux qui sont tentés d'y voir une forme de commerce, et qui usent de cette prestation pour acheter du porc, et avec lui, du prestige. « Les gens, dit-on en substance, mettent de l'argent dans les “enveloppes” *sila* en fonction de la taille du morceau de porc qu'ils attendent pour le *katoaga*. » Une telle pratique

va à l'encontre de ce qui se passe dans toutes les autres occasions cérémonielles où il est très courant de donner plus que l'on ne reçoit par le simple fait, déjà, de la part considérable réservée à la chefferie et ce, quel que soit le montant de sa participation.

Vus sous cet angle, les échanges du *pogipogi* sont d'une autre échelle que ceux du *faka'osilosalo*, mais s'en distinguent peu en substance : certes l'ordre social et la distinction de niveau qui le fondent sont reconnus par l'offre des premières parts (ou des morceaux honorifiques lors du repas) à la chefferie et au clergé (à défaut, aux anciens qui sont présents), mais il est important qu'en cette occasion les règles de l'échange, qui impliquent toujours un certain déséquilibre, soient mises de côté et que les relations au mort soient exprimées de façon exacte. L'échange qui avait lieu autrefois, tel que le rapportent les vieux, se composait de quelques pièces de monnaie pour l'offrande d'une messe avec, en retour, un simple repas pris en commun. Il s'est développé de nos jours sous la forme d'une distribution de vivres, mais de telle façon qu'au don en argent corresponde un contre-don final, c'est-à-dire qui, par l'extrême justesse de son calcul, n'appelle pas de retour.

Lors de la cérémonie du *kava* en revanche, la place du mort dans l'ensemble de la société est réexaminée. Nous avons vu que pour le « roi », on organisait autrefois un *kava* appelé *putu* au cours duquel, la coupe d'honneur était versée à terre au pied de la dépouille qui présidait la distribution. On peut comparer cette cérémonie avec celle appelée *katoaga fakamavae* que le jeune défunt préside avant de partir et d'être mis en terre. De façon très générale, cette cérémonie n'a plus lieu de nos jours et seule une bénédiction est donnée par le prêtre catholique avant la mise en terre. Il en va de même pour les funérailles royales, mais le *kava* organisé après l'inhumation d'un « roi » (*kava pogipogi*) en est formellement très proche puisque la coupe, portée devant la place vide, est versée à terre. L'organisation d'un *kava* non plus avant l'inhumation du « roi », mais après son inhumation précédée d'une bénédiction, indique bien qu'elle a perdu, sous l'influence de la religion catholique, une partie de sa valeur et de sa signification pour la société (nous y reviendrons).

Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à une cérémonie *pogipogi* et les informations recueillies à ce sujet sont peu claires. On peut cependant penser que le *kava* organisé à cette occasion forme, malgré des transformations importantes que nous aborderons ultérieurement,

une continuité avec les cérémonies anciennes présidées par le mort²⁴⁸. Ce jour là, devant toute la société, le changement d'état du mort est signalé. Une nouvelle place lui est assignée, tandis que la société se réorganise en prenant acte de « son départ » et en reconnaissant son nouvel état (on dit d'un mort qu'« il s'en va »).

On peut penser à ce sujet, nous l'avons déjà proposé plus haut, que les funérailles décrites par Bataillon (1841, p. 20), et qui remontent à l'époque pré-chrétienne, se distinguent principalement des funérailles actuelles en ce que les rites catholiques opèrent une disjonction dans le traitement de la personne là où il n'en existait pas auparavant. Les rites funéraires anciens, dont la cérémonie du *kava*, mettaient autrefois en ordre toutes les relations du mort à l'intérieur du monde, y compris ses relations avec le domaine des ancêtres et des déités qu'il rejoignait éventuellement par le mouvement de son « âme » *laumaalie*. De nos jours l'« âme », prise en charge lors des rites catholiques, part vers un Dieu transcendant qui subordonne toute relation à l'au-delà. Les échanges cérémoniels et la cérémonie du *kava* traitent en revanche les relations sociales dont le mort formait le nœud. Elles sont signalées, énumérées, pour ensuite trouver un nouvel agencement. L'être social du mort est ainsi traité pour permettre au réseau qui le formait de se réaménager sans lui. Le mort ne disparaît cependant ni pour ses proches, ni pour la société dans son ensemble. Les rites funéraires font en sorte que la société surmonte sa perte, mais ils s'appliquent aussi à traiter le mort de façon à lui donner un nouveau mode d'existence. Le corps enseveli, l'âme montée « au Ciel », les relations établies et libérées pour un nouvel agencement, le « mort » *mate* n'en garde pas moins une forme d'existence qui lui conserve auprès des vivants une présence plus ou moins manifeste. Cette permanence est faite des relations à la terre à laquelle le mort se rattache. Ces relations ne sont guère apparues jusqu'à présent dans notre étude, si ce n'est, fugitivement, au moment de la mise en terre. Nous allons nous y attacher maintenant.

²⁴⁸ Tout Wallisien, homme et femme, préside une cérémonie du *kava* en différentes occasions de sa vie : la première communion puis le mariage sont éventuellement complétés, pour ceux à qui échoient un titre et sa charge, par une investiture (qu'il s'agisse des titres « coutumiers » ou de charges acquises dans le cadre de l'administration française telles que la députation ou encore le conseil territorial) ; pour ceux ayant une vocation religieuse, une ordination ou une prise de voile. Dans tous les cas, la cérémonie du *kava* est suivie d'une « distribution de vivres » *katoaga*.

Les personnes titrées, et particulièrement le « roi », président cependant très régulièrement de telles cérémonies, y compris au-delà de la mort, comme le confirme Bataillon (1841, p. 20), si toutefois il inclut bien une distribution de *kava* dans les « fêtes semblables » dont il parle : « Les parents [...] célèbrent de dix en dix jours trois ou quatre fêtes semblables [à celle qui accompagne l'inhumation], où ils renouvellent leurs gémissements et leurs blessures. Quelquefois ce deuil barbare se prolonge pendant plus de six mois. »

1.3. Le mode d'inhumation

Le lieu où un mort est préparé et inhumé n'est jamais indifférent. Très généralement, le mort est préparé et présenté dans la maison où il a vécu, c'est-à-dire chez ses parents s'il est encore jeune, chez son conjoint dans le cas où il s'était installé chez lui depuis longtemps. Dans le premier cas, les père et mère du mort organisent les cérémonies sous la responsabilité du père de famille. Dans le cas d'une personne mariée, tous les informateurs s'accordent pour admettre que c'est au conjoint survivant qu'incombe la charge de « diriger » (*pule*) l'organisation générale des funérailles (il décide du lieu de préparation du cadavre et du lieu d'inhumation, de l'organisation des cérémonies et de la répartition des biens de valeur lors des échanges). Il est indispensable qu'un homme et une femme participent de façon complémentaire aux échanges cérémoniels qui ont lieu en toutes circonstances. En ce qui concerne les funérailles, cette responsabilité est assurée par le conjoint survivant assisté de l'aîné de ses enfants de sexe opposé au sien (et donc du même sexe que le défunt, une fille assiste son père, un fils assiste sa mère). Chacun se charge de la part des rites et des échanges qu'il peut diriger du fait de la spécificité des tâches en fonction du sexe. À défaut d'enfant de sexe et d'âge convenable, il est arrivé qu'un parent du mort de même sexe que lui assiste le survivant (le frère aîné du défunt avait assisté une veuve dont le premier fils est encore jeune). Lorsque le défunt était déjà veuf ou veuve, il est très probable qu'il meure «chez lui» après avoir quitté la terre du conjoint où le couple avait vécu. L'organisation des funérailles revient alors à ses enfants s'ils sont assez âgés et expérimentés, à défaut, à des germains (les parents, s'ils sont trop âgés, président aux cérémonies, mais n'en prennent pas la responsabilité).

Le problème du lieu de l'inhumation est, plus que tout autre, un sujet de discussion entre les parents et les affins du mort. Un mort est enterré là où il a vécu, c'est-à-dire dans le cimetière de la paroisse où il passa une part significative de sa vie. Dans le cas contraire, s'il est pris en charge par des parents très éloignés ou des non-consanguins et enterré hors de son district, on emploie le terme *fakafenua*, « faire devenir terre », ce qui, semble-t-il, est un cas de figure assez rare. En l'absence de conjoint, le père ou la mère si le mort était jeune, un germain aîné (l'informateur avec qui le problème fut discuté donnait en exemple une sœur aînée), ou encore l'aîné de ses enfants (ici encore il citait une fille) décide du lieu des funérailles. Lorsque c'est possible on prépare et on veille le mort sur une terre considérée comme une « maisonnée ancienne » (*'api matu'a*) : celle du conjoint s'il vivait chez ses affins, la maison de ses parents, la maison natale occupée par un germain, à défaut une

maison proche sur une terre où le mort avait des droits et où un de ses ancêtres a vécu. Quand le mort était marié, la famille discute avec le conjoint des différentes possibilités. L'espace réduit des quatre cimetières de l'île ne permet guère le creusement de fosses individuelles dont le nombre est limité et auxquelles on évite d'avoir recours. On trouve donc au défunt une sépulture disponible, c'est-à-dire un caveau qui n'a pas été ouvert depuis au moins cinq ans (c'est le temps minimal, m'expliqua-t-on, pour que le corps précédemment enterré atteigne un degré de décomposition acceptable, sinon « il sent encore mauvais » *kei manuku*). Le droit d'accès aux caveaux des différents cimetières est très comparable à celui des « terres familiales » : tous les descendants d'un ancêtre commun peuvent y trouver place, quand bien même cet ancêtre ne s'y trouverait pas. Parmi les descendants, les « anciens » de la branche familiale ayant là un ancêtre, veillent au bon usage de la tombe.

Lorsque le problème n'a pas été réglé par le mort de son vivant, ses parents opèrent une première sélection des caveaux disponibles et proposent au conjoint les solutions envisageables. Celui-ci s'est informé, de son côté, auprès de ses propres parents. La décision finale lui revient donc, mais en considération des lourdes contraintes de place et, dans certains cas, sous réserve de l'accord des anciens de la branche familiale dont le caveau choisi dépend. La solution la plus simple et la plus aisée est l'inhumation du mort dans un caveau dépendant de ses propres parents. Il y rejoint ceux des parents consanguins qui ont vécu dans son district natal et les éventuels affins auxquels on a fait une place par faveur. Lorsque le défunt est enterré dans un district où il a longtemps vécu, mais dont il n'est pas originaire, c'est-à-dire où ses parents n'ont pas vécu et ne sont pas enterrés, on peut dire qu'on le « fait devenir terre » (ou « fait devenir pays », *fakafenua*) quand bien même il serait installé dans un caveau où se trouvent déjà des parents consanguins.

Le même mot (*fakafenua*) est employé pour l'« inhumation » d'un affin dans un caveau où il n'a pas de droits. L'opération ne va pas toujours de soi, le plus grave problème, dans ce cas, étant le mécontentement des morts déjà enterrés là qui refusent et rejettent cet affin importun. Dans certains cas, ils se manifestent pour refuser que l'on dépose sur eux un étranger. Dans d'autres cas, le défunt lui-même peut apparaître en rêve à ses consanguins proches (généralement à ses enfants) pour se plaindre de ses hôtes et réclamer une nouvelle sépulture. La tombe est alors ouverte et une place est faite au mort parmi des morts consanguins dans un autre caveau. Cependant, l'inhumation dans un caveau dépendant de la « famille » du conjoint est une possibilité valorisée par les affins du mort disposant d'une

tombe. Un tel arrangement, montre l'attachement des affins au défunt, l'hospitalité proposée ou consentie durant la vie étant ainsi prolongée au-delà de la mort. Il apparaît en outre comme étant la meilleure solution lorsque le défunt, veuf ou veuve, peut ainsi rejoindre son conjoint dans la tombe. Un couple marié est en effet dit ne former « qu'un seul corps » (*sino e tahi*) m'expliqua une informatrice. Un frère et une sœur ne peuvent évidemment constituer une telle unité et sont ainsi généralement séparés, l'homme (nous allons le voir) restant près de sa femme. De la sorte, le fait de réunir des époux dans une sépulture va de soi et ne pose généralement pas de problèmes. On ne me cita pas de cas où des époux réunis dans la tombe durent un jour être séparés.

1.1.3. Le « pays » *fenua*

Nous avons vu que lors de la cérémonie *avaifo*, lorsque les officiants s'apprêtent à placer la dépouille mortelle dans la tombe, le chef de village dirigeant la cérémonie invite un vieil homme de haut statut (« le pays », *te fenua*) à venir voir ce qu'on appelle communément un « trou » (*luo*), mais qui, dans ce contexte, est appelé « la terre », « le pays » (*fenua*) du mort.

K. Rensch (1984) traduit le terme *fenua* par « terre, pays, nation », mais cent ans plus tôt Bataillon (1932) était plus perspicace : *fenua*, « terre, pays, nation, contrée, région, gens. » Le mot *fenua* désigne ainsi les « gens » et la « terre » où s'organisent les relations au niveau supérieur de la société. Le « pays » *fenua* est, pour une société donnée, une terre de référence, la terre sur laquelle elle se fonde et où elle s'épanouit, la terre ne pouvant ici être séparée des relations humaines qui la définissent. Ainsi Uvea (l'île Wallis, son lagon et ses îlots) est-il le « pays » des Wallisiens comme la France métropolitaine (Falani) est le « pays » des Français et Pulotu, l'île lointaine, celui que l'on attribuait autrefois aux morts de haut statut. Le « pays » Uvea comprend ensemble une terre et ses occupants, la terre et les hommes pouvant être désignés du même terme *fenua*.

La tombe béante n'est donc pas un simple trou dans la terre. Il s'agit tout d'abord d'une ouverture. Nous avons vu que la cérémonie de mise en terre s'appelle *avaifo*, c'est-à-dire « ouverture vers le bas ». La tombe ouvre ainsi la surface de la terre pour permettre au mort de descendre rejoindre sous terre les autres morts qui l'y ont précédé. En effet, la tombe est généralement une sépulture déjà ancienne qui a été ouverte le matin même de l'enterrement et aménagée. Les restes des morts que l'on y a retrouvés ont été recouverts de

« biens de valeur » féminins ou rassemblés en petits paquets soigneusement enveloppés dans plusieurs épaisseurs de tissus de valeur, éventuellement encore recouverts de *tapa*, de nattes et de quelques fleurs accompagnés de prières. Une fois prête, la tombe est provisoirement refermée par une couverture de *tapa* (*holo*) jusqu'au moment de l'inhumation (le *tapa*, nous le verrons, est un bien féminin proche du sang et de la terre). Nous avons vu que ces morts, parmi lesquels (sur lesquels) le dernier venu va être déposé, sont généralement consanguins entre eux, mais peuvent inclure quelques affins. Ils forment ainsi un substrat qui reçoit, dans la terre qui les abrite, le corps du défunt. La « terre », le « pays » *fenua* dont il est ici question apparaît donc moins comme la terre elle-même (par ailleurs appelée *kele*), que comme le réceptacle qui, tapissé des restes des morts antérieurs, reçoit et va désormais porter le corps du mort jusqu'à ce que tous ces restes se mêlent et finissent par se mélanger à la terre qui les abrite.

Le terme *fenua* désigne aussi le placenta. Il est rapporté de la maternité et enterré par le père du bébé sur la terre où il vit, le jour même de la naissance. Le *fenua* apparaît donc comme ce qui accompagne, dans la matrice qui les reçoit, le bébé et le mort, effectuant avec eux le passage. Sa destination finale et préférentielle est, dans les deux cas, une « terre familiale » *kele fakafamili* où le mort comme le bébé comptent des consanguins. Nous y reviendrons en étudiant les relations du sang et de la terre.

Pour ce qui est de la tombe, le « pays » *fenua* est donc particulier en ce qu'il se compose à la fois de « terre » *kele* et des restes des morts, essentiellement consanguins (mais pas exclusivement), déjà enterrés là. Ainsi, le *fenua* apparaît avant tout comme un ensemble de relations de deux sortes : des relations entre les descendants d'un ancêtre commun et des relations avec des affins, tous *kaiga* et venus les rejoindre. Le « pays » *fenua* est en cela très proche de la « maisonnée » *'api* (qui est une « terre familiale » *kele fakafamili* développée dans toutes ses dimensions). La descendance et la communauté de sang paraissent des caractéristiques essentielles au mode d'occupation et de transmission de la terre. Cependant, les considérations de résidence partagée (et du partage des obligations cérémonielles) peuvent y prendre le pas sur celle de sang commun. De plus (et surtout), le caractère à la fois fondateur et totalisant du mariage est à la fois respecté et valorisé. Dans les deux cas, en effet (le *fenua* et la « maisonnée » *'api*), il apparaît clairement que l'intégration des conjoints, et donc le respect des couples de parents en tant qu'unités formées de membres indissociables destinées à produire une descendance et à figurer comme une totalité dans les échanges

cérémoniels, est capitale. Elle subordonne, sous plusieurs aspects, la considération de l'ascendance commune, favorisant avant tout la prospérité du groupe installé sur une terre et son renouvellement, avec la pérennité de la « terre » sous forme de « maisonnée » *'api*.

Il s'agit ici de contraster le « pays », ou la « terre » *fenua* et la « terre » *kele* dont l'aspect particulier de la « maisonnée » *'api*, a été retenu comme le plus caractéristique. Tout d'abord, il faut souligner la relation étroite entre la tombe et la « maisonnée » *'api*. Toutes deux forment pour leurs occupants une « maison » *fale* qui les reçoit et les abrite. Elles ont aussi des caractéristiques communes (transmission des droits d'accès, ouverture aux affins) et la tombe reçoit généralement l'un après l'autre les occupants qui ont un moment partagé la « maisonnée ». Elle forme ainsi à l'intérieur du cimetière une unité en relation directe à la « maisonnée » qui, paraissant dans la continuité, vient la prolonger et la compléter. Nous pouvons ainsi proposer l'hypothèse (que viendra étayer l'étude des anciens modes d'inhumation) selon laquelle la tombe fait partie de la « maisonnée » *'api* et qu'elle en constitue une ouverture dirigée vers le bas. En leur préparant cette fosse, les vivants assignent aux morts de la « maisonnée » un domaine souterrain qui leur est propre et une résidence dans laquelle leur existence peut se prolonger auprès d'eux.

Cependant, le *fenua* qui constitue la tombe a un caractère plus inclusif que la « maisonnée » *'api* où la résidence des affins est toujours considérée comme temporaire et problématique. Dans la tombe, les couples réunis forment des ensembles définitifs, des unités pérennes. La relation des conjoints y trouve un aboutissement comme nœud de relations, comme point de référence, et comme substrat où viendront reposer, et que compléteront, les générations à venir. Le « pays » *fenua* forme ainsi pour les morts à venir un point de chute et un lieu de connexion beaucoup plus ouvert que ne l'est, pour les vivants, la seule résidence dans la « maisonnée » *'api*. Il s'agit en effet ici d'une participation à une forme de totalité (*fenua*), qui relève du renouvellement de la société et de la perpétuation de la vie. Cet aspect, englobant pour la « terre » de la tombe *fenua*, subordonne le principe de la consanguinité et le rattachement de la descendance à la localité. En revanche, au niveau de la « terre » *'api*, niveau de valeur subordonné, la consanguinité est englobante pour ce qui est de la perpétuation et la transmission, l'affinité jouant ici un rôle important, mais généralement subordonné.

Le mot *fakafenua* renvoie à cet aspect inclusif et ouvert de ce que nous avons appelé

ici le « pays » *fenua*. Il désigne deux choses : *fakafenua* désigne le fait d'enterrer un « parent » (*kaiga* ce qui comprend aussi les « parents » acquis par l'adoption) dans un district où il n'a guère vécu – on me donna l'exemple d'un homme enterré par la fille adoptive d'un oncle dans le district de naissance qu'il avait quitté après son mariage ; *fakafenua* désigne aussi le fait d'enterrer un affiné dans un caveau « familial » (*fakafamili*, c'est-à-dire dont l'accès est transmis selon l'ascendance). Cette procédure, qui implique de « faire devenir pays, faire devenir terre » (*fakafenua*) le mort à l'encontre de l'ordre normal des choses est valorisé bien qu'il puisse poser des problèmes dans des cas autres que le regroupement de deux conjoints. Lors du *fakafenua*, le mort est inclus parmi les morts de la tombe pour en former la « terre » *fenua*. Remarquons que cela implique, dans le cas idéal de l'uxorilocalité, que l'on fasse surtout « devenir pays » les hommes qui sont enterrés chez leurs affins ou que des parents récupèrent sur une terre d'origine à la fin de leur vie et enterrent là où ils peuvent.

On peut contraster l'opération appelée *fakafenua* « rendre terre, rendre pays » avec celle appelée *faka'api* « rendre maisonnée, rendre terre familiale ». La première vise à une intégration définitive et conduit, à terme, à l'indistinction des consanguins, des affins et des éventuels parents par adoption enterrés ensemble. La seconde tend à distinguer, à séparer des terres et des descendance. En effet, le terme *faka'api* désigne principalement le fait de prendre chez soi une personne (généralement un enfant « donné en adoption » *vahe*) et de lui donner des droits sur les terres familiales. Ces droits ne sont cependant pas partagés avec les droits des descendants directs, mais dissociés. Les parents « adoptifs » veillent alors à « faire une part » *vahe* pour cet enfant qui en héritera seul et qui en léguera les droits à sa seule descendance (à moins qu'il n'en ait pas ou que, nous en avons vu la possibilité, les descendants directs des parents viennent demander l'hospitalité).

Pour nous résumer, nous avons vu que la transmission des droits sur la terre s'appuie principalement sur les relations de parenté permettant de remonter à l'ancêtre de référence. Il est clair que le droit d'accès à une tombe suit la même règle. Cependant deux constatations s'imposent avec netteté. Premièrement, la consanguinité prend au premier abord un relief saisissant. Elle donne certainement un accès privilégié à la « terre » qu'est une tombe, mais la constitution du substrat de cette « terre », devenue *fenua*, s'enrichit des affins enterrés là. C'est là notre second point : l'importance des affins est confirmée et précisée. De ce point de vue, et nous retrouvons là une relation étroite entre ces deux résidences, les tombes sont aux morts ce que les « maisonnées » *'api* sont aux vivants : une place est toujours proposée au

conjoint qui est un membre valorisé du groupe. L'unité que forme le couple de son vivant est respectée et prolongée après sa mort : les conjoints constituent un complément mutuel et indispensable pour la vie et la pérennité de leurs groupes respectifs. Ils constituent ensemble une totalité qui ne peut se développer que dans une « maisonnée ». Inversement, nous avons vu qu'une « maisonnée » *'api* n'existe que par ses habitants et la permanence de l'occupation du sol. Si une « maisonnée » se transmet entre consanguins, elle ne vit et ne se perpétue que par les affins.

La tombe rappelle et prolonge cette réalité à un autre niveau. Pour ce qui la concerne, les affins deviennent constitutifs et renvoient ainsi à des relations infiniment plus étendues que celles associées aux « terres de famille » (*kele fakafamili*) en général, et aux « maisonnées » *'api* en particulier. La localité d'une part, la consanguinité de l'autre, sont ici subordonnées à un ensemble de relations englobantes. En poussant les conclusions obtenues de l'étude de l'occupation et de la transmission préférentielle des « maisonnées » *'api* aux femmes, on débouche sur des hypothèses intéressantes.

Nous avons vu que l'uxorilocalité est valorisée bien que le système reste très souple et admette toutes les possibilités. Les femmes se succèdent donc, idéalement, dans ces « maisonnées » *'api*, rattachant à la fois leurs enfants et les enfants de leurs frères à la localité. Les hommes, eux, destinés à partir, s'installent plus facilement chez leurs épouses. Les « maisonnées » *'api* apparaissent ainsi comme des points d'ancrage dans la localité occupés par des femmes. Les hommes viennent de l'extérieur, apportant à ces unités une complétude qui se traduit dans l'élaboration d'une descendance et dans la vie cérémonielle et rituelle de la « maisonnée ». Au moment du décès, la règle de résidence valant sur le *'api* continue d'être respectée et les conjoints ne sont pas séparés, les morts masculins continuant à résider chez leur épouse. La relation à la terre n'est donc pas bouleversée, mais elle est transposée à un autre niveau où les valeurs sont inversées. Les femmes, en mourant, rejoignent dans la terre leurs parentes auprès desquelles les conjoints ont trouvé place. Les femmes forment ainsi (toujours idéalement) la base des consanguins qui constituent la « terre » *kele* à partir de laquelle s'élabore un « pays » *fenua* enrichi des affins, surtout des hommes, qui ont fait vivre la « maisonnée ». Le « pays », la « terre » *fenua*, qui est, à un niveau inférieur, subordonné à la « maisonnée » *'api*, à sa terre *kele* et à la localité relève ici du niveau supérieur. Il subordonne la localité, le couple de parents renvoyant ici à la totalité. Il ne s'agit plus ici du seul prolongement de la « maisonnée » *'api* sous terre ni même du

prolongement de la maisonnée et du couple dans une descendance (qui nécessite, outre la conception et l'éducation, une action rituelle spécifique et des relations cérémonielles étendues). Le « pays » *fenua* pérennise la société comme un tout fondé sur la perpétuation de la vie, et sur le renouvellement des relations qui constituent tout ensemble, les hommes et la terre.

Le problème de l'inhumation renvoie, nous le voyons bien, à celui d'une relation à la terre fondée non exclusivement sur l'occupation, la résidence. Les relations à la terre se traduisent ici encore par une opposition entre « consanguins » et « affins » qui recoupe celle entre « locaux » et « étrangers. » Elles peuvent être mieux cernées à partir d'une étude, plus générale, des anciens modes d'inhumation et des sépultures pré-chrétiennes.

1.4. Les anciens modes d'inhumation

Nous avons vu dans la première partie (§ I.3.) qu'une rupture importante avait eu lieu, au XIX^e siècle dans l'agencement des communautés sur le territoire. Les pratiques funéraires ont subi de profondes transformations à la même époque sous l'influence des missionnaires catholiques. Nous savons peu de choses sur les rites funéraires antérieurs à l'arrivée des catholiques, les informations sur le sujet sont vagues et dispersées. L'ancien mode d'inhumation nous est un peu mieux connu grâce aux vestiges archéologiques.

Les morts à Wallis n'ont pas toujours été enterrés comme ils le sont de nos jours selon les rites catholiques dans un des quatre cimetières paroissiaux de l'île. Ces cimetières, (*tanuma*, mot construit sur la racine *tanu* « enterrer, inhumer, recouvrir de terre») forment de vastes enceintes clôturées d'un muret blanc au sol couvert de sable fin. Les tombes anciennes se composent de fosses creusées à même le sol et recouvertes d'un petit tertre de sable blanc, tandis que les tombeaux familiaux maçonnés (*fale maka* « maisons de pierre ») sont les plus nombreux. Les morts furent regroupés dans ces cimetières à l'arrivée des missionnaires à Wallis, après la conversion massive de la population au catholicisme au début des années 1840. F. Angleviel²⁴⁹ indique que dès la fin du mois de novembre 1855, le « roi » Soane Patita Vaimua demanda au clergé l'exhumation de tous les catholiques enterrés dans les différents villages pour qu'ils soient regroupés et déposés en terre bénite. À cette occasion, les restes d'environ mille cinq cents personnes furent rassemblés, chaque famille ayant reconnu et

²⁴⁹ F. Angleviel (1989, p. 475-476).

enveloppé les siens à part. On les réenterra dans des fosses communes, une fosse étant aménagée dans le cimetière de la paroisse (ou district) pour chaque village.

1.4.1. Les anciennes sépultures

A. Liufau raconta qu'avant cette époque les morts étaient enterrés soit auprès des leurs (« ils demeuraient ensemble avec les vivants [de leur famille] », *nonofo fakatahi mo te haha'i ma'uli*), soit à l'endroit même du décès si les circonstances ne permettaient pas le transport du corps²⁵⁰. Ces informations expliquent la dispersion des sépultures anciennes (*tanu'aga* littéralement « lieu d'inhumation », *faitoka*, *tano* ou *tu'u tano*) sur l'ensemble de l'île et les tombes collectives que la tradition situe sur le lieu même des batailles (Aliko Liufau précisa un jour que les guerriers d'un même parti étaient enterrés ensemble là où ils avaient combattu, le « chef » *'aliki* étant inhumé à part). Les tombes anciennes sont particulièrement nombreuses au cœur du territoire, dans des zones peu habitées de l'« intérieur » (*'uta*) et de l'« arrière » (*muli*) de l'île.

Dans son mémoire de maîtrise, Ch. Sand (1986, p. 158-176) indique qu'un inventaire réalisé par l'équipe ORSTOM dont il faisait partie²⁵¹ avait repéré 91 sites funéraires anciens parmi lesquels 15 sépultures qui avaient été détruites et quatre champs funéraires qui ne comportaient aucune superstructure. Effectuant le recensement des différentes sépultures identifiées par la tradition orale, soit un nombre de 63, il en sélectionne 47 après avoir écarté les cas pour lesquels les connaissances dont il dispose sont trop confuses. Il étudie ainsi 10 sépultures royales, 11 d'hommes titrés, 13 de guerriers, 5 de femmes, 1 de « roturier », 6 d'étrangers et 1 « marginale ». Cet inventaire lui permet d'établir une typologie des monuments dont sont malheureusement absentes les tombes plus communes, généralement anonymes.

Au sujet de ces dernières, Ch. Sand nous apprend (1986, p. 135) que les « gens du commun » étaient ensevelis près de chez eux dans des *tano* ou *tu'u tano* (*tu'u* « se tenir, rester ») : ils étaient déposés sur le sol, recouverts de sable clair et de terre qui formaient un tertre artificiel²⁵². Pour les personnes de rang supérieur on érigeait des constructions plus complexes appelées *faitoka* (celles-là même qu'il étudie). Elles comprennent un caveau (nom

²⁵⁰ Informations de A. Liufau.

²⁵¹ Mission ORSTOM-CNRS 1982 qui fit l'objet d'un rapport (D. Frimigacci, J.-P. Siorat, B. Vienne, 1982).

²⁵² Dans sa description des rites funéraires, Bataillon (1841, p. 20) raconte que « la foule accompagne le cadavre à la maison des morts, tandis que d'autres insulaires vont chercher du sable au bord de la mer, et reviennent en chantant vider leurs paniers sur le corps du défunt ». Il ne dit pas clairement s'il s'agit des funérailles d'un « chef »

actuel *fale maka* « maison de pierre »), une dalle de fermeture (*fenualoto* « pays intérieur » ; « tombeau » pour Rensch) et d'éventuelles dalles dressées sur champ (*paepae*) pour entourer le tertre de sable, de terre et de cailloutis apportés du bord de mer. Ces superstructures ont évolué à travers le temps (tertres de formes diverses et plus ou moins élevés), une variation importante consistant dans le fait que les morts étaient préférentiellement placés dans des cavités aménagées sous le niveau du sol sauf dans la région sud de l'île (Mu'a) au moment où elle connut la plus forte influence de la domination tongienne, période qu'il date entre 1470 et 1565.

Ces informations ne précisent cependant pas l'emplacement exact des sépultures par rapport à l'établissement de la communauté et de ses différentes unités familiales. J. Oliver, qui séjourna à Wallis avant l'arrivée des missionnaires, raconte : « Au centre du cimetière [un tertre artificiel ceint d'un mur] on trouve une grande maison qui couvre les *tumuli* de certains morts, peut-être les rois et les chefs. Aucun étranger n'a le droit d'entrer dans cet espace sacré²⁵³. » Le père Bataillon (1841, p. 8) confirme le fait en précisant : « Toute bourgade possède encore une maison des morts ; elle s'élève ordinairement sur un tertre entouré de murs et d'une haie d'arbrisseaux : cette sépulture commune est entretenue avec la plus grande décence. »

Il ressort de ces témoignages que les personnes de haut rang étaient déposées dans des constructions monumentales situées assez près de la communauté pour qu'un visiteur puisse les remarquer. Par ailleurs, il semble bien que les « maisons des morts » dont nous parlent Oliver et Bataillon soient associées à des structures *faitoka* qui les supportent. Dans leur esprit ces édifices plus légers étaient destinés au culte. À les croire, les tertres auraient plus renfermé que recouverts la (ou les ?) chambre(s) funéraire(s), comme si leur destination avait été de la (ou les) surélever du sol. Par ailleurs, ils ne nous disent rien des sépultures plus discrètes réservées aux morts de statut plus modeste. C'est de ce type de sépultures que Viala semble nous parler dans son texte de 1909 (p. 253-254) :

« Avant que la religion catholique ne se fût répandue dans ces îles, les inhumations se pratiquaient de la façon suivante : en certains points du pays se trouvaient

ou d'un personne d'origine plus simple.

²⁵³ W.G. Dix (1848, p. 144 et 145 citées d'après F. Angleviel, 1989, p. 88). Ces informations sont de seconde main : F. Angleviel définit cette construction comme étant une « maison des morts » sans donner plus de précisions. Oliver l'aurait vue dans le village de Afaleu (*sic*, Falaleu ?), le « monticule de terre » étant entouré d'un « beau mur » auprès d'un « grand verger », non loin d'un « magnifique flot ». Seules les deux phrases citées dans le texte sont d'Oliver. La traduction et les citations entre guillemets de cette note sont de F. Angleviel.

des espaces réservés entourés d'une palissade de troncs d'arbre ou d'un mur en pierres sèches : c'étaient les cimetières. Les cadavres n'y étaient pas enfouis, mais simplement déposés sur le sol, puis recouverts d'une certaine quantité de terre et de sable ; au fur et à mesure des décès, les corps étaient alignés de la sorte les uns à côté des autres ; lorsque toute l'étendue du terrain avait été ainsi recouverte une première fois, une deuxième couche de cadavres venait se superposer à la première. Les missionnaires ont fait disparaître ces coutumes et les cimetières d'aujourd'hui rappellent les cimetières européens ; les inhumations se font dans des fosses, souvent même dans des caveaux : fosses et caveaux sont recouverts d'un tertre de sable blanc très fin ; comme les intervalles des fosses sont recouverts du même sable, ainsi que les allées de circulation, ces cimetières tout blancs, du reste fort bien entretenus, sans aucune plante au milieu alors qu'ils sont entourés de verdure à l'extérieur, offrent un spectacle bizarre et impressionnant. Les rois étaient inhumés dans un immense caveau creusé sous la nef de l'église de Matautu. Les naturels n'ont pas accepté jusqu'ici l'usage du cercueil. Le cadavre est oint des pieds à la tête d'huile parfumée, et sa chevelure, bien imprégnée d'huile, est saupoudrée abondamment de poudre de bois de santal ; il est enveloppé ensuite dans des étoffes de cotonnade, puis dans une large pièce de "gatu", dont les deux extrémités, dépassant de beaucoup les pieds et la tête, sont ramenées sur la face antérieure ; un lien circulaire en fibres de bourao retient le tout. Au moment de descendre le cadavre dans la fosse, on dénoue le tout. »

On peut regretter que Viala ne cite pas ses sources car il semble que de pareilles sépultures collectives n'aient jamais été relevées par les archéologues : Ch. Sand les évoque sans en donner d'exemple connu, les quatre champs funéraires répertoriés ne comprenant pas de structures superficielles. Il se peut que toutes ces sépultures aient été ouvertes et démembrées lors de la conversion au catholicisme. Nous ne savons pas, par ailleurs, si de telles nécropoles regroupaient des gens considérés comme appartenant à une même communauté ou si elles étaient réservées aux membres d'une même unité familiale partageant une même terre ou un même ancêtre, par exemple. Nous avons vu plus haut que selon les sources de F. Angleviel chaque famille reconnut et enveloppa ses parents à part lors du démembrement des anciennes sépultures. Cela signifie, pour le moins, que tous les morts n'étaient pas indistinctement mêlés. Il est possible qu'à terme les recherches archéologiques permettent de résoudre ces problèmes. En attendant, l'analyse du vocabulaire désignant les anciennes sépultures nous permet d'un peu mieux comprendre la place réservée au corps après la mort.

1.4.2. Étude du vocabulaire

Nous avons vu que *tanu'aga* (*tanu* « enterrer, inhumer, recouvrir de terre », *'aga* « lieu, endroit ») signifiait littéralement « lieu d'inhumation » et désignait d'anciennes sépultures à la différence de *tanumaga* qui, d'après Bataillon (1932), s'appliquait aux « lieux où l'on enterre encore ». *Maga* n'a pas de signification en wallisien, il apparaît cependant sous la forme *manga* dans le dictionnaire tongien de Churchward (1959) où il signifie « bifurquer, se diviser en deux ou plusieurs branches, enjamber²⁵⁴ ». Un tel suffixe peut donc désigner une séparation et renvoyer aux bifurcations généalogiques : l'étude de la transmission des terres à partir d'un ancêtre souche et la connaissance des représentations liées à la parenté nous font saisir l'intérêt de ce mot qui semble désigner la tombe comme le lieu où bifurquent différentes branches généalogiques.

Dans le même ouvrage (Churchward, 1959), on retrouve son réflexe à Tonga où *tonu* est une variante de *tanu* : *tonumanga* signifie « grand nombre de choses enterrées ou couvertes de terre toutes ensemble » (traduction personnelle). Dans ce cas, *manga* indiquerait un ensemble important d'unités comparables de même destination (ici des cadavres). À Wallis, ce terme n'est plus employé. Le mot *tanuma* qui désigne l'actuel cimetière paroissial en est cependant une forme proche, peut-être abrégée. Le mot *tano*, quant à lui, désigne un cimetière, « surtout un cimetière des temps païens » précise K. Rensch (1984). Peut-être est-il issu de la même racine que *tanu* ? Toujours est-il qu'on le retrouve à Tonga dans le même sens qu'à Wallis.

La racine *tanu* désigne l'action technique qui consiste à « recouvrir de terre » plus qu'il ne s'agit d'enterrer dans une certaine profondeur de sol. Ainsi, en évoquant ce mot, les Wallisiens font-ils le geste de rassembler de la terre avec leurs mains. Les anciennes résidences fortifiées en terre (*kolo tanu*), par exemple, n'étaient pas à proprement parler « enterrées », mais protégées par une levée de terre qui formait un rempart. De même, on dit de la maison qu'on l'« enterre » (*tanu*) au moment où les piliers supportant la toiture sont calés dans une épaisseur de terre qui forme une plate-forme bordée de pierres et qui donnait autrefois aux habitations (avant qu'on ne noie les piliers dans une dalle de béton) un sol légèrement surélevé. Les morts étaient donc autrefois davantage « recouverts de terre » (en l'occurrence du sable (*one*), des cailloutis (*kilikili*), éventuellement de pierres) qu'ils n'étaient

²⁵⁴ Churchward, 1959 : *manga* « to fork, branch out, branch off, become divided into two or more branches » et aussi « stride ».

« enterrés » en profondeur, ce que recourent les témoignages et les vestiges de tombes constitués pour beaucoup de petites buttes très érodées signalées par quelques pierres.

Le mot *toka* signifie « tomber, succomber » et, dans le vocabulaire de respect, « se coucher, dormir ». On le retrouve dans deux locutions qui désignent une sépulture. La première, est *toka'aga* « l'endroit où est tombé quelqu'un ou quelque chose », « le lieu où un bateau s'est échoué... » ; *Te toka'aga o te kau mate* signifie « l'endroit où reposent les morts » (Rensch, 1984), plus littéralement, leur « point de chute », « le lieu où ils gisent » avec l'idée qu'on ne les y a pas apportés, mais qu'ils sont tombés là. Par l'ajout du suffixe -'aga (« lieu où, endroit où »), le mot se rapproche de *tanu'aga* (« lieu d'inhumation »). La « sépulture » est avant tout désignée comme étant un « lieu », un « endroit où se trouve » quelque chose qui est venu y gésir, qui y a été inhumé. La locution *tu'u tano* (*tu'u* « se tenir, rester », *tu'u tano* « là où se tient un *tano* ») se rapproche des deux premiers substantifs de ce point de vue en ce qu'elle désigne plus explicitement le lieu où se tient une sépulture que la sépulture elle-même.

Le second mot construit sur la racine *toka* est *faitoka* qui, selon Bataillon (1932), signifie « cimetière », mais aussi « résidence des morts ou des dieux ». Il précise, dès la christianisation de l'île achevée, que cette dernière acception est désuète, ce qui nous laisse entendre qu'avant la christianisation les morts partageaient avec les déités un même type de résidence parce que certains d'entre eux étaient de nature comparable. Si l'on considère le préfixe *fai-*, il est proche du mot *fai* qui signifie « mourir, venir à bout de... » ainsi que « venir » dans le langage honorifique réservé au « roi » *hau* et aux plus hauts chefs²⁵⁵. On s'approche alors beaucoup de l'idée suggérée par *toka'aga*, l'idée d'un « lieu » où les morts « viennent tomber ».

Si on considère que de telles sépultures (*faitoka*) étaient réservées aux morts de haut rang (et que l'on utilisait alors le niveau lexical adapté), on aboutit ainsi à la traduction de *faitoka* suivante : « endroit où l'on venait dormir ». Sous cet angle, ces sépultures ressemblent aux « reposoirs » ou aux « résidences » des déités. Ainsi les membres de la communauté qui en étaient les plus proches par essence, les « rois » et les « chefs » morts, partageaient leur mode d'existence parmi les vivants. Nous rejoignons ici l'évocation que Bataillon fait plus

²⁵⁵ À Tonga, *fai* est une forme polie de *tamu*. Il signifie « enterrer » (Churchward, 1959).

haut de la sépulture commune qu'il associe à la « maison des morts » et la description plus détaillée d'Oliver : un tertre supportant les tombes de personnages de haut rang et une grande maison formant un « espace sacré ». Ainsi, le *faitoka* prend l'aspect d'un sanctuaire réservé aux divinités et à des morts de qualité spéciale qui ne sont pas « couverts de terre » à proprement parler (on n'utilise pas la racine *tanu* pour désigner leurs sépultures). Le fait, que rapporte Viala, d'avoir aménagé un caveau pour les « rois » de l'île sous la nef de la cathédrale correspond probablement à la pratique catholique courante, mais on peut souligner qu'il vient aussi dans une certaine continuité avec les pratiques funéraires des anciens Wallisiens.

Une remarque s'impose ici avant la poursuite de cette étude. Elle concerne le caractère collectif de ces sépultures. Au XIX^e siècle, Bataillon traduit *tanu'aga*, *tanumaga*, *tano* et *faitoka* par « cimetière » ce qui indique un regroupement de sépultures ou des sépultures collectives. En 1984 K. Rensch reprit le travail de Bataillon, donnant pour *tanu'aga* et *tanuma* « tombe, cimetière... » tandis que *tano* et *tanumaga*, termes désormais fort peu usités et désignant des sépultures anciennes, conservaient un caractère exclusivement collectif. De nos jours encore, il n'existe pas de mot wallisien spécifique pour la tombe individuelle. Au XIX^e siècle Bataillon donnait deux termes wallisiens pour « tombe » : le premier est *manafa* « tombe, fosse pour enterrer » avec pour exemple *keli he manafa* « creuser une tombe » auquel cas *manafa* désigne principalement la fosse et non l'ensemble de la structure ; le second est *kilikili*, terme désignant généralement les « cailloutis » (de la soupe de corail) autrefois largement étalés dans le fond ou au-dessus des tombes. Aujourd'hui on utilise préférentiellement le terme vague *tanu'aga* (« lieu d'inhumation »), celui de *fale mate* « maison de mort » et celui, très précis, appliqué aux caveaux de type occidental *falemaka* (« maison de pierre »). Ce vocabulaire paraît bien hétérogène en comparaison des termes réservés aux tombes collectives. De plus, les traditions et l'archéologie confirment largement les récits d'Oliver, de Bataillon et de Viala pour qui les sépultures décrites étaient toutes collectives. D'après le travail de Ch.Sand, il semble que les sépultures individuelles aient été très rares, les personnages de haut rang ou de grand prestige étaient le plus souvent accompagnés dans la mort par des proches, guerriers, serviteurs ou compagnes, tandis que les gens de statut plus modeste rejoignaient des sépultures collectives (tertres ou champs funéraires). Il en était de même pour les étrangers qui furent aussi regroupés, des Tokelau étant enterrés dans le district de Hihifo, des Tongiens dans celui de Hahake, le district

méridional de l'île, celui de Mu'a, abritant les sépultures collectives de Tongiens, de Futuniens et d'Hawaiens.

Le document laissé par le père Henquel²⁵⁶ qui recueillit la tradition orale au début de ce siècle nous apprend aussi que beaucoup des anciens « rois » (*hau*) de Wallis ont été enterrés sur une terre où ils avaient vécu²⁵⁷. Ainsi, Siulano aurait habité et aurait été enterré à Matagaika (Lavegahau, mais Aliko Liufau situe sa tombe au Talietumu), Tu'i Uvea à Vaitupu, Lilo Kaivale à Niuvalu, Vehi'ika à Finekata, Kafoa Logologofolau à Niuvalu, les frères Talapili et Talamohe à Talahamoa (Utufua), les deux frères Filisika et Munigoto ainsi que Galu Atukava, le fils de ce dernier à Talikata (Mala'efo'ou). Ces exemples nous laissent penser que ces « rois » habitaient des terres sur lesquelles ils avaient des droits pour en avoir hérité des ancêtres et probablement pour les avoir habitées²⁵⁸. C'est là qu'ils ont aussi été enterrés, une terre familiale abritant côte à côte les ancêtres et leurs descendants, du temps de leur vivant et après la mort.

A. Liufau raconte quant à lui que la plupart des « chefs de communauté » importants (les '*aliki*, « chefs [du fait de leur ascendance] » et les *to'a* – les « braves », les « guerriers » selon sa propre typologie) étaient autrefois enterrés dans le *faitoka* de Niuvalu nommé Tokatoafa tandis qu'à Finekata, dans le sud de l'île, reposaient les « rois » (*hau*) qui avaient occupé le fort appelé Talietumu. Il semble donc naturel dans son esprit qu'au moins un certain nombre de ces personnages aient été regroupés après leur mort, soit qu'ils aient été d'ascendance commune, ce qui est le cas d'une partie de ces '*aliki* et des « rois » *hau*, ou encore qu'ils aient eu la même résidence (en l'occurrence le Talietumu) ce qui pourrait recouper en grande partie le fait qu'ils aient été de même ascendance.

La distinction des morts d'« ascendance royale » (et des anciens « chefs » '*aliki*) et des porteurs de titre avec les gens du commun (*tu'a*) apparaît de façon récurrente dans ce chapitre. Nous avons vu, lors de la présentation des rites funéraires actuels, que le déroulement de l'« enterrement » (*avaifo*) des défunts relevant des deux ordres sociaux ne sont pas identiques, mais comparables. La distinction du rang d'un défunt de statut supérieur,

²⁵⁶ Henquel, *Talamoa ki Uvea nei, op. cit.*

²⁵⁷ Comme le précise Viala dans le témoignage donné plus haut dans le texte, les « rois » morts depuis la christianisation de l'île sont enterrés sous la nef de la cathédrale de Mata Utu.

²⁵⁸ Au cours de nos discussions, Aliko Liufau confirma cette supposition qui, pour lui (mais avec le recul que lui donnait sa propre expérience), semblait aller de soi.

dans le cas des « inhumations » *avaifo'ali'aliki* réside principalement dans la présence du « roi » et de la chefferie ainsi que dans une démonstration de respect très formalisée : l'assistance est assise et silencieuse, les échanges d'ordres et d'informations visant à procéder correctement à l'inhumation sont plus nombreux et plus précis. Il semble en revanche que les distinctions sociales opéraient autrefois jusque dans l'agencement de la sépulture et pesaient sur le choix du mode d'inhumation. Nous avons vu par exemple que pour les « chefs » et les « personnes d'ascendance royale » (*aliki*), une petite chambre funéraire était aménagée dans un tertre artificiel qui supportait une construction de bois, tandis que les « gens du commun » (*tu'a*) étaient probablement déposés à même la surface du sol ou dans une cavité légère avant d'être simplement recouverts de terre et de sable. Comme nous l'avons suggéré au sujet du *faitoka*, la distinction entre les deux ordres est une question de nature (nous allons y revenir). Celle-ci conditionnait autrefois la destinée des morts de chacun de ces deux ordres. Les informations nous manquent cependant pour comprendre de façon définitive la relation à la terre selon la qualité, le rôle et le statut des morts. Nous formulerons plus loin quelques hypothèses à ce sujet.

Cette étude préliminaire des sépultures anciennes permet néanmoins de confirmer l'importance de la relation du mort à la terre, et plus précisément, à un « lieu » de référence. En effet, les sépultures wallisiennes sont désignées par des périphrases indiquant « le lieu où on a inhumé » pour les unes (*tanu'aga* ; *tu'u tano*, « là où se tient une sépulture »), « le lieu où on est venu tomber » pour les autres (*toka'aga*, *faitoka*). Le lieu de la mise en terre constitue alors un point d'ancrage précis dans une terre ou un territoire. Cet ancrage à la terre semble la raison maîtresse de l'inhumation. Cette étude atteste aussi l'ancienneté du caractère collectif des sépultures à Wallis sans pour autant pouvoir préciser avec certitude le principe qui présidait au regroupement : la résidence et la consanguinité semblent toutes deux avoir importé dans le choix du lieu d'inhumation. La première est mentionnée par Bataillon (1841, p. 8) : « Toute bourgade possède encore une maison des morts... » ; en faveur de la seconde nous savons que tout au moins un certain nombre de personnes d'ascendance royale eurent des sépultures communes et que lors du transfert au cimetière catholique, chaque famille prit en charge ses seuls morts. Nous allons étudier avec plus d'attention le rapport entre localité et consanguinité en nous attachant particulièrement aux relations qui existent de nos jours entre les morts et les terres sur lesquelles ils sont inhumés.

1.5. Localité et consanguinité

Il existe, à Utufua, plusieurs sépultures anciennes dont on dit qu'elle contiennent encore des morts qui n'auraient ainsi pas été exhumés au moment de la christianisation. Elles sont réparties tout autant sur la côte (*fa'ahi tai*) que dans l'intérieur du pays (*fa'ahi'uta*). La plupart d'entre elles, qu'indiquent à peine une petite butte ou une simple tache sableuse sur le sol et quelques pierres, sont désormais anonymes. Toutes les terres du village ne portent cependant pas de sépultures, loin s'en faut, ou tout au moins de sépultures connues. La littérature nous apprend que les morts étaient autrefois regroupés selon des critères qui nous échappent aujourd'hui. Les profondes transformations dans l'occupation du sol, le transfert d'une grande partie des sépultures dans le cimetière paroissial lors de la christianisation et son usage systématique depuis de nombreuses générations ne permettent pas d'établir de continuité entre ces morts anciens, ceux enterrés au cimetière depuis les années 1850 et les vivants aujourd'hui installés auprès des quelques tombes encore dispersées dans les différents '*api* du village. Il n'en demeure pas moins que dans l'esprit des villageois et particulièrement dans l'esprit des occupants des terres où elles se trouvent, ces tombes sont celles d'ancêtres qui vécurent là de telle sorte qu'une continuité est posée dans l'occupation du sol depuis les temps pré-chrétiens jusqu'à nos jours.

1.5.1. Les sépultures d'Utufua

En ce qui concerne Utufua, il existe plusieurs sépultures notoires assez proches d'habitations ou de lieux de passage et dont on me parla à plusieurs reprises, en partie à cause de la turbulence des « morts » *mate* qu'elles abritent²⁵⁹. Nous emploierons ici le terme générique « mort » *mate* lorsque les informateurs ne précisèrent pas expressément qu'il s'agissait d'« ancêtres » *kui* ou de morts qu'ils considéraient comme dangereux, *temonio*.

Sur les six exemples qui me sont connus quatre sont situés sur des terres correspondant à des « résidences » (*nofo'aga*) considérées comme anciennes, c'est-à-dire antérieures à la christianisation. Le premier exemple, nous l'appellerons cas N° 1, est une terre de l'intérieur (*'uta*) qui fut toujours habitée : selon Aliko Liufau, c'était une des « résidences » (*nofo'aga*) autrefois habitée par des « gens d'Utufua », c'est de nos jours un '*api matu'a*, c'est-à-dire une « maisonnée ancienne » où serait née la « reine » Toifale. S'y trouve une sépulture qui a pour nom Taputu'atahi. La grand-mère d'une occupante actuelle

²⁵⁹ À moins que les manifestations répétées des « morts » *mate* sur ces terres n'aient révélé les sépultures à leurs occupants.

lui avait raconté qu'elle y avait autrefois entendu les « morts » (*mate*) préparer le *kava* et le distribuer quand une personne « d'ascendance royale » (*tama'aliki, fine'aliki*) décédait dans l'île²⁶⁰.

Les trois autres exemples sont situés sur les terres, aujourd'hui quasiment désertées, où s'étendait autrefois la vaste résidence du « roi » Kafoa Logologofolau. Nous avons vu que ces terres avaient été partagées entre les villageois d'Utufua et ceux de Gahi. Elles comportent de nombreuses structures archéologiques (probablement des soubassements monumentaux de maisons) que les villageois considèrent comme hantées. Ce « roi », assassiné pour son anthropophagie, n'aurait pas laissé de descendance à Utufua et ces terres, aujourd'hui divisées en différentes parcelles, sont principalement couvertes de végétation en friche (*tu'u vao*). Une occupante de la première de ces vastes parcelles (qui forme une terre à part entière) me raconta qu'il existait plus avant dans les friches deux tombes (peut-être plus ; cas N° 2) d'où parvenait autrefois du bruit lorsqu'une personne « ascendance royale » (*tama'aliki, fine'aliki*) devait mourir. Selon elle, un plat à *kava* (*tanoa*) y était enterré que l'on tenta de voler. Un « homme noir » vint alors le remettre en place et camoufla les tombes. Une autre parcelle (cas N° 3) qui aurait autrefois fait partie de cette même grande terre est actuellement inhabitée. Occupée autrefois par un des « chefs du village », elle fut abandonnée il y a quelques années par une de ses descendantes dont on raconte qu'elle fut tourmentée une nuit au point d'en perdre la parole et la motricité. Plus récemment, le jeune frère de cette femme, ayant besoin d'une résidence temporaire, s'installa dans la maison laissée vide. Son épouse me raconta qu'ils en furent rapidement chassés, les « morts » *temonio* enterrés dans les tertres proches jetant la nuit des pierres et des mottes de terre sur le toit et dans les carreaux. Jouxant cette terre, se trouve une autre parcelle aujourd'hui distincte (cas N° 4), bien que les structures archéologiques s'étendent de part et d'autre des limites. Une femme habite là, non loin d'une tombe qui, me dit-elle, se trouve juste derrière sa maison. Un vaste tertre s'élève en effet non loin de là, peu différent des autres levées de terre dispersées dans

²⁶⁰ Le lien fréquent entre la manifestation des morts et la cérémonie du *kava* nous renvoie à plusieurs faits. Le premier est la longueur exceptionnelle des interdits marquant le « deuil » *putu* pour les personnages de haut statut, ce qui semble indiquer une présence inhabituelle des morts, dont le défunt, parmi les vivants qui s'en protègent. Le second est le nombre important de *pogipogi* et de cérémonies du *kava* dont bénéficiaient autrefois les « chefs » importants après leur mort (Bataillon, 1841, p. 20). Le troisième est la relation aux anciennes « déités » que la cérémonie du *kava* établissait autrefois (c'est à ce moment que le message des « déités » était délivré). La cérémonie du *kava* ouvrait donc un passage entre le domaine des morts et celui des vivants, les morts préparant à l'avance le *kava* pour celui qui s'apprêtait à les rejoindre, ou venant communiquer avec les vivants à cette occasion. À la différence des relations nocturnes, dangereuses pour les vivants, le *kava* permettait des échanges que ceux-ci (les vivants) contrôlaient rituellement.

cette région.

Dans la partie côtière (*fa'ahi tai*), deux terres portant des sépultures sont particulièrement hantées. Toutes deux sont considérées comme des « maisonnées anciennes » *'api matu'a*. La première (cas N° 5) portait autrefois un *tu'u tano*, une sépulture ancienne, d'où une ancêtre (« une grand-mère », *kui*) intervenait de façon intempestive lors des distributions de *kava*. Il fallait la réprimander pour la faire taire. C'est pour la neutraliser, me dit-on, que l'on établit la chapelle à l'emplacement de cette sépulture (une sépulture collective semble-t-il). Les morts n'ont pourtant pas déserté l'endroit puisqu'un soir, lors de mon séjour, un enfant de la maison fut frappé par un mort (*mate* et *temonio* selon les narrateurs) et « rendu malade » (*avea*) alors qu'il chantait dehors. Il avait reconnu son agresseur, un vieil homme, mort plusieurs années auparavant, qui l'avait tendrement aimé quand il était petit et dont on me dit qu'il avait ainsi cherché à l'attirer auprès de lui dans la mort. Le dernier exemple enfin (cas N° 6) est une terre qui fut occupée par des ancêtres réputés pour leur cruauté et dont on dit qu'ils sont venus de Samoa. Des villageois leur imputent la mort d'une vieille femme (la tante d'une jeune femme venue se marier dans la « maisonnée ») qui fut « poussée par des ["morts"] *temonio* » alors qu'elle faisait ses besoins dans la bananeraie. On attribue aussi à ces morts un grand nombre de méfaits, particulièrement le harcèlement des femmes venues se marier dans la maisonnée (jets de sable et de pierres, intimidations et reproches, « maladie » *'avaga...*). Il y a quelques années, un occupant de la terre qui y avait des droits ouvrit la sépulture (dont on me dit qu'il s'agissait d'un *faitoka*, dans ce cas une fosse comblée de sable) et réenterra les os qu'il avait trouvés, enveloppés dans des « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*, nattes et tissus d'écorce, cotonnades de prix...), afin de calmer ces morts turbulents et peu enclins à l'hospitalité.

1.5.2. Les morts des sépultures d'Utufua

Ces exemples demandent à être discutés. Dans le premier cas (cas N° 1), l'occupation de la terre fut continue depuis au moins cent cinquante ans et ses habitants actuels se réclament de la descendance de la « reine » Toifale qui en était originaire. Les morts de la tombe, par ailleurs très clairement identifiés, sont pourtant anonymes. Pour l'informatrice, il s'agissait de parents lointains enterrés sur la « terre familiale ». Les exemples N° 5 et 6 sont comparables à ce premier cas sous certains aspects. Alors que personne ne connaît leur identité, les morts enterrés dans les sépultures des maisonnées côtières me furent

explicitement présentés comme des « ancêtres » (ou des « grands-parents » *kui*) par les occupants actuels de ces terres. Dans ces deux cas, comme dans tous ceux où les « morts » *mate* et les vivants partageant une même terre étaient considérés comme consanguins, on me précisa que les parents de ces morts n'avaient pas à les redouter malgré leur caractère imprévisible et parfois même agressif. Ainsi, dans le cas N° 5, l'enfant fut frappé par un « vieux » qui, semble-t-il n'était pas consanguin et reposait au cimetière. Le cas N° 6 montre cependant que les gens venus de l'« extérieur » (*mai tu'a, alu kehe* « qui vont différemment », les affins) sont sans droits sur la terre et doivent en redouter particulièrement les morts – il en va de même, mais dans une moindre mesure, pour ceux à qui on concède le droit de s'installer sur la terre en vertu de relations d'affinité.

Le même clivage se retrouve à l'examen des exemples N° 2, 3 et 4. Les terres concernées ici furent très longuement laissées à l'abandon, au point que les constructions se sont considérablement érodées et que leur destination initiale est oubliée des villageois. Dans les exemples N° 2 et 4 les occupants actuels de la terre prétendent avoir eu des droits sur ces terres depuis très longtemps. Certains villageois contestent ces faits, comme nous l'avons vu en évoquant les conflits que suscitent les terres situées sur le promontoire de Matala'a (§ I.3.5.4.). Il n'en demeure pas moins que les personnes occupant les maisons isolées sur ces terres m'ont avoué être tout au plus effrayées par ce voisinage. Elles ne redoutent pas ces morts qu'elles considèrent comme des « ancêtres » (*kui*) qui ne leur nuiraient pas.

Le cas N° 3 présente un contre-exemple parfait : cette terre fut obtenue dans des conditions litigieuses, m'expliqua-t-on au village, par un ancien chef du village que le travail intensif et la soif de prestige poussaient à disposer de terres sur lesquelles ses droits étaient douteux ou temporaires (terres en concession ou terres non revendiquées...). Les faits sont donc interprétés dans ce cas de façon opposée aux exemples précédents : les morts malfaisants qui tourmentèrent et chassèrent les descendants de ce chef n'étaient précisément pas des ancêtres (ou des consanguins), mais des « morts » (*temonio*) d'une terre sur laquelle les occupants n'avaient aucun droit.

1.5.3. *Sépulture et résidence*

Comme nous l'avons vu, il est impossible de confirmer les relations de consanguinité revendiquées entre les occupants d'une terre, et d'une façon générale ses ayants droit, et les morts des sépultures que l'on peut y trouver. L'archéologie nous apporterait probablement peu d'aide à ce sujet. Nous avons vu en revanche que les traditions orales concernant les

sépultures des chefs et des « roi » *hau* (§ III.1.4.2.) pouvaient nous apporter quelques éléments de réponse sur la relation entre la résidence, la consanguinité et l'inhumation. Or, si le récit du père Henquel nous a fourni des indices concernant quelques personnages de haut statut, il ne nous dit rien sur les pratiques plus générales. Une phrase d'Alike Liufau nous éclaire à ce sujet : « [Autrefois] si quelqu'un de la "famille" [*famili*] mourrait ici, il était enterré ici pour qu'il "demeure" [*nofo*] ensemble avec les gens vivants²⁶¹. » Nous savons, pour l'avoir étudié en détail dans la première partie (§ I.5.4.), ce que signifie le mot « famille » *famili* dans la bouche d'Alike Liufau : il désigne ainsi les parents occupant une terre ainsi que les affins immédiats qui résident avec eux.

L'usage de *nofo* est particulièrement significatif dans ce contexte et mérite que l'on s'y arrête. Les Wallisiens traduisent volontiers ce mot par le verbe français « rester » bien qu'il corresponde davantage à l'idée de demeurer, d'habiter, de vivre dans un endroit. Nous l'avons déjà vu à de nombreuses reprises dans le terme *nofo'aga* « lieu où l'on demeure », « résidence ». « Vivre chez, vivre ensemble, vivre avec, vivre à ou vivre dans un endroit » se disent *nofo*, mot qui rend bien la dépendance et la complémentarité du verbe français « vivre ». La « vie », le fait de « vivre » se disent *ma'uli*. Les morts ensevelis sur une terre « vivaient », « demeuraient » donc (*nonofo*, pluriel de *nofo*) avec les « gens vivants » (*haha'i ma'uli*), la mort ne les éloignant pas de la communauté. Au contraire, ils s'y installaient définitivement, changeant d'état pour y « demeurer » (*nofo*) plus ou moins anonymement enterrés là où ils avaient habité, auprès des leurs. Par là même, ils établissaient et légitimaient le droit au sol de leurs descendants, eux aussi destinés à venir les rejoindre assurant ainsi la succession.

Nous retrouvons ici l'idée de permanence des morts au sein de la communauté, idée que nous avaient laissé pressentir les témoignages d'Oliver et de Bataillon. Il apparaît encore que, parmi les morts de la communauté, il faut distinguer ceux de haut statut et les autres, ou tout au moins étudier leur cas séparément. La rupture opérée dans le mode d'occupation du sol et la méconnaissance de l'ancien système nous empêchent de comprendre la relation à la terre et à la localité dans la société pré-chrétienne. On ne peut que confirmer ici le caractère particulier des morts de haut statut qui disposaient auprès de leurs descendants de véritables « résidences » (tertres surmontés d'un édifice), caractère qu'ils partageaient avec la plupart des déités. On les regroupait dans ces « résidences », semble-t-il, en fonction des critères

²⁶¹ A. Liufau : « *Ka mate he tahi ia o te famili aeni e tanu i heni kae ne'e nofo fakatahi o tanupe ka nonofo fakatahi pe mo te haha'i ma'uli.* »

conjugués de résidence et de consanguinité. Les autres morts, en revanche, regroupés dans des sépultures collectives demeuraient (distinctement ou non ?) auprès de leurs proches. Rappelons à ce sujet que l'on ne sait pas si les Wallisiens avaient déjà un système de répartition héréditaire des terres comparable à celui qui est actuellement en vigueur. Il n'en reste pas moins que cette proximité dans la résidence des vivants et des morts indique une relation particulière passant par la terre occupée et, pour les morts de haut statut tout au moins, l'importance du critère de consanguinité comme facteur de regroupement. La succession des consanguins inhumés sur une terre aurait alors autrefois assuré la continuité qui étayait les droits des descendants à disposer de la terre, formant ainsi le lien entre la terre et ses occupants réels et/ou potentiels (ce que prétendent implicitement les villageois actuels).

Les pratiques catholiques auraient ainsi interrompu un *continuum* qui transparaît dans les représentations que les villageois ont de leurs terres et des éventuelles sépultures qu'elles renferment. Nous avons vu que la relation entre les hommes et la terre ne pouvait se justifier par les seules relations entre vivants puisque tout descendant d'un ancêtre commun pouvait en revendiquer l'usage en vertu de cette seule référence généalogique. Le caractère très concret du « groupe résidentiel » *kutuga* associant une unité familiale à une terre (§ II.4.2.) se fonde directement sur une ancestralité commune. C'est en vertu de cette ascendance commune que les vivants occupent la terre dont ils « font partie » (*kau*) comme ils « font partie » (*kau*) des « familles » *famili* ou des « groupes » *kutuga*. Il est remarquable que le même mot wallisien *kau* (« participer à, prendre part à, se mêler de », Rensch, 1984, les Wallisiens utilisent l'expression française « faire partie de » dans ces deux circonstances) marque également le rattachement à une terre ou à un groupe de personnes.

On ne peut donc certifier que la descendance et la consanguinité, telles qu'elles se manifestent aujourd'hui dans le processus de transmission et d'accès aux terres, étaient autrefois des critères de rattachement à la terre significatifs à l'échelle de toute la société. On s'aperçoit néanmoins que les représentations actuelles se fondent probablement sur des représentations et des pratiques anciennes, tout au moins pour ce qui concernait les personnes de haut statut et probablement, dans une mesure que l'on ne saurait apprécier, pour les autres. Il semble en effet que la transmission prioritaire des terres entre consanguins appelés à résider, à travailler et ultérieurement à être inhumés ensemble auprès des ancêtres, soit un caractère ancien de la société wallisienne. Cette continuité dans l'occupation d'une terre au titre de la communauté de résidence et de sang est bien éclairée de nos jours par le rapport

que les morts peuvent avoir entre eux dans une même tombe.

Il arrive, nous l'avons vu, qu'un affiné soit inhumé au cimetière dans un caveau « familial » regroupant des consanguins. Lorsqu'il s'agit de l'époux ou de l'épouse d'une personne ayant des droits sur le caveau, les problèmes sont rares. Il arrive, en revanche, que des affins plus éloignés auxquels on a fait ici une place se manifestent en rêve à des proches pour qu'on les en retire car ils s'y sentent indésirables et rejetés. Les proches organisent alors une exhumation et réenterrent le mort dans une sépulture qu'il partage avec ses propres consanguins. Il en va exactement de même pour les sépultures anciennes situées sur des « terres familiales. » Il y a quelques années, des ossements furent mis au jour lors d'un terrassement dans le village. Ne pouvant les réenterrer sur place, les gens de la terre demandèrent aux occupants de la terre voisine l'autorisation de placer ces restes dans une tombe bien connue qui se trouvait toute proche (cas N° 6). Dans la nuit qui suivit, les villageois remarquèrent une grande agitation et beaucoup de bruit à l'endroit de la tombe. On s'aperçut au matin que la surface de ce que le narrateur appelait un *faitoka* avait été comme remuée et que les os réenterrés en avaient été extraits et jetés dehors. Le vieil homme qui occupait la terre expliqua que ses ancêtres avaient chassé le (ou les) intrus, ce qui était aussi l'avis de tous les villageois qui me rapportèrent l'affaire.

Cette perspective met en évidence le critère de la consanguinité. Il est apparu, en effet, que la consanguinité n'est un critère absolu ni pour la définition des relations *kaiga*, ni pour la constitution des « groupes » *kutuga*, ni même pour l'inhumation dans une tombe collective et la constitution du « pays » qu'est la tombe *fenua*. Au contraire, tandis que la consanguinité établit une succession de parents qui forme, pour ces structures, une base fondée sur l'ancestralité et la localité partagées, elle s'enrichit, dans chacun de ces cas, de l'apport des affins et de leur participation dans le renouvellement de la vie et la pérennité de la relation première (à l'ancêtre ou à la terre de référence).

L'étude de la « terre », du « pays » *fenua*, qui reçoit le mort dans la tombe a bien illustré la valeur relative de la consanguinité et de l'affinité pour la perpétuation de la « maisonnée ancienne » '*api matu'a*'. Pour la société wallisienne, en effet, l'installation des affins, éventuellement les amis, dans une « maisonnée ancienne » est valorisée en ce qu'elle permet, à chaque génération, le renouvellement des relations (relations *kaiga*) qui font de cette terre de référence, une totalité vivante à travers la descendance qui s'y développe et les

prestations cérémonielles qui y circulent : la présence des affins permet ainsi à la maison de se développer dans le temps (avec le renouvellement de la vie et la succession des générations) et dans l'espace (par les relations qui s'établissent, pour chaque cérémonie, avec les autres « maisonnées » concernées). Il convient cependant de distinguer leur valeur en relation à ces deux modes de développement.

On a bien vu, en étudiant les « groupes cérémoniels » *kutuga*, que l'apport des affins est périphérique (ils viennent s'agréger aux consanguins), limité (l'étendue de leur réseau est généralement restreinte aux affins les plus proches) et constamment renouvelé (pour chaque génération, pour chaque mariage). De même, ils n'ont pas accès de plein droit aux « terres familiales » *kele fakafamili* et aux tombes qui en dépendent. Cependant, en participant massivement et significativement à la vie cérémonielle de chaque « maisonnée ancienne », les affins lui donnent une forme d'accomplissement et de complétude qui permet sa prospérité et son rayonnement dans le domaine des relations sociales. Ils sont, de ce point de vue, valorisés et leur établissement sur une « terre familiale » (et plus tard dans la tombe qui en dépend) est favorisé. En revanche, l'accès aux droits sur une terre ne passe que par les consanguins en relation à un ancêtre. La relation à cet ancêtre (qui fonde la particularité d'une « maisonnée ancienne » '*api matu'a*') et à la « maisonnée ancienne » de référence n'est partagée que chez ses descendants de telle sorte que le développement de la maisonnée dans le temps, c'est-à-dire dans la succession des générations, s'appuie essentiellement sur la consanguinité. De ce point de vue, l'affinité (valorisée en ce qu'elle permet le renouvellement de la vie), est subordonnée. Dans ce cas, plus encore que dans le cas des tombes et de leur « terre » *fenua*, la relation du sang à la terre est soulignée. Les morts de la terre et la terre ne font qu'un, devenant pour les résidents des ancêtres, à la fois ascendants généalogiques et point de référence dans l'espace. Les « maisonnées » '*api* sont alors pleinement des « terres-ancêtres », les deux principes (ancestralité et localité) étant indissociables et se définissant l'un par l'autre. Ici, la place des affins et des étrangers est très réduite, et nous aurons l'occasion de voir que les femmes sont moins acceptées que les hommes sur une terre qui leur est étrangère. Mais avant, il nous faut nous attacher à comprendre ce que sont les morts dont nous avons parlé jusqu'à présent.

2. Que sont les morts ?

La relation entre le mort et la terre dans laquelle il est inhumé apparaît dès maintenant fondamentale, mais pour que nous puissions comprendre son sort *post-mortem*, il nous faut faire l'étude des composantes de l'être humain.

2.1. Les composantes de la personne

Au regard de la doctrine catholique, par ailleurs très respectée par les Wallisiens, la représentation de la mort et des morts est assez particulière. Au fil des discussions avec les villageois, les morts se trouvaient avoir leur place au cœur même de la société wallisienne en opposition avec les représentations du monde occidental moderne et les principes du christianisme qui tendent à les rejeter hors de la communauté des vivants. Les pères Soane Liku Ikauno et Luka Tu'ipolota'ane ont bien voulu me donner leur avis sur la question, apportant leurs explications sur un sujet difficile. Il sera largement fait état dans ce chapitre des précisions données par le père Soane Liku Ikauno conjointement aux sources utilisées jusqu'ici.

D'autre part, la doctrine catholique et les connaissances d'origine occidentale importées, soit par les membres du service de santé soit par la télévision, ont profondément modifié les représentations des Wallisiens au sujet de la procréation et des composantes de la personne. Les doutes des interlocuteurs les plus âgés, leur retenue sur ces sujets qu'ils disent mal connaître en témoignent.

Un texte de Viala (1909, p. 254) que nous avons présenté plus haut nous aide à saisir une particularité des morts à Wallis :

« [...] Les naturels n'ont pas accepté jusqu'ici l'usage du cercueil. Le cadavre est oint des pieds à la tête d'huile parfumée, et sa chevelure, bien imprégnée d'huile, est saupoudrée abondamment de poudre de bois de santal ; il est enveloppé ensuite dans des étoffes de cotonnade, puis dans une large pièce de "gatu" [un tissu d'écorce battue], dont les deux extrémités, dépassant de beaucoup les pieds et la tête, sont ramenées sur la face antérieure ; un lien circulaire en fibres de bourao retient le tout. Au moment de descendre le cadavre dans la fosse, on dénoue le tout. »

Un texte du père Bazin, qui habita Wallis au début du siècle, complète et précise

ces faits :

« L'enterrement, vu la chaleur du pays qui décompose facilement les corps, se fait sans retard, tout au plus huit à dix heures après la mort du défunt. Les chasses en bois sont inconnues à Wallis. Pour porter le corps à l'église, on le dépose sur une civière enveloppé d'un immense drap en écorce d'arbre noué avec quatre larges rubans de même étoffe qu'on dénoue dès que le cadavre repose dans sa fosse, car on suppose toujours que si par hasard le défunt revenait à la vie, il pourrait remonter librement à la surface de la terre » (manuscrit, p. 99).

À travers ces deux témoignages anciens, il est clair que la dépouille ne doit souffrir aucune entrave : ni bière, ni ligatures. Ce procédé est encore en vigueur de nos jours. Il semble offrir au mort une certaine liberté de mouvement une fois effectuée l'« ouverture vers le bas » *avaifo* qui lui donne accès à une résidence souterraine, en relation à (autrefois dans la terre de ?) la « maisonnée » *'api*. Après la mort, les composantes de la personne se séparent pour suivre des destins particuliers. Les « morts » appelés *mate* n'en demeurent pas moins avec les vivants, certains quittant leur sépulture pour vagabonder et se manifester avant d'y retourner.

2.1.1. L'« âme » *laumaalie*

Nous avons vu que, lors des funérailles, l'« âme » (*laumaalie*) du mort quitte son corps (*sino*) pour rejoindre l'au-delà alors que toute la société s'efforce de reconnaître la place qui était la sienne et lui dit au revoir. Rensch (1984) donne pour ce mot « âme, vie, esprit », mais le sens de ce mot est plus riche : *lau* signifie « feuille » et sert de « classificateur désignant tout objet plat (*lau'i papa* planche, *lau'i nima* paume de la main...) ». Il introduit, comme préfixe, l'idée qu'une chose s'étend et s'étale. Il signifie aussi « compter, calculer, énumérer... » (Rensch, 1984), *laulelei* (*lelei*, « bon, bien, correct ») signifie « beau », en parlant du temps, « calme, paisible » pour la mer. Bataillon (1932) donne *laulelei* pour synonyme de *laumalie* (dont le second « a » est bref) : « bien uni, bien plat ». Le mot *maalie* signifie « doux, sucré, non salé (pour de l'eau) ; non gâté, non pourri, non endommagé, en bon état (pour une igname), rassasié, désaltéré ; doucement ; être bien, bien, à merveille ». Lancé à haute voix lors des chants et des danses, il montre la satisfaction du public et son approbation.

L'analyse sémantique du terme *laumaalie* dégage donc l'idée d'un principe qui, à la

fois étendu et d'une seule pièce, forme une continuité homogène et parfaite. Tismas Heafala (1989, p. 49-50) le confirme dans sa propre définition du mot : « Ce terme se dit tout d'abord d'une surface bien plate, sans remous ni cassure, comme la mer par temps calme, ou une pierre bien polie, ou la feuille d'un arbre non encore déchirée par le vent. Dans les relations interpersonnelles, il devient un terme uniquement réservé au roi. Il désigne alors le principe vital de sa majesté : la vie qui l'anime et qui rend sa disposition digne de son rang, chaque matin. Enfin, le *laumalie*, c'est le "QUI SPIRITUEL", l'Âme, l'Esprit. »

Laumaalie, que les prêtres catholiques traduisirent par « âme », est une composante de l'être qui se développe harmonieusement, de façon « satisfaisante ». Aliko Liufau me dit un jour que les « péchés » *agahala* « déchiraient » l'« âme » *laumaalie*, la « mettaient en pièces » *mahae*. Chacun possède donc une « âme » *laumaalie* que le péché corrompt et, d'une certaine façon, détruit. L'« âme » *laumaalie* apparaît ainsi comme le principe qui relie immédiatement chaque Wallisien à Dieu, ce lien s'altérant alors que l'on s'en écarte. On comprend alors l'usage qui est fait de ce mot dans la formule de salutation réservée au seul « roi » : « *malo te laumaalie lelei* », littéralement « merci pour l'âme correcte », « merci pour l'âme qui convient bien²⁶² ». Le « roi », qui doit idéalement présenter un modèle de vertu et de piété, étant spécialement béni de Dieu. Son « âme » est donc plus parfaite que tout autre du fait de sa proximité avec le divin et de son exemplarité pour ses sujets.

Pour le père Soane Liku comme pour Aliko Liufau le principe appelé *laumaalie*²⁶³ est bien antérieur aux notions catholiques apportées par les missionnaires : « C'est un mot qui vient des ancêtres : ce que nous en avons compris en écoutant les récits, c'est que la croyance des gens [d'autrefois, les "païens"], quand ils mourraient, alors leur "âme" [*laumaalie*] allait à Puluotu pour y "demeurer" [*nofo*]²⁶⁴. »

Viala (1909, p. 258) indique :

« Les anciens Polynésiens croyaient donc à un dieu créateur ; ils croyaient aussi à un dieu rémunérateur et surtout vengeur ; cette dernière croyance en supposait une autre :

²⁶² *Malo* exprime des salutations sous forme de remerciement : *malo te ma'uli* qui signifie « merci de vivre » correspond à un bonjour matinal, *malo te kaataki* « merci pour le courage » est un bonjour plus tardif dans la journée, *te* est l'article défini « le, la », *lelei* signifie « beau, bon, bien. »

²⁶³ *Laumaalie* est aussi un terme respectueux pour désigner le sexe (masculin ou féminin selon K. Rensch, 1984, surtout féminin selon les Wallisiens consultés à ce sujet) dans des contextes où parler d'organes génitaux est impensable (entre ou devant des germains de sexe opposé). En leur présence on dit par exemple à un enfant qui se promène nu : « Va couvrir ton *laumaalie* ! »

²⁶⁴ Aliko Liufau : « *Ko tona mahino aia kia matou i tamatou logo ki te'u fakamatala ne'e ko te tui o te haha'i ae ia... e mate natou pea alu tona laumaalie ki Puluotu o nofo i ai.* »

celle de l'existence d'une âme et de son immortalité. Les Futuniens et les Wallisiens croyaient en l'existence de récompenses éternelles réservées aux bons et de châtements sans fin aux méchants. »

Ces informations méritent de nombreux commentaires que nous réservons pour la suite de cette étude, nous ne retiendrons ici de ce texte que la confirmation de l'existence ancienne de ce que le docteur Viala appelle une « âme ». Elle correspond au principe appelé *laumaalie* qui suit son propre chemin. Autrefois, elle allait à Puluotu, le pays des morts : « Il existe un pays qui s'appelle Puluotu. Les gens meurent et s'y rendent. » Ce pays est en dessous de l'océan (*i lalo moana*) : « Ce pays flotte à la surface de la mer, mais quand un homme ou un bateau sont en vue, alors il s'enfonce ! Il s'enfonce sous l'eau !... Pour aller et rester sous l'eau !... » « On disait au temps [...] païen, les gens mourraient et ils allaient à Puluotu, ils n'y allaient que pour y manger du poulet, des ignames, du porc et des taros et boire des cocos²⁶⁵. » Les relations au monde des morts et des déités du « temps païen » (*temi pagani*) sont mal connues de nos jours, du propre aveu des villageois. La composition même du mot *laumaalie* (rappelons que *lau* est polysémique) permet l'hypothèse selon laquelle l'« âme » de chacun se constituait de la continuité que formaient, dans la vie et dans la mort, les ancêtres et leurs descendants. Cette « âme », ce principe, n'était donc pas une substance, mais était formé d'un lien, d'une série de relations sans ruptures, qui permettait l'accès à un au-delà lointain. Le fait que tous les Wallisiens aient autrefois eut cette « âme », cette « relation continue » peut être discuté.

Nous savons, par exemple, qu'en Polynésie, les ancêtres et leurs descendants, portant d'une part les mêmes noms, d'autre part les mêmes titres, tendent à former, avec la succession des générations, des êtres que la société considère comme à la fois uniques et multiples. Pour E. Bott, « la personne qui détient le titre est identifiée mystiquement avec tous les précédents détenteurs du titre » ce qui implique, explique-t-elle ailleurs, l'usage du « je » historique pour les porteurs de titre. Pour A. Biersack, les chefs sont des « manifestations (*instantiations*) reformées de leurs prédécesseurs²⁶⁶. » V. Valeri (1994, p. 79) se distingue de

²⁶⁵ Aliko Liufau : « *E iai te fenua ko Puluotu. E mate te haha'i pea olo ki ai.* » « ...*Ko te fenua aia e ma'amū pe ia i te fuga tai pea ka sio pe ia ki he tagata pe ko he vaka pea mou ia ! Mou ia ki lalo ! ...o alu o nofo ki lalo !* » puis : « *Ne'e lau pe ia i te temi pagani, e mate te haha'i pea alu ki Puluotu, kae kua hoki alu ia o kai i ai te moa mo te 'ufi mo te puaka mo te talo mo 'inu niu.* »

²⁶⁶ E. Bott (1982, p. 62) : « *The person who holds the title is mystically identified with all the previous holders of the title* ». Pour l'usage du « je » historique, voir un autre article du même auteur (1981, p. 23). Voir aussi A. Biersack (1991, p. 248) : « [*Chieftains are*] *reformed instantiations of their forebears* » (traduction personnelle) ainsi que, dans le même article, les pages 253-254.

ces deux auteurs en ce que, pour lui, les successeurs dans un titre étaient tous « considérés comme idéalement identiques » (« *considered notionally identical* ») au premier – et au seul premier – porteur du titre. Il suit en cela M.Sahlins qui avait défini le « je héroïque » (1985, p.60) comme le poids des générations passées sur les vivants, les figures héroïques (où le détenteur de l'autorité et l'ancêtre de référence sont confondus dans une « succession positionnelle ») se présentant comme des « ancêtres contemporains » qui structurent les relations sociales en synchronie et en diachronie.

L'étude du cas de Sila (§ I.3.2.2. et § I.3.3.1) semble plutôt suivre les définitions de E. Bott et A. Biersack pour ce qui concerne la société wallisienne : Sila, mais aussi des « chefs » *'aliki* comme Mahe, Kalafilia et Hoko sont des personnages d'une grande épaisseur à la fois mythique et historique. La chronique attachée à ces titres fut en partie conservée, mais elle a aussi continué à s'enrichir des actions et du destin des porteurs successifs y compris de leurs actuels détenteurs²⁶⁷. Ces porteurs de titre, rejoignant leurs ancêtres dans le titre, n'existent cependant pas dans la seule référence à ces ancêtres. Le titre, et la personne qu'il constitue aux yeux de la société, s'enrichissent à chaque génération de la référence à l'actuel porteur du titre qu'ils intègrent.

On peut aussi rapprocher de ces représentations la transmission des noms personnels des ancêtres à leurs descendants, les noms des ancêtres paternels les plus prestigieux revenant au premier-né d'un couple. On peut alors se demander si la transmission des noms personnels, tout comme celle du statut social et des titres, ne doivent pas être mis en relation avec une organisation du monde qui distinguait autrefois d'un côté les descendants des « rois » *hau* et des « chefs » *'aliki*, de l'autre, ceux dont l'ascendance restait obscure.

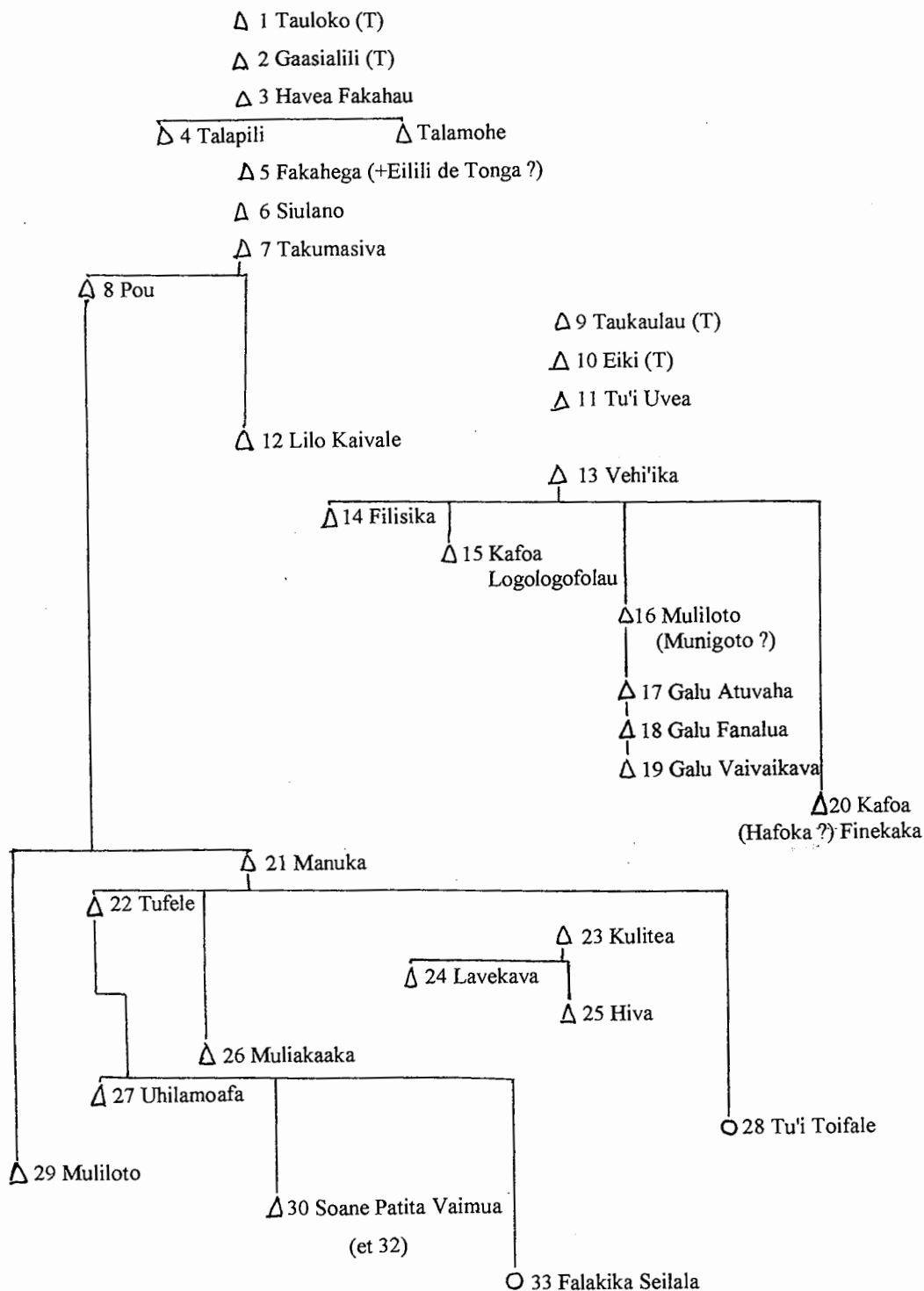
Il faut souligner deux caractéristiques importantes. Les titres, tout d'abord, circulent principalement entre les hommes (*cf.* § II.2.3.3.). Ils forment une liaison entre deux détenteurs, le successeur « montant » (*hake*) à la suite de son prédécesseur et le rejoignant dans son statut et dans sa position relative, tandis que le titre lui échoit (*hifo*, c'est-à-dire « descend » jusqu'à lui). Ensuite, l'attribution des titres revient avant tout aux « aînés » qui s'en montrent dignes, c'est-à-dire capables d'en assumer les charges. À défaut, d'« aînés », et dans un second choix, on s'intéresse aux puînés et aux membres de branches cadettes. Les

²⁶⁷ Nous avons évoqué la tragédie qui suivit l'ouverture de la tombe de Niuvalu : Hoko fut mis en cause sans que jamais on ne précisa le nom propre du porteur de titre de l'époque. Pour les Wallisiens, le titre recouvre l'identité de son porteur, sauf dans la sphère familiale où l'on peut s'adresser à lui sur un mode familial, en l'appelant par

enfants de femmes, sans être exclus, ne sont pas prioritaires. Quel que soit le choix, celui à qui échoit le titre devient un « ancien absolu » classé, dans le système formel (qu'illustre la cérémonie du *kava*, par exemple), comme supérieur en autorité et en rang à tous les « aînés », et même à tous ses parents qui, de génération supérieure, seraient pour lui des « anciens » *matu'a*. Le système des titres semble donc distinguer dans une descendance, des « aînés » masculins qui rejoignent dans l'ancienneté les ancêtres à qui ils succèdent dans le nom, la position, le rang, et la charge. Dans ce système, les femmes constituent occasionnellement des maillons de transmission, parfois même la décision leur revient (lorsque, placées en position d'« aînées », elles sont consultées sur l'attribution d'un titre), mais leur rôle apparaît subordonné à celui des hommes qui portent les titres. La figure N° 28, page suivante, présente en un tableau synthétique les généalogies « royales » données par Henquel (manuscrit). Elle montre que des fils ont plusieurs fois succédé à leur père (et des puînés à leurs aînés), la transmission par les femmes apparaissant comme tout à fait marginale. Dans ce système donc, des « aînés » succèdent à des « aînés », les rejoignant dans l'ancienneté par une voie agnatique complétée parfois par un maillon féminin.

En ce qui concerne le choix des noms personnels, l'aîné, garçon ou fille, est toujours nommé par ses parents paternels du nom d'un ancêtre prestigieux. L'« aîné » rejoint ainsi dans l'ancienneté l'ancêtre paternel dont il porte le nom, cette relation devant être dissociée de la transmission directe et systématique des responsabilités de père à fils aîné. En effet, si tous les aînés, quel que soit leur sexe « reviennent à la famille du père » (*e ma'u ia aia e te famili o te tamai*), seul l'aîné de sexe masculin succède à son père et le remplace dans ses responsabilités de telle façon, ici encore, que le nom et les charges des ancêtres paternels passent d'homme à homme (les titres, eux suivent un mode de transmission adelphique), seuls le père et le fils formant une continuité dans l'exercice de l'autorité et la direction de la vie et du travail du groupe *pule*. Ici encore, les femmes ont une position qu'il convient de contraster : les sœurs aînées sont supérieures à leur frère, nous l'avons vu, et détiennent une grande autorité sur lui et sur sa descendance. Ce privilège est cependant partagé dans une grande mesure par les sœurs puînées. En revanche, dans l'organisation formelle de la famille, du village et de la société, les femmes en général (et les sœurs parmi elles) sont subordonnées aux hommes, le fils aîné prenant la suite de son père dans la « direction » (*pule*) et la

son prénom ou son nom personnel.



(T) : originaire de Tonga

Schéma N° 28
Succession des « rois » hau de Wallis
d'après les traditions orales rapportées par Henquel.

représentation de son groupe. Les hommes se transmettent donc ici encore de père en fils, et de façon plus systématique que dans le système des titres, les responsabilités et la direction de leur groupe, le fils aîné rejoignant son père et ses ancêtres paternels dans l'ancienneté, les garçons puînés créant en quelque sorte leur propre branche généalogique dont ils seront un jour les ancêtres. Toutes les sœurs sont alors considérées comme des « anciennes », mais à un niveau de valeur différent.

Cette analyse conjointe de la transmission des titres et des noms éclaire certains aspects de l'« âme » *laumaalie*. Nous pouvons comprendre ce principe « âme », comme une relation continue dans la succession des ancêtres qui forment une unité et une « continuité » (*maalie*) jusqu'à leurs descendants vivants. Il s'agit d'ancêtres « énumérables » (*lau*), donc identifiés et ordonnés. Cela nous renvoie, aux ancêtres paternels qui se sont transmis les responsabilités de père en fils en ligne agnatique. Ces ancêtres, qui se déploient dans le temps et dans l'espace sont avant tout masculins (bien qu'ils comprennent des femmes) ce qui les oppose aux ancêtres maternels (hommes et femmes) conçus comme féminins, qui se succèdent dans la terre, et qui renvoient à la localité sans que leurs noms et leurs statuts soient mémorisés. Ces ancêtres maternels, que nous avons identifiés comme des ancêtres de la terre, rattachent leurs descendants à la localité et gardent avec eux des relations de proximité à travers la « terre » *kele* de la résidence commune. Les ancêtres paternels, en revanche, rattachent leurs descendants à une succession qui leur confère l'essentiel du statut, de la position sociale et éventuellement une charge associée à un titre (nous verrons que n'étaient autrefois distingués comme des « chefs » *'aliki* que les enfants de père *'aliki*).

Cette hypothèse est confortée par Tismas Heafala (1989, p. 50) : « Cette double signification, VIE et ÂME, dans le cadre royal, rend le terme LAUMALIE équivalent au terme MAULI [*ma'uli*] (vie, âme) dans le cadre ordinaire. Cela laisse à penser que LAUMALIE peut n'avoir désigné que des êtres privilégiés de l'au-delà » (orthographe et typographie de l'auteur).

Nous parvenons ainsi à une conclusion importante : les Wallisiens n'avaient pas, autrefois, des « âmes » (*laumaalie*) comparables entre elles. Pour prendre des cas extrêmes et significatifs, les uns, aînés issus d'aînés, dotés d'ancêtres prestigieux et importants possédaient une « âme » d'une grande extension (profondeur généalogique et relations étendues) et d'une valeur supérieure. Les autres, cadets issus de cadets, possédaient une

« âme » en tous points insignifiante, peut-être même inexistante. Ainsi, ceux relevant de la valeur supérieure (des « aînés », « anciens » par excellence²⁶⁸), les *'aliki*, font contraste avec les « gens du commun » *tu'a*. Or nous allons voir que tous les morts n'avaient pas la même destination selon qu'ils appartenaient à l'ordre supérieur de la société ou non.

Pour tous les Wallisiens d'aujourd'hui, l'âme des morts a désormais trois destinations. Dans le pire des cas, elle va en Enfer (*ki Ifelo*). Les « âmes » (*laumaalie*) des plus méritants vont « au Ciel » (*ki Selo*) à défaut, au Purgatoire (*ki Pulekatolio*)²⁶⁹. Selon le père Soane Liku Ikauno, l'« âme » (*laumaalie*) a trois composantes. Il s'agit ici encore d'une « énumération » (*lau*) de composantes qui tirent l'homme vers la « perfection » (*maalie*) : la première, *atamai*, correspond à Dieu le père (*Atua, te Tamai*). K. Rensch (1984) donne pour *atamai* « intelligence, raison, jugement » ; les personnes séniles sont privées de cette faculté, ici prise comme la possibilité de « raisonner ». Le prêtre lui attribue une signification plus morale : « conscience, capacité à distinguer le bien du mal », donnant pour exemple : *ko te Tagata ko te manu atamai*, « l'homme est un être (littéralement un « animal ») doté de conscience ». Selon K. Rensch (1984) *'ata* signifie « ombre, apparence, réflexion » alors que *mai* est une particule indiquant une relation centrée sur Ego entre Ego et un tiers (« regarde-moi » *sio mai*, « viens ici [là où je suis] » *ha'u mai*). Le mot *'atamai* pourrait alors se comprendre comme la capacité, qui est propre à l'homme, de prendre de la distance pour se regarder lui-même. Elle fonde la conscience et le libre arbitre. Il ressortait d'une discussion avec Pelenato Mavaetau que *'atamai* était ce qui apparaissait de la personne, à travers ses choix et ses actions. De ce fait il avait plutôt traduit ce terme par « don, talent, capacité personnelle venant de Dieu... » entendant par là « ...à bien conduire sa vie ».

La seconde composante de l'« âme » est une capacité appelée *fakakaukau* que Rensch

²⁶⁸ La tentative de reconstruction faite par F. Lichtenberk (1986) confirme la relation entre les positions d'« aîné » et de *'aliki*. Critiquant les propositions de Pawleys, qui opposait les racines *qalapa(s)* « *great one* » (*chief*) et *qadiki* « *little one* » (*first born male child*), il propose, pour la racine *adiki* (un terme de parenté) « *oldest child* » (c'est-à-dire « l'aîné »), et pour *tala(m)pat* « *big, great person* ».

²⁶⁹ Emeliana Mavaetau raconta un rite ancien concernant l'esprit des morts qui est clairement attesté à Futuna (Servant 1996, p. 70). Autrefois, en cas de mort violente et accidentelle, la famille du mort étendait une natte ou un drap sur les lieux du décès après avoir emporté le cadavre. Tous se cachaient alors et se mettaient à guetter le premier insecte qui traversait cette surface. La natte ou le drap étaient alors replié sur l'animal dont on disait qu'il s'agissait de l'esprit du mort, le paquet étant enterré auprès du corps, dans la tombe. Ce rituel s'appelait *fakatolotolo* « se traîner, ramper, s'approcher tout doucement vers quelque chose que l'on veut attraper ». Il est néanmoins probable que cette informatrice, qui vécut plusieurs années à Futuna durant sa jeunesse, fasse ici une confusion entre les anciens rites funéraires de Wallis et ceux de Futuna. Personne d'autre ne me fit part de telles pratiques concernant Wallis, ce que confirma une vieille femme, présente à l'entretien, et qui resta perplexe devant ce récit. Cette dernière précisa toutefois que l'on ne laissait pas sur le lieu de l'accident de trace de sang : le sang

traduit par « délibération ; délibérer, réfléchir, examiner ». Elle correspond au Christ, le fils (*Kilisito, te alopo'ou* ; « fils aîné » ou « premier-né »), relevant d'une dimension humaine de la pensée et de la compréhension. La composition même du mot nous conduit dans ce sens : *kau* est un mot très employé pour signifier la réunion, la mise en commun de plusieurs choses, la participation à une seule et même chose (*kau* marque le pluriel pour les humains et les parties du corps telles que les doigts *kau'i nima*). Il se peut donc que le mot *fakakaukau* (*faka* – « à la manière de, de façon à ») insiste sur l'activité de la pensée qui élabore jugement et compréhension par la mise en parallèle et en balance des faits ou des idées.

Enfin, le troisième et dernier principe, *loto* correspond au Saint-Esprit (*Laumaalie Ma'oni'oni*). Le mot *loto* est très polysémique, nous l'avons déjà vu dans la première partie. Signifiant « centre, milieu, intérieur, le dedans », il désigne aussi le « cœur, l'esprit, l'âme » et s'applique au « désir », à l'« opinion, la pensée, la volonté » (définitions de K. Rensch, 1984). Pour Aliko Liufau, « c'est un cœur [l'organe] à l'intérieur, c'est le cœur²⁷⁰ ». Les Wallisiens disent couramment que leurs sentiments viennent de leur « intérieur » *loto*. Les composés de ce terme sont très nombreux, on trouve entre autres, chez K. Rensch (1984) : *lotoga'ega'e* « faible de caractère », *lotolahi* « prétentieux », *lotolelei* « bon [pour une personne] », *lotomalohi* « brave », *lotomatala* « intelligent, ouvert d'esprit », *lotonoa* « insouciant », *loto'oho* « brusque »... Ces exemples illustrent le fait que le *loto* est un composant de la personne à la fois très intime, et spécialement signifiant d'un point de vue extérieur. Nous avons vu (§ I.1.2.) que cet « intérieur », *loto* s'opposait clairement à la « surface », au « visage » *mata*, expression superficielle et trompeuse. Au contraire des apparences que montre le visage, ce qui transparaît de l'intérieur d'une personne est à la fois signifiant et suffisamment conséquent pour diriger ses actes. Le *loto* est « le centre, le milieu » (*loto*) du corps, on le désigne sous la cage thoracique, à peu près au niveau de l'estomac. Cet endroit est fréquemment montré lors des discours pour signifier la sincérité des paroles prononcées, un informateur m'ayant dit à de nombreuses reprises que ses paroles portaient parce qu'il les disait « avec le ventre », montrant leur trajet à partir de l'abdomen, le long de la trachée artère pour ressortir par la bouche. L'abdomen est le berceau des sentiments et de la pensée, *loto* désignant ainsi le « for intérieur », siège de la volonté et des sentiments. Le mot *loto* se rapproche beaucoup par le sens du mot *manava*, le « ventre », l'« estomac » qui a aussi de nombreux composés (Rensch, 1984) : *manavalahi* « courageux, sans crainte », *manavalelei*

répandu était soigneusement lavé par la famille du mort.

²⁷⁰ Aliko Liufau : « *Ko tahi mafu ae i loto, ko te mafu !* »

« hardi », *manava'ofa* « bienveillant, affectueux, compatissant », *manavasi'i* « crainte, peur », *manava temonio* « ingrat »... En y prêtant quelque attention, il semble pourtant que ces caractères directement associés à l'estomac (*manava* ou *fai manava*) soient moins directement liés au libre arbitre (*atamai*) et à la volonté (*loto*) que ceux formés sur *loto*. Il s'opposent en cela aux qualités de l'être humain contrôlées par la volonté (*loto*) comme des sentiments émanant de la nature même des êtres. L'idée de « volonté » comme composante essentielle de l'être humain avait été soulignée par le prêtre qui avait expliqué *ma'oni'oni* (Laumaalie ma'oni'oni, Esprit-Saint) par la fidélité en Dieu, Rensch donnant pour ce mot « juste, vrai, sincère, sans défaut ».

Le rapprochement des mots *manava* (« ventre, estomac ») et *maanava* (le premier « a » est long), phonétiquement très proche qui signifie « haleine, respiration, souffle, pouls, frémissement, tressaillement, repos, halte, pause [...] faire mal (pour une blessure) » (Rensch, 1984) peut être fructueux. Nous reviendrons ultérieurement sur la relation entre *loto* compris comme l'« intérieur » de l'être situé dans le ventre et ce qui confère la « vie » *ma'uli*, la « masse de sang » *fo'i toto* qui bat, qui pulse et qui « respire » (*maanava*), permettant la vie et donnant le souffle. Mentionnons simplement ici la relation possible que l'on peut voir entre la composante de l'âme appelée *loto*, le Saint-Esprit et le souffle de Dieu qui ouvre aux croyants la vie éternelle²⁷¹.

Les trois composantes de l'âme sont clairement hiérarchisées. Le principe appelé *atamai* est purement divin. Il correspond à ce qui paraît être la conscience et distingue l'homme de tous les autres êtres existant. C'est par ce principe que l'homme est rendu « à l'image de Dieu ». Il subordonne les deux autres principes. La pensée d'abord, *fakakaukau*. Il s'agit de la capacité de l'homme d'analyser et de comprendre le monde. La pensée est tournée vers le monde pour le mettre en ordre et le rendre cohérent. Elle permet aux hommes d'échanger entre eux des idées, de les confronter, de les partager. Elle fait d'eux des êtres fondamentalement sociables dont l'esprit s'oppose à l'instinct et au désordre. Enfin, en dernière position, se trouve ce que l'on peut définir comme la volonté, les sentiments *loto*.

²⁷¹ *Laumaalie* peut aussi être traduit par « esprit », comme on le voit ici dans « Esprit-Saint ». Nous conservons ici l'usage du mot « âme », le mot « esprit » pouvant, en effet, prêter à confusion alors que les Wallisiens distinguent clairement le principe des morts qui « part au Ciel » *laumaalie* et ce qu'ils appellent parfois en français les « esprits », c'est-à-dire des morts bienfaisants ou malfaisants respectivement appelés *kui* ou *temonio* dans la langue vernaculaire.

Cette composante de l'âme correspond à ce qui est à la fois le plus profond et le plus propre à chaque être humain. Ce principe rend chacun différent des autres et compose la personne dans ce qui échappe, en grande partie, au contrôle de la société. Conventions et manipulations ont peu de prise sur lui. Il est intimement lié à la personne et s'oppose, comme fondement même de l'individu, aux deux autres qui renvoient respectivement aux dimensions sociale et divine de l'être humain, à la société et à l'universel. On peut aussi voir dans ce principe *loto*, le siège du souffle de la vie que Dieu confère, individuellement, à chaque être humain. Ce souffle serait ainsi le fondement de la personne wallisienne, source de la volonté et des sentiments en relation avec le seul Dieu « tout-puissant » *mafimafi* qui donne la vie et dirige les destins.

2.1.2. Le « corps » *sino*

L'âme est une composante fondamentale de la personne, mais elle n'est pas la seule. Aliko Liufau explique à ce sujet :

« À Uvea, ce sont trois choses qui s'assemblent dans l'homme²⁷²... c'est notre façon de voir, la compréhension que nous en avons... dans un seul homme, il y a son "âme" [*laumaalie*] avec son corps [*sino*] et puis sa "matière sanglante" [*toto kakano*]. » Il complète : « Ces composantes sont aujourd'hui toutes trois des dons dus à Dieu alors qu'au temps païen un enfant naissait de la rencontre de l'homme et de la femme. La croyance des Wallisiens [de l'époque] c'est que le corps [*sino*] était donné par l'homme et la femme, ils ne donnaient que cela à l'enfant²⁷³. »

²⁷² Tismas Heafala (1989, p. 23) restitue, au sujet des représentations préchrétiennes, les informations que donne le père O'Reilly (1948) : « La nature humaine est l'union d'éléments supérieurs et inférieurs. Font partie des premiers : 1) le *mauri*, le principe vital individuel qui ne saurait quitter le corps et meurt avec lui. Il manifeste la vie divine, *ora* et la puissance *mana* ; 2) le *hau*, personnalité vitale et existence physique ; le *vananga* ou la connaissance céleste. Viennent ensuite les éléments inférieurs : le *wairua* qui est l'âme individuelle, l'ombre, l'image immatérielle, on le nomme aussi *ata* ; 5) le *kerua* ou la forme spirituelle ; 6) le *tino* qui représente la personnification physique. »

Tismas Heafala s'abstient de tout commentaire sur cette synthèse, faisant simplement remarquer les correspondances que l'on peut établir avec le vocabulaire wallisien : 1) *ma'uli* désigne « le principe vital de l'individu » ; *ola* « se dit de quelqu'un tenu déjà pour mort et qui revient à la vie » (« par la vie des dieux » complète-t-il) ; *mana* c'est « le tonnerre et sa force, la force du "souffle" vivant, et qui est Dieu » ; 2) *hau* « est devenu la personnalité vitale et l'existence physique de tout Wallisien puisqu'il est question du roi [*hau*] » ; 3) *fanaga* (ou *fagana*) désigne une « légende », une « fable » et un « mythe », « l'ensemble constituant la voie royale du "dire" et de la transmission de la connaissance sur les dieux » ; 4) *vaelua* « représente le double de la personne » (littéralement la « moitié ») ; *ata* signifie « ombre », « image immatérielle » ; 5) (*fa'ahi*)*kehe* désigne « la forme "autre" d'un revenant » ; 6) *sino* « personnification physique ».

Tismas Heafala arrête ici un parallèle que nous ne pouvons pousser beaucoup plus loin, sinon en faisant remarquer que trois font toujours un, à Wallis (trois composantes des vivants, trois principes de l'« âme ») comme pour le père O'Reilly (trois éléments supérieurs et trois éléments inférieurs).

²⁷³ Aliko Liufau : « *Ko Uvea aia e tolu e fakatahi ia tagata, ko te aga i fenua ko tona mahino aia... ko te tagata e tahi e iai tona laumaalie mo tona sino pea mo tona toto kakano.* » Puis : « *ne'e tupu pe ia te tamasi'i ko te*

L'âme se distingue donc du « corps » (*sino*), qu'elle quitte au moment de la mort, tandis que celui-ci est préparé et enterré par les proches du défunt. Ce corps, comme l'âme, est un don de Dieu : « Le corps, c'est le travail de Dieu, dans lequel il [nous] a "investi" *fakanofa*²⁷⁴. » Le corps est un réceptacle créé par Dieu dans lequel l'âme vient se loger temporairement. Les deux parents participent à sa conformation. Fatai Tui précise à ce sujet :

« L'âme, sa raison d'être, nous comprenons seulement que notre corps d'homme a été "construit" [*fa'u* convient pour la construction d'une pirogue, à la composition d'une chanson] avec de la terre et notre "conscience" [*atamai*], notre "âme" [*laumaalie*], ce sont les choses de Dieu ! Dieu nous a donné pour nous laisser sa propre force car il nous a construit à son image²⁷⁵ [...] »

Le mot *sino* ne s'applique pas seulement au corps des humains. Il signifie « corps, masse matière, dimension » (Rensch, 1984) et désigne une unité pour le décompte des ignames. L'usage d'un tel mot rend assez bien l'unité palpable, purement matérielle et immédiatement sensible aux sens qu'est tout être humain. Mais on dit aussi que les arbres (*sino'i akau*, le « tronc ») et les bateaux ont un corps (*sino'i vaka*, « la coque de la pirogue »). Celui-ci se distingue du « grément » (*to'oto'oga*) qui porte le même nom que les viscères (cœur *mafua*, poumons *atefefe*, estomac *kete*, foie *ate*, intestins *gakau*, pour les hommes comme pour les animaux). Le corps compose donc une masse qui se distingue d'abord de l'âme puis des éléments qui le complètent, mais qu'il définit, formant en cela un tout partiel. Le soin du corps est une préoccupation constante des Wallisiens tout au long de leur vie. L'aspect de la personne est particulièrement signifiant du point de vue social. Cet « aspect » (*mata*) comprend certes la beauté physique mais ne s'y arrête pas, elle n'a pas de nom en soi. Ce que nous appelons en Occident la « beauté » (c'est-à-dire l'adéquation aux canons qui fixent l'harmonie des formes idéales) est d'une valeur limitée à Wallis. Un corps est remarquable lorsqu'à la rondeur et à l'harmonie de ses formes correspondent la blancheur de la peau, sa douceur et sa souplesse, le soin de la mise et surtout le parfum qu'il dégage. Le « corps » *sino* est donc jugé sur un « aspect » (*mata*) général qui doit être « correct »,

felave'i o te tagata mo te fafine. Ko tona tui foki a te tagata ueva ko te sino ae ne'e foaki te tagata mo ae te fafine, ko ia pe ko ena foaki ki te tamasi'i. »

²⁷⁴ Fatai Tui : « *Ko te sino, ko te gaue a te Atua, ne'e kua fakanofa'aki ia.* »

²⁷⁵ Fatai Tui : « *Ko te laumaalie leva, ko tona uhiga, e mahino pe fohi a tatou ko te sino'i tagata a tatou ne'e fa'u'aki ia te kele pea ko tatou atamai leva ko totatou laumaalie, ko te me'a a te Atua ! Ne'e hoki ave leva te Atua o tukuage tona malohi ae o ona hee ne'e ena fa'u tatou faka'ata'ata leva ko iai aia [...] »*

« conforme » (*lelei* que K. Rensch a traduit en 1984 par « beau, bon... », ce qui est restrictif ; il donne pour *matalelei* « de bel aspect, beau...»). Le corps idéal est « jeune » comme l'indique l'emploi des termes *finemui* (« jeune femme ») et *tupulaga* (« jeune homme ») pour qualifier une « belle » personne selon son sexe (*e finemui/ e tupulaga /ia X* « untel est beau », « une telle est belle ») et cela, quel que soit son âge.

Le corps est donc socialement significatif. L'importance de la parure, de l'aspect physique en général font du corps un moyen d'expression privilégié. Le corps a aussi pour caractéristique d'être intimement lié à l'alimentation, une préoccupation constante étant de manger pour grossir (« grossir » se dit *sino* mais ce mot signifie littéralement « avoir du corps »). L'embonpoint est en effet interprété comme une marque d'aisance et de richesse résultant du travail assidu et compétent des hommes de la famille au jardin, ou encore de leur statut social qui leur permet de bien faire vivre leur entourage sans même avoir besoin de se rendre à la plantation.

Le corps est ce qui, de la personne, est immédiatement perceptible aux sens (à la vue bien sûr, mais aussi au toucher, à l'ouïe et à l'odorat). Il a un « aspect » *mata* défini par une surface (*mata*), un poids (*mamafa*), une odeur (*manu*, qui désigne aussi un animal et plus généralement tout être vivant y compris les hommes). Il émet des sons et des bruits (*logoa'a*). Le mot *sino* désigne donc, avec la charpente, l'ossature, qui donne au corps son maintien et sa stature, l'enveloppe qui donne à chaque être une surface et une protection. En anticipant sur les développements à venir, le « corps » *sino* est sec (il renvoie aux os et aux enveloppes végétales considérées comme sèches) par opposition à la « matière sanglante » (*toto kakano*) que nous allons étudier. Le corps est ce qui permet à l'être humain d'avoir une existence purement humaine et une dimension sociale. Tout ce qui n'est pas humain se distingue des hommes soit par les caractères spécifiques de leur corps (les animaux, certains *temonio* et nous avons vu l'exemple des arbres ou des pirogues), soit que le corps fasse défaut, qu'il ne soit pas conforme ou encore qu'il ne soit pas décelable par tous les sens à la fois (les « morts » *mate*, certains *temonio*, les déités...). Le corps permet enfin de distinguer les vivants entre eux en faisant appel aux différentes facultés physiques dont on dispose (les sens), mais aussi, à un autre niveau, selon des critères marquant l'« aisance », l'ascendance et donc le statut social de la personne et de tous ses proches.

2.1.3. La « matière sanglante » *toto kakano*

Le « corps » (*sino*) ne peut cependant être compris comme une enveloppe dont se distinguerait nettement la « matière sanglante » *toto kakano* dont Aliko Liufau parle plus haut. Le mot *toto* signifie « sang » et *kakano* signifiant « chair, viande, pulpe d'un fruit, substance ou matière constituante d'un corps en général » (Rensch, 1984). On peut comprendre l'expression *toto kakano* comme le sang en tant que matière constituante. Les Wallisiens distinguent ainsi dans l'être humain, outre son âme, qui renvoie à Dieu (c'est-à-dire le père le fils et le Saint-Esprit tout à la fois), un « corps » (*sino*) socialement signifiant et la « matière » (*kakano*) qui le constitue, essentiellement du sang (*toto*).

Dans son travail sur les soins traditionnels à Wallis (1985, p. 30), le frère Laufoaulu explique avec précision que la « vie » (*ma'uli*) de l'homme siège dans son « corps » (*sino*). Chaque être humain est doté d'un « lieu de la vie » *ma'uli'aga* aussi appelé *fo'i toto* (« boule de sang » ou « masse de sang ») situé dans la région de l'aine (dans la partie basse de l'abdomen selon mes informateurs). Cette masse de sang, qui n'est assimilée à aucun organe précis, est « le centre de l'édifice humain » et la source du sang qui circule dans le corps. Cependant, Savelina Hukaetau, qui travailla comme sage-femme de longues années auprès des médecins occidentaux à l'hôpital ou au dispensaire, s'est renseignée auprès d'eux au sujet du *fo'i toto*. Elle me rapporta ainsi ses conclusions : « Le docteur m'a expliqué que c'était nos règles. Nous devons faire attention à ce qui refroidit. Parce que c'est de là que viennent nos maladies. Le sang part pour durcir. On le remarque à l'accouchement. Lorsque le mauvais s'en va, ton *fo'i toto* s'en va de cette manière. [...] Le sang va se rassembler, puis il durcit, et on l'appelle comme cette maladie là [le *tokaala*]²⁷⁶. » Il s'agit clairement d'une rationalisation élaborée au contact des médecins, mais elle nous conduit à des hypothèses intéressantes.

Bien que chez les femmes cette « masse de sang » (*fo'i toto*) paraisse mieux localisée (y compris pour les Wallisiens familiers du milieu médical)²⁷⁷, les hommes sont aussi dotés d'une « masse de sang » *fo'i toto*. Pour tous, celle-ci a une vie particulière qui la fait

²⁷⁶ Savelina Hukaetau : « *E fakaha'a mai foki la ko totatou mahaki fakamahina e te toketa. E tonu ke tou tokaga ki ai te fakamomoko. Hee ko ia pe ae e fakatupu te'u mahaki. Alualu te toto o fefeka. E 'iloga la ia matou famau. Ka alu te kovi, alu osi tou fo'i toto fenei. [...] Alu te toto o tanaki pea fakafefeka pea higoa ko te mahaki koala.* »

²⁷⁷ L'association de la « masse de sang » *tokaala* et de la maladie *tokaala* (le dérèglement de son fonctionnement) avec les organes génitaux féminins me fut confirmée par Tuani Ilalio et Petelo Lie, deux infirmiers intégrés depuis de longues années dans le service de santé territorial.

« palpiter » et « respirer » *maanava*. On peut ainsi se demander dans quelle mesure ce « lieu de vie » (*ma'uli'aga*), cette « masse de sang » (*fo'i toto*) qui n'a pas de localisation spécifique (sinon peut-être les organes génitaux des femmes) n'est pas la source du « souffle » (*maanava*), de ce qui confère la vie (*ma'uli*), le « siège (même) de la vie » (*ma'uli'aga*) qui fait palpiter et respirer un être. Tout désordre qui le touche (le vide après l'accouchement, une alimentation dérégulée *pakupaku*, un traumatisme...) entraîne la maladie parfois mortelle appelée *tokaala*²⁷⁸.

La « matière sanglante » (*toto kakano*) constitue donc le « corps » *sino* pour une bonne part et, sous forme de « masse de sang » *fo'i toto*, elle confère la « vie » *ma'uli* : par ses palpitations, sa respiration, elle fait palpiter et respirer l'être dans son entier. Cette « masse de sang », située à l'intérieur du corps, qui relève de l'« intérieur » *loto*, correspond au siège non pas de l'« âme » *laumaalie*, mais du principe appelé *loto* dont nous avons vu qu'il désignait la volonté, les sentiments. L'« intérieur » (*loto*) de l'être reçoit et abrite ainsi, avec cette « masse de sang », « siège de la vie » (*fo'i toto, ma'uli'aga*), le souffle donné par Dieu, la vie qu'il confère à chacun et qui, à ce titre, échappe à la société comme étant la composante la plus individualisée et la moins sociale de l'être humain. Le « corps » *sino* et la « masse de sang » *fo'i toto* peuvent être hiérarchisés : le corps forme une architecture qui comprend, enveloppe et soutient la substance qui le compose et qui lui donne vie ; à un autre niveau, la « vie » *ma'uli* de cette substance s'étend à l'ensemble de l'édifice humain et le définit en tant que tel.

Comme nous pouvons le voir, ces deux principes sont étroitement solidaires et hiérarchisés. La mort de l'un entraîne la mort de l'autre, un « corps » *sino* n'ayant pas d'existence sans sa « matière sanglante » (*toto kakano*) et la « vie » qu'elle lui insuffle, tandis que la « matière sanglante » n'a pas existence en soi hors du corps qu'elle fait vivre (il ne s'agit d'aucun organe à proprement parler, mais de sang doté de vie). Ainsi, au moment du décès, le corps est privé d'une vie double : celle que l'« âme » *laumaalie* lui conférait en relation à Dieu, et celle que lui donnait le mouvement du « sang » *toto* à l'intérieur du corps. L'« âme » *laumaalie* se détache du corps pour suivre son chemin, les deux autres composantes (le « corps » *sino* et la « masse de sang » *fo'i toto* ou « matière sanglante » *toto*

²⁷⁸ Selon plusieurs informateurs, le *tokaala* lui-même est un organe que tout le monde possède, mais que l'on identifie pas en soi. Pour la plupart des gens, « il est bien », pour certains, il pose des problèmes. La caractéristique principale des maux qu'il entraîne est une douleur qui se déplace dans le ventre. Lorsqu'il remonte au niveau du plexus, il provoque une maladie appelée *hilifatafata*. Il y a, à ma connaissance, deux femmes d'Utufua capables de soigner ce type de maux. Une jeune femme dont la mère avait été hospitalisée pour des calculs dans la vésicule et dont le diagnostic fait par ses sœurs était précisément et certainement le *tokaala* me dit qu'il ne pouvait être soigné par ablation chirurgicale puisque « c'est la vie ! ».

kakano) sont inhumées ensemble, privées de leur « vie » *ma'uli*. Ces deux composantes, destinées à demeurer pour toujours dans la terre (à la fois *kele* et *fenua*) où elles sont déposées nous renvoient à la terre constitutive de l'être humain en ce que cette dernière le conforme physiquement (par le biais de l'alimentation) et lui donne, en le rattachant à la localité, un pan entier de son existence sociale.

2.2. Les « morts » *mate*

Pour reprendre ce qui a été dit plus haut, trois éléments hiérarchisés sont réunis pour former l'« âme » (*laumaalie*) : le premier *atamai*, correspond à la conscience, la raison ; le second *fakakaukau*, correspond à l'intelligence, la compréhension ; le troisième enfin *loto*, correspond à la volonté, aux sentiments nourris, dominés, mais aussi à ce qui apparaît de plus profond et de plus singulier dans chaque être humain. L'« âme » est propre aux êtres humains qui sont également constitués d'un « corps » *sino* et de « matière sanglante » *toto kakano*. L'existence humaine résulte de la réunion de ces trois principes qui confèrent la vie (*ma'uli*) aux hommes et leur permettent un mode d'existence particulier dans un domaine que les Wallisiens disent être « lumineux » (*malama* par opposition à la « nuit » *po* qui désignait autrefois l'au-delà), et avant tout social.

2.2.1. Le lien aux vivants

Après la mort, l'« âme » rejoint le Ciel, l'Enfer ou le Purgatoire tandis que le corps est mis en terre. Cependant, lors de notre entretien, le père Soane Liku Ikauno ajouta qu'il demeurerait avec le corps « quelque chose de propre à la personne humaine » qu'il appela « l'amour de l'humanité ou de la condition humaine » et « qui forme un lien permanent entre l'âme et le corps ». De ce fait, « les morts restent avec nous et sont partout²⁷⁹ ».

Le prêtre ne fait pas ici la distinction entre le « corps » *sino* et la « matière sanglante » *toto kakano* qu'avait fait Aliko Liufau dans un autre contexte, mais parle du tout. Le corps est donc inhumé lors des funérailles, mais il reste aussi auprès des vivants autre chose du mort qui ne relève ni de l'âme, ni des composants enterrés. Cet entretien ayant eu lieu en français aucun mot vernaculaire n'avait été donné pour ce qui demeurerait ainsi et qui apparaît dans

²⁷⁹ M.Panoff (1970, p. 241) indique qu'en Polynésie française le mort ne quitte pas sa terre : tandis que l'« âme véritable » *varua mau* retourne auprès de Dieu, l'« âme du sang » *varua toto* (plus exactement l'« âme-sang ») continue à rôder après la mort. À Wallis, on trouve quelque chose d'approchant dans ce « quelque chose de propre à la personne humaine » qui correspondrait, après la mort, à la « vie » *ma'uli* que confèrent le sang et la relation à la terre (un « esprit du sang » ?).

cette brève description non pas comme un principe (comparable en cela aux autres composantes de la personne), mais comme une relation, « un lien » dit le prêtre. Cette relation, demeure après le départ de l'âme et l'inhumation du corps, elle demeure aussi après les adieux formels organisés par les survivants du mort, lors du *kava* et de la « distribution de vivres » *katoaga* organisés pour le *pogipogi*. Nous avons vu que ces cérémonies remettaient en place les relations sociales perturbées par le décès et, d'une certaine façon, évacuaient le mort du réseau des relations qui unit entre eux les vivants. On lui dit ainsi adieu en signifiant son départ hors du « monde des vivants » (*malama nei*), aux marges du domaine social.

Pour le prêtre, cet « amour », cet « attachement » expliquent que quelque chose des morts puisse demeurer auprès des vivants et éventuellement leur permettre de continuer à se manifester en dépit du départ de l'âme et des transformations du corps. Ce que nous pourrions appeler cette « présence » est capitale dans la représentation que les Wallisiens ont de la mort (*mate*) et des morts (*kau mate*, *kau* étant la marque du groupe). Elle n'a pas de nom en soi sinon *kui*, lorsqu'il s'agit de morts bienveillants et *temonio* pour ceux malveillants. Pourtant, c'est particulièrement des manifestations de ces « morts » *mate*, de leur « présence », qu'il s'agit lorsque les Wallisiens font référence de façon plus générale aux « morts » *mate* qui les entourent (*kui* et *temonio*) et avec qui ils sont en relation. Il arrive en effet que les « morts » *mate* se manifestent sous la forme de ce que nous appellerions en français des esprits, des fantômes ou des spectres et qu'ils fassent des apparitions. On dit alors que des « morts » *mate* se sont manifestés dans la nuit tout comme ces mêmes morts apparaissent en rêve à leurs proches ou châtient d'un coup violent un manque flagrant de respect. Pour récapituler, le même terme « mort » *mate* désigne en wallisien le défunt avant, pendant et après les funérailles ainsi que ce qui reste de lui auprès des vivants, cette relation du mort aux vivants et à leur monde, qui passe par le corps inhumé et qui n'est jamais tout à fait rompue. La force de ce lien fait qu'un « mort » (*mate*) peut « demeurer » *nofo*, avec son corps, auprès des vivants. Cela lui permet aussi d'agir et d'exercer sur ceux-ci de l'autorité.

Lors d'une discussion concernant le respect des tombes, Aliko Liufau dit un jour : « Le respect des hommes vivants au corps mort, s'il est mort et enterré, alors la famille prend bien soin avec ses hommes [...] de son corps mort. Pour qu'il demeure ensemble avec eux²⁸⁰. » Il

²⁸⁰ Aliko Liufau : « *Ko te faka'apa'apa ae a te tagata ma'uli ki te sino mate, kaa kua osi mate pea tamu, pea e taupau fakalelei e te famili mo tonatou tagata... [...] ia tona sino mate. O nonofo fakatahi mo natou.* »

est remarquable que le vieil homme assimile ainsi le corps du mort (*te sino mate*, « le corps mort ») à la « tombe » qu'il ne cite pas explicitement. Ainsi, la tombe n'est pas distincte du corps, le corps et la tombe qui le reçoit formant, en définitive, une seule et même chose dont on prend soin et que l'on respecte. Par ailleurs, le « respect » *faka'apa'apa* dû à ce « corps » (« corps mort » et tombe) indiquent que le mort est bien là, lui aussi, demeurant (*nofo*) auprès de sa « famille » dans la terre de la « maisonnée » *'api*, prêt à sanctionner tout manque de respect.

Un « mort » *mate* reste donc en partie attaché à un « corps » qui comprend sa dépouille et sa sépulture. Celle-ci reçoit le « corps mort » (*sino mate*) et le relaye comme point d'ancrage dans « ce monde-ci », le « domaine de lumière » et dans la société (*malama nei*). Ce corps et sa sépulture constituent pour le « mort » *mate* un point d'ancrage dont il s'écarte peu. Ainsi les morts qui se manifestent ne le font-ils qu'aux alentours de leur sépulture (à moins qu'ils ne le fassent en rêve) de telle sorte que mes interlocuteurs ont toujours attribué aux morts inhumés sur une terre les interventions, bénéfiques où maléfiques, qu'avaient constaté les occupants de cette terre, mis à part les rares morts se déplaçant dans un but défini, comme le vieil homme du cas N° 5 venu chercher un enfant. Enfin, si un descendant souhaite avoir recours à l'assistance d'un aïeul, il vient prier sur sa tombe alors que les derniers rayons du soleil, filtrant à l'horizon, vont disparaître dans l'eau. Pour accompagner sa requête, il dépose sur la tombe un petit présent composé d'une parure de fleurs, d'une étoffe ou de billets de banque. De telles pratiques sont assez fréquentes, surtout, semble-t-il, pour demander vengeance. Il se peut qu'elles soient anciennes et qu'autrefois on transmettait ainsi aux morts les prières qui leur parvenaient lorsque le soleil, paraissant descendre sous l'eau, atteignait sous l'océan le pays des morts, l'île occidentale de Puluotu, ouvrant ainsi un passage entre les deux mondes.

Ce lien, fait de « l'amour de l'humanité », peut être compris de différentes façons. Il apparaît cependant moins comme un « amour de la condition humaine » que l'« amour » (*'ofa*) qui perdure entre un mort et les vivants au-delà de la mort, c'est-à-dire comme la permanence d'un attachement en dépit de la rupture entraînée par la mort. Les relations entre des parents doivent être harmonieuses particulièrement, nous l'avons vu, entre des consanguins proches tels que des germains ou des parents et leurs enfants. Cette harmonie est appelée *fe'ofa'ofani*, mot composé à partir de la racine *-ofa* « amour, compassion, affection » à laquelle s'ajoutent la réciprocité (*fe-*), l'insistance (redoublement) et la marque du

substantif (-*ni*). Il s'agit certes d'un sentiment, mais avant tout, pour chaque Wallisien, du premier devoir qu'il doit à ses consanguins, aux plus proches d'abord, aux plus éloignés aussi. Ce devoir fonde une entraide (*fetokoni'aki*), un soutien inconditionnel devant les difficultés que chacun peut affronter et une participation commune (*fe'olo'aki*) aux prestations fournies lors des occasions cérémonielles. Il semble ainsi que ce lien (et ce devoir) d'« amour » (*'ofa*) qui lie entre eux les vivants n'est jamais tout à fait rompu par la mort et qu'il persiste une fois la mort survenue. Cet attachement réciproque, dû en grande partie à la consanguinité, renforcé par les obligations supplémentaires que crée la résidence commune, peut expliquer que des morts de la terre soient généralement considérés comme des familiers bienveillants. Au-delà de leur mort, ils continuent à intervenir pour éloigner de leurs descendants des affins jugés indésirables (dans les exemples connus la paresse était leur principal reproche) et pour chasser des étrangers venus s'installer au détriment des droits de leurs descendants.

2.2.2. *Le respect des morts*

Ainsi, les Wallisiens reconnaissent-ils aux morts une autorité incontestable sur leurs consanguins et un caractère éminemment dangereux envers les autres membres de la communauté qu'ils sanctionnent et molestent pour des raisons que l'on peut classer en deux grandes catégories. La première est l'installation sur la terre où se trouve leur sépulture, de personnes qui ne leur sont pas consanguines et qui, de fait, n'ont pas de droits transmissibles sur la terre. La seconde est tout manque de « respect » *faka'apa'apa*, la désinvolture en ce domaine pouvant entraîner une manifestation de colère et un châtement que les villageois redoutent par dessus tout. Le père Soane Liku Ikauno m'expliqua qu'un respect marqué était dû au « mort » *mate*, à son cadavre et à sa sépulture.

Lors des funérailles la dépouille mortelle et l'ensemble des rites funéraires directement liés à l'inhumation²⁸¹ sont appelés *me'a faka'aliki*. Le mot *'aliki* désigne d'abord Dieu et le « roi » *hau*, les chefs, les descendants de rois et, d'une façon générale, « ce qui relève de l'ordre supérieur de la société ». Le mot *me'a* désigne quelque chose d'imprécis, de non déterminé, et *faka* – « en conformité avec ». Le mot *me'a faka'aliki* renvoie ainsi à « ce qui relève de la chefferie » ou à « ce qui est d'un ordre supérieur ». Selon les informateurs, les deux acceptions peuvent être retenues ici. Pour le premier, *Aliki Liufau*, ce nom renvoie au

²⁸¹ La toilette, la veillée, la messe et l'enterrement. On dit par exemple, « la messe du *me'a faka'aliki* » (*ko te misa o te me'a faka'aliki* »).

fait que ces rites ont été réglés par la chefferie qui les dirige et veille à leur bonne application. Pour le second, le père Ikauno, il s'agit de « la cérémonie que l'on doit faire pour le mort ». Selon lui, l'origine de ce nom découle de la condition même du mort qui, quels que soient son origine et son statut social, doit être respecté (*faka'apa'apa*) ainsi que son corps. Un mort est toujours considéré comme relevant de l'ordre supérieur ('*aliki*) de la société²⁸², et traité comme tel. Jusqu'à présent, nous avons traduit '*aliki*, lorsqu'il était pris dans cette acception par « d'ascendance royale » ou « chef ». Il renvoie en fait à la place particulière du « roi », des anciens grands chefs ('*aliki*) et de leurs descendances aujourd'hui mélangées ('*aliki*) dans la gradation du rang en suivant le critère de l'ancienneté relative appliqué à toute la société : étant en quelque sorte des « anciens » parmi les « anciens » (avec le « roi » pour « ancien » absolu), les '*aliki* occupent une position essentielle dans la société, tout aussi proche des vivants que des ancêtres morts et formant un ordre social supérieur, autrefois fermé. Lors de son enterrement, le mort change donc de niveau pour participer de la valeur supérieure de la société. Cette valeur particulière du mort que reconnaît ici le prêtre renvoie à un dicton tongien cité par A.Kaeppler : « Un homme devient un chef [*eiki*] quand il meurt²⁸³ », le mot *eiki* étant la forme tongienne du wallisien '*aliki*.

L'attention et le respect portés aux morts et à leurs sépultures sont de ce point de vue très révélateurs. Ils ressemblent, à plusieurs titres, aux démonstrations de respect dus aux « anciens », et particulièrement au « roi », lorsqu'on est en sa présence. De même, les sanctions aux manquements peuvent être comparables dans leur nature (coups et/ou maladie) et dans leur arbitraire. Cependant, les démonstrations de respect formel aux vivants ont lieu au grand jour (la distribution formelle du *kava*, par exemple, ne peut avoir lieu de nuit) alors que les plus lourdes obligations envers les « morts » *mate* s'appliquent dès le coucher du soleil, alors que rôdent dans le village ceux d'entre eux qui sont les plus vindicatifs et les plus malfaisants. Le balayage du sol des maisons, dont le bruit dérange les morts après le coucher du soleil, est interdit (ils jettent pour le faire cesser de la terre et des cailloux sur le toit). Par ailleurs, les villageois évitent de se déplacer à pied le soir et de faire du bruit tout comme

²⁸² Les '*aliki* forment un ordre social considéré comme supérieur et autrefois endogame. Rappelons que le mot '*aliki* désigne avant tout les descendants de « rois » (*fine' aliki* pour les femmes, *tama' aliki* pour les hommes) et le « roi » (*hau*) lui-même. On le retrouve dans '*aliki fau* qui désigne les « conseillers » du « roi ». Ceux-ci s'opposent, comme de « grands '*aliki* » ('*aliki lahi*), aux « chefs de village » dits « petits '*aliki* » ('*aliki liliki*). Enfin, dans les documents anciens et dans les traditions orales, ce mot désigne les anciens « chefs » de l'île. Plus généralement il renvoie à la chefferie et à ce qui est supérieur du fait de l'« ancienneté ».

²⁸³ A.Kaeppler (1978a, p. 174). La citation est traduite en anglais dans le texte « *A man becomes a chief when he*

autrefois on ne pouvait croiser le chemin d'un « chef » *'aliki* sans s'écarter ou s'asseoir silencieusement par terre. On ne doit pas non plus circuler une fleur sur l'oreille après le crépuscule. Ce type de parure (*tekiteki*) est en effet une marque de coquetterie et de frivolité. Porté « lorsqu'on s'amuse, » il est pareillement inconvenant pour toute occasion formelle : on l'interdit dans l'église lors des offices religieux, lors de la cérémonie du *kava* et pour toute délégation devant le « roi » (*hau*). Un coup derrière la tête peut sanctionner de tels manquements aux règles marquant le respect à Dieu, aux chefs et aux morts.

Le respect des morts comprend aussi le respect des sépultures, nous l'avons vu en mentionnant le « corps mort » qu'avait évoqué Aliko Liufau. Le frère Laufoaulu (1985, p. 43) confirme cette représentation de la sépulture : il précise en effet que le « respect » *faka'apa'apa* des parents doit aller au-delà de la mort et que si les esprits des ancêtres interviennent pour remettre de l'ordre dans la collectivité, « cet ordre passe par le respect des sites funéraires. » D'une façon générale, les tombes sont considérées comme des endroits *tapu*, c'est-à-dire « sacrés, interdits » et dangereux. Les villageois s'abstiennent de passer ou de stationner trop près des anciennes sépultures connues, celles dispersées dans la brousse comme celles disposées sur les terres familiales, si ce n'est pour leur entretien. La découverte accidentelle d'une tombe entraîne un mouvement de crainte et de respect. Si elle est intacte, on s'applique à l'arranger un peu et à la nettoyer ; si elle a été ouverte au cours d'un terrassement par exemple, elle est refermée après que les os exhumés aient été réempaquetés dans des cotonnades neuves éventuellement accompagnées d'autres « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine* : nattes, tissu d'écorce battue, oreillers brodés...). Une fois la tombe remise en état, un nouvel emplacement est souvent choisi pour la maison ou le passage de la route. Il est arrivé que les « morts » (*mate*) de telles sépultures se soient manifestés en rêve, tel l'enfant tongien qui se présenta, durant son sommeil, à la jeune femme de celui qui avait découvert et respectueusement refermé sa tombe. Quelques jours après l'incident et de la même façon, il l'informa que la truie perdue de son mari était venue mettre bas auprès de sa sépulture. Un défaut de respect et de soin pour une sépulture pourrait entraîner des conséquences fatales, surtout s'il s'agit d'un mort de haut statut (les tombes étant généralement anonymes, tous les morts sont donc traités avec égards).

Les cas concernant des tombes de « chefs, » de « descendants de rois » (*tama'aliki*, *fine'aliki*), et surtout de « rois » (tous sont *'aliki*, avec des différences de degrés) sont particulièrement éclairants sur le caractère *tapu* (« interdit » ou « sacré ») des sépultures : leur violation peut être extrêmement dangereuse pour les responsables et leurs proches. Ainsi, l'ancien chef de village Kalafilia est mort, il y a quelques années, après l'ouverture d'une sépulture du site d'Atuvalu dont il refusa la fermeture rapide. De même, le chef de village Hoko prit la responsabilité de faire éventrer une partie de l'ancienne tombe « royale » de Niuvalu à Ha'afuasia. On arrêta les travaux après qu'il fut conduit à l'hôpital et que son fils périt subitement. Les personnes qui avaient profané et pillé la tombe étaient aussi tombées gravement malades. C'est au « roi » de l'île (*hau*) qu'une demande de pardon formelle fut présentée. Il prit sur lui de remettre en ordre la sépulture et, par là même les relations avec les morts, demandant qu'une chapelle soit érigée sur les lieux de la profanation²⁸⁴.

Ces précautions et le respect nécessaires devant les morts, leurs dépouilles et leurs sépultures montrent moins l'analogie entre les « morts » *mate*, les chefs et les « descendants de roi » (*tama'aliki*, *fine'aliki*) que la distinction de niveau opérée au moment de la mort. À ce moment, change la position relative de chacun, tout « mort » *mate* devenant un « ancien absolu ». Plus globalement aussi, la distinction souligne la subordination du domaine des vivants à celui des morts. La mort ne nivelle pas les statuts, ne réduit pas les distinctions sociales. La position sociale et la personnalité de chacun s'y trouvent prolongées. La tradition rapporte que les « rois » des sépultures dont il est question plus haut étaient des hommes exceptionnels, la violation de leurs sépultures ayant entraîné des conséquences plus graves que toute autre profanation. Les morts « plus communs », nous l'avons vu, sont moins dangereux bien que certains, méchants et vindicatifs de leur vivant, ou encore ayant bafoué notoirement les règles de la religion et de la société sans s'être sincèrement repentis avant la mort, soient considérés comme potentiellement redoutables. Ainsi les tombes de « roi » sont-elles plus « sacrées », plus « interdites » (*tapu*) et plus dangereuses que toutes les autres.

2.2.3. L'« efficacité » *mana*

Dans certaines circonstances, cependant, le respect du mort (de sa dépouille et de sa

²⁸⁴ Informations de Sioli Pilioko (III, 36), mais les faits, récents, sont bien connus de tous. Le frère Laufoaulu (1985, p. 44) en donne aussi un récit circonstancié. Dans sa narration, il utilise le mot « esprits » en parlant des « morts » (*mate*) qui manifestèrent leur colère par la maladie et la mort des profanateurs et de leurs proches.

sépulture), n'allait autrefois pas de soi. Sioli Pilioko me raconta, en commentant un épisode de l'histoire des deux frères « rois » (*hau*) Talapili et Talamohe, que l'on prenait soin autrefois de ne pas laisser à la portée de l'ennemi les corps des guerriers valeureux tués au combat afin de les soustraire à la vindicte et aux provocations des adversaires enhardis par la victoire. La pratique du mépris et de la dérision envers les morts lors des guerres rapportées par la tradition ne semble pas avoir été une simple démonstration de supériorité physique. L'exemple de Talapili et Talamohe montre en effet que la victoire, même temporaire, était interprétée comme le fruit de la protection des déités et des ancêtres qui, par là même, assuraient la certitude de l'impunité. Ainsi les vaincus transportaient-ils dans la fuite leurs « chefs » et leurs principaux guerriers morts. Le secret de leurs sépultures empêchait à la fois l'insulte de l'ennemi et, m'expliqua Sioli Pilioko, l'appropriation des vertus de ces hommes exceptionnels. L'ennemi, en s'emparant de tels cadavres, gagnait en « puissance, » en « efficacité » et en « réussite » (*mana*). C'est pourquoi les deux futurs « rois » (*hau*) emportèrent avec eux jusqu'à Vaimalau le corps du « chef » (*'aliki*) Tu'i Alagau qu'ils venaient de tuer. Pour la même raison (garder pour soi les vertus des morts et se placer sous leur protection), on les inhumait auprès de soi, surtout les « chefs » *'aliki* et les hommes remarquables.

Le mot *mana* est répandu dans tout le monde polynésien. Selon les archipels, ses occurrences varient, mais elles témoignent aussi de constantes qui ont fait du *mana* un objet d'étude privilégié par les anthropologues²⁸⁵. Dès le début du XX^e siècle, le *mana* fut identifié comme une caractéristique propre aux « chefs » (*'aliki, eiki, ari'i...*) et défini comme une « force » ou un « pouvoir » extraordinaires (*supernatural power, magical power, psychic force, impersonal religious force, divine force, wonderful power* selon les auteurs).

Le *mana* est présenté dans la littérature sous deux aspects, parfois exclusifs, parfois complémentaires. Dans son premier sens, le *mana* est un « pouvoir » qui est substantialisé : on a ou on n'a pas de *mana*, on peut en gagner ou en perdre, il se transmet ou se transfère...

Dans le second sens, *mana* est un état ou une qualité : sont « vrais », « miraculeux »,

²⁸⁵ En 1940, R. Firth (1940) fait une revue des premiers écrits sur le sujet et propose une analyse fonctionnaliste au *manu* (réflexe Tikopia de *mana*) : le *mana* est pour lui un moyen de formuler les responsabilités et les privilèges des « chefs ».

Nous utilisons ici, outre l'article de R. Firth, ceux de R. Bowden (1979), R.M. Keesing (1984), P.V. Kirch (1984, p.195), B. Shore (1976, 1981, 1989), V. Valeri (1985), A. Weiner (1995).

« efficaces » et « couronnés de succès » les êtres et les choses qui sont *mana*. Pour Roger Keesing (1984), ce sens de *mana* est le plus ancien et le plus légitime. Le *mana* substantivé est, selon lui, une construction tardive liée au développement de sociétés stratifiées où les chefs, assimilés aux dieux, constituent un ordre distingué et hermétique.

Les tenants de la première signification du *mana* (qui n'exclue pas la seconde, mais qui la tient pour subordonnée) s'accordent pour admettre que le *mana* résulte de la relation particulière existant entre des « chefs » polynésiens (*'aliki*) et les ancêtres et/ou les déités. Pour eux, on ne peut le dissocier du caractère « interdit » ou « sacré » *tapu* (ou tabou) de ces chefs : parce qu'ils ont du (ou sont) *mana*, des chefs posent les « interdits » (*tapu*), le caractère « sacré » (*tapu*) des chefs est la source de leur *mana*... À Samoa, par exemple, B. Shore (1989) décrit le *mana* comme un « pouvoir » *power* qui repose sur l'invocation des déités pour assurer une sanction surnaturelle. Le *mana* provient d'une « source ultime » (*ultimate source*), qui favorise la fécondité, la procréation et la régénération de toute la société. Emanant du divin où il prend sa source, il doit être maîtrisé pour ne pas être dangereux. Il confère un « pouvoir formel » (*formal power* – et la qualité de « dignité » *mamalu*) qui s'oppose au « pouvoir instrumental » (*instrumental power* : *pule* – l'exercice de l'autorité), le premier pouvoir revenant à la sœur, tandis que le second revient au frère. Selon A. Weiner, ce « pouvoir ancestral » (*ancestral power*) revient essentiellement aux filles aînées et prend toute son étendue quand elles sont en position de tantes paternelles.

Pour ces auteurs, c'est parce que certains vivants sont comparables en nature aux ancêtres et aux déités –et qu'ils diffèrent en qualité des autres vivants- qu'ils sont dotés d'autorité et d'une efficacité jugées extraordinaires dans le monde sensible. Le *mana* consiste essentiellement dans un « pouvoir spécifique » fondé sur la contiguïté du domaine des vivants avec celui des ancêtres et des déités. Il correspond à la position de ceux, parmi les vivants, qui sont en relation avec ces deux domaines. Les manifestations particulières de ce « pouvoir » (*mana*) sont considérées comme étant *mana*.

Pour d'autres auteurs, dont fait partie R. Keesing (1984, p. 137), « le *mana* est une condition, non une chose » (*mana is a condition, not a thing*). R. Bowden (1979), citant Sir Peter Buck, nous en donne un exemple : « Le *mana* d'un chef [...] n'était pas une qualité mystérieuse et indéfinissable venant de sources surnaturelles ; c'était, à la base, le résultat

d'un accomplissement humain répété et réussi²⁸⁶. » La réussite d'une entreprise implique du *mana*, mais il faut continuer à réussir pour conserver ce *mana*. Ainsi, P.V. Kirch (1984) définit-il le *mana* comme une démonstration de « pouvoir » (*power*) par et dans l'action. La relation entre le *mana* et son effet est expliquée par V. Valeri (1985) comme « l'impact réel pour [et dans] la société de la croyance arbitraire dans le pouvoir d'une personne ou d'une chose » : la réalité de l'effet induit sa cause²⁸⁷.

Ce caractère qu'il souligne, à la fois arbitraire et fluctuant du *mana*, rejoint une thèse que C. Lévi-Strauss élaborait vis-à-vis du texte très ancien où M. Mauss (1902-1903) identifiait le *mana* comme « la force par excellence, l'efficacité véritable des choses », « comme une chose surajoutée aux choses » (1950, p. 104)²⁸⁸. C. Lévi-Strauss réfute cette explication en montrant que ce n'en est pas une, et propose de comprendre le *mana* comme partie intégrante de la pensée symbolique, elle-même très proche de la structure du langage. La pensée symbolique présente une imperfection en ce qu'elle ne saurait accorder de signifiant à tous les signifiés de l'univers accessible aux hommes. Le *mana* est « l'expression consciente d'une fonction sémantique dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre ». Le *mana* serait ainsi une « simple forme », un « symbole à l'état pur », « une valeur symbolique zéro », « un signifiant flottant », « un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié... » (1950, p. XLVII-L). Ainsi, pour Lévi-Strauss, le *mana* représente « une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure » (1950, p. XLIV).

V. Valeri et C. Lévi-Strauss se rejoignent donc sur la nature même du *mana* qui réside à l'intérieur d'une relation entre un signifiant et un signifié – dans l'exemple de V. Valeri, entre un effet (un état de fait signifiant) et une cause (une représentation, un signifié) : parce que leurs opérations militaires réussissent, les chefs polynésiens sont conçus comme détenant

²⁸⁶ R. Bowden (1979, p. 57) : « *The mana of a chief [...] was not a mysterious indefinable quality flowing from supernatural sources ; it was basically the result of successive and successful human achievement.* »

²⁸⁷ V. Valeri (1985, p. 89) : « [...] *the real social effect of the arbitrary belief in somebody's or something power.* »

²⁸⁸ C. Lévi-Strauss : « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » et M. Mauss « Esquisse d'une théorie générale de la magie », deux textes rassemblés dans le recueil des œuvres de M. Mauss (1950, mais l'édition utilisée ici est de 1989).

du *mana*, mais inversement (et là résident l'arbitraire pour l'un et le « signifiant flottant » pour l'autre), parce qu'ils ont du *mana* leurs opérations militaires ne sauraient échouer. C. Lévi-Strauss refuse de considérer le *mana* autrement que dans le cadre des relations structurales qui régissent le domaine de la pensée symbolique, quand bien même les recherches de l'époque commençaient à mettre le *mana* en relation avec l'« efficace de dieux personnels » (proposition que Lévi-Strauss évoque et repousse comme non pertinente). Cette perspective, qui fut largement développée depuis l'étude de C. Lévi-Strauss (nous venons d'en voir l'exemple de Samoa), tend à replacer le *mana* dans le champs des relations sociales et des échanges.

En ce qui concerne Wallis (et les sociétés voisines), le terme *mana* peut être alternativement employé comme substantif (« tonnerre, signe, signal, pronostic, vertige », Rensch, 1984), comme adjectif (« singulier, extraordinaire ») et dans une forme verbale (« réussir » : *kua mana te fai to 'o*, le remède réussit ²⁸⁹), ce qui lui donne alors un sens proche de celui défendu par Roger Keesing. Lorsqu'on utilise le mot dans une forme substantivée (précédé d'un article) il peut désigner la qualité, l'efficacité propres aux êtres et aux choses qui sont *mana* (nous traduirons dorénavant ce *mana* par « efficacité » car il est manifeste dans l'action) sans toutefois signifier une « force » ou un « pouvoir » en eux-mêmes.

Pour les Wallisiens, l'« efficacité » *mana* est une qualité dont l'origine est extérieure aux vivants. Pour Aliko Liufau, « les choses qui sont descendues avec l'Esprit-Saint [le jour de la Pentecôte], c'est le *mana*... pour ce qui relève de l'âme [*fakalaumaalie*] ²⁹⁰ ». Pour le père Soane Liku Ikauno, le *mana* est un don spécial que Dieu accorde à certaines personnes appelées à réussir dans des entreprises difficiles ou délicates : on parle ainsi du *mana* des thaumaturges et des prêtres capables d'effectuer des actes jugés miraculeux, mais les spécialistes tels que les médecins traditionnels et occidentaux renommés peuvent, et dans une certaine mesure doivent aussi, faire preuve de *mana*. Le père donna l'exemple d'un chirurgien qui avait vu mourir des patients et qui se plaignait de « ses mains amères », m'expliquant qu'elles étaient dépourvues de *mana*. Aliko Liufau en donna la dimension essentielle : « La chose que nous appelons le *mana*, c'est quelque chose qui arrive de façon extraordinaire, ce

²⁸⁹ Aliko Liufau distingue nettement le *mana* du fait d'« être compétent en médecine » (*poto fai to 'o* : dans ce cas la guérison n'a rien d'extraordinaire) et du fait d'être séduisant et attirant pour le sexe opposé *manaia*. Selon lui, la « toute-puissance » *mafimafi* de Dieu, qui peut tout et sans limites, (avec, pour exemple, l'ouverture de la Mer rouge devant Moïse), « c'est le *mana* ».

²⁹⁰ Aliko Liufau : « *Te 'u me 'a ae ne 'e alu hifo mo te Laumaalie Ma 'oni 'oni ko te mana... fakalaumaalie.* »

n'est pas quelque chose à quoi l'on peut s'attendre. » Ainsi un homme fait preuve de *mana* s'il peut guérir de façon inattendue, au-delà de toute espérance ou sans utiliser des ressources habituelles, ou bien encore, par exemple, s'il est capable de désigner un malfaiteur sans avoir recours à une enquête. Dans ce cas, « je ne suis pas capable d'en savoir le pourquoi, seul Dieu le sait²⁹¹ ». Dieu seul confère l'« efficacité » *mana*, parfois de façon très temporaire.

Mentionnons que le *mana* s'apparente de nos jours à une autre qualité personnelle que Pelenato Mavaetau appelle le *loto malohi*, « l'intérieur fort » et qu'en français on entend mieux par « force intérieure ». Il s'agit là aussi d'un don de Dieu qu'une personne trouve en puisant dans les ressources que lui confère sa foi : la force de persuasion d'un orateur ou la réussite d'un médecin traditionnel reposent, selon lui, sur le *loto malohi*. Un autre informateur affirma que c'est le *loto malohi* de certains prêtres qui leur permet d'accomplir des « miracles » (désigner des coupables, soigner certains maux...). Il s'agit ici encore d'une ressource personnelle venant de la foi en Dieu. Elle permet à un homme de surmonter les difficultés et de réussir ses entreprises.

L'exemple du *mana* wallisien est donc proche, par beaucoup d'aspects, des autres exemples connus. Soulignons toutefois que si le mot *mana* désigne une qualité des êtres ou des choses, c'est en vertu d'une relation privilégiée avec Dieu qui les gratifie d'une efficacité extraordinaire. Tout comme la « force intérieure » *loto malohi*, l'« efficacité » *mana* se fonde sur la relation à Dieu. En celle-ci réside la distinction d'une efficacité ou de réalisations extraordinaires. De la sorte, le mot *mana*, en désignant la conséquence, l'empreinte, ou la marque de cette relation dans l'action et dans la réalisation (la qualité, l'« efficacité » *mana*), désigne aussi la relation à Dieu qui en est l'origine. Il en allait certainement de même autrefois, comme la définition que donne Tismas Heafala au mot *pule* tend à le confirmer.

Nous avons déjà vu le mot *pule* à de nombreuses reprises avec pour sens « chef », « diriger » et « commandement ». T. Heafala explique (1989, p. 51) : « Il est d'abord question du COQUILLAGE (porcelaine) qu'on pêche et porte comme TALISMAN ou comme objet décoratif. Mais c'est aussi la tache colorée que se fait le guerrier, avant le combat. Dans les deux cas, PULE a le sens général de SIGNE DISTINCTIF. Cependant, il peut tout aussi bien exprimer la PERSONNE qui commande, le POUVOIR que cette personne a, et l'EXERCICE de ce pouvoir. Il y a visiblement un lien entre toutes ces significations : le PULE en tant que

²⁹¹ Aliko Liufau : « *Ko te mea ae e higoa matou ko te mana ko he me'a e hoko fakapunama'uli, mole ko he me'a ne'e matou amanaki ki ai.* » Puis : « *mole feala ke 'ilo'i ia kita, ko te Atua pe ena 'ilo'i !* »

personne (chef) est celui dont le signe distinctif est le pouvoir. Notons que ce n'est pas "faire toute chose de rien" (catéchisme de Fesch) qui est rendu par PULE ; mais ils se recourent dans la mesure où ce dernier a pouvoir sur tout. » (majuscules de l'auteur)

On peut alors penser que l'origine ultime de cette « autorité sur toute chose » *pule* est avant tout la marque du choix des ancêtres et de Dieu, la distinction qui fait d'un homme, un « chef » à l'autorité incontestée. L'« efficacité » *mana* est, avec l'« autorité » *pule*, l'attribu de ces « chefs » *pule*.

Ainsi, la réussite (due à leur « efficacité » *mana*) des soins traditionnels (*fai to'o*) est certes conditionnée par la relation au Dieu (chrétien) du soignant, mais aussi et en premier lieu, par la relation aux ancêtres (autrefois aux déités) qui les ont légués. La tradition orale mentionne également plusieurs objets directement liés aux ancêtres et aux anciennes déités et qui sont dotés de qualités extraordinaires (citons en exemple la « pierre » *lei* dans laquelle le *temonio* Moso arrive à Uvea, la pirogue *Leleifi* que ses grands-parents *temonio* construisent pour Maka, la lance des ancêtres qui s'agite seule dans le grenier et qui donne la victoire à Talapili et Talamohe²⁹²...). Nous verrons enfin plus loin que la relation entre les anciens chefs, leurs déités et leurs ancêtres distinguaient les premiers (en nature) de leurs dépendants. Cette relation conférait à ces hommes charisme et succès militaire, rendant leurs actions terriblement « efficaces » *mana*. Un « chef » *pule*, distingué parce qu'il était *mana*, était en fait distingué pour la qualité et la force de sa relation avec les déités, les ancêtres et, d'une façon plus générale, avec l'au-delà. Sa position et son statut gagnaient en légitimité par la démonstration de cette relation, mais la relation était première.

Ainsi peut-on expliquer que l'usurpation ait eut une telle valeur à Wallis comme partout en Polynésie. On peut supposer qu'un homme doté de *mana* relevait d'emblée du niveau supérieur de la société ('*aliki*) dont relevaient également les ancêtres et les déités qui favorisaient ses entreprises. Il devenait un '*aliki*, suivi par ceux de ses descendants capables de maintenir cette relation aux ancêtres et aux déités favorables. On peut supposer que ceux des descendants incapables de conserver cette relation perdaient autorité et prestige jusqu'à ce qu'une défaite militaire les exterminât, les bannisse ou les réduise à la servitude²⁹³.

²⁹² Voir les chapitres III. 2.5.4, IV.1.2.1 et IV. 3.3.3.

²⁹³ La tradition orale mentionne plusieurs cas d'usurpation dont deux sont mentionnés dans ce travail. Le premier exemple est celui de Talapili et Talamohe qui tuèrent Havea Fakahau (§ I.3.1.1.) le second est celui de Fakahega qui prit leur suite après leur assassinat. Les descendance de Havea Fakahau et des deux frères (ils ont pourtant tous régné) ne sont plus considérées comme des « descendants de roi » '*aliki*. Il en va de même pour les descendants du « roi » *hau* beaucoup plus récent (XVIII^e siècle ?) Kafoa Logologofolau assassiné à Utufua. La descendance du très ancien « roi » *hau* Takumasiva, en revanche, constitue encore de nos jours l'ensemble des

De par sa relation aux ancêtres et aux déités, un « chef » (*pule* et *'aliki*) doté d'« efficacité » *mana* se trouvait donc, plus que tout autre, dans une position à la limite de deux domaines : celui des vivants et celui, supérieur, de l'au-delà. Cette relation, forte et privilégiée, impliquait d'une part le « respect » (*faka'apa'apa* c'est-à-dire le maintien à distance) du chef, d'autre part la mise en place d'« interdits » *tapu* rigoureux qui assuraient son isolement et conservaient rituellement la distinction des deux mondes²⁹⁴. Au chef doté de *mana* s'étendait ainsi un caractère *tapu* (« interdit » dans le sens qu'il ne relevait pas entièrement du domaine des vivants et qu'il convenait de l'en isoler pour qu'il ne le mette pas en danger) que les Occidentaux ont traduit par « sacré »²⁹⁵.

Pour éclaircir le sort et le traitement des « chefs » (*pule* et *'aliki*) privés d'« efficacité » *mana* il nous faut revenir au récit de Sioli Pilioko. Deux explications peuvent, en effet, être suggérées au fait que les dépouilles de personnages ayant montré du *mana* de leur vivant étaient autrefois emportées, parfois volées et conservées par les ennemis. La première, que semble défendre Sioli Pilioko, consisterait dans la volonté de s'approprier les qualités d'un mort ennemi, en l'occurrence de s'approprier son *mana* en s'appropriant son corps. Il faudrait pour cela admettre que les chefs mourraient en conservant leur « efficacité » *mana*, ce qui paraît en soi paradoxal (on peut en effet se demander si le fait de mourir ne manifeste pas, précisément, une défaillance de l'« efficacité » *mana*...). Il faudrait aussi admettre que les dépouilles de tels morts *mana* puissent prodiguer du *mana* (ou plutôt instaurer une relation *mana*) par un phénomène de contagion, au bénéfice de quiconque en dispose. Comment cette relation particulière à Dieu (autrefois aux ancêtres et aux déités bienveillantes) pourrait-elle demeurer dans la dépouille et être manipulée par des ennemis qui

« descendants de roi » (*tama'aliki*). Ceux, parmi eux, descendant de rois qui se sont succédés dans la charge sont considérés de nos jours comme plus *'aliki* que les autres.

²⁹⁴ Voir à ce sujet l'article d'A. Gell (1995).

²⁹⁵ Le mot *tapu* n'a plus que de façon très marginale à Wallis le sens qu'il avait autrefois d'interdit à « caractère religieux », de « proclamation faite par les prêtres sous l'inspiration de la divinité » (Viala, 1919, p. 258). Bataillon recense plusieurs sortes de *tapu*. Les uns sont permanents et communs à toute l'île : toucher ce qui est à l'usage du roi et des chefs, entrer dans la maison où se fabrique le *tapu*, manger avec l'époux et le père pour les femmes et les enfants, nuire à la plupart des oiseaux et pêcher quelques poissons qui sont considérés comme « sacrés » ; d'autres sont provisoires : toucher des aliments après avoir touché un mort ; d'autres encore sont localisés à un village ; certains enfin, sont personnels, pour protéger un champ. Leur transgression entraînait la mort. Quasiment tous ces « interdits » *tapu*, qui étaient associés aux anciennes représentations religieuses et à la place qu'y occupaient le « roi » et les « chefs » en général, sont tombés en désuétude ou sont très affaiblis. Restent de nos jours les « interdits » *tapu* proférés par le clergé (interdiction du travail le dimanche par exemple) et ceux décidés par la chefferie (le « roi » et ses « conseillers », les « chefs de district » et les « chefs de village ») pour préserver le bien commun (interdit de la pêche à la dynamite, de la coupe des arbres dans la « forêt ancienne » *vao matu'a* ou encore de la divagation des porcs dans les villages...).

s'en emparent ? Si l'on admet que le *mana* ne reste pas attaché au corps, mais que le mort le conserve dans l'au-delà (ce qui est aussi paradoxal puisque la relation *mana* se fonde précisément sur la distinction des deux mondes), on se demande alors comment le fait de disposer d'une dépouille pouvait contraindre soit le mort lui-même, soit ses ancêtres et ses divinités, à favoriser les entreprises de ses ennemis...

La seconde hypothèse serait de considérer le vol de la dépouille d'un ennemi comme une neutralisation du mort en lui faisant violence au-delà de la mort. En l'écartant ainsi de ses proches, on privait le mort d'un lieu de repos approprié et d'une attache terrestre auprès des siens. La relation qui unissait le mort et ses proches était ainsi distendue de façon à ce que les seconds ne puissent bénéficier de son influence bénéfique. On niait ainsi à la fois l'« efficacité » *mana* du chef abattu au combat, en relation à ses ancêtres, et à celle de ses déités, ainsi que l'efficacité de ses proches privés de tout recours à son assistance future. On neutralisait ainsi l'influence que le chef mort aurait pu avoir de l'au-delà, affaiblissant sa relation aux proches encore vivants et réduisant leur capacité à profiter d'une relation *mana* avec le mort. Inversement, le vainqueur qui avait pu s'emparer d'une telle dépouille (soit par une victoire écrasante qui lui permettait de disposer du champ de bataille, soit par un acte de bravoure remarquable) affirmait sa réussite. Il se montrait alors comme étant *mana*, c'est-à-dire sûr de sa relation (*mana*) aux ancêtres et aux déités qui lui étaient favorables.

L'étude de l'exemple wallisien offre une alternative aux analyses présentées plus haut. Dans notre cas, en effet, la notion de *mana* ne correspond pas plus à un pouvoir, à un flux, à un fluide, qu'à un état acquis par le seul défit et la performance dans l'action. Nous proposons de voir avant tout dans le *mana* une relation particulière aux ancêtres (une relation *mana* ou efficace), aux déités et à Dieu, à qui l'on reconnaît une autorité suprême et une influence décisive sur le destin des vivants et l'issue des actions humaines. Du domaine qui leur est propre, les ancêtres (autrefois les déités) et Dieu sont en relation aux hommes et leur dispensent bienfaits et sanctions. B. Shore (1989) indique par exemple qu'à Samoa, le *mana* c'est aussi la fécondité, le pouvoir de procréation des humains et des plantes. La relation à Dieu et aux ancêtres assure une efficacité appelée *mana* (comme la « fécondité », le « tonnerre » ou les « oracles » *mana*...) car reconnue par la société comme portant l'empreinte d'une autorité supérieure et extérieure au monde des vivants. Ceux qui en font preuve en vertu d'une relation particulière se distinguent ainsi davantage des autres vivants que des ancêtres et de Dieu lui-même dans leurs manifestations de « toute-puissance » *mafimafi*. Cette

« efficacité » *mana*, parce qu'émanant de leur influence directe et relevant d'une autorité supérieure, se manifeste dans le monde des vivants comme extraordinaire, hors du commun (seules les choses – y compris les parties du corps semble-t-il – et les actions sont *mana*, non les personnes). Ce qui manifeste une « efficacité » *mana* (c'est-à-dire un mode d'action relevant d'un domaine supérieur et dangereux) est donc aussi *tapu*²⁹⁶ (c'est-à-dire distingué et rituellement isolé) ; inversement, l'état de *tapu* implique une « efficacité » *mana*. *Mana* et *tapu* apparaissent comme deux aspects d'une même relation (*mana/tapu*) aux ancêtres et aux déités : l'un consiste dans la manifestation phénoménologique de la relation aux ancêtres dans le monde des vivants (*mana*) ; l'autre (*tapu*) consiste dans la reconnaissance de la relation conférant l'« efficacité » *mana* et dans la contention de cette dernière. Lorsqu'il indique la reconnaissance d'une telle relation le mot *tapu* signifie « sacré » ou « d'un niveau supérieur ». Lorsqu'il désigne le contrôle rituel des effets d'une telle relation – qui atténue la distinction entre le domaine englobant de l'au-delà (d'où relèvent en partie les chefs et le « roi » *hau*) et celui, englobé, des vivants qu'il s'agit de conserver en l'état²⁹⁷ – le mot *tapu* désigne alors un « interdit », c'est-à-dire une limite.

2.3. La terre et le sang

Lorsque le « corps » (*sino*) va en terre, avec sa « matière sanglante » (*toto kakano*), il y demeure sous la forme d'ossements et éventuellement de chairs desséchées. Tous les récits d'exhumations, volontaires ou accidentelles, que l'on me rapporta font état d'os qui furent rassemblés, rempaquetés et réinhumés. Ainsi estime-t-on à cinq années le temps de décomposition d'un corps dans sa sépulture pour qu'il atteigne un état acceptable (« il ne sent plus mauvais », le processus de putréfaction est achevé) permettant l'ouverture de cette dernière si elle doit être réutilisée. Les sépultures anciennes, quant à elles, n'ont toujours livré que des ossements, quelques éléments de parures et des lames d'herminette.

2.3.1. La conception des enfants

Les représentations concernant la conception sont peu claires. La plupart des gens

²⁹⁶ Notre analyse vient dans le prolongement de celle de Marcel Mauss (1950, l'édition utilisée est de 1989, p. 104-105) qui dit au sujet du *mana* : « [...] il est le surnaturel *in a way* ; c'est qu'il est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent. Cette hétérogénéité est toujours sentie et ce sentiment se manifeste quelquefois par des actes. Le *mana* est écarté de la vie vulgaire. Il est l'objet d'une révérence qui peut aller jusqu'au tabou. On peut dire que toute chose tabou a du *mana*, et que beaucoup de choses *mana* sont tabou. »

²⁹⁷ Voir A. Gell (1995).

l'attribuent à Dieu tout en admettant que les parents ont, en la matière, un rôle essentiel. De ce point de vue, leur interprétation se rapproche assez de celle qu'Aliki Liufau attribue aux « païens » (*pagani*) : « La croyance des Wallisiens [de l'époque] c'est que le corps [*sino*] était donné par l'homme et la femme, ils ne donnaient que cela à l'enfant » (*cf.* note n° 51). Seuls les informateurs les plus âgés ont pu donner, avec beaucoup de prudence, une interprétation aux faits qui, à leur sens, était cohérente. Fatai Tui, une femme déjà « très âgée » (soixante-dix ans), me raconta un jour que ses parents ne lui avaient rien dit à ce sujet. Elle avait appris l'origine des enfants elle ne savait plus de qui, peut-être des docteurs :

« La naissance, si un homme travaille vers le bas et que la femme n'a pas de "fruit" [*fua*], alors il n'y a pas d'enfant qui naît.[...] C'est moi [par exemple] il y a un moment que je connais où, si un homme me travaille vers le bas, alors je sais avec certitude que ce côté là est "fécondé" [*fua*]. Parce que moi et lui nous ne faisons qu'un, nous ne faisons qu'un... comme... nous ne faisons qu'un et puis naît le petit enfant. [...] Oui ! C'est comme ça que je comprends... Pour le corps de l'enfant, on dit sans doute que la mère et le père participent pareillement à la chair. La raison de cela est que si le père ne participe pas à la chair d'un enfant, il ne l'aime pas ! Sinon il ne l'aime pas ![...] Car c'est la descente du sang de l'homme qui est ensemble avec une femme, alors ils sont ensemble, ils agissent ensemble et naît le petit enfant. [...] Quand il descend, il y a un petit moment dont je sais que c'est le moment où il peut en naître, il semble que travaillent ensemble l'homme... le sang de l'homme et mon sang de façon à ce que l'enfant naisse²⁹⁸ ! »

Elle ajouta, pour répondre à une question sur ce point, qu'elle ne savait rien concernant les os, notamment duquel des deux parents ils pouvaient éventuellement provenir.

Au début de la grossesse, le sang est conformé pour produire un enfant qui lui-même se composera principalement de « chair » (*kakano*). Cependant le sang de l'enfant ne vient pas que de sa mère. Il vient aussi du père dont il semble que du sang rejoigne le « fruit fécond » (*fua*) de la femme alors qu'il la « travaille vers le bas » (*gaue ifo*). L'enfant naît du sang mêlé du couple à un moment propice, dans une action commune et coordonnée où

²⁹⁸ Fatai Tui : « *Ko te me'a ko te fanau, kae gaue ifo te tagata, e mole he fua o te fafine pea e mole tupu he toe. [...] Ko eni la au e iai te temi leva kita logo'i ia kita ia te gaue ifo o te tagata kia kita, pea hoki... e 'iloi fakapapau leva ko te fa'ahi aia e fua !... Hee kua fakatahi aia ia kita pea mo ia, o fakatahi leva... hage... fakatahi pea hoki tupu te ki'i tamasi'i ! [...] Ei ko ia ae ki taku mahino ae kia au... Ko te sino o te tamasi'i e lau mahalo e kau tatau pe ia te fafine mo te tagata ki te kakano. Ko tona uhiga ae ka e mole kau te tagata ia ki te kakano o he tamasi'i, mole 'ofa ! Na ena mole 'ofa ia ! [...] Hee ko te 'alu ifo foki a te toto o te tagata kua fakatahi mo he fafine pea hoki fakatahi kua ena haga tahi pea tupu te ki'i tamasi'i. [...] Ka hoki alu ifo e iai te ki'i temi e kita logo iai ko te temi pe aia e tupu iaia kua lagi gaue fakatahi leva te tagata... te toto o te tagata mo tata toto, ae o tupu iai te tamasi'i ! »*

l'homme est positionné au dessus de la femme.

Ailleurs dans la discussion, Fatai avait repris autrement son explication : « On a dit comme ça, il y a en effet le “liquide” [*vai* : “eau, sperme”] de l'homme et le liquide de la femme, quand ils se rencontrent, alors ça naît²⁹⁹ ! » Le mot *vai* peut avoir ici plusieurs sens, puisqu'il désigne à la fois l'« eau », tout autre « liquide » limpide et le « sperme ». Cette explication, qui ne dément pas la première, fait peut-être meilleure part, dans l'esprit de l'informatrice, au rôle du sperme jusque-là assez obscur (nous parlions d'éventuelles maladies dues à une chasteté prolongée). Tout comme le sang ne peut se mêler qu'au sang pour donner la vie, le liquide de l'homme ne peut se mêler qu'à celui de la femme dans le même but. La distinction du sang et de l'eau est faite ailleurs dans le processus de la gestation. Une autre informatrice qui fut sage-femme durant une cinquantaine d'années dans le cadre du service de santé territorial m'apprit qu'une femme enceinte ne devait normalement plus avoir de relations sexuelles avec son partenaire. On impute à de tels accouplements la substance gluante (*vernix caseosa*) qui couvre le bébé à la naissance : « C'est le mauvais de l'homme » (*Ko te kovi a te tagata*), c'est-à-dire le résultat d'un mésusage de son sperme (*vai*), qui va couvrir l'enfant dans le ventre de sa mère. La parturiente se faisait autrefois sermonner par les femmes qui l'assistaient lors de l'accouchement, lui reprochant son manque d'abstinence et le manque de « respect » (*faka'apa'apa*) ainsi montré pour le bébé. L'informatrice appella cette substance *gako* « graisse » et précise que l'on sait très bien, de nos jours, qu'elle est nécessaire à la santé du bébé qu'elle protège du froid. Pourtant, ajouta-t-elle « à la manière wallisienne, on y voit du mauvais ! » (*e faka 'alu kovi ia i te fakafemua !*). Au « mauvais » (*kovi*) dû, comme l'indique la particule du génitif en « a », à l'action de l'homme (*te kovi a te tagata*), correspond le « mauvais de la femme » (*te kovi ae o te fa'e*), celui qui vient d'elle (génitif en « o »). Il s'agit du liquide amniotique (*vai*, aussi) qui, lorsqu'il est avalé par le bébé à la naissance, le « noie » (*malemo*) et peut causer sa mort.

À travers le témoignage cité plus haut, il apparaît que Fatai Tui connaît le phénomène de l'ovulation et sa maîtrise que des religieuses ont enseigné aux femmes comme un moyen de contrôler leur fertilité. Le père participe à la conformation de l'enfant en apportant du « sang » *toto*, de l'« eau » *vai* (le sperme) et du travail (« il travaille la femme vers le bas »). Le lien par le sang entre un père et son enfant apparaît cependant dans ses propos comme une

²⁹⁹ Fatai Tui : « *Ne'e ui feia, e iai foki te vai o te tagata pea mo te vai o te fafine, kae hoki felave'i la pea fanau !* »

caractéristique fondamentale de la procréation telle qu'elle est conçue par les Wallisiens. Chacun reconnaît, en effet, qu'un père « aime » (*'ofa*) toujours ses propres enfants, parce qu'ils ont de son sang. Inversement, un homme ne saurait « aimer » (*'ofa*) des enfants qui n'ont pas de son sang. Dans ce cas encore, le sentiment d'« amour » ou d'« affection » *'ofa* concorde clairement avec la consanguinité. Le partage de ce composant commun va de soi en ce qui concerne la mère. Pour le père, en revanche, il se « voit » particulièrement (*haa*). On parle alors des ressemblances physiques ou morales entre le père et les enfants. Un homme est ainsi à même de « sentir » qu'un enfant est de son sang (*manu*, ce mot, qui désigne les perceptions liées à l'odorat, est ici employé dans un sens figuré). Ces seuls faits expliquent généralement que des hommes reconnaissent des enfants illégitimes après un délai d'observation. De même, il arrive que l'on vante les mérites d'autres hommes qui, sachant ou pressentant qu'un enfant de leur compagne n'est pas le leur, agissent sans en tirer de conséquences et ignorent toute distinction en l'aimant comme s'ils en étaient le père.

Ce lien fut aussi confirmé par Aliko Liufau quand il me parla du cordon ombilical (*uho*) du bébé que le père peut enterrer à son gré : « Je le prépare bien car c'est mon sang, ce de quoi provient mon enfant. Et je trouve un arbre dont je prends soin et que je nettoie régulièrement, c'est mon sang³⁰⁰. »

La relation entre le « sang » (ou la chair) et la terre apparaît clairement lors d'un accouchement, par le traitement des substances qui accompagnent la naissance. Les sages-femmes, par exemple, remettent au père du nouveau-né un récipient fourni par la famille et contenant le placenta (*fenua*) expulsé par la mère avec l'enfant. Une fois rentré chez lui l'homme choisit dans le jardin attenant à la maison un emplacement (« à n'importe quel endroit », mais probablement un peu à l'écart ou dans la plantation) où il l'enterre rapidement. Généralement, le cordon ombilical de l'enfant est aussi enterré, mais plus tard.

Le cordon ombilical est appelé *uho*, mot polysémique qui désigne aussi « l'intérieur d'une chose, le moëlle, la substance » (Rensch, 1984). Il peut s'appliquer aux arbres (*uho 'i akau* « cœur de l'arbre »), au *kava* (*uho 'i kava* « racine mère du *kava* »), au pain (*uho 'i pane* « mie de pain ») par exemple, mais il désigne aussi, sous la forme « d'un seul cordon » (*uho tahi*) des frères utérins, qui semblent partager ainsi, avec le cordon, le seul sang de leur mère, son « intérieur », sa « substance », et de ce fait son enracinement à la terre. Nous avons

³⁰⁰ Aliko Liufau : « *E au teuteu 'i fakalelei foki he'e ko te toto o oku ae, aia ne'e tupu ia te tamasi'i. Pea e au ma'u he akau ke au taupau mo fakama'a tu'u ma'u ko toku toto.* »

déjà vu que le placenta du bébé est une substance qui lui est très proche et qui l'accompagne lors de sa naissance. Il en va de même pour le cordon qui rejoint le plus souvent dans la terre le placenta expulsé avec l'enfant. On attend pour cela qu'il sèche et qu'il tombe au bout de quelques jours. Celui des parents qui le récupère en dispose. Il l'enterre à son grès, au pied d'un arbre odoriférant pour que sa fille soit séduisante, dans la plantation pour que son fils soit un bon horticulteur ou sur la grève proche pour qu'il soit à l'aise dans l'eau. Il peut aussi le mettre au cimetière, dans la tombe d'un parent proche³⁰¹ ce qui revient, dans la plupart des cas, à enterrer le cordon dans la « maisonnée » maternelle ou dans une de ses dépendances (y compris la sépulture familiale). Il arrive que des femmes conservent avec elles le cordon ombilical de leur fille bien emballé dans un petit bout d'étoffe. Une d'elle m'avoua, un peu honteuse, qu'elle avait perdu celui de sa fille qu'elle garda plusieurs années dans son porte-monnaie. Il semble que les hommes puissent conserver de la même façon le cordon d'un fils, sans que l'on m'ait donné sa destination finale. Autrefois, dit-on, le cordon ombilical était enterré par les grands-parents qui formulaient en même temps un « vœu » au sujet de l'enfant.

2.3.2. *Le sang et la terre de la mère*

Il est certain que la création d'une maternité a changé les pratiques liées à l'accouchement. Elle a aussi probablement influé sur les relations à la terre qui s'instaurent à la naissance. En effet, avant que le service de santé territorial ne dispose d'une maternité, les femmes accouchaient « chez elles », ce qui signifiait, dans la plupart des cas, chez leurs parents, auprès de leur mère dont elles se rapprochaient durant les derniers jours de grossesse. Le bébé naissait donc préférentiellement chez ses parents maternels qui prenaient en charge les soins de la maman, tandis que les paternels, notamment la mère et la sœur du père, venaient s'installer près du bébé (s'il était premier-né) pour lui donner ses soins. Le père, quant à lui, vivait séparément de sa femme durant plusieurs semaines, lui portant quotidiennement de la nourriture et restant attentif à tous ses besoins.

Le fait que la femme accouchait préférentiellement chez ses parents et qu'elle restait chez eux avec le bébé pour une réclusion d'au moins un mois est significatif d'une relation particulière entre le sang et la terre, tout au moins le sang d'une femme et la « terre » *kele* de ses parents (rappelons que la « terre » *kele* est le nom générique de toutes les « terres » parmi

³⁰¹ Je ne sais si l'on cherche alors à privilégier une relation avec ce mort.

lesquelles la « maisonnée » *'api* se distingue par le fait de porter une habitation). Là étaient (et sont encore) enterrés les étoffes utilisées pour absorber le sang des couches (les textiles en coton, à l'inverse du *tapa*, peuvent être soigneusement lavés et conservés par la femme pour son accouchement suivant) et les toutes premières couches du bébé (les suivantes peuvent être simplement jetées dans le trou des rebuts *luo*). Le sang des couches ressemble sur ce point au sang menstruel, les serviettes hygiéniques (*malo*) destinées à le recueillir étant lavées et réutilisées ou éventuellement brûlées au fond du jardin – comme l'étaient tous les tampons de *tapa* (*malo*) utilisés autrefois avant l'importation des cotonnades. Les femmes sortent peu de chez elles durant cette période et restent sur leur terre d'habitation.

Le sang des couches apparaît aussi très comparable à celui des premières règles (la jeune fille subissait à cette occasion une réclusion comme une accouchée) ainsi qu'au sang produit lors de la défloration de la mariée, ces trois écoulements devant impérativement avoir lieu autrefois sous le toit des parents de la femme, dans un espace fermé (*loki*) et en contact minimum avec l'eau (toilette réduite, boisson de coco ou, aujourd'hui, de soda et de « café » *kafe*). Le placenta du bébé était probablement enterré sur la même terre que ses langes et le sang perdu par la mère, c'est-à-dire la terre maternelle de l'enfant et non, comme de nos jours, là où les parents vivent (c'est-à-dire chez le père ou chez la mère)³⁰². On peut supposer que le cordon était aussi enterré dans la terre où se trouvait l'enfant (chez ses maternels) par un des grands-parents ou une des tantes qui s'occupaient de lui (la mère ne pouvant pas sortir, le père ne soignant pas l'enfant, il devait s'agir des parents paternels pour un premier-né).

Ces faits nous inspirent plusieurs remarques. La première se nourrit d'une définition très précise de ce qu'est le « placenta » *fenua* que me donna Fatai Tui : « Les nombreux [sens] vraiment que nous donnons à ce mot des anciens qu'est le *fo'i fenua* [*fo'i* : “masse, corps constitué”]... C'est la première “résidence” [*nofo'aga*] de la chose qu'est le bébé, c'est parce que c'est pareil qu'ils l'on appelé petit *fo'i fenua* [“petit pays constitué”, “petit pays formant une masse”] où vient l'enfant. Mais ce “pays” [*fenua*] est différent évidemment du notre, du “pays terre” [*fenua kele*]³⁰³ ! »

³⁰² Soulignons cependant que les premiers mois de vie commune d'un jeune couple se déroulent très généralement chez les parents de la jeune femme qui autrefois ne sortait pas de chez ses parents durant les deux ou trois premières semaines du mariage et qui accouchait là de son (ou ses) premier(s) enfant(s). Il est encore fréquent que le placenta des aînés soit enterré chez les grands-parents maternels.

³⁰³ Fatai Tui : « *Ko te lalahi atu pe foki matou ki te lau feia a te'u matu'a ko te fo'i fenua...[...]* *Ko te uluaki nofo'aga aia o te me'a ko te tamaliki ko ia e hage e natou higoa ai ko te ki'i fo'i fenua aia e ha'u iai te tamasi'i. Ka e kehe foki te fenua aeni o tatou foki, fenua kele !* »

Plusieurs des caractères de la « résidence » *nofo'aga* ont déjà été mis en évidence. Nous avons souligné, par exemple, que le critère principal d'accès à la « terre » /« maisonnée » *'api*, était la relation à un ancêtre souche. Le mariage est alors un critère secondaire. Par ailleurs, la résidence commune entraîne le partage des obligations cérémonielles. Elle prend généralement le pas sur les seules considérations de descendance du fait de la succession des générations et de l'éloignement généalogique d'avec l'ancêtre fondateur. Ainsi, la résidence et les obligations partagées prennent parfois le relais des relations de parenté pour définir les groupes, ou les unités sociales (« maisonnée » *'api*, « famille » *famili*, « parenté » *kaiga*, « groupe cérémoniel » *kutuga*).

L'étude des rites funéraires nous a montré toute la polysémie du mot *fenua*. Nous avons vu qu'il s'agissait d'un substrat distinct de la « terre » *kele* dans laquelle la fosse a été creusée et sur lequel on dépose le mort. Le mot *fenua* renvoie à la « terre » conçue comme un vaste ensemble de relations, et que l'on peut traduire par « pays », en ce qu'il désigne à la fois la « terre » et les « gens ».

Nous avons pu constater en étudiant l'inhumation des morts que la « terre d'habitation » *'api* et la « terre », le « pays » de la tombe *fenua* ont en commun la transmission des droits d'accès par le sang, l'accueil des conjoints et le respect du couple, valeur fondamentale, pour les Wallisiens, dans les représentations et les rituels permettant la vie et l'affirmation de la société.

Ce bref rappel éclaire notre compréhension du « placenta » *fenua*. Dans son explication, Fatai Tui souligne bien l'aspect à la fois constitutif et résidentiel du *fenua* pour le bébé. Il s'agit d'abord d'une « résidence » *nofo'aga*. De ce point de vue, le « placenta » est une résidence comparable à la « maisonnée » *'api* où « demeurent » (*nonofo*) ensemble les vivants et les morts. Dans ce contexte l'ascendance maternelle fonde l'accès à cette résidence. Comme du ventre de sa mère, l'enfant « vient » (*ha'u*) de là aussi, de là il émerge, et de là il sort. Nous avons vu l'importance des « terres familiales » *kele fakafamili* (particulièrement des « maisonnées » *'api*) et des « tombes » *tanu'aga* comme points de référence et d'origine, toutes étant à la fois des points de départ et des points de chute. Le placenta (*fenua*) constitue un point d'origine, une « résidence » prénatale, la « terre » de la tombe (*fenua*) est un point de chute une fois la personne morte. Ces trois résidences (la terre de la « maisonnée », la tombe et le placenta) se fondent sur des relations à la terre différentes

(la « terre » de la « maisonnée » relève de la « terre » *kele*, non de la « terre », du « pays » *fenua*), mais elles supposent dans tous les cas, un renouvellement perpétuel et cyclique : tandis que les hommes font la terre, la terre fait les hommes ; la terre et les hommes ne peuvent être tout à fait dissociés puisqu'ils se définissent et se perpétuent les uns les autres.

Pour ce qui est de la conception des enfants, il convient de distinguer le placenta de l'utérus. Ce dernier constitue explicitement une résidence puisqu'on le nomme « maison » *fale*, plus exactement « maison de descendance » *falega fanau*. Les représentations concernant l'utérus et les germains utérins (*fale tama* « maison-garçon », « enfants de même mère et de pères différents », *fale tautehina* « maison-germains de même sexe » ; *fale tautokolua* « maison-germains de sexe opposé » lorsqu'on précise que ce sont bien des enfants de même mère) établissent une comparaison claire entre la résidence prénatale (l'utérus et le placenta) et la « maison » *fale* qui est le centre du 'api. Or, tout comme la « maison » *fale* (dont nous étudierons plus loin l'importance rituelle), et particulièrement la maison maternelle où sont conçus les premiers enfants, le ventre de la mère constitue un point de convergence et un lieu d'élaboration. Dans la maison, les jeunes mariés se retrouvent pour concevoir leur premier enfant. Là naissent autrefois les enfants d'un couple. Dans le ventre féminin, se rassemblent les contributions en « sang » *toto* et en « eau » *vai* (sécrétions sexuelles féminines et sperme) des deux parents du bébé.

L'utérus est, dans le ventre de la mère, une unité exactement comparable avec la « maison » de la mère, maison dont la « terre » ('api) l'a vu naître, où elle eut ses premières règles, où s'écoula le sang des couches et à qui reviennent tous ces écoulements. Ces deux unités sont en quelque sorte emboîtées et de même nature (le sang du ventre des femmes retournant à la terre de la maison maternelle). Toutes deux forment une « terre » *kele* (au sens restreint de « terre familiale » *kele fakafamili*), une « maison » *fale*, une « maisonnée » *api* de référence (toutes ici sont comparables), avec laquelle les femmes s'identifient davantage que les hommes destinés à suivre leur épouse, et à laquelle elles restent attachées plus qu'à toute autre.

Le placenta, constitue dans l'utérus une autre forme de « résidence ». Nous avons vu que le père reconnaissait son sang dans le bébé et son cordon. Il en va probablement de même pour le placenta dont on peut penser qu'il est conformé, avec le bébé, par le sang (et l'eau) du père venu s'ajouter à celui de la mère. Contrairement donc à ce qui se passe pour sa relation à l'utérus et, à un autre niveau, à la « terre » *kele*, à la « maisonnée » maternelle ('api), la

relation du bébé à sa « résidence », ou sa « terre » placenta, ne se trace pas à travers une seule ascendance. L'origine que forme et que trace le « placenta » *fenua* est ainsi infiniment plus diversifiée que celle se rapportant à l'utérus de la mère et à sa seule « maisonnée » (ou « terre ») *'api*. Cette relation englobe toutes les terres d'origine et l'ensemble des ascendants connus ou non. Le placenta forme ainsi pour l'enfant un « pays » englobant, qui rassemble pour et autour de lui, avec toutes les relations généalogiques et les ancêtres oubliés, la plupart des « terres » de l'île. En ce sens, on peut dire que le *fenua* du bébé recrée autour de lui un monde en réduction, un « pays » *fenua*. Y sont présentes ses relations avec tous les ancêtres et toutes les « terres » (*kele fakafamili*), c'est-à-dire avec tous les morts et les vivants originaires du « pays » (*fenua*) appelé Wallis.

Le bébé, le placenta et le cordon sont ainsi compris comme liés à la mère, à ses parents, à la terre qu'ils occupent. Ils relèvent aussi, mais ici à un niveau subordonné, des relations étendues au « pays » *fenua*, supérieures et englobantes pour les morts une fois la dépouille placée dans sa « tombe » *fenua*.

Ainsi, à peine sorti du ventre de sa mère (l'utérus, *falega fanau* « maison de descendance ») l'enfant est séparé du placenta, de son « pays », ou de ses « relations étendues » (*fenua*). Il est alors accueilli dans la « maison » *fale* de ses parents maternels et dans leur « maisonnée » *'api*. C'est là qu'on enterre et où se dissolvent le placenta et le cordon. De nos jours, la terre choisie pour ces enterrements qui sont faits sans cérémonie, est celle où les parents vivent, non celle où la mère accouche (puisque toutes les femmes, rappelons-le, accouchent à la maternité). Autrefois, en revanche, la naissance chez les maternels subordonnait à la localité toutes les relations au « pays » *fenua*. Elle assurait une continuité dans la relation de l'enfant à la terre maternelle qui se distinguait comme la « maisonnée ancienne » *'api matu'a* par excellence : la terre sur laquelle il était né, où se trouvaient son placenta et le cordon et où il avait toujours une place, qu'il s'y installe plus tard avec sa propre famille, qu'il y revienne après une séparation conjugale ou un veuvage ou que son corps y soit rapporté après la mort pour la toilette et les cérémonies funéraires. Les pratiques actuelles n'ont pas ce caractère systématique. Pourtant, nous avons vu qu'une majorité de couples ont encore une résidence uxorilocale ce qui implique un respect au moins partiel d'un principe important, d'une relation fondamentale.

Il apparaît ainsi que, dans le ventre de la mère (la « maison de descendance » *falega*

fanau), la valeur la plus universelle et la plus englobante (les « pays » et « placenta » *fenua*) est subordonnée à la localité (la « terre » *kele*, la « maisonnée » *api* et sa « maison » *fale*) qui crée la distinction. En revanche, le placenta *fenua* ne comprend pas le bébé, il l'accompagne, comme une part de lui-même incomplète et enterrée à peine née (et sans funérailles), alors que la mort de l'enfant est différée, avec des funérailles dont l'importance dépendra de son âge et de son rang (ou de sa position) dans la société. Ainsi le placenta se distingue-t-il de la personne comme une part de son être conformée à partir des mêmes relations, mais que la société enterre avant qu'il n'acquiere de l'« ancienneté ». Elle lui assigne une place, le rattachant dès la naissance à la localité, alors que l'enfant gagnera en distinctions tout au long de son existence parmi les vivants.

Rapportés aux composantes de la personne, ces faits montrent qu'à la naissance le bébé n'est fondamentalement pas distingué de son placenta, si ce n'est par sa « vie » propre (*ma'uli*), le « souffle », qui l'anime : masse de chair et de sang, corps humide par excellence, le nouveau-né se distingue progressivement de son placenta avec le passage du temps. Son corps s'assèche (il apprend aussi à contrôler vessie et rectum), ses os durcissent. Soutenant son corps, ils le conforment en le dressant vers le ciel, conformément à l'architecture humaine, et lui confèrent une existence sociale. Ce n'est qu'au moment de sa première communion que l'enfant est reconnu comme une personne dotée de raison (*atamai*).

Il semble ainsi que le bébé, essentiellement doté à la naissance d'une masse de chair et de sang, corresponde avant tout aux principes à la fois premiers et vitaux que sont, d'une part la « volonté » *loto*, et d'autre part le souffle – dont on sait qu'il se loge dans la « masse de sang » *fo'i toto* de l'« intérieur » (*loto*) du corps. Avec l'âge, l'enfant s'ossifie, s'assèche, se redresse, maîtrise les fonctions de son corps. Par le développement de son corps et de ses capacités intellectuelles il devient un humain progressivement doté de la faculté de « penser » *fakakaukau*. L'enfant n'est tout à fait complet (et doté de discernement *atamai*) qu'après le sacrement de la première communion qui établit avec Dieu une relation personnelle. Cette évolution correspond à la gradation que nous avons établie entre le Saint-Esprit (le souffle de Dieu) auquel correspond la « volonté » (et l'« intérieur » *loto*), le Christ (Dieu fait homme) auquel correspond la « pensée » (*fakakaukau*), et Dieu transcendant, source de « discernement » et de « clairvoyance » *atamai*. Ainsi l'homme ne se développerait-il que très progressivement « à l'image de Dieu » à partir d'un principe de « vie » *ma'uli* fait de sang, d'eau et de relations multiples, mais non travaillées, encore tout aussi brutes que celles

manifestées dans le placenta. S'asséchant en gagnant de l'ancienneté, il finit dans la tombe sous la forme d'un paquet d'os enfoui dans du sable ou entouré de pierres (dans les deux cas des minéraux secs) tandis que son « âme » *laumaalie* va au Ciel (*Selo*) rejoindre son créateur.

Une remarque concernant les premiers-nés doit être ajoutée. Premièrement, l'aîné des enfants d'un couple se distingue de ses puînés par une relation doublement privilégiée avec la terre maternelle (et les ancêtres de cette terre) d'une part et les parents paternels (et les ancêtres de ce côté) de l'autre.

La relation à ce que nous pourrions appeler la « maison-mère » (l'unité que forment l'utérus de la mère *falega fanau*, la « maison » de celle-ci *fale*, et la « terre » *kele* qui la porte) est en effet très forte pour un aîné car beaucoup plus systématique que pour les puînés : c'est dans la maison maternelle, en effet, que les parents du premier-né se retrouvent dans la nuit suivant le mariage ; là, son père « ouvre » sa mère (une vierge « n'est pas encore ouverte » *heki avahi*), tandis que le sang de la défloration va rejoindre la terre de la « maisonnée » *'api* maternelle ; là ses parents vivent plusieurs semaines, plusieurs mois, voire plusieurs années avant d'éventuellement déménager ; là sa mère vient passer ses derniers jours de grossesse auprès de sa propre mère ; là elle accouche (avant la maternité médicalisée) ; enfin, là ont normalement lieu, tout au long de sa vie, les cérémonies préparées pour l'aîné.

Nous savons par ailleurs que le premier-né « revient » à ses paternels, qui lui donnent, avec un nom valorisé et valorisant, une autorité supérieure s'il s'agit d'une fille, des responsabilités et un accès au titre s'il s'agit d'un garçon. Les paternels, en conférant le statut social au premier-né (le statut des puînés découle en grande partie du sien), lui confèrent des relations étendues qui lui assignent une place dans la société des vivants et des morts. On peut alors penser que le « pays », ou les « relations étendues » *fenua*, relèvent en premier lieu des parents paternels. Dans le cas des premiers-nés, ce « pays » *fenua* est supérieur, les parents maternels étant ici, comme la localité, subordonnés en valeur (ce qui n'est pas le cas, nous venons de le voir, pour la naissance des enfants en général).

On peut aussi noter que le placenta et le cordon connaissent des traitements différents. Le premier est enterré sans cérémonie par le père et semble se dissoudre sans laisser de trace dans le sol. Le second est enterré sec, par un homme ou une femme, au pied d'un arbre ou d'une plante odoriférante, dans un jardin ou sous une pierre du platier. On peut ainsi remarquer que le placenta et le cordon s'opposent à deux niveaux. Le placenta, humide, est

enterré sans rites et rejoint la « terre » *kele* ; l'enterrement du cordon sec, lui, requiert des rites simples. Ce contraste signale que la matière sèche nécessite un traitement rituel et un point de dépôt bien identifié (ce que corroborent les rites funéraires et l'hypothèse selon laquelle un humain sèche en vieillissant). À un autre niveau, on peut considérer que le placenta et le cordon correspondent ensemble, par leur composition, aux « matières sanglantes » (*toto kakano*) dont Aliko Liufau parlait plus haut. De ce fait, ils s'opposent en partie tout au moins au reste du corps (*sino*), on pense alors particulièrement aux os (*hui*), qui nécessitent impérativement un traitement rituel complexe et une sépulture qui marque clairement leur présence. La distinction entre l'humide et le sec sera approfondie plus loin de même que l'opposition entre le sang et les liquides appelés génériquement « eau » (*vai* : l'eau douce, le sperme, le liquide amniotique et les sécrétions sexuelles féminines).

2.3.3. *Le sang des femmes*

Nous avons vu dans les précédents chapitres que la relation entre les femmes et la terre d'habitation, celle dont elles héritent de préférence, avait une valeur spécifique. On s'aperçoit nettement ici que cette relation entre la terre et les femmes est particulièrement affirmée dans les passages de leur vie marqués par une production de sang. Cette relation entre les femmes, leur sang et la terre, surtout la terre où résident leurs parents, est essentielle. Un ancien mot du vocabulaire relevé par Bataillon (1982) peut nous éclairer sur ce point. Le terme *fakakelekele* désignait en effet autrefois les règles des femmes (couramment *menise*, *mahaki fakamahina* « maladie mensuelle » ou *mahaki fakafafine* « maladie de femme »). C'est, me confirma une informatrice, « l'aller du sang » (*ko te alu o te toto*) un geste de ses mains précisant de quel sang il s'agissait. Rensch (1984) donne au mot *kelekele* la signification « terre, pays, globe ; couvert de terre, souillé par la terre, sale, » mais le redoublement du mot indique plutôt une insistance dans l'action, c'est-à-dire un accent mis sur le caractère couvrant ou salissant de la terre. On retrouve un sens proche pour *fakakelekele* : « salir avec de la terre ; profaner par la *koka* [verni végétal de couleur rouge] un endroit, un travail » (Rensch, 1984).

La confrontation de ces définitions nous conduit à différents commentaires. La langue wallisienne comparait autrefois explicitement les propriétés du sang menstruel et de la terre. L'une d'elle était de salir, de souiller. Une « salissure », une « souillure » se disent '*uli* qui signifie également « noir ». Ainsi appelle-t-on une tache ou la crasse couvrant toute surface.

Mais le mot *'uli* désigne aussi une souillure morale au regard de la doctrine catholique, spécifiquement un écart vis-à-vis des règles du mariage (le fait de vivre en concubinage par exemple est appelé *aga'uli* [*o te laumaalie*], le fait d'avoir des relations sexuelles hors mariage rend « sale » *'uli*). Il en va de même au regard des « règles du pays » (*aga fakafenua*) : on appelle « paroles sales » (*lea'uli*) le fait d'évoquer devant un germain de sexe opposé ou toute autre personne devant qui montrer de la réserve, des sujets d'ordre intime et sexuel.

À Wallis le sang et la terre ont des couleurs très proches. Une partie de l'île, particulièrement la côte où sont établis les villages et le « maquis » (*toafa*) où l'humus est rare, est couverte d'une latérite de couleur ocre rouge appelée « terre rouge » *kele kula*³⁰⁴. Cette couleur, n'est dissociée en wallisien ni du rouge vermillon (celui du sang) ni des bruns ou de marrons plus soutenus telle que la couleur du sang séché ou du chocolat par exemple, qui sont tous appelés *kula*. Il en va de même pour la teinte du jus de l'écorce de l'arbre *koka*, très proche de celle du sang, utilisé comme principal pigment lors de la fabrication par les femmes des tissus d'écorce battue (*gatu*). Bataillon (1932) indique qu'autrefois « terre rouge » *kele kula* était le « nom d'une espèce de terre rouge dont les femmes se serv[ai]ent pour colorer le [tissus d'écorce battu] *gatu* », ce que ne purent confirmer les femmes interrogées.

Je n'ai pas d'informations sur les propriétés du jus de *koka* quoique Bataillon rapporte qu'il était autrefois interdit (*tapu*) aux hommes de s'approcher d'un atelier où se fabriquait l'étoffe d'écorce battue. Je ne dispose pas non plus d'informations précises concernant les propriétés du sang. Les écoulements de sang sont toujours évités avec soin. Les saignées ne sont pas pratiquées et les hémorragies sont vite comprimées. Autrefois, comme de nos jours, les combats s'arrêtaient souvent au premier sang. En revanche le père Bataillon raconte qu'au XIX^e siècle (1841, p. 20), tous les participants aux funérailles d'un chef se blessaient le visage et la tête de façon à laisser le sang couler abondamment. Aliko Liufau ajouta que dans certains cas, le chef mort était allongé sur les jambes d'accompagnateurs disposés autour de lui dans le caveau du tertre et enterrés vivants³⁰⁵. Il en allait de même à Tonga où l'on étouffait à la mort d'un chef une compagne et/ou des dépendants pour les inhumer avec lui.

³⁰⁴ Elle s'oppose à la terre humique, la terre noire appelée *kele'uli* riche et fertile (les Wallisiens l'appellent aussi « terre grasse » *kele gako*).

Ces faits doivent être mis en relation avec la préparation des porcs qui sont cuits au four de pierre pour être présentés comme prestations cérémonielles. Un Wallisien raconta un jour à la télé que les porcs étaient un substitut pour des victimes humaines. L'anthropophagie fut toujours très marginale à Wallis, semble-t-il, et on peut penser, à la lumière du récit présenté plus haut du « roi » anthropophage Kafoa Logologofolau (§ I.3.1.2.), que, si elle fut jamais pratiquée, ce fut par des chefs que leur position exceptionnelle plaçait au dessus de la règle générale. Toutefois, la tradition relative à l'anthropophagie indique que les victimes humaines étaient préparées comme le sont de nos jours les porcs, c'est-à-dire cuites entières dans un four de pierres. La préparation des porcs demande habileté et expérience. Ils sont traditionnellement assommés ou étouffés puis vidés et préparés de façon à perdre le moins de sang possible (ils sont éviscérés, mais le sang répandu dans l'abdomen et le thorax est coagulé avec quelques pierres chaudes avant que l'animal ne soit mis à cuire). Il semble que l'on conserve de la sorte, avec le sang, une forme de vie, une partie importante de leur être dont on peut penser qu'il s'agit du souffle. Il s'agit pourtant ici d'une forme de vie inférieure en ce que les porcs n'ont pas d'âme qui les rapproche de Dieu dans la mort.

Il en allait semble-t-il de même autrefois pour les personnes – compagnes ou dépendants – que l'on enterrait pour accompagner un mort dans sa tombe. Conservant leur souffle, ils gardaient une relation privilégiée avec les vivants par le sang et la terre. On peut penser que ces morts constituaient dans le caveau funéraire un substrat *fenua* valorisé pour les relations qu'ils manifestaient, relation du chef au « pays » *fenua*, à la fois la terre et ses hommes. Leurs âmes, s'ils en étaient dotés, accompagnaient le chef dans son périple outre mer pour l'assister dans son nouveau domaine.

On peut alors se demander si le fait que les dépendants d'un chef, au moment de sa mort, perdent du sang en abondance n'était pas autrefois une forme de mise à mort inversée de celle des porcs et des sacrifiés. Les deuilleurs mutilés perdaient avec leur sang cette forme de vie (le souffle) proprement humaine dont la mort du chef les privait. Pour la société, ces mutilés étaient morts avec leur chef. Il se peut donc que ces mutilés aient alors été semblables à des morts de second ordre (des locaux) qui, déjà enterrés, viennent rôder parmi les vivants étendant provisoirement le domaine de l'au-delà au cœur même de la société des vivants qui généralement s'en préserve. Nous avons vu que les interdits relatifs au deuil *putu* visaient probablement au respect de tels morts, attirés par un décès. Le fait que de telles mutilations se

³⁰⁵ L'ouverture des sépultures au XIX^e siècle pour la récupération des dalles funéraires a confirmé la tradition (voir Ch. Sand, 1998, p. 43 ainsi que D. Frimigacci, J.-P. Siorat et B. Vienne, 1995, p. 44).

répétaient pour chacune des cérémonies (*kava*) suivant la mort d'un chef peut étayer cette hypothèse.

Il se peut aussi qu'en laissant partir leur vie par les blessures qu'ils s'infligeaient, les mutilés constituaient des relations « de sang » avec le défunt et sa terre qu'ils aspergeaient de leur sang. Ils affirmaient ainsi leur position de « locaux » (en relation à la terre *kele*) et d'inférieurs face au chef décédé (car en relation avec lui essentiellement par le sang). Par cet écoulement de sang généralisé, on peut penser qu'ils transformaient également la terre du mort (une « terre » *kele*) en un « pays » *fenua* constitué de relations étendues à tout le groupe des dépendants et, au-delà, aux terres auxquels ils se rattachaient.

En ce qui concerne le sang menstruel, rien ne confirme clairement le fait qu'il puisse « désacraliser » ou « profaner ». On ne peut cependant exclure tout à fait l'incompatibilité du sang des femmes avec des lieux ou des choses telles que la nourriture ou ce qui ressort du domaine des déités. « Désacraliser, profaner (un sanctuaire) » se disent *maumau'i* selon le père Ikauno. Ce mot, que peut remplacer *sakilesio* « sacrilège », signifie aussi « détruire, dévaster, gâter, abîmer, endommager » pour K. Rensch (1984). Le prêtre donne aussi *nukinuki* (« moquerie, raillerie, dérision », Rensch, 1984) et *va'iva'iga* (« traiter comme rien, maltraiter » ; *va'iga*, « violation d'un interdit », Rensch, 1984)³⁰⁶.

Les faits que l'on peut rapprocher d'une « pollution » par le sang sont rares. On m'indiqua que, toujours par « respect » *faka'apa'apa*, les femmes évitaient de cuisiner pour les autres durant leurs règles, mais je ne pus le constater au quotidien³⁰⁷. De plus, pendant leurs règles, les femmes doivent s'abstenir, avec toutes les personnes saignant (y compris tous ceux souffrant de blessures mêmes minimales, ou encore ceux portant des pagnes de couleur rouge) de participer à la pêche traditionnelle des poissons *nefu* (Engraulidae) qui a lieu entre mai et juillet, tous les ans à Gahi. Leur présence dans l'eau, ainsi que celle de femmes enceintes cachant une grossesse illégitime (en état de « souillure morale », *'uli*), aurait fait fuir les poissons. Précisons enfin que durant ses couches, la femme ne se rend pas à l'église, attendant plusieurs semaines avant de se confesser et de se rendre à la messe.

³⁰⁶ Aliko Liufau expliqua que la mort résulte généralement de la violation d'un interdit (il dit exactement « essayer » *ahiahi* « quelque chose qui est interdit). Si on « trouve » (*ma'u*) cette chose, si on peut se l'approprier sans conséquence néfaste, alors on « ouvre [l'interdit] » (*avahi*). Le mot exact pour cette « ouverture », l'« annulation d'un interdit », est *tofotofo*.

³⁰⁷ Un interdit comparable frappe les hommes qui « se sont occupés » de petits enfants (*gaohi*, qui signifie ici qu'ils les ont torché). Un tel travail n'est pas celui des hommes dit-on, les enfants en bas âge restant auprès des

On dit, par ailleurs, que pendant les règles les hommes doivent « respecter » (*faka'apa'apa*) leurs compagnes et éviter d'avoir des relations sexuelles avec elles. Le terme *faka'apa'apa* est le même que celui employé au sujet des femmes qui doivent alors « respecter » (*faka'apa'apa*) l'eau et ne pas s'en asperger. Ce qui paraît important ici c'est moins la souillure qu'un homme risque d'encourir (il peut agir à sa guise m'a-t-on dit) que le caractère dangereux pour la femme du contact entre l'eau et le sang de ses règles. L'eau comme le sperme (qui tout deux s'appellent *vai*) peuvent en effet retenir un sang qui doit partir (de fait, les femmes n'ont plus de règles durant la conception). De façon générale, le sang s'oppose à l'eau qui, l'entraînant pour une part (il disparaît alors, séchant sans laisser de trace), en arrête aussi l'émission. Ainsi, le sperme de l'homme retient-il le sang de sa partenaire, initiant le processus au terme duquel naîtra un bébé doté de « vie » (*ma'uli*). De même, les bains et les lavages à l'eau, peut-être même son ingestion, arrêtent-ils les règles, entraînant pour les femmes le déplacement et le gonflement de la « masse de sang » *fo'i toto* dans le bas ventre (*tokaala*), et lui donnant en quelque sorte un excès de vie. Enfin, l'aspersion d'une plaie ouverte avec de l'eau bouillie l'assainit, favorise la cicatrisation, et permet la survie³⁰⁸... L'association de l'eau et du sang, peut être ainsi comprise comme la complémentarité de deux principes fertiles qui doivent s'unir au moment propice pour donner la vie, c'est-à-dire pour donner le souffle premier qui anime le sang et lui confère (ou lui préserve) la « vie » *ma'uli*.

L'eau apparaît ainsi comme un principe complémentaire et opposé au sang. Dans ces deux principes de vie, le sang renvoie clairement à la terre (une « terre » constitutive *kele* et de référence *'api matu'a*) et aux ancêtres de la terre, tandis que, nous allons le voir, l'eau est plutôt associée à des représentations masculines. La relation que nous faisons ici entre le sang et des ancêtres de la terre peut compléter l'analyse de A. Hanson (1982) au sujet du rôle rituel du sang en Polynésie. Cet auteur propose de voir dans le sang, particulièrement le sang des femmes, un moyen d'introduire et de retirer dans un lieu ou une chose le caractère « sacré » *tapu* que confère la proximité avec les déités ou les dieux. Ouvrant un chemin entre le domaine des déités et des morts, et le domaine des vivants, l'écoulement du sang favorise

femmes. Au moment de râper la chair de la noix de coco, on s'enquiert d'un homme qui « ne s'est pas occupé » d'un enfant pour lui confier cette tâche.

l'investissement non contrôlé du monde des vivants par les déités et les morts (un peu comme le font aussi l'ombre et la nuit). Le sang menstruel, celui des couches et des blessures abolit ainsi les distinctions et met en grand danger les hommes qu'une telle proximité menace.

On peut alors proposer l'hypothèse selon laquelle le sang d'une femme, par sa relation constitutive aux ancêtres de la terre, n'instaurerait pas une relation avec n'importe quels morts, n'importe quels ancêtres, mais essentiellement avec des ancêtres de la terre, c'est-à-dire des maternels si elle vit chez elle, de dangereux étrangers, sur une autre terre. La présence de la « tante paternelle » (*mahikitaga*) et de vieilles femmes de la parenté paternelle lors de passages tels que la naissance et la mort (l'accouchement pour une femme) s'expliquerait comme une présence et une protection qu'apportent les ancêtres paternels en ces moments critiques. Ainsi, l'émission de sang favoriserait la présence de certains morts, bénéfiques ou dangereux selon les contextes. Ces faits recourent des pratiques et les représentations comparables à Tonga au sujet des accouchements et à Tokelau où la jeune mariée et la femme en couche, particulièrement attirantes pour les mauvaises « déités » *aitu*, restent chez elles sous la protection de leurs parents, vivants et morts³⁰⁹. En considérant la relation entre l'eau, les ancêtres et les êtres malfaisants appelés *temonio* (voir plus loin) il apparaît que les interdits concernant l'eau pour les femmes menstruées peut correspondre au fait d'éviter un rapport sexuel et de favoriser ainsi une forme de vie non contrôlée (la maladie *tokaala*) et dangereuse.

Ces faits ne rendent pas compte de façon décisive d'un caractère « polluant » ou « profanateur » du sang. Le sang, nous l'avons vu, est une composante essentielle de l'être humain sous la forme de « matière sanglante » *toto kakano*. Il lui confère la « vie » *ma'uli* et le souffle sous la forme d'une « masse de sang » *fo'i toto* qui pulse, respire (*maanava*) et fait circuler le sang dans le corps. Cette « masse de sang », rappelons-le, est située dans l'abdomen. Elle est particulièrement sensible chez les femmes qui souffrent plus souvent que les hommes des troubles appelés *tokaala* (toutes les douleurs du bas ventre qui ne peuvent être diagnostiquées comme des troubles du système digestif). Le témoignage de Savelina Hukaetau (§ III.2.1.3.), présenté comme une rationalisation d'après l'enseignement des

³⁰⁸ Nous allons voir que durant tous les passages où la personne saigne (incision des garçons, premières règles des filles, couches...) on lui donne à boire des noix de coco.

³⁰⁹ Pour Tonga, voir F. Douaire-Marsaudon (1998, p. 197) pour Tokelau, voir J. Huntsman et A. Hooper (1976).

médecins occidentaux, assimile la « masse de sang » *fo'i toto* des femmes avec les écoulements réguliers de sang. On peut alors considérer que la « masse de sang » des femmes, leur « intérieur » *loto*, n'est pas tout à fait comparable à celui des hommes. Chaque mois, les femmes laissent s'écouler du sang qui ne saurait rester en elles, toute retenue accidentelle (à la suite d'un effort violent et surtout d'un bain) pouvant entraîner de graves troubles (éléphantiasis, cécité ou *tokaala*) ou de les faire mourir (s'il se coagule, enfle et se déplace). Ce sang doit « partir » (*alu*) et retourner dans la terre pour finir enterré avec le linge qui le recueille ou encore entraîné par l'eau avec laquelle ses souillures sont lavées. Mais ce sang, tout comme le sang des couches, doit s'écouler de préférence dans la « terre » *kele* où la femme trouve son origine et dont elle est issue. Cette terre est la terre maternelle qu'une femme occupe avec prédilection. Le sang menstruel, celui des couches et celui de la défloration n'ont pas d'autre destination.

Avec leur sang, les femmes perdent de la vie et du souffle, devenant proches, dans leur état, des morts qui les entourent et menacent de les emmener définitivement avec eux (d'où le fait que tout écoulement de sang est généralement dangereux en soi et considéré comme une « maladie » *mahaki* pouvant entraîner la mort). Cependant, installées sur leur terre maternelle et recluses dans la maison, elles se trouvent dans une situation comparable au *fœtus* dans le ventre de la mère ou au cadavre au fond de la tombe (la maison prend ici le relais de l'utérus et anticipe la séclusion de la tombe). Sur cette « terre » *kele*, les femmes sont alors très proches de leurs ancêtres (les ancêtres de la terre). Leur sang ne se distingue pas du sang des ancêtres de la terre (dont nous avons vu qu'ils apparaissent comme féminins), sinon par le « souffle » *maanava* qui le fait circuler et battre en elles. Hormis donc ce « souffle » contenu qui les distingue des ancêtres (les morts de la « terre » *kele*), elles leurs sont momentanément très comparables et il convient alors de les craindre et de les « respecter » *faka'apa'apa* : leur corps craint l'eau qui le corromprait indistinctement (*pala*) ; on ne peut manger la nourriture qu'elles ont touchée ; leur époux (un étranger à la terre) doit éviter de les approcher, et elles n'ont momentanément de place ni dans l'eau de mer (la pêche s'effectue en relation directe avec l'au-delà), ni à l'église, du fait de la valeur englobante qu'ont, à ce moment pour elles, les « relations-sang » (nous allons revenir sur tous ces points)³¹⁰.

³¹⁰ On pourrait suggérer que la présence en mer d'une femme dont la grossesse est cachée (et dont l'enfant sera illégitime) est inacceptable en ce qu'une telle grossesse ne peut s'accomplir en relation à des ancêtres lointains (la relation au père de l'enfant et à ses ancêtres n'est pas établie). Les ancêtres lointains de l'enfant (et les anciennes

Nous trouvons ici un aspect particulier et capital dans la relation entre les humains et la terre. Il distingue fondamentalement les femmes des hommes, les premières restant associées dans leur être même à la terre où elles sont nées et qu'elles habitent, cette « terre » *kele* subordonnant pour elles le « pays » *fenua*. Les hommes ne perdent pas de sang (sauf au moment de l'« incision du prépuce » *inuvai* dont le lieu est indifférent) et leur « masse de sang » *fo'i toto*, leur « intérieur » *loto* reste intègre. Ils peuvent se déplacer et s'installer où bon leur semble, les relations au « pays » *fenua* subordonnant les relations à la « terre » *kele*.

2.4. Le sang et les os

Nous venons de voir que le sang des femmes et la terre avaient des caractères communs (la couleur et, dans une certaine mesure, la souillure). Nous pouvons aller plus loin si l'on considère la terre des sépultures. Elle partage en effet le caractère dangereux du sang des femmes (particulièrement de leur sang menstruel pour ce qui concerne la nourriture) et renvoie aux interdits touchant les mains des femmes qui effectuent la toilette funéraire. Il est impératif de se laver les mains au retour du cimetière où l'on touche le sol et les tombes, soit pour y mettre de l'ordre et des décorations, soit pour s'y asseoir lors des cérémonies funéraires (enterrement, Toussaint³¹¹). Le fait de toucher un petit enfant ou de la nourriture est particulièrement « interdit » (*tapu*) avant toute toilette soignée, une négligence pouvant entraîner de graves troubles de santé pour l'enfant ou le consommateur des aliments ainsi contaminés.

2.4.1. Le sang des morts

Ces faits doivent être rapportés aux anciens rites funéraires qui rendaient *tapu* (« interdites » et dangereuses) les mains de ceux qui avaient effectué la dernière toilette du

déités intimement liées à la mer et à ses ressources) refusent alors toutes relations avec les vivants et ne leur prodiguent ainsi pas de poissons.

³¹¹ Le 31 octobre, après la messe, les hommes se rendent au cimetière pour remettre en état les tombes des morts de la famille : elles sont réparées, nettoyées et blanchies, les arêtes des tombes de sable sont reformées. Les femmes viennent ensuite porter les bouquets de fleurs, les colliers de graines de pandanus (qui peuvent aussi être piquées dans le sable des tombes les plus simples) et les tissus précieux accrochés sur les croix... À 15 heures, une bénédiction est donnée (*tapu'aki*) suivie d'une procession au cours de laquelle tous les paroissiens se rendent au cimetière. Chacun va alors s'asseoir sur ou à côté de la tombe de son ou de ses parents morts pour écouter le prêtre qui, au cours d'une allocution, énumère tous les morts du district pour l'année (à Wallis, à Nouméa et en Métropole). Les familles se dispersent ensuite, certains restant tard sur les tombes pour prier et discuter.

Le lendemain de la Fête des Morts, la radio diffuse des chants commémoratifs qui sont composés en souvenir de morts qui sont chers (des prestations sont présentées au compositeur et aux musiciens qui viennent les chanter à la famille). Ces chants commémoratifs ont été étudiés par R. Mayer et M. Nau (1976).

mort. Ils ne pouvaient alors toucher de nourriture durant plusieurs semaines. Bataillon dit à ce sujet (1841, p. 19) : « Le contact d'un mort soumet aussi les mains à la loi du *tapu* jusqu'à ce qu'on se les soit lavées. » Fatai Tui raconta ce dont elle se rappelait : « Je reste [après avoir eu les mains frappées d'interdit] et s'il n'y a personne qui m'apporte de quoi manger [et place la nourriture dans la bouche], il y a mon petit morceau de quelque chose avec lequel je pique mes choses [mes aliments]. » Plus loin : « Quand on touche un mort [toi, par exemple], c'est comme moi, je "respecte" tes mains [j'évite de les toucher] par peur de toucher le mort... Ta main ne peut plus te servir à rien. Cette destination [*ata*, de la main qui ne peut rien toucher d'autre] reste tout un mois, puis passe la moitié d'un mois et elle [la main] est propre à [toucher d'autres choses]. C'est comme un deuil pour nous ! Les choses comme ça ! [...La levée de l'interdit,] c'est peut-être le lavage des mains ou le fait d'y mettre quelque chose qui mette en valeur l'achèvement [des interdits], mais c'est tout ce que j'ai entendu sur ces choses. Les choses qu'ils faisaient étaient très lourdes en ce temps³¹² ! »

Nous avons vu que les morts conservent un lien avec les vivants au-delà de la mort. La dépouille et sa sépulture deviennent ensemble ce qu'Alike Liufau appela le « corps mort » (*sino mate*), un point de contact entre le domaine des morts et celui des vivants. Ce « corps mort » ancre le « mort » *mate* à la terre pour qu'il y « demeure » (*nofo*) auprès des vivants, dans la terre que les funérailles ont « ouverte vers le bas » (*avaifo*). Le fait que des interdits comparables concernent ce qui est en contact avec un mort et ce qui touche la terre où il est inhumé est révélateur d'une relation qui, existant entre les morts et la terre dans laquelle ils reposent, prend une extension beaucoup plus vaste que celle limitée au seul corps, et à ce qu'il en reste, des os, dans son réceptacle. Un exemple, pris dans le récit de la guerre de Moli hina, fait apparaître que le lien, appelé « amour de l'humanité » par le père Soane Liku Ikauno présente une forme double, l'une passant par les os, l'autre par la chair et le sang.

La dépouille des chefs et des guerriers de valeur avait autrefois un traitement particulier lorsqu'ils mourraient lors d'un conflit. L'intervention des missionnaires catholiques mit fin aux rivalités des anciens chefs et interrompit les pratiques guerrières, mais

³¹² Fatai Tui : « *E ko te tata ia e nofo pea kapau la mole he tahi ia ena aumai taku me'a kai, e iai tata ki'i mo'i me'a e kita hukihuki'aki tata me'a.* » ; « *Ko tata faafaa ki te mate ke hage ia e kita faka'apa'apa i tau nima ke matakua o faafaa ae ki te mate a... E mole kei fia faka'aoga tau nima ki he me'a. Ko te ata aia e nofo mahina katoa pea hoko atu mo te vaelua o te mahina pea hoki ata fai... e hage ataa putu ! Te'u me'a feia ! Ko te lagi hoki fufulu pe foki te'u nima pe ko te hoki ai iai ko te me'a foki la e hoki fakama'uhiga'aki hona faka'osi, ka ko*

nous pouvons tirer quelques informations des témoignages dont on dispose encore. Aliko Liufau raconte par exemple que lors des combats, certains chefs de l'époque (*'aliki*) et les guerriers les plus remarquables (*to'a*) partaient à l'avant, la victoire reposant en grande partie sur eux. Derrière, se trouvaient les gens qui avaient suivi et dont le sort dépendait du résultat du premier choc. Dans le récit de la guerre du Moličina, la défaite et la fuite des guerriers de l'avant entraînent le massacre de tous ceux qui les suivaient et de la population qui dépendait des chefs ainsi vaincus. Tandis que la tradition assigne une sépulture à chacun des chefs de guerre tués du côté des vaincus (ainsi, chaque fils de Maufehi, l'instigateur malheureux du conflit, reposerait dans un des promontoires du nord de l'île) les corps des autres combattants et du reste de la population furent laissés sur place sans même être enterrés, formant à l'« arrière » de l'île (Muli), un marécage sinistre appelé To'oga toto, « Tarodièrre sanglante » (ou « Tarodièrre ensanglantée »). Ainsi, tandis que le sang des uns trouvait place dans une terre choisie et sèche, celui des autres restait mêlé à la terre humide où ils étaient tombés, inondant les lieux, tandis que ces morts continuaient à hanter l'endroit encore évité de tous³¹³.

Nous allons revenir sur les anciennes distinctions sociales que la doctrine catholique a beaucoup perturbé (depuis la moitié du XIX^e siècle, tous les morts, nous l'avons vu, sont inhumés de façon comparable dans le cimetière paroissial), mais quel que soit le mode d'inhumation anciennement réservé aux uns et aux autres, on perçoit bien l'importance de la relation à la terre. Elle prend plusieurs aspects : tout d'abord, le gros des combattants et la population n'eurent pas droit au même respect des rites funéraires que les principaux « chefs » (*aliki*) et « guerriers » (*to'a*) qui furent inhumés sinon sur des terres auxquelles ils étaient rattachés de quelque façon (sur ce point la tradition ne précise pas quelle relation existait entre chaque chef et l'élévation où il fut enterré), du moins dans la région dont ils étaient originaires. Le reste des vaincus fut en revanche laissé sur place, sans même être enterré, sans toilette et sans enveloppe funéraire, baignant dans son sang, dans une région éloignée des villages d'origine. Ainsi, les premiers ont, semble-t-il, trouvé le repos, la

taku logo pe foki ae foki ki te'u me'a aia. Ne'e mamafa aupito i te temi ae te'u me'a ne'e fai ! »

³¹³ Le père Servant (1996, p. 86) raconte avoir vu à Futuna, avant l'évangélisation, la femme du frère d'un « roi » blessé recueillir au creux de ses mains le sang qu'il perdait et se le jeter sur la tête en criant. Il associe le traitement de ce sang (qu'un « roi » perdit à la guerre) à celui des guerriers blessés dont les parents recueillaient « jusqu'à la dernière goutte », le buvant et léchant l'herbe, pour, semble-t-il, ne rien laisser derrière eux dans la terre. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle il s'agissait, à Futuna comme à Wallis, de retenir ainsi le souffle que les mourants auraient irrémédiablement perdu avec le sang si ce dernier s'était écoulé dans la terre.

position même de leur sépultures fondant de nos jours les revendications des gens du district septentrional quant à ses limites par rapport au district de Hahake. Des seconds, en revanche, faute de sépultures, restent le sang et les âmes, ou les esprits errants. Il semble ici que le défaut de sépulture appropriée eut une double conséquence : la première est le vagabondage de ces « morts » *mate* (sous la forme d'esprits malfaisants *temonio*) dont les restes sont éparpillés et disparus sans traces, excepté leur sang. La seconde est précisément le sang, qui ne disparut pas, contrairement à ce qui aurait dû se passer, mais resta en surface, là où auraient normalement du se trouver les os.

Hormis la relation du mort à la terre, une autre distinction oppose dans cet exemple les chefs et les massacrés. Tandis que les premiers étaient inhumés sur des hauteurs, c'est-à-dire dans des endroits secs par définition, les autres restèrent sans sépulture dans un endroit marécageux. On peut alors penser que le contact des corps avec l'humidité de la terre d'une part, avec les eaux de pluie de l'autre, est à l'origine de la permanence du sang, l'eau dont la terre était gorgée à cet endroit excluant en quelque sorte que le sang s'y infiltre et y disparaisse. Dans ce cas précis, serait restée dans le marécage, avec le sang des morts, une part de leur vie, l'eau retenant leur souffle et empêchant les âmes de se mouvoir vers Pulotu....

Nous avons vu en abordant les vestiges archéologiques que les anciennes sépultures conservaient généralement le mort au-dessus du sol, ou en tous cas près de la surface, les morts de haut rang bénéficiant de chambres funéraires aménagées dans des tertres, les autres étant simplement couverts de terre, de sable et de cailloux. Ces faits prennent ici une certaine cohérence si l'on considère la façon dont le corps est mis en terre. On a pu remarquer, en effet, que le cadavre est toujours roulé dans une enveloppe de textiles différente de la « couche » *moe'aga* (*holo* et natte) en ce que la natte, qui normalement protège de l'humidité du sol, est retirée au dernier moment. La « couche », quelle que soit sa forme, constitue la base de toute prestation féminine lors des échanges cérémoniels, mais elle est aussi un moyen de couchage indispensable qui protège chacun de l'humidité de la nuit et du sol. Le mort se distingue donc du vivant en train de dormir par l'absence de natte, le suaire se composant de grandes pièces de tissus enroulées autour de lui et formant un paquet posé sans protection (sinon quelques pièces d'étoffe et les restes des morts précédents) à même la terre. La tombe n'en demeure pas moins comparable à une « maison » *fale*. Le nom parfois donné aux tombes

modernes *fale mate* « maison du mort » est de ce point de vue significatif : le mort y est posé sur le sol, protégé par son enveloppe et par le toit étanche que forment les dalles. Pour ce qui est des tombes anciennes, les chambres funéraires d'une part, le sable et le gravier qui couvraient le cadavre d'autre part avaient la même fonction : laisser le mort reposer sur la terre tout en l'isolant du contact des eaux pluviales.

Il semble que de telles précautions visent à empêcher la putréfaction indifférenciée d'un corps laissé, comme ceux des massacrés, au contact de la terre et de l'humidité de surface. Le fait qu'autrefois l'inhumation n'ait jamais été profonde peut aussi être rapproché de ces faits. D'une part, le sang du mort doit être en contact avec la terre pour s'y mélanger. D'autre part, le corps ne doit pas se décomposer entièrement sous terre et, à l'abri de minéraux secs (sable ou dalles) le protégeant des eaux pluviales, doit pouvoir sécher en partie. De ce point de vue, la question des os dont on prend un soin particulier lors des exhumations est intéressante. Il apparaît en effet que les « os » *hui* ne sont pas considérés comme étant une composante de la personne à part entière. Ils n'ont pas de relief particulier dans les connaissances anatomiques et ne font l'objet d'aucune représentation particulière si ce n'est la distinction du « crâne » (*cf. infra*).

À ce point de l'analyse, on peut faire la synthèse de nos résultats. Il y apparaît en effet que le manque de sépulture d'une part, l'absence de relation entre les morts et la terre où ils tombèrent d'autre part, empêcha que se mette en place un nœud de relations essentielles. Le sang des morts de la Tarodièrre sanglante (*To'oga toto*) est resté en surface, car les corps sont restés à l'eau de telle sorte que le sang ne put partir en terre. Les massacrés rôdent donc, alors que les corps se sont décomposés sans que les os restent secs. De plus, ces morts n'avaient pas de relations avec cette terre qui, ainsi, ne pouvait être pour eux un « pays » (ou une « tombe ») *fenua* satisfaisant. La destination du sang des morts (tout comme celui des femmes) est son imprégnation dans la terre en vertu d'une relation préexistante à un ancêtre souche ou, à défaut, par le moyen de l'inhumation dite *fakafenua* (« faire devenir terre », qui met en avant la résidence), le mort rejoignant dans la « terre » *fenua* ses consanguins ou bien son conjoint. Ces faits confirment la double relation du mort et de la terre. L'une, nous l'avons vu, passe par les os qui, conservés au sec dans la tombe, marquent sa permanence dans la terre et auprès des vivants. Cette relation le distingue par la trace que la sépulture et le paquet d'os qu'elle renferme (le « corps mort » *sino mate*) laissent de son existence auprès des vivants. Elle est individualisée et s'"inscrit" dans la sépulture « point d'ancrage », « point de chute »

(*tanu'aga, faitoka...*). Sa sépulture est, pour chaque mort, une « résidence » (*nofo'aga*), un « corps » (*sino mate*, « corps mort »). Elle constitue une structure minérale durable (sable, graviers et pierres) qui contient et abrite ses os et se rapproche à plusieurs titres, nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement, de la maison (*fale*) et des réceptacles dans lesquels venaient se loger les anciennes déités.

L'autre relation concerne le sang ou la « matière sanglante » *toto kakano*. La sépulture est, de ce point de vue, un lieu de passage et de transformation, mais n'est pas significative en elle-même. Le traitement du défunt permet, tout en conservant les os secs, au sang et à la chair de partir dans la « terre » *kele* et de s'y mélanger. Ils s'y fondent alors, mais de façon indistincte, le sang (et le souffle) des morts participant globalement de la « terre » *kele* où ils reposent désormais.

2.4.2. Les os et la sorcellerie

Les os des morts ont, à l'opposé de ceux des vivants, un intérêt particulier. Nous avons vu qu'ils constituent en général tout ce qui reste d'un mort à l'ouverture (volontaire ou accidentelle) d'une tombe. Dans ce cas, une nouvelle enveloppe (tissus neufs et biens de valeur féminins) est toujours offerte à ces restes exhumés. Elle rappelle celle du cadavre lors des funérailles (tissus de valeur et étoffe d'écorce *holo* formant un fourreau autour du corps), le cadavre et les os demandant un traitement comparable. On voit bien ainsi que si la chair et le sang du mort doivent disparaître avec le temps, les os doivent perdurer longtemps, dans les meilleures conditions possibles, pour maintenir le lien qui rattache le mort à la terre qui l'a reçu et à ses habitants.

Le traitement des os des morts contraste avec les techniques de sorcellerie qui me furent racontées. Une destination possible des os des morts est en effet la magie noire. Cette pratique, appelée *fakalau'akau* (littéralement « à la manière des feuilles de plantes », revient à « employer des feuilles de plantes »), est peu usitée de nos jours. Seuls quelques « vieux » en connaissent encore l'usage. Elle consiste en la préparation de « boucans », terme que les Wallisiens emploient pour désigner en français ces paquets de feuilles, de pierres, de sable pris sur des tombes et d'« os de gens morts » (*u hui a te haha'i mate*) que l'on enterre de nuit, dans une coque de noix de coco ou une bouteille devant ou sous la maison de la victime

choisie³¹⁴. Le contenant du boucan n'est pas indifférent, il est important que son contenu puisse y pourrir. L'efficacité de la préparation se révèle au moment où la putréfaction (*pala*) des différents ingrédients (dont des os et du sable) est suffisamment avancée.

Un cas de sorcellerie qui eut lieu il y a plus de cinquante ans au village me fut raconté par un témoin de la maisonnée concernée : un membre de la famille se mourant de façon incompréhensible, on demanda à un vieil homme albinos qui savait « remédier aux envoûtements³¹⁵ » (*fai to'o fakalau'akau*) de bien vouloir rétablir le bon ordre dans la maison. Il passa seul la nuit dans la maison et, au petit matin, il put dire qu'on y avait enterré trois paquets *fakalau'akau* qui causaient le mal. Les hommes de la maison lui préparèrent des vivres au four et un *kava*, puis il fit creuser un trou au fond duquel on trouva un premier paquet qui fut brûlé. On en découvrit un autre au pied de la porte. Après avoir bu le *kava*, il prit ses vivres cuits, emportant avec lui les restes de « boucans » dans un sac pour les « faire voyager » (*fakafolau*). Le malade mourut malgré son intervention, ce que l'informateur expliqua par le fait que les boucans devaient être très vieux (leur effet avait été prolongé).

Après la mort de la victime d'un tel « boucan », il est impératif que la personne responsable de sa mort parvienne à approcher le défunt, avant ou après l'enterrement, pour percer son corps en le piquant ou en le mordant. Cette opération est indispensable « pour que vienne au-dehors l'air de la chose » (*ke ha'u ki tu'a te ha'ele o te me'a*) et que le mort « dégonfle » (*fakamamao*). « Si il [le responsable] ne fait pas une telle chose, cela sent » (*kapau leva e mole ena fai he me'a feia e manu*) et surtout, il est voué à mourir de la même manière que sa victime. Par ailleurs, la rémission du malade ne peut venir que du retrait des boucans, qui sont alors détruits ou expédiés au loin (*fakafolau*). Le mot *folau* désignant les voyages hors de l'île, on peut se demander si les boucans ne sont pas renvoyés au pays des morts (Pulotu, l'île invisible), puisqu'ils sont en partie composés de morts et que les morts enseignent leurs recettes et leurs usages aux vivants.

Remarquons ici que les os et les plantes employés sont étrangers à la « terre » où ils sont enterrés et n'y « participent » (*kau*) pas. Peuvent être ajoutés pierres et sable venant du

³¹⁴ On ne peut atteindre directement qu'un ayant droit sur la terre. Si la victime choisie n'a pas de relation avec la terre qu'elle occupe (si c'est un affiné venu s'installer là, par exemple), on cherche à frapper un de ses descendants qui a des droits sur la terre en vertu de liens généalogiques.

³¹⁵ Selon une informatrice, il existe de nos jours à Wallis quatre hommes capables de remédier aux actes de sorcellerie. L'un d'eux possède un « médicament du pays » (*fai to'o fakafemua*) qui lui vient de ses ancêtres et qui est le seul vraiment efficace. Deux autres sont des descendants d'un être dangereux (*temonio*) appelé Moso. Ils peuvent intervenir dans les cas de sorcellerie et soignent de façon plus générale toutes les maladies que l'on

cimetière, dont nous avons vu la proximité avec les os, et dont le seul contact rendait les mains impropres à la manipulation des bébés et au contact avec la nourriture. Enfin, il est important que les ingrédients pourrissent ensemble, enfermés dans un récipient qui empêche l'eau de s'exfiltrer. À mesure qu'elle pourrit, cette mixture empoisonne (*konahia*) par contagion les occupants de la maison au pied de laquelle elle se trouve enterrée (devant sa façade principale, c'est-à-dire du côté des vivants). Plusieurs d'entre eux peuvent mourir si rien n'est fait pour y remédier. On doit alors comprendre la « terre » où est placé le « boucan » par malveillance, non comme une simple surface d'habitation, mais comme le tout que forment la parcelle, son sous-sol et les occupants de la maison qu'elle supporte, c'est-à-dire comme un '*api* dans toute sa dimension (son étendue horizontale et sous sa surface). Ces pratiques nous indiquent assez clairement la correspondance que les Wallisiens reconnaissent entre les unités distinctes et complémentaires que sont la « maisonnée » '*api* et les êtres humains, la terre du '*api* renvoyant à l'« intérieur » *loto* de la personne : à la putréfaction du « boucan » enterré correspond celle de la victime dont l'« intérieur » *loto* est prématurément pourri et « sent » avant même les funérailles. En retirant le « boucan » de la terre et en l'envoyant au loin (*fakafolau*), on met fin à son action et on libère la personne (et la maison) de l'emprise du mal. Si rien n'est fait et que la victime trouve la mort, le sorcier doit percer son enveloppe corporelle et assainir le mort. Il prévient de la sorte un type de putréfaction qui ferait, à terme, du cadavre de la victime enterrée, un poison pour son meurtrier (dans ce cas le cadavre de sa victime devient pour le sorcier comme sa propre terre empoisonnée d'un boucan).

2.4.3. Le crâne et la tête

Le crâne, ('*ulu poko* ; '*ulu* « tête », *poko* « resserré, étroit, creux » ou *puho*), correspond à une partie extrêmement valorisée du corps. La « tête » ('*ulu*) est la partie supérieure du corps et le domine. Elle est aussi conçue comme « venant en premier », « allant de l'avant » et le verbe « entrer, pénétrer » se dit *ulu*. Cette définition met en lumière les deux aspects importants de la « tête » : elle est en haut, elle surplombe et domine ; elle est associée à l'antériorité temporelle et spatiale, à l'ancienneté. La tête arrive la première dans la vie et son importance tient à sa position dominante dans la construction de l'édifice humain dès la naissance.

attribue à la malveillance des morts et des vivants.

Lors de la cérémonie du *kava* par exemple, la position des têtes dans l'espace suit le statut des participants en fonction de leur ancienneté relative : les autorités "coutumières", religieuses et administratives sont installées « en haut » (*i oluga*) du cercle et assis sur des sièges tandis que les autres, rassemblés « en bas » (*i lalo*) du cercle, se disposent par terre. Le « roi » *hau*, assis au milieu de l'avant a, de tous, la position la plus élevée. Cette gradation des statuts et des positions était autrefois très générale, les « chefs » et les « descendants de rois » (*'aliki*) étant classés comme « au-dessus » *ma'oluga*, et les « gens du commun » (*tu'a*), par contraste, comme « au-dessous » *ma lalo*. Elle apparaît encore de nos jours dans les marques de respect formel comme dans le fait de se découvrir et de se courber en passant devant un chef assis (il fallait autrefois s'asseoir par terre lorsqu'on croisait une telle personne, descendre de cheval, de vélo ou de voiture devant le « palais royal », retirer son haut turban devant les sanctuaires des anciennes déités...). D'une façon générale, les anciens sont toujours à la fois représentés et situés comme spatialement élevés. Ainsi, Aliko Liufau m'assura un jour qu'un titre ne pouvait jamais « monter » *hake*, mais qu'il « descendait » *hifo* toujours d'un « ancien » *matu'a* vers un homme considéré comme "plus jeune" (quels que soient leurs âges respectifs) et prenant la succession. L'homme à qui revient le titre « monte » *hake* ainsi dans le titre, à la suite de son prédécesseur, pour ne redescendre que le jour de sa « destitution » (*fakahifo*). Cet aspect de l'ancienneté comme valeur supérieure associée à l'élévation se retrouve ainsi dans la position absolument dominante du « roi » (toujours assis sur une chaise et autrefois installé sur une pile de nattes) au-dessus de qui ne peuvent se trouver que Dieu, Marie et le Christ. La valeur de l'élévation se retrouve aussi dans les anciennes représentations du cosmos, Tagaloa, la divinité suprême, habitant dans le Ciel (*Lagi*), alors que les autres déités occupaient des domaines inférieurs. On comprend mieux ainsi que les « anciens » des différentes branches généalogiques en soient les « têtes » (*'ulu'i maatu'a*, « têtes des anciens »), à la fois premiers chronologiquement et élevés spatialement. Ces « anciens » sont de ce fait les vivants les plus proches des morts et règlent, dans le monde, les problèmes que les ancêtres supervisent depuis l'au-delà.

La tête tient aussi une place particulière dans la relation des « morts » *mate* avec les vivants. On appelle par exemple les crises de possession (par une « déité » ou un « mort malveillant » *temonio*) *ulusino*, littéralement « pénétrer corps », mais avec la signification de « pénétrer la tête en avant ». De plus, nous avons vu que les sanctions des « morts » *mate* pour un manque de respect consistaient souvent en un coup frappé derrière la tête. Ce contact

(ainsi que l'ingestion d'une nourriture touchée au préalable par des morts) entraîne la maladie *avaga* dont le remède (*tulu'i*) s'applique dans chaque orifice de la tête souvent accompagné d'un massage du crâne et du visage. Les soins traditionnels sont appelés *fai to'o* (littéralement « faire retirer »). De tels traitements visent explicitement à retirer du malade ce qui lui nuit, ici un être malfaisant (*temonio*) qui, installé dans son corps, cherche à l'entraîner dans la mort. Bataillon indiquait au siècle dernier (1841, p. 12) : « À quelle que partie du corps que soit le mal, c'est toujours à la tête que s'applique le remède. »

On peut penser que cette prédilection des « morts » *mate* à venir se loger dans la tête des vivants est due au fait que la « face » *mata* est largement ouverte sur le monde par des orifices que l'on ne cache pas. Le crâne constitue le seul os creux du corps, le seul os qui puisse contenir. Il présente de nombreuses analogies avec la noix de coco dont la tradition raconte qu'il s'agit de la tête d'une anguille géante³¹⁶ et qui, comme une tête humaine, reste accrochée en haut d'un tronc dressé, sous un bouquet de feuillage. La valeur particulière de ses fruits (très comparables à des crânes) couplée aux caractéristiques générales de ce palmier peuvent expliquer l'importance des différents contenants que l'on tire de celui-ci dans les relations entre les vivants et les morts ou les déités.

L'importance de la tête dans les représentations wallisiennes ne s'arrête donc pas aux êtres humains. Parmi les parts découpées dans un cochon, la tête est celle réservée au personnage de plus haut rang (un chef ou un prêtre par exemple). C'est, de plus, la partie de tout animal la plus recherchée ; une tête de porc ou une tête de poisson est considérée comme un morceau particulièrement savoureux. En ce qui concerne les ignames, la première récolte est obtenue par la plantation des seules « têtes » (*'ulu*) d'igname (la partie proximale du tubercule). Cette récolte, dont le fruit est appelé « têtes d'ignames » *'ulu'i'ufi*, est elle-même appelée *ta'u mu'amu'a* (« toute première saison »). Elle est extrêmement valorisée et on en présente les prémices au « roi » *hau*. Dans le cas des ignames, les « têtes » (*'ulu*) sont clairement associées à l'« ancienneté » (*mu'a* désigne un « aîné » tout autant que *'ulu* – dans *'uluaki* et *'ulu'i maatu'a* par exemple) et aux valeurs supérieures de la société wallisienne. Leur offrande reconnaissait autrefois la position dominante du « roi », sa relation privilégiée aux déités et son rôle capital dans la prospérité du pays. De nos jours encore cette prestation le remercie pour ses bienfaits et célèbre la bénédiction que Dieu lui accorde.

³¹⁶ Le mythe de l'origine du cocotier est rapporté dans la quatrième partie, note 411.

Ces faits nous informent sur un caractère important de la tête : elle constitue un contenant, un réceptacle que les morts et les anciennes déités affectionnent. Ce contenant a plusieurs caractéristiques importantes. Il est d'abord la première partie du corps à sortir du ventre de la mère, lors de la naissance. Il est situé en hauteur, supporté par tout le reste de l'édifice humain. Constitué du seul os creux de l'anatomie humaine, il est sec (car à la fois osseux et aérien). La tête forme ainsi un corps à la fois inversé (les os sont à l'extérieur) et en réduction (elle contient son propre intérieur composé de « terre », la cervelle s'appelant autrefois aussi *kele*). Elle se distingue donc du corps en ce qu'elle le résume et le complète. En s'ouvrant sur l'extérieur par le visage (les « orifices » *mata* sont concentrés sur la « face » *mata*), elle présente aussi chaque personne au reste de la société. La disposition relative des têtes dans l'espace, dans l'organisation générale de la cérémonie du *kava* ou dans les autres occasions formelles, révèle l'ancienneté relative des personnes et le statut de chacune. Rappelons enfin que la tête, qui contient, peut aussi perpétuer la vie sous une forme supérieure et valorisée. Ainsi, de la tête tranchée de l'anguille poussa le premier cocotier³¹⁷. Ainsi, des « têtes d'ignames » (qui ne sont pas consommées, mais conservées et replantées) pousse la récolte la plus importante et la plus valorisée de toutes.

On comprend alors mieux l'attention particulière portée à la tête durant la vie : elle est parée, maquillée, parfumée, protégée du soleil, de l'humidité et du froid. Elle ne touche généralement pas le sol. Les Wallisiens utilisaient autrefois des appui-nuque de bois (*'uluga*) qui soutenaient la tête durant le sommeil. Je ne vis qu'un homme en faire usage, les « oreillers » (*fo'i pila*) étant désormais très répandus. À défaut d'oreiller, les Wallisiens se couchent toujours de façon à laisser un bras sous leur tête. De plus, on ne frappe jamais à la tête, on ne passe jamais par dessus et, à plus forte raison, on ne s'y assied pas³¹⁸. Enfin, on ne

³¹⁷ Les versions tongiennes du mythe relatant l'origine du *kava* (E.W. Gifford, « Tales About Loau and the Origin of *Kava* », 1924, p. 71-75) insistent aussi particulièrement sur l'importance de la tête : une jeune fille, Kava'onau, est tuée par ses parents qui l'offrent comme repas au Tu'i Tonga en visite (ou à son représentant), faute d'autre met digne de lui. Touché par ce sacrifice, le visiteur leur rend leur fille pour qu'ils la mettent en terre. Sur la sépulture, deux plantes poussent : un plant de *kava* vient de la tête, un pied de canne à sucre sort des intestins. Dorénavant, le *kava* sera préparé pour le Tu'i Tonga et la canne à sucre mangée en accompagnement pour limiter son effet. (Voir, pour l'interprétation du mythe de Kava'onau, Aletta Biersack, 1991)

Il existe une version wallisienne de ce mythe que je recueillis auprès d'Alike Liufau. Elle est très proche des versions tongiennes, mais le seul *kava* pousse sur la tombe (la canne à sucre n'est pas mentionnée) et la relation à la tête n'y est pas faite.

³¹⁸ Un jeune Wallisien originaire de Nouméa me raconta avoir reçu de sa mère une punition d'une extrême violence lorsqu'elle le surprit assis sur la tête de son frère alors qu'enfants, ils luttaient pour jouer.

peut toucher la tête d'une personne supérieure en rang. Autrefois, par exemple, les enfants ne pouvaient pas toucher celle de leur père. De nos jours encore, les enfants s'en abstiennent à moins que le père ne leur demande expressément un massage ou une coupe de cheveux. La mère et les enfants, en revanche, s'épouillent (*fa'ala*) mutuellement régulièrement.

Ces faits confirment une relation de la tête avec ce qui relève de la valeur supérieure pour la société wallisienne, l'« ancienneté ». Par ailleurs, les morts auxquels elle renvoie (et qui y ont accès lors des possessions par exemple) sont particuliers. Ils se distinguent des ancêtres de la terre, des ancêtres locaux non distingués et féminins, avec lesquels on est en contact permanent par les pieds et le bassin. Pour ces « morts » (*temonio*) et ces ancêtres, le contact s'établit par la tête. Plus lointains (car moins immédiats que les ancêtres de la terre), ils font encore contraste en se manifestant de façon individualisée : les cas de possession ou de maladie '*avaga* qui me sont connus, par exemple, sont le fait de morts dotés de sépultures et identifiés clairement.

Ces morts malveillants (*temonio*) et ces ancêtres lointains ne sont cependant pas sans relation à la terre. Logeant dans la tête, ils y trouvent un « intérieur » *loto* et une « terre », (le « cerveau » se disait autrefois *kele*³¹⁹). Cette « terre » est toutefois subordonnée ici, puisque englobée et contenue par le crâne qui la définit alors que dans le reste du corps, les os baignent dans le sang. Ces ancêtres et ces morts sont ainsi en relation avec les vivants par l'intermédiaire d'un os élevé, à la fois plus sec et plus creux que les autres. Par ces caractéristiques ils sont comparables aux ancêtres paternels que nous avons évoqués en étudiant la composition de l'« âme » *laumaalie* et la transmission des titres et des noms (§ II.2.3.3.) : ils évoluent dans un monde supérieur et aérien. Ils entrent aussi par la tête en contact avec les vivants, tout comme les ancêtres paternels sont en contact avec leur descendants par l'intermédiaire des « anciens » appelés « têtes des anciens » '*ulu'i maatu'a*³²⁰. Tous sont aussi personnalisés et trouvent place dans une succession ordonnée et graduée comparable à celle qui ordonne, dans l'espace, les participants à la cérémonie du *kava*. De ces ancêtres (à la fois paternels et lointains) dépend le statut de chacun et (autrefois), le destin de son « âme » *laumaalie* dans l'au-delà.

Peut-on en déduire que la tête est le siège de l'âme ? L'« âme » *laumaalie* nous était

³¹⁹ Voir Bataillon, 1932.

³²⁰ Les « têtes des anciens » *ulu'i maatu'a* sont en relation directe avec les ancêtres du côté maternel et du côté paternel. Cependant, ces « anciens » n'ont pas tout à fait la même valeur pour Ego : les paternels veillent sur les noms des aînés, sur les titres dont il peut hériter et sur les terres ; les maternels, ne veillent que sur les noms des

apparue comme une composante de la personne, mais aussi comme un principe de vie supérieur qui, de nos jours, renvoyait l'homme à Dieu et dont le Ciel transcendant est la destination finale. Ce principe « âme » *laumaalie* est distinct du principe de vie « masse de sang » *fo'i toto* (pulsation et souffle) qui siège dans le ventre et qui confère la « vie » *ma'uli* dans l'ordre du vivant, dans ce monde-ci et sous forme humaine. La tête apparaît comme le point à partir duquel le principe « âme » quitte le corps pour suivre un nouveau mode d'existence. Le fait que la tête et le crâne n'aient plus de valeur *per se* après la mort confirme une relation étroite entre la tête des seuls vivants et leur principe « âme » *laumaalie* : après la mort, l'âme quitte la tête et s'en sépare à jamais. On pourrait ainsi comprendre que la tête, en quelque sorte vidée de sa valeur (et de sa « cervelle » *kele*, elle-même retournée à la « terre » *kele*), ne soit plus distinguée du reste des ossements.

Ainsi la tête apparaît comme le lieu d'une relation particulière aux « anciens », et particulièrement à des ancêtres lointains, distingués, ordonnés et valorisés du côté paternel. Elle constitue un contrepoint au reste du corps qui, lui, est en relation avec les ancêtres de la terre dont les femmes sont proches par le sang de leur abdomen qui forme avec eux une liaison plus tendue, plus immédiate, que celui des hommes. En découle le caractère profondément « sacré, interdit » *tapu* de la tête, siège porté haut de l'âme, en référence aux ancêtres paternels. La société distingue ainsi en tout homme ce qui relève d'une part du bas (le bas du corps et surtout le ventre avec son « intérieur » *loto*), de la terre et des maternels et ce qui relève d'autre part du haut (la tête ou l'« intérieur » *loto* est englobé et subordonné), des « anciens » et d'ancêtres paternels ordonnés et absolument supérieurs.

Les caractéristiques de chacune des deux relations à la terre, par le sang et par les os, nous renvoient donc à des relations que nous avons déjà définies comme des relations à la « terre, au pays » *fenua* et des relations à la « terre » *kele*. Ces deux ensembles de relations demandent à être hiérarchisés.

Les premières relations (*fenua*), nous le voyons, individualisent et ordonnent les morts. Ces morts, des ancêtres puissants sanctionnant désordres et manques de respect, sont des « anciens » supérieurs en tous points aux vivants qui les entourent. Les relations *fenua* leur conservent une forme d'existence auprès des vivants qui repose dans les os et les pierres

puînés et sur des titres auxquels Ego n'aura accès que par second choix. Ils gèrent donc essentiellement les terres et s'assurent de la préservation des droits de tous.

de la tombe. Pour ceux-ci, la sépulture constitue avant tout un « corps » (*sino*) habité (*nofo*), un reposoir d'où ils veillent au respect de l'ordre social et des intérêts de leur descendance. La sépulture situe donc chaque mort dans l'espace et, conserve son identité dans le temps. Ainsi connaît-on les sépultures des ancêtres pris individuellement en traçant sur quelques générations et à travers toute l'île, le chemin des ancêtres dont on est issu.

Les secondes relations (*kele*) ne distinguent pas les morts et la terre, elles les amalgament. Ainsi, ne connaît-on pas les morts de chaque terre une fois la sépulture disparue ou son entretien longtemps abandonné. À chaque terre correspondent des ancêtres de la terre, anonymes, indistincts et nombreux, dotés ou non de sépultures encore visibles et conçus comme maternels. Ils ne sont plus présents du fait de la permanence de leurs os dans une tombe (beaucoup de terres ne portent pas de tombe), mais du fait de leur sang dans la terre. Ces ancêtres ne se manifestent pas de façon intempestive et dangereuse (sinon peut-être dans les sources et les trous d'eau), mais favorisent la fertilité et l'humidité du sol permettant la vie et la prospérité de tous les résidents.

Précisons encore qu'il ne s'agit pas ici de catégories exclusives : les ancêtres lointains ne forment pas une catégorie s'opposant à celle d'ancêtres classés comme proches ou « de la terre », dichotomie selon laquelle les morts formeraient à Wallis deux ensembles contigus et étanches. Tous les morts cumulent les deux relations que nous avons définies l'une comme localisée et relevant de la « terre » *kele*, l'autre comme étendue et relevant du « pays » *fenua*. Ces relations sont définies selon qu'elles passent jusqu'aux vivants par des femmes (les morts sont alors en position de maternels) ou par des hommes (ce sont alors des paternels). Cependant, la règle n'est là encore pas absolue, certains ancêtres de la terre, à la fois individualisés et très présents (tels les ancêtres originaires de Samoa de notre cas N° 6 ou les morts se manifestant dans les sources) apparaissent comme des ancêtres lointains bien qu'en position subordonnée, du fait de leur double relation à la terre où ils sont inhumés et aux vivants sur lesquels ils veillent (et auprès de qui ils n'en restent pas moins des maternels). Inversement, des ancêtres lointains, dépourvus de tombe et oubliés de tous perdant leurs caractéristiques, rejoignent la catégorie (inférieure en valeur) des ancêtres de la terre tout en continuant à manifester des relations étendues *fenua*.

2.5. La terre et l'eau

Nous saisissons maintenant la place des « morts » *mate* en relation à la terre et aux vivants : les « morts » *mate* ne sont jamais « enterrés » à proprement parler. Ils gardent une

position intermédiaire entre le sec et l'humide. Posés à même le sol, sans le tapis de feuilles sèches et de nattes qui isolent les vivants en train de dormir, ils sont en contact direct avec la terre et son humidité. Toutefois, ils sont disposés au dessus de la surface du sol – ou dans une faible excavation, bien qu'aujourd'hui les caveaux soient assez profonds – et soigneusement protégés des eaux pluviales³²¹ par une dalle de pierre ou une épaisseur de sable qui draine l'humidité et sèche rapidement. Installés comme des vivants en train de dormir et prêts à se relever libres de toute entrave, les morts ont toutefois une relation à la terre plus immédiate : ils sont posés sur une terre humide où va se fondre leur matière sanglante, et ils sont couverts de minéraux secs (les pierres, mais aussi le sable et les graviers marins sont secs et en relation au domaine extérieur et englobant *tu'a*) qui contiennent et préservent les os. Si les morts se relèvent pour errer sur la terre, leur « corps » *sino* reste en place avec les « os » *hui*, dans la sépulture. Morts et vivants se partagent ainsi la jouissance de la surface et des strates supérieures de la terre. Les premiers, logés sous une faible épaisseur de terre et de minéraux (sable ou graviers), mais rôdant de nuit et se déplaçant sans contrainte dans les airs, occupent un espace plus étendu que celui des seconds, demeurant et se déplaçant à la surface du sol.

Qu'en est-il des profondeurs de la terre ? La terre, nous l'avons vu, est en relation étroite avec le sang de l'« intérieur » *loto* des vivants, elle l'est aussi avec les ancêtres de la terre. Nous allons voir que sa fertilité réside avant tout dans une « fraîcheur », dans une « humidité » (*momoko*) qui n'est pas sans relation avec certains morts et qui contraste avec l'eau d'écoulement, qu'elle soit « douce » (*vai*) ou marine (*tai*).

2.5.1. L'humidité de la terre

La terre est fertilisée par l'eau de pluie *ua* et la « fraîcheur », l'« humidité » *momoko*. Ces deux facteurs sont distingués et demandent à être étudiés attentivement.

L'« eau » *vai* désigne l'eau douce, c'est-à-dire l'eau des sources, l'eau des tarodières et des petits canaux qui la drainent vers la mer, le sperme, le liquide amniotique et les sécrétions sexuelles féminines. Elle désigne aussi génériquement toutes les préparations médicinales que l'on ingère. L'eau de pluie *ua* est appelée *vai* à partir du moment où elle est captée par un obstacle ou dans un récipient (la « pluie » *ua* tombe du ciel, mais c'est de

³²¹ Certains détails nous manquent concernant Wallis (bien que nous sachions que la dépouille était autrefois recouverte de sable), mais nous savons, concernant Tonga où l'inhumation était en de nombreux points comparable à ce qui se passait à Wallis, que les tombes étaient préservées de l'eau de pluie par différents moyens : tout d'abord, des constructions abritaient les tombes des grands dignitaires ; par ailleurs, les tombes étaient

l'« eau » *vai* qui s'écoule du toit). La pluie et l'eau douce ne font donc pas l'objet d'une distinction radicale (toute deux sont de la catégorie « eau » *vai*), mais elles s'opposent quant à leur provenance. La première vient du ciel, d'en haut (« la pluie tombe » *e too te ua*) ; la seconde est sur terre et dans la terre dont elle jaillit (*tupu*) sous forme de « sources » *vaitupu*.

L'eau du sous-sol est la source principale (et constante) d'humidité, le principal facteur de croissance des plantes. Elle rend fertiles les jardins avec la rotation des cultures et la jachère après trois ou quatre ans de culture (la seule terre qui ne se repose jamais est la tarodière irriguée).

Cette humidité retenue par la terre est favorisée et utilisée par les hommes de trois façons : par l'aménagement de résurgences (*vaitupu*) qui irriguent des tarodières, par la couverture du sol des plantations (principalement pour les bananiers et les taros) au moyen d'un tapis de feuilles sèches (*hulu*) fréquemment complété (les boutures d'ignames, comme les morts, sont couvertes d'un petit tas de sable). Ces couvertures « rafraîchissent » la terre (*fakamomoko*) tout comme les pierres et les troncs des arbres abattus qui sont laissés en place, dans les vastes jardins, pour en « rafraîchir » le sol (*fakamomoko*). Selon le même principe, les plantations sont préférentiellement installées sous une couverture peu dense de cocotiers qui donnent de l'ombre sans les priver de lumière. La troisième façon de bénéficier de l'humidité du sol consiste à tirer parti des accidents du terrain et de choisir, dans la plantation, l'endroit propice au développement de chaque pied (c'est à l'abri des pierres et du bois en décomposition, dit-on, que les tubercules poussent le mieux). Ce savoir-faire distingue les bons cultivateurs.

Un souci permanent des Wallisiens est donc de conserver à la terre son humidité (ils disent sa « fraîcheur » *momoko*) en maintenant à la surface une couverture végétale qui à la fois retient l'humidité et en génère. Si la fertilité de cette terre vient de l'humidité, elle résulte aussi de la putréfaction et de la désagrégation progressive des arbres abattus ainsi que de la litière de feuilles sèches qui, toujours renouvelée, forme l'humus, la « terre noire » (*kele'uli*), riche et fertile. Ainsi, les végétaux laissés à pourrir en surface (y compris lors des jachères, sous la végétation exubérante) « rafraîchissent » et fertilisent la terre tout comme la « matière sanglante » (*toto kakano*) des morts enterrés là vient, dans sa putréfaction, enrichir la terre

couvertes de galets enduits d'huile de noix de coco ; enfin, elles étaient couvertes de nattes dès qu'un orage menaçait.

familiale pour le bénéfice de leurs descendants. Il apparaît ainsi que l'humidité constitutive de la terre et des choses est proche des relations par le « sang ». Le « sang » *toto* et l'« humidité d'imprégnation » (*momoko*) favorisent ensemble une « vie » *ma'uli* venue de l'« intérieur » *loto*, que cet « intérieur » soit le ventre des femmes (constitué de matière sanglante, mais qui délivre aussi avec le bébé, lors de l'accouchement, une grande quantité de liquide amniotique), ou qu'il soit une terre familiale avec ses relations par le sang, les récoltes et les sources.

De ces « terres familiales » *kele fakafamili*, l'« eau » *vai* surgit en de nombreuses sources (*vaitupu*) dont la population dépendait avant que des citernes, puis la station de pompage, l'approvisionnent à l'initiative des résidents occidentaux³²². De ces mêmes terres poussent les végétaux qui alimentent, vêtissent, et protègent les hommes. L'humidité, constitutive est associée à la fraîcheur (*momoko*) et à l'ombre (*maluu*), toute zone couverte et ombragée étant généralement conçue comme à la fois fraîche et humide. Comme la terre, couverte de feuilles, la maison est aussi un exemple parfait. On se réfugie, lors des fortes chaleurs de la mi-journée, pour dormir ou travailler dans ce lieu sec et confortable (l'étanchéité du toit est surveillée avec soin, le sol est aménagé pour prévenir les remontées d'humidité) qui contient pourtant sa propre « humidité » (*momoko*). Cependant, à l'encontre de ce qui se passe dans la terre, la corruption et les moisissures ne doivent pas survenir dans la maison. Son contenu (principalement les étoffes et les biens de valeur qui y sont conservés) sont ainsi régulièrement exposés au soleil pour y sécher.

2.5.2. Les sources

La terre est considérée comme un milieu humide en ce qu'elle contient et produit de l'eau. C'est particulièrement le cas au sud de l'île où la couverture végétale et la couche d'humus (*kele'uli* « terre noire »), plus étendues et plus épaisses que sur le reste du territoire, s'opposent aux sols latérisés des régions globalement plus arides du nord. Jaillissent de terre devant chacune des « maisonnées » (*'api*) côtières des résurgences accessibles à marée basse et ailleurs dans l'île, quand on creuse suffisamment, de petites sources (*vaitupu*). Très en dessous du niveau du sol se trouvent aussi les grands lacs de Lanutavake, Lanutuli et

³²² On utilisait autrefois pour les besoins ménagers l'eau qui s'accumulait dans les souches de cocotiers morts. Les principales réserves d'eau étaient néanmoins faites aux sources du platier à marée basse, dans des coques de noix de coco vides. La résurgence appelée Vai, dont la tradition rapporte qu'elle était autrefois réservée à la consommation et aux ablutions des seuls « chefs » *'aliki*, était au début du siècle utilisée comme un bain public et

Lalolalo³²³. Ces anciennes réserves d'eau sont logées dans des cratères de volcans tombant abruptement et difficilement accessibles. Elles sont considérées comme des endroits dangereux. Des hommes y plongent, dit-on, pour y récupérer la dynamite que les soldats américains y déversèrent avant de quitter l'île, mais les traditions situent dans ces lacs profonds et mystérieux des anguilles (*tuna*) géantes mangeuses d'hommes. Personne n'habite à leurs abords immédiats.

Ces lacs ne sont pas les seuls points d'eau dont on se méfie. Il convient de faire preuve de respect en approchant tous les points d'eau, toutes les sources. Des anguilles peuvent d'ailleurs y monter la garde (*leo*). Dans son mémoire sur les soins traditionnels portés aux malades (1985), le frère R. Laufoaulu indique (p. 78) que les sources dont bénéficient les terres côtières inspirent les mêmes attitudes de crainte et de respect que les tombes. Les Wallisiens racontent volontiers que toute approche intempestive, les cris et le fait de s'y pencher longuement occasionnent des accidents, tels qu'une chute provoquée par les ancêtres. Une vieille femme précisa qu'il existe à l'arrière de l'île (Muli) une source qui s'assèche, ou dont l'eau devient amère, lorsque ceux qui s'y rendent (dans la plupart des cas des étrangers) ne plaisent pas à ses résidents, des *temonio* facétieux et cruels. Bien qu'ils ne soient pas dispensés de manifester du respect, seuls les occupants et les ayants droit de la terre où se trouve une source peuvent la fréquenter sans risques.

Les sources ressemblent donc aux tombes à plusieurs titres. On y retrouve la présence des morts (« ancêtres » *kui* et êtres *temonio*) devant lesquels les démonstrations de respect sont impératives, particulièrement de la part des étrangers à la terre. Le fait de ne pas se pencher sur une source, par exemple, rappelle que le « respect » (*faka'apa'apa*) le plus élémentaire interdit de croiser longuement le regard d'une personne d'un rang supérieur. Cette règle, qui vaut pour les enfants envers leur père, pour les jeunes envers les « anciens » comme pour le peuple envers le « roi » *hau*, indique bien que la relation entre les vivants et les morts n'est pas réversible. L'association des points d'eau aux morts et aux *temonio* est illustrée par le mythe dans lequel le héros Maka rapporta de Pulotu, le pays des morts, les végétaux et les animaux indispensables à la survie des Wallisiens et de leur société : c'est au

comme un lavoir. Depuis l'installation de l'eau courante dans les villages, l'importance relative des sources a notablement diminué. Elles ne sont plus guère utilisées ni entretenues.

³²³ *Lamu* : « transparent, clair, limpide », « lac » dans ce contexte. Pour Lanutavake, le mot *tavake* désigne l'oiseau « paille en queue » ; pour Lanutuli : *tuli* signifie « sourd » ; pour Lalolalo : *lalo* signifie « bas », « dessous ».

sujet de l'eau de sa source, où il se trouvait au moment de l'altercation, que Maka se disputa avec le visiteur arrivé du pays des morts, Pulotu. Souvenons-nous que cette île, qui s'enfonce dans l'eau dès qu'on en approche, n'admet pas non plus le regard des vivants.

Mentionnons enfin, que les tarodières, régions de culture inondées, sont un lieu de prédilection, semble-t-il, pour les « morts » *mate* et les *temonio* (y compris les massacrés). Nous connaissons celle, « ensanglantée », appelée To'oga toto, mais une tradition rapporte aussi que le *temonio* Moso résidait autrefois dans celle d'Utufua.

À Wallis comme dans toute la Polynésie les trous d'eau, les sources et la mer ouverte étaient autrefois des points de passage entre le monde des vivants et celui des morts et des déités. Précisons la relation qui s'établit entre les morts et les vivants du point de vue de l'occupation de la terre.

La plupart des terres côtières disposaient généralement d'une source sur le littoral dont le droit d'usage suit celui de la terre. La source fait partie de la « terre » *kele*, c'est-à-dire de la « maisonnée » *'api*. Ces sources sont généralement considérées comme investies par des « morts » *mate*, ou des « ancêtres » *kui*, qui admettent les ayants droit à la terre, mais agressent une bonne part des étrangers qui s'y présentent, tout comme les « morts » *mate* des sépultures. Il nous faut toutefois distinguer ici les « ancêtres » *kui*. Nous pouvons penser qu'il s'agit ici encore des ancêtres de la terre, ceux qui lui sont rattachés, qui y sont nés, y ont vécu et y sont probablement enterrés. En retournant au mythe de Maka, on s'aperçoit ainsi que la proximité de la source dans laquelle le héros se baigne (la source de sa « maisonnée » *'api*) lui donne la force de vaincre à la lutte une déité majeure venue le défier chez lui. La source s'oppose ici à la mer ouverte où circulent des morts lointains et inconnus (Maka ne connaît pas Tu'i Pulotu), en ce qu'elle abrite des morts proches, localisés et bienveillants pour leurs descendants (comme les ancêtres de la terre). La victoire de Maka peut ainsi s'expliquer par le bien-fondé de ses protestations devant la revendication abusive de cet étranger sur la source de sa terre et par l'assistance de ses ancêtres proches associés au trou d'eau.

2.5.3. L'« eau » vai et les femmes

Nous avons vu que les femmes ont une relation privilégiée à leur terre d'origine (le *'api matu'a*) et à ses ancêtres. Elles avaient de même, autrefois, un accès privilégié à l'eau de sa (ou ses) source(s), ce qui contraste avec la relation entre les hommes et l'eau douce. En effet, à la différence des femmes et des enfants qui restent « à la maison », les hommes,

fréquemment partis en mer, à l'îlot ou au jardin, boivent l'eau des coco verts (de l'eau qui vient d'en haut). Lors des réunions, formelles ou informelles, c'est du *kava* ou de l'alcool (éventuellement du café au lait sucré ou des soda) qu'ils boivent ensemble. Les hommes utilisent peu d'eau douce dans leurs différents travaux : ils cuisinent au lait de coco, éventuellement à l'eau de mer, font cuire les vivres au four et n'arrosent jamais leurs plantations. Inversement, les femmes et les enfants de la maisonnée boivent essentiellement de l'eau (sauf durant leurs périodes de réclusion) aujourd'hui obtenue au robinet, mais autrefois recueillie à la source à marée basse et conservée dans des coques de noix de coco. L'eau est également indispensable aux travaux féminins : les femmes l'utilisent abondamment pour la préparation des fibres et des teintures, pour la toilette des enfants, aujourd'hui, pour la lessive et préparation des plats de complément (aliments bouillis ou cuits sous forme de ragoûts). Mentionnons que les étrangers (comme les affins que sont les hommes) sont accueillis dans la maison par le présent d'une noix de coco à boire, un soda ou un « café » *kafe*, très rarement un verre d'eau à moins qu'ils n'en fasse la demande explicite.

Ces faits nous poussent à voir une étroite relation entre les sources de la terre et les femmes qui sont à la fois les ayants droit les mieux fondés à occuper la terre (en vertu de leur relation aux ancêtres de la terre) et les membres de la « maisonnée » les plus stables et les plus sédentaires. Cette relation est directement subordonnée à la relation aux ancêtres, la relation aux ancêtres fondant celle à la terre et à sa (ses) source(s). Si les sources viennent de la terre (dont l'humidité assure la fertilité du sol et la prospérité des occupants de la « maisonnée »), elles sont contrôlées par les ancêtres de la terre qui les mettent à la disposition de leurs descendants. La terre, les ancêtres et l'eau qu'ils dispensent ne font qu'un pour les vivants qui en bénéficient pour une bonne part en vertu de la relation privilégiée entre les ancêtres de la terre et leurs descendants, surtout féminins.

Un mythe relatif à des sources de Hahake étaye cette hypothèse. Il éclaire les représentations sexuées de l'eau, corroborant par là même les caractéristiques essentielles que nous avons dégagées au sujet des ancêtres de la terre.

Ce mythe, donné par Aliko Liufau, raconte que deux femmes-*temonio* sont un jour venues de Tonga pour voler les sources de Wallis. Elles cachèrent dans leurs bouches celles appelées Tepako et Tavake. Avant qu'elles ne repartent, une autre femme-*temonio* (wallisienne celle-ci) qui habitait sur l'îlot de Nukuifala les obligea à cracher leur butin en les faisant rire. Les deux sources devinrent celles de Nukuifala et Nukuione, deux des petits îlots

qui entourent Wallis.

Ici, l'eau relève de la localité (il s'agit de sources de Wallis bien identifiées). Des femmes étrangères la convoitent et l'obtiennent sans difficulté (elles l'ingèrent). Elles ne parviennent cependant pas à en disposer pour elles seules et à les emporter à Tonga : une femme de Wallis, un *temonio* vivant sur un îlot (nous aurons l'occasion de voir que de tels êtres vivent toujours aux marges du monde des vivants), leur fait cracher l'eau pour la remettre à la disposition de tous.

Cette « eau » *vai*, qui vient de la terre, relève donc des femmes qui en usent, mais aussi qui la dispensent. Elle s'oppose à la pluie par son débit régulier et permanent. Venant du bas, elle remonte vers la surface sous forme de sources, mais aussi sous la forme d'« humidité », de « fraîcheur » *momoko*. Elle est associée aux ancêtres de la terre, des ancêtres essentiellement féminins, proches et localisés. Les femmes y ont une relation privilégiée, mais ne peuvent se l'approprier pour leur seul bénéfice. Toute « eau » *vai* (l'eau de source, mais aussi le sperme des hommes) leur revient en premier lieu, pour la régénération de leur fertilité et le renouvellement de la vie.

Le caractère féminin de l'eau de source (*vai*) apparaît très nettement en contraste avec l'eau de mer, salée, chaude, et comparativement sèche (le sel cuit la peau et la « brûle » *vela* comme le feu et le soleil). Nous l'avons vu, la mer est un domaine d'activité masculin, les hommes naviguant au loin ou plongeant dans ses profondeurs pour y pêcher. La mer est aussi le domaine des ancêtres de l'extérieur et des déités lointaines (tels Tu'i Pulotu et les femmes-*temonio* de Tonga par exemple). Masculins, lointains et supérieurs, ces morts circulent sans contraintes voyageant à la surface de l'océan, tandis qu'ils contrôlent les intempéries et favorisent les activités marines. Espace ouvert sur l'extérieur, la mer conduit aux autres archipels et au monde des morts, l'île Pulotu, que rejoignent les « âmes » *laumaalie* des ancêtres de premier plan après la mort.

La relation entre les ancêtres lointains, puissants et dangereux, avec la mer (*tai*) où ils circulent librement, surtout de nuit, peut expliquer les interdits qui accompagnaient autrefois le deuil : un décès ouvrant plus qu'en toute autre occasion le passage entre le domaine des vivants et celui de l'au-delà, il s'agissait de faire silence et de préserver l'obscurité de la nuit afin de ne pas interférer avec les morts présents à ce moment. Rappelons aussi que les « boucans », poisons préparés à base d'os humains, sont « envoyés en voyage [sur la mer] » *fakafolau*, lorsqu'ils sont découverts et déterrés. Si la mer fait donc à Wallis, comme ailleurs

en Polynésie, la liaison entre le monde des vivants et l'au-delà, elle relève aussi de ce dernier, conçu comme un monde englobant, extérieur et lointain (à l'image de Pulotu), que seuls les hommes peuvent braver.

2.5.4. La « pluie » ua

La pluie est généralement associée à la mer. Elle arrive de l'horizon, où le ciel ne se distingue plus de la mer³²⁴ et ne porte le nom d'« eau » *vai* qu'une fois un obstacle touché. La pluie en bonne quantité est indispensable à la fertilité, à la « vie » *ma'uli* du pays. La pluie est considérée comme bienfaisante, mais les précipitations sont irrégulières et parfois capricieuses. La pluie et tous les phénomènes atmosphériques sont de nos jours attribués à Dieu. Une période de sécheresse (*ta'i la'a*) comme un cyclone (*'afa*) entraînent la disparition de la végétation et des difficultés de survie pour la population (*hoge*, « disette, famine »). Ce qui est aujourd'hui l'instrument de la colère divine était autrefois le fruit des caprices des « déités » *'atua* supérieures.

Un récit relatif à la pluie me fut donné par Aliko Liufau. Il parle d'une ancienne déité appelée Moso aujourd'hui considérée comme un *temonio*. Nous reparlerons de ce personnage pour en déterminer la nature. Il avait son origine dans une « pierre » (*maka*) appelée *fo'i lei* (« dent de cachalot ») qui se trouvait dans la tarodièrre d'Utufua. Le chef Kalafilia la découvrit (ou s'en empara ?) ce qui fit partir Moso à l'arrière de l'île (Muli). Après huit mois de sécheresse, Kalafilia vint faire une requête à la pierre et la pluie tomba sur son seul village. Hoko, le chef de Ha'afuasiasia vint alors la voler, provoquant un vrai déluge sur son village. Kalafilia récupéra donc la pierre pour l'installer à Utufua sur une terre de l'intérieur, proche de la tarodièrre, appelée Lalofau. Plus tard, cette « chose » (le *fo'i lei*) partit à Samoa en flottant sur l'eau ; « cet homme [Moso] vécut là-bas et eut des enfants ».

Ce récit nous présente la pluie comme un élément extérieur au pays et sexuellement marqué. L'informateur, pour commencer, ne sait pas exactement qui est Moso ni d'où il vient car il n'est que partiellement humain et n'a pas d'attache à Wallis. Cet être est cependant, sans ambiguïté, masculin. Il contrôle la pluie dont ne peuvent disposer à leur gré les chefs Kalafilia et Hoko (des hommes) qui tentent pourtant de se l'approprier. Dans ce récit, la pluie

³²⁴ Daniel Frimigacci (1996, p. 106) rapporte que le ciel « se trouve droit devant l'homme, à la limite indécise de l'horizon ». Ainsi, « les pirogues qui arrivent se détachent sur le fond du ciel et semblent en provenir. C'est pourquoi les Futuniens usent du terme général de *papalagi* (planche/ciel) pour nommer les dieux ».

De nos jours, le mot *papalagi* désigne, à Futuna comme à Wallis, non plus des « dieux », mais les Occidentaux.

trouve son origine dans l'humidité de la tarodière. D'une façon plus générale, les Wallisiens considèrent que seule l'« humidité » *momoko* d'une région centrale de l'île (*loto fenua*), qui réside dans la couverture végétale dense de la « forêt ancienne » *vao matu'a*, assure le cycle des saisons et favorise les pluies bénéfiques aux cultures et aux hommes. Cette « forêt ancienne » (ou « forêt sacrée » *vao tapu*) est sous le contrôle direct du « roi » *hau*. Une tentative de mise en culture d'une partie de cette zone, dans les années quatre-vingt, fut suivie d'une telle sécheresse que l'expérience tourna court et que le « roi » ordonna de laisser la forêt se développer à nouveau³²⁵. La pluie revient ainsi à la terre (dont nous avons montré le caractère féminin) comme le sperme de Moso est réservé aux femmes qu'il traque sur la grève et qu'il rend « malades » (*avea*) quand il les approche (il est réputé pour ce genre de méfaits).

En comparaison de l'« humidité d'imprégnation » *momoko*, l'eau de pluie *ua* apparaît donc comme très secondaire. Trouvant son origine dans l'humidité, elle n'est bénéfique pour les hommes et pour les plantes qu'une fois en terre et devenue *vai*. Si elle favorise la croissance des plantations (on attend la pluie après une longue période de sécheresse et on repique semences et boutures les jours de pluie), c'est de façon sporadique et subordonnée. La pluie favorise la prospérité du pays, mais en combinaison avec l'humidité et l'eau de la terre.

L'opposition entre l'eau du ciel (*ua*) et l'eau de la terre (*vai*) éclaire donc la similitude entre la fertilité de la terre et celle de la femme. D'une part, les femmes sont comme la terre, préservées par de multiples couvertures de textiles. Elles évitent la chaleur et la sécheresse, recherchant la fraîcheur et craignant peu l'humidité sauf lorsqu'elles saignent. Elles constituent aussi par elles-mêmes un milieu humide et fécond en contact étroit avec l'eau de leur terre natale et/ou de la résidence. D'autre part, la fertilité des femmes dépend de ce qu'elles fournissent en « eau » (sécrétions sexuelles, liquide amniotique *vai*), en « sang » ou en « matière sanglante » (le placenta *fenua*) et en travail de gestation. Leur fertilité vient de leur ventre (couvert de plusieurs épaisseurs de textiles), de leur « intérieur » *loto* et de ce qui le constitue : l'eau, le sang et la relation singulière aux ancêtres et à la terre. De même, la fertilité de la terre vient de sa profondeur et de l'humidité qui l'imprègne, avec le sang des

³²⁵ Information Siolo Hoatau.

morts et les morts eux-mêmes (dont la relation à la terre passe par le sang et la sépulture). Cette humidité, vient de « l'intérieur du pays » (*loto fenua*) que la couverture végétale dense et ancienne protège et génère (« la forêt ancienne rend le pays frais » *ko te vao matu'a, e fakamomoko te fenua*).

Toutefois, ici encore, il convient de dissocier la « terre » *kele* et la « terre », le « pays » *fenua*. Seule la fertilité du « pays » *fenua*, c'est-à-dire de la « terre » comme totalité englobante en relation avec les vivants et les morts de toute la société, est sous la responsabilité directe du « roi ». Celui-ci est garant de la prospérité du « pays » *fenua* par le contrôle du respect de la « forêt ancienne » (*vao matu'a*), du bon ordre des relations sociales, et par une relation privilégiée à Dieu. À ce niveau de valeur, le « pays » *fenua* est premier : la survie des vivants dépend de son humidité et de l'eau que contient l'« intérieur du pays » *loto fenua*. Au niveau supérieur et ultime cependant, « Dieu seul décide », punissant les vivants par des catastrophes naturelles dévastatrices (dont la sécheresse ou les cyclones, c'est-à-dire par le dérèglement des précipitations).

En ce qui concerne la « terre » *kele*, la fertilité des jardins renvoie aussi à deux niveaux conjugués. Le travail des hommes est, en effet, nécessaire. Le choix des lopins, des boutures, des emplacements pour leur mise en terre, l'entretien du jardin et de la litière de feuilles sèches conditionnent directement la réussite des récoltes. Les Wallisiens reconnaissent les qualités des bons cultivateurs et des « hommes grands travailleurs » (*tagata fa'a gaue*) qu'ils valorisent hautement. À un niveau supérieur cependant, la fertilité de la terre et la prospérité de la famille dépendent directement des relations entre les morts et les vivants (nous parlerons aussi dans la dernière partie des relations entre le chef de famille et Dieu).

Il en va de même, ici encore, concernant la fertilité des femmes. Au niveau inférieur, la santé et un bon ordre interne sont nécessaires pour que l'utérus soit fécond. A cet ordre interne correspondent les relations entre les vivants et les « anciens » vivants ou morts, certains d'entre eux (la tante paternelle, par le *lotokovi* et le père, par un simple massage du ventre) pouvant frapper de stérilité les descendantes qu'ils souhaitent punir ou dont ils souhaitent punir les parents. Au niveau supérieur, cependant, tous les informateurs s'accordent sur l'importance de la volonté divine. Pourtant, la relation entre homme et femme est indispensable à la conception de l'enfant. Ils constituent ensemble, en mélangeant eau et sang, un enfant, son « pays » *fenua* (le placenta, et son cordon) qui renvoie à l'ensemble des relations et des « terres » *kele* qui le compose et qu'ils mettent ici en commun. La conception

de l'enfant renvoie donc aussi au « pays » *fenua* comme totalité si toutefois cela rentre dans le projet de Dieu.

2.5.5. *Le sang et l'eau, une relation fondamentale*

Bien que les femmes aient une affinité certaine avec l'eau douce (*vai*) et la fraîcheur, (*momoko*), elles n'en restent pas moins séparées au moment de leurs règles et lorsque, recluses à l'occasion de leurs premières règles ou des couches, elles évitent les ablutions et ne boivent que du thé, du café et des noix de coco. Pour les Wallisiens, la rencontre d'un flux de sang avec de l'eau arrête l'hémorragie. Le flux, dans un premier temps dilué et entraîné par l'eau, finit par se tarir, formant des caillots. Cette rétention provoque enflure et durcissement des tissus. Elle entraîne d'une part l'assainissement et la cicatrisation rapide des plaies (toujours lavées à l'eau bouillie) ; elle entraîne d'autre part, pour ce qui concerne le sang des femmes (le sang de leur ventre), la maladie *tokaala*, la filariose ou la cécité (le sang monte à la tête, s'y accumule et empêche la vue). Il semble alors que le dérèglement du flux de sang n'entraîne pas seulement l'arrêt de l'hémorragie et le gonflement des tissus. En contenant le sang dans le corps, la combinaison du sang et de l'eau y contient également une forme de « vie » *ma'uli*, ou de « souffle » *maanava* qui, dans un cas reste au blessé et lui épargne la mort par hémorragie (on dit d'une plaie douloureuse en cours de cicatrisation qu'« elle respire » *maanava*) et qui, dans l'autre cas, se développe de façon autonome et incontrôlée (*tokaala*) dans le corps de la femme (Cf. note 313).

Le même phénomène est à l'origine des grossesses. Les deux parents fournissent eau et sang de façon distincte selon Fatai Tui. Si, dans les représentations, l'« eau » (le sperme) rejoint l'eau et le sang rejoint le sang, ces substances ne se réunissent pas moins dans le ventre de la femme pour y former le bébé. Cet être, formé de sang agrégé sous forme de « matière sanglante » (*toto kakano*), provient de la coagulation et du gonflement du sang (de ses deux parents) qui, dans le ventre de la mère, trouve ainsi un souffle et une vie qui lui sont propres – en cela, le bébé et son placenta sont proches, dans les représentations, des gonflements provoqués par la maladie *tokaala*.

L'eau des parents nécessaire à la conception (à cette agrégation, à cette forme de coagulation du sang et à la naissance d'un souffle) reste cependant extérieure au bébé, essentiellement formé de sang : l'eau de la mère devient le liquide amniotique (*vai*) dangereux pour le bébé car il peut s'y noyer ; l'« eau » du père (*vai*, « sperme »), ressort de la

mère le jour de la naissance, collé à l'enfant (*vernix caseosa*). Cette substance est considérée comme le « mauvais du père ».

Les enfants se constituent donc de la rencontre du sang et de l'eau des deux parents. Le sang qui les constitue leur confère une forme de « vie » *ma'uli* particulière aux vivants et logée dans leur abdomen (*ma'uli'aga*). Cette « vie » *ma'uli* se caractérise par un « souffle » *maanava* qui confère à la « matière sanglante » une pulsation, un flux. Ce souffle naît de la rencontre du sang et de l'eau. Il est néfaste quand eau et sang qui ne sont pas destinés l'un à l'autre se rencontrent (au moment des règles ou des couches, par exemple), et bénéfique et souhaitable quand il se développe au sein d'une femme fertile.

Par ailleurs, les femmes enceintes recherchent le contact avec l'eau de mer. Les bains (surtout les bains de mer) et la pêche sur le platier sont recommandés lors des grossesses (les femmes enceintes passaient autrefois beaucoup de temps à ramasser les fruits de mer on dit qu'elles sont friandes).

Ces faits nous conduisent à considérer l'eau dans sa relation aux ancêtres. Nous avons vu que les écoulements de sang entraînent le souffle hors du corps, soit par le vagin, soit par une plaie ouverte. Partant avec le sang, le souffle finit alors dans la terre (son but ultime) à moins qu'une aspersion d'eau n'arrête l'émission du sang. Dans ce cas, le sang trouve un « nouveau souffle ». La relation du sang et du souffle à la terre qu'ils rejoignent est alors altérée et un nouveau cycle de vie (*fætus, tokaala*, rémission de la blessure) est intercalé entre l'émission du sang et la mort dans laquelle sang et souffle finissent par rejoindre complètement et définitivement la terre. Sachant maintenant que l'eau douce est particulièrement associée aux ancêtres de la terre (à des ancêtres féminins dont on partage la terre et le sang), et que l'eau de mer est associée aux ancêtres lointains (des ancêtres paternels dont on partage essentiellement le statut et les responsabilités), on peut se demander dans quelle mesure le sang d'une femme ne serait pas avant tout destiné à rencontrer une eau masculine (du sperme, de l'« eau » venant du haut, ou de l'eau de mer salée). Cette « eau » (sperme ou mer), apportant en son sein un principe qui lui est à la fois extérieur et totalement différent (car venant du conjoint et de ses ancêtres), favoriserait la production d'une « vie » *ma'uli* comparable à celle de cette femme – car reproduite à partir de son sang –, mais autonome car ce sang serait doté d'un souffle qui lui est propre, se distinguant du souffle de la

femme et prochainement voué à une autonomie complète. On comprend ainsi que, pendant la grossesse, les femmes multiplient les bains de mer et favorisent de la sorte la relation entre le bébé et ses ancêtres lointains (essentiellement paternels). Ces derniers, en lui conférant un souffle distingué, lui donnent une identité particulière et une autonomie permettant, à terme, la séparation du nouveau-né – puis de l'enfant – d'avec la mère au cours de son développement physique et social.

En période fertile, le contact avec l'« eau » des sources *vai* est aussi recherché par les femmes qui, se mettant ainsi plus directement en relation avec leurs ancêtres de la terre, gagnent en humidité et peut-être aussi en souffle. Les femmes conforteraient ainsi le souffle de leur « intérieur », et l'augmenteraient, lui donnant un excédent de vie (et de fertilité) propre à amorcer la conformation d'un enfant. En période de menstrues, nous l'avons vu, une telle relation est inappropriée car dangereuse pour la femme qui risque de voir se développer à l'intérieur de son corps un souffle distinct de celui qui lui fut donné à la naissance, et qui, faute de trouver une existence propre (comme le ferait un bébé) peut entraîner sa mort.

Le fait, enfin, que les relations sexuelles ne soient pas souhaitables durant la grossesse peut s'expliquer par le fait que l'« eau » du père (le sperme *vai*), en manquant de respect à la mère – alors très proche des ancêtres de la terre par les « relations-sang » qu'elle met en place –, manque (aussi) de « respect » *faka'apa'apa* au bébé, alors que ce dernier est également dans une relation particulièrement tendue aux ancêtres maternels (à travers l'« intérieur » *loto* et le sang de la mère) et aux ancêtres paternels (grâce aux bains de mer répétés). Le père est ici en position subordonnée, par rapport aux ancêtres bien sûr, mais aussi par rapport à un enfant qui reste à naître et ne relève pas encore du domaine des vivants (A. Hanson, 1982, p. 367, souligne que les nouveau-nés tahitiens étaient autrefois considérés comme des déités, ce qui est aussi vrai chez les Maoris de Nouvelle-Zélande, E.W. Gifford le suppose pour ce qui concerne la société tongienne)³²⁶.

La relation entre le sang et l'eau joue donc un rôle complexe dans l'élaboration du fœtus. Tandis que l'eau douce met très directement l'intérieur de la femme en relation aux ancêtres de la terre qui lui confèrent un souffle maîtrisé, favorisant et renforçant sa fertilité,

³²⁶ E.W. Gifford (1929, p. 185) : « Le mot *louluotua* (cheveux de la déité) appliqué aux cheveux de la tête d'un enfant à la naissance suggère que l'enfant nouveau-né était peut-être considéré comme d'origine surnaturelle » (traduction personnelle).

l'eau de mer met celle-ci en relation aux ancêtres lointains, et particulièrement aux ancêtres lointains du fœtus si elle est enceinte (pour elle des affins). En relation à ces derniers, un souffle particulier se distingue de celui de la mère et commence à se développer pour l'enfant à naître (le souffle initial, vital). Le sperme du père remplit ici un double rôle : « eau douce » *vai*, il confère du souffle à la mère et, rencontrant du sang, amorce la conformation du bébé ; eau du haut, comparable à la pluie et à l'eau de mer, il commence la distinction entre le souffle de la mère et celui du bébé. Il convient ensuite que seuls ses ancêtres achèvent ce travail pour le bébé qui est ainsi placé dans une plus grande proximité avec eux.

Dans cette perspective, les ancêtres de la terre sont conçus comme des ancêtres maternels et féminins, premiers en ce qu'ils donnent le principe vital, le sang du ventre (*fo'i toto*) attaché à l'« intérieur » *loto* d'où provient le souffle. Les autres ancêtres, paternels et masculins, n'interviendraient ici que dans un second temps, établissant à partir de l'au-delà (et par voie maritime) une relation avec le *fœtus*. Ils différencient celui-ci de sa mère, lui conférant un principe distinct (ne serait-ce pas déjà là une « âme » *laumaalie* ?) qui ne se développe que plus tard, alors que l'enfant trouve sa place dans la société et le cosmos en fonction de la relation spécifique que nous avons appelée l'« ancienneté relative ».

On voit, ici encore, se distinguer, en relation à l'eau, les différents ancêtres intervenant dans la conception d'un enfant. Il s'agit, bien sûr de représentations générales opposant d'un côté des ancêtres de la terre (« terre » *kele* ou « maisonnée » *'api*), en relation étroite avec celle-ci et l'eau qu'elle contient et qu'elle dispense ; d'un autre côté, des ancêtres relevant d'un autre domaine, d'un au-delà disjoint du monde des vivants, lointain, et ne dissociant ni le ciel de la mer, ni la pluie de l'eau salée. L'importance de ces ancêtres, en quelque sorte « extérieurs », apparaît tour à tour significative ou insignifiante selon le point de vue choisi pour les considérer. Nous les avons vus plutôt associés à la mer, aux précipitations et aux intempéries. Du point de vue du processus de procréation et de transmission de la vie, ils sont subordonnés aux ancêtres de la terre auxquels renvoie le sang, et qui, prodiguant l'eau, favorisent la fertilité de la terre et des femmes.

Les ancêtres de la terre constituent la « terre » *kele* et l'« intérieur » *loto* dont la plante et le bébé émergent. Ils prodiguent également l'humidité qui leur permet de se développer. La femme-mère et la « terre » (*kele*) *'api* se rejoignent dans les représentations liées à la relation aux ancêtres de la terre et à la transmission de la vie. Cependant les femmes, comme la terre, nécessitent, pour être fécondées, une eau lointaine qui renouvelle la vie qu'elles portent et qui

distingue en elles un autre souffle (et une autre « âme ») que le leur.

En ce qui concerne la terre, la saison des pluies vient chaque année la saturer d'eau, inaugurant un nouveau cycle de plantation et de récolte. En ce qui concerne les femmes, le sperme de leur partenaire vient, à chaque période de fécondité, les humidifier pour amorcer le cycle d'une vie nouvelle. Nous comprendrons mieux la relation aux ancêtres lointains ou extérieurs (définis aussi comme paternels et masculins), après une étude des anciennes représentations concernant les divinités et les déités. Nous reviendrons, dans la conclusion de cette partie, sur les caractéristiques respectives de ces ancêtres et leur contraste.

3. Les différentes catégories de morts

Les différentes composantes de la personne wallisienne (l'« âme » *laumaalie*, le « corps » *sino*, la « matière sanglante » *toto kakano*) sont moins des substances que des principes formés de relations qui prennent différentes formes en fonction de ce à quoi ils renvoient. Nous proposons donc de reconsidérer le vocabulaire employé pour désigner les morts dont la relation aux vivants fonde l'être humain.

Ces morts, nous l'avons dit, sont globalement appelés *mate*. Parmi eux se distinguent les « ancêtres » *kui* dont nous avons déjà beaucoup parlé sans les avoir encore définis, et les *temonio* qui sont apparus jusqu'à présent comme des morts d'une part et comme des êtres extraordinaires (tel Moso) que l'on a aussi présenté dans l'étude sur l'eau comme une ancienne déité. Le moment est venu de nous intéresser à ces êtres afin de déterminer quelles sont les relations que les vivants entretiennent avec chacune de ces catégories.

3.1. Les anciennes « déités » *atua*

Une partie des rites et des représentations liées aux « morts » *mate* tels que les Wallisiens les conçoivent de nos jours nous ont renvoyé plusieurs fois à l'ancienne organisation du monde et aux relations avec les déités qu'il faut présenter ici pour restituer aux éléments de réflexion contemporains une profondeur qui les éclaire. Ce que les Wallisiens appellent les « anciennes croyances » (*tui afea*), c'est-à-dire les représentations relatives à l'organisation du cosmos et aux déités du « temps païen » (*temi pagani*), furent combattues, mais aussi décrites, par les premiers missionnaires catholiques installés sur l'île. S'il paraît approprié de présenter l'ancienne organisation sous ses grands traits à ce moment de l'analyse, la pauvreté des informations rend hasardeuse toute entreprise de description

approfondie.

3.1.1. *Les textes anciens*

Le témoignage le plus complet à ce sujet fait partie du recueil de traditions rédigé en langue wallisienne par le père Henquel (manuscrit, p. 39-41). Sa traduction *in extenso* est présentée ici pour ce qui concerne l'organisation du monde et la relation aux déités :

« Au sujet d'Uvea, on dit qu'il y avait "sous le pays" [*i lalo fenua*], Pulotu, le pays des divinités. Son chef en était Hikuleo. Et il y avait trois sortes de divinités.

La première sorte était les '*atua tupua*. C'était les grandes divinités parmi lesquelles Tagaloa-ciel. Elles dirigeaient seulement le pays, mais elles n'y travaillaient pas. Et elles n'entraient pas dans les hommes pour en prendre possession, c'était des divinités suprêmes.

La deuxième sorte était les '*atua tanutamu*. C'était des hommes qui avaient été "importants" [*ma'uhiga*] durant leur vie, mais c'était surtout des "chefs" [*'aliki*]. Puis ils mourraient et ils devenaient des divinités. Il y avait la divinité féminine Kakahu dont on dit que c'était la fille de Mahe. Ce sont eux qui prenaient possession d'un homme ou d'une femme que l'on appelait *taula 'atua*. Et c'est eux aussi qui décidaient de la vie et de la mort de l'homme, avec pour compétence principale de provoquer les différentes calamités sur le pays.

La troisième sorte était les '*atua muli*. Ils ne prenaient pas possession des hommes. Mais ils restaient dans des choses dont on disait que c'était leur pirogue ou que c'était leur ["reposoir"] *fakafa'aga*. Et ils ne décidaient que de l'irruption des maladies.

[... récit de Liaki et Huka...]

L'occupation principale de ces divinités était de maltraiter [*tautepe*] et d'inspirer la crainte. Ils venaient de la Nuit-noire [Po'uli] pour causer des méchancetés, des maladies, avec des cyclones, des famines et des guerres. Et c'était cela, vraiment, la raison principale de la conduite [des gens] d'Uvea envers leurs divinités, tout simplement la peur. Et c'était aussi cela l'origine des noms Atuaheeofa [Déité-sans-amour] avec Atualoi [Déité-menteuse] et Manavaatua [littéralement "ventre [siège des sentiments]-déité"], celui qui est devenu depuis la christianisation *manavatemonio* ["ingrat", littéralement "ventre-temonio"].

Point étaient grandes les observances que les gens suivaient pour le culte des divinités. On leur érigeait seulement leurs petits sanctuaires, mais c'était au loin. Et si quelqu'un passait sur la route, alors il défaisait son turban, dit-on, sinon la divinité se mettait en colère. De temps en temps des gens s'y rendaient pour introduire une offrande de fleurs odorantes, mais c'était surtout un présent-de-kava que l'on appelait *masini*.

Et il y avait un jour de cérémonie que l'on ne faisait qu'une seule fois dans l'année. Uvea s'y rassemblait pour chanter, danser, et s'adonner à différents arts. Un chef se tenait alors debout pour prononcer la prière que voici : "Ô dieux, nous voici qui avons accouru et qui vous appelons. Alors laissez vos méchancetés incessantes. Nous vous laissons notre pays pour que vous vous en occupiez. Et que vous nous aimiez pour le bénir. Nous voici qui vouons notre culte, et vous nous "débinez" [*laukovi*] auprès du "chef" [*'aliki*] et vous nous causez maintenant des malheurs. Eh bien, aimez nous de façon à faire cesser votre irritation !"

Une fois finie cette supplique, alors les gens venaient, chacun apportant son offrande [*failaulau*]. Cela permettait de montrer que l'année n'avait pas été bonne pour la nourriture et pour la récolte et on l'offrait aux divinités pour qu'elles voient les fruits de leur manque d'amour pour le pays. Une fois fini, ils recommençaient à danser et à chanter.

[... chants...]

Mais la chose qu'ils faisaient le plus souvent, c'était le travail des *taula 'atua*. Lorsqu'on désirait faire une chose importante, que ce soit la guerre, un voyage, ou seulement quelque chose, alors on allait s'informer auprès du *taula 'atua*, pour qu'il révèle l'intention de sa divinité, si l'entreprise allait avoir un aboutissement heureux ou non. De même aussi, si l'on voulait savoir, pour un vol ou un meurtre, qui en était l'auteur. Et si un malheur survenait dans la maison, alors on disait que cette maladie, que cette mort..., c'était des colères dont la raison était une méconduite, mais surtout la rupture d'un interdit. On s'employait alors à présenter une supplique à "la divinité de la maisonnée" [*te 'atua o te 'api*].

Alors ils allaient avec des offrandes chez le *taula 'atua*. On y faisait le kava. Et la divinité prenait possession du corps de son *taula*, dit-on, qui tremblait, qui se convulsait, qui criait et se singularisait vraiment beaucoup. Alors il faisait parvenir les indications de sa divinité, en disant la maladie et sa médecine ou en signalant le voleur ou en prédisant une chose. Et si c'était vrai, alors c'était tout. Si c'était une erreur, on ne l'imputait pas au *taula*, mais on l'imputait à la divinité. Une fois ces choses finies, le *taula* se remettait à trembler et à devenir étrange. Il se frappait le torse et crachait : il crachait, dit-on, c'était la séparation de la divinité d'avec lui. »

Bataillon (1841, p. 12-13) , pour sa part, avait rapporté plus brièvement :

« Quant à la religion des naturels, je dois dire qu'elle n'adresse pas son culte aux idoles. Leurs divinités sont toutes de purs esprits, autrefois munis d'un corps, à l'exception de certains dieux principaux qui n'ont jamais participé à notre nature, et dont l'origine est pour eux un mystère. Tous ces esprits habitent la région des nuages, ou

viennent d'une terre éloignée qu'ils appellent *Porstu* (nuit de prières)³²⁷ : le nom générique de leur Olympe est *Epouri* (la Nuit). Là, règne une hiérarchie pareille à celle établie dans notre île : c'est-à-dire que tous les esprits reconnaissent un roi ; les premiers après lui sont les ministres de ses volontés. À l'un, il confie le soin de telle île, à l'autre celui de faire observer les *tapus* ; celui-ci décidera de la paix ou de la guerre, celui-là est chargé de maîtriser les flots, de diriger les vents, de protéger les fruits, etc. D'autres aussi, et c'est le plus grand nombre, composent seulement la cour du Grand Esprit, et ne visitent jamais notre terre, si ce n'est par manière de promenade et pour boire une tasse de cava [*sic*]. [...] Un grand chef que j'ai connu vient, dit-on, de faire une apparition deux mois seulement après être descendu dans la tombe. Voici à quels signes on a reconnu sa présence.[...] En effet, le nouvel esprit se nomma et confirma les assistants dans leur croyance : pour consoler ses parents, il leur apprit la dignité dont il était revêtu dans le royaume de la Nuit, consentit à vider une tasse de cava et disparut. Depuis, il s'est encore révélé à plusieurs reprises de manière tout aussi inconcevable, et le voilà dûment installé au rang des dieux du pays. Telle est à peu près l'histoire de toutes les divinités de l'île. »

3.1.2. Les « déités » *'atua*

Ces deux récits sont succincts, mais ils nous livrent des informations fondamentales qui furent largement confirmées par Aliko Liufau lors de discussions où il fournit une version des faits élaborée, de son propre aveu, à partir des récits des anciens qu'il avait entendus dans son enfance et des traditions relevées par Henquel dont il avait eu connaissance dans sa jeunesse.

Il ressort de ces témoignages (plus clairement chez Bataillon que chez Henquel), qu'il n'existait pas autrefois de discontinuité ou de rupture entre la vie et la mort. Ainsi, les personnages de haut rang retrouvaient dans l'au-delà un statut de premier plan et continuaient à se manifester auprès des vivants en qualité de déités que l'on priait et que l'on respectait (*atua*). Ces morts ne disparaissaient pas et gardaient leur identité. Des morts de moindre statut, il nous est dit peu de choses, mais nous allons voir qu'ils ne perdaient probablement pas non plus toute forme d'existence et que, s'ils trouvaient place dans une continuité, c'était à un autre niveau.

Il faut, pour comprendre la destinée et le statut différenciés des morts à cette époque,

³²⁷ K. Rensch rectifie la transcription de *Porstu*, déformé par les typographes, en *Porotu* précisant que dans un premier temps, Bataillon a hésité entre le « l » et le « r » pour restituer une voyelle dont « la variation allophonique était théoriquement assez large ».

regarder la diversité des déités que les Wallisiens se reconnaissaient. Bataillon pose la seule distinction bien nette : aux dieux principaux qui ne furent jamais humains et dont l'origine est un mystère, s'opposent globalement les esprits autrefois dotés d'un corps (1941, p. 12). Il insiste aussi sur la hiérarchie interne qui organisait les différentes déités dans leur propre domaine. Il est remarquable que cette hiérarchie corresponde très précisément à celle des hommes vivant dans leur monde (un « roi », ses « conseillers » et ses sujets qui forment une « cour » de dépendants).

Le récit du père Henquel s'attache davantage à décrire les différentes déités du point de vue des vivants et de ce que ces derniers pouvaient en attendre ou en redouter. Ainsi, au sommet de la hiérarchie, il distingue les « esprits qui ne s'unissaient pas à des corps » et qui apparaissent comme les seules divinités à proprement parler. Comme leur nom l'indique (*'atua tupua*, « dieu ou déité originelle »), ces entités ont fondé le monde tel qu'il existe. Selon Aliko Liufau, il n'existait à sa connaissance qu'une seule divinité de cet ordre, Tagaloa (ou Tagaloa-ciel) qui, tirant de la mer Uvea (Wallis) et ses îlots, créa l'archipel ensuite découvert par des héros (Maui Atalaga et Maui Kisikisi) et peuplé par des hommes d'origine tongienne. Selon Aliko Liufau, Tagaloa était la divinité suprême (*atua lahi*, « grande divinité ») à laquelle toutes les autres obéissaient et servaient de « messagers » (*tagata fekau*) avec cependant des domaines de compétence distincts, suivant en cela le modèle de la chefferie wallisienne où chacun des « conseillers du roi » (*'aliki fau*) informe et conseille le « roi » *hau* pour les affaires placées sous sa responsabilité avant de transmettre ses ordres et de s'assurer de leur exécution.

En dessous des (de la) divinité(s) que nous pourrions appeler « de premier ordre » *atua tupua*, se situaient les « esprits » qui avaient vécu dans des corps, en particulier dans le corps des chefs, *atua tanutanu*. Le mot *tanutanu* signifie « couvrir de terre » avec une idée d'insistance dans l'action, non dans le résultat : ces déités avaient été bien couvertes, mais sous une faible épaisseur. Elles servaient d'intermédiaires et de messagers, tel Kakahu, qu'Aliko Liufau considère encore comme prééminente parmi quelques autres – remarquons ici qu'il s'agit peut-être d'une femme, fille du chef Mahe, le rang propre à la personne ayant alors ici plus de signification que sa position dans le système formel des titres au moment de sa mort. Ces déités résidaient au « Ciel » Lagi ou à Pulotu, l'île lointaine et submersible que rejoignaient les morts de haut statut (ce qui en faisait des ancêtres à la fois lointains, aériens et maritimes, à la différence des ancêtres de la terre, ancrés dans le sol). De telles déités informaient leur(s) supérieur(s), exécutaient les ordres et délivraient les messages (ordres et

auspices) lors de la cérémonie du *kava* en s'exprimant par l'intermédiaire d'un vivant, généralement toujours le même, que Henquel appelle *taula* 'atua. Si les deux prêtres mettent dans leur texte l'accent sur le caractère vindicatif et arbitraire de ces entités, Henquel nous apprend aussi que d'elles venait la prospérité des vivants qui n'hésitaient pas, une fois par an, à les sermonner pour exiger davantage de richesses et de mieux-vivre. Ces déités prenaient possession des vivants dont elles se servaient comme « ancrés » (*taula*), ce qui correspond aussi au rôle de la sépulture. Elles se logeaient dans des « reposoirs » ou des « réceptacles » *fakafa'aga* appelés « pirogues » (*vaka*³²⁸, ici encore ces déités apparaissent comme très maritimes). Il faut remarquer que ces déités étaient faites de relations, à la différence de Tagaloa qui était en lui-même une totalité comme le « roi » peut l'être, à un niveau inférieur, parmi les vivants : relations avec leurs contemporains du temps de leur vie parmi les hommes ; relations généalogiques avec leurs ancêtres et, surtout, avec leurs descendants qui demandaient leur aide et leur protection ; relation enfin avec les autres déités qui s'organisaient dans l'au-delà en une société ordonnée. Enfin, leur fonction de messagers consistait à relier entre eux les deux domaines, celui du chef suprême avec celui des vivants et de leur « roi » *hau*.

Se trouvaient enfin « les dieux subalternes » (*atua muli*) qui n'avaient pas le privilège de passer dans le corps des prêtres pour les inspirer et dont l'unique fonction était de hanter les vivants leur causant mille petits tracasseries sans conséquences fatales. On les appelait '*atua muli*, « déités dernières » ce qui peut aussi s'entendre « déités cadettes » ou « déités de moindre importance ». On peut penser que Henquel classe dans cette dernière catégorie tous les morts de moindre importance qui, sans statut de leur vivant, ne trouvaient pas de place à la cour du « chef » de Pulotu (Hikuleo ou Tu'i Pulotu). Ils demeuraient ainsi auprès des vivants errant près de leurs tombes ou logeant dans des « réceptacles ».

La hiérarchie de ces déités est frappante si on les considère dans leurs composantes telles que nous avons pu les définir dans les précédents chapitres. En ce qui concerne la « déité originelle » *atua tupua*, la tradition donne à Tagaloa le corps d'un homme

³²⁸ Sir Peter Buck (1935) consacre un article aux différents « reposoirs » *vaka* que les déités occupaient à Tonga et Samoa (pierres et arbres, piliers de maisons, armes de guerre, figurines anthropomorphiques...). Nous verrons que Wallis diffère peu des sociétés voisines sur ce point.

Il ajoute à ces reposoirs une liste d'animaux, qu'il ne faut pas confondre, dit-il, avec des totems en ce qu'ils représentent seulement la déité, mais ne sont pas à proprement parler des ancêtres. Notons qu'il s'agit surtout d'êtres marins (tortues, raies, pieuvres, requins, anguilles et murènes, oursins, coquillages et crustacées) ou d'oiseaux. Nous n'avons pas d'information sur des faits comparables à Wallis.

suffisamment vigoureux pour tirer une île du fond de l'eau. En revanche, cette déité n'eut jamais d'existence proprement humaine, c'est-à-dire la « vie » *ma'uli* telle qu'elle anime les vivants, sous la forme d'une « masse de sang » (*fo'i toto*) qui respire et qui pulse dans l'abdomen. Cette déité, que l'on peut aussi appeler « divinité » ou « dieu » du fait de cette distinction de nature, n'a aucune relation à la terre. Elle demeure dans le « Ciel » (*Lagi*), dominant le monde auquel elle préexistait et, de ce fait, présidant à sa destinée qu'elle infléchit à sa guise, veillant au respect des règles et punissant les désordres. En position d'ancien absolu et relevant d'un domaine englobant, le dieu Tagaloa est donc l'origine et la source de toutes les distinctions sociales : isolant la terre de la mer, il fit surgir le monde des vivants dont il en devint l'« ancien ». On retrouve concentrées chez lui toutes les caractéristiques du principe « âme », le principe supérieur qui renvoie de nos jours à Dieu, désormais transcendant³²⁹. Ce principe distingue, en les « tirant vers le haut », les hommes entre eux dans leur relation à Dieu, le Créateur de l'univers et la source de toute chose. Cette « âme », qui est propre à chaque personne, est aussi un principe soumis à l'ordre et à la hiérarchie : elle se rend au Ciel, au Purgatoire ou en Enfer.

Notre compréhension du mot *laumaalie* (qui revient à « succession étendue et continue ») nous a aussi poussé à considérer l'« âme » comme une relation particulière à des ancêtres à la fois distingués et ordonnés. Or deux critères distinguent les « déités peu enterrées » (*tanutanu*) des autres. Premièrement, le fait d'avoir vécu parmi les vivants, d'avoir auprès d'eux des sépultures et de leur avoir transmis des terres où réside encore leur sang, crée un lien avec les descendants qui partagent ce sang. Cela les distingue clairement de Tagaloa qui, n'ayant pas eu de « vie » *ma'uli* et de sang, n'a ni relation à la terre, ni descendance³³⁰. Le second critère est le degré de distinction qui les ordonne. Ces déités avaient été des gens distingués dans la société de leur vivant : « chefs » ou « hommes importants » (*'aliki*), ils s'organisaient en une élite aux statuts gradués et clairement énoncés lors de la cérémonie du *kava*. Cette élite était constituée de descendants de « rois » *hau* ou de

³²⁹ Dans son mémoire de maîtrise en théologie (1989, p. 77-78), Tismas Heafala, considère Tagaloa comme une « divinité suprême » d'une « infinie transcendance », ce qui pourrait être le cas si le monde visible ne lui avait pas préexisté. Tagaloa est certes la divinité suprême qui englobe toute vie humaine et la société entière, il relève cependant de cette même société et de son cosmos, non d'un domaine distingué comme transcendant.

³³⁰ Les sources ethnographiques concernant Futuna (voir Servant par exemple) indiquent une classification comparable des déités. P.V.Kirch (1994a, p. 261-262) en fait une synthèse, précisant qu'il n'y avait alors pas de dieu au sens d'une déité à qui des rites étaient réservés. Les *'atua* principaux y étaient en effet des ancêtres déifiés, tels Fakavelikele, ancêtre fondateur et déité tutélaire du *kutuga* du « roi » *sau* de l'époque, Niuliki. Les chefs et les anciens de chaque lignage avaient fonction d'officiants rituels.

grands « chefs » *'aliki* à la fois chefs de guerre victorieux et porteurs de titres. Parmi eux, des aînés, considérés alors comme des « anciens » en relation étroite avec les ancêtres, succédaient aux « anciens », formant une succession à la fois continue et homogène de personnages pourtant fortement individualisés dans leurs personnalités et dans leurs relations au monde. Une fois morts, ces « chefs » *'aliki* (dont seuls les hommes transmettaient pleinement leur statut à leurs enfants, devenant pour leurs descendants des ancêtres paternels) s'organisaient dans l'au-delà en une société qui ressemblait en tous points à celle des vivants. Ils s'y organisaient en une variété de statuts et de charges, leur tâche consistant à former la liaison (par dessus la mer) entre la divinité suprême et les vivants.

Ces déités étaient donc des morts, mais des morts dont le statut durant la vie avait permis le passage dans le monde lointain et supérieur de Puluotu. Ici intervient l'« âme » (*laumaalie*) des morts, principe qui, selon les vieux, partait seul pour Puluotu (tout comme aujourd'hui il part seul pour aller vers l'Enfer ou le Paradis). Dans leur succession (*lau*), ces morts de Puluotu (*'atua tanutamu*) conservaient avec leurs descendants une relation « étendue et continue » (*maalie*) qui permettait à ceux-ci de les rejoindre dans l'au-delà à leur heure, laissant à leur tour sang et corps « enterrés » (*tanu*) dans la « terre » *kele*.

Enfin, viennent les « déités dernières » *'atua muli*, qui restent auprès des vivants qu'elles ne quittent pas. On est tenté de ne voir dans ces déités, que des morts considérés comme « plus jeunes », « cadets » par la société (ce qui est un des sens de *muli*). Une fois morts, ces vivants « cadets », ou « derniers », dont le principe « âme » *laumaalie* était inexistant ou presque, ne partaient pas du monde des vivants pour le lointain pays de Puluotu. Seulement constitués d'un corps et de sang, ils restaient auprès de leurs descendants, au fond de leur sépulture, dans le domaine de la nuit et/ou dans des réceptacles plus ou moins temporaires. Ils restaient cependant supérieurs aux vivants qui leur devaient des marques de respect formel et de menues offrandes de temps en temps.

Les anciennes déités s'organisaient ainsi en trois groupes selon les principes qui les constituaient : la première de toutes, Tagaloa, était tout « âme » bien que disposant d'un « corps » ; les « déités peu enterrées » (*'atua tanutamu*) consistaient en des âmes (principe supérieur leur donnant de l'autorité et un mode d'existence propre) associées à un « corps » et à du « sang » – tous deux « peu enterrés » *tanutamu*, mais disposés au sec, en hauteur dans une chambre funéraire ou sous une faible couche de sable ; aux « déités dernières » (*'atua muli*)

ne correspondait pas (ou peu) d'âme. Elles se composaient d'un « corps » et de « sang », toutes les relations les composant renvoyant à la terre.

Toutes les déités avaient donc des « corps » (ou « relations-corps ») leur donnant un aspect humain et un possible point d'ancrage. La hiérarchie qui les organisait s'intéressait à leurs autres composantes. Le principe « âme » (ou « relations-âme »), qui caractérise d'abord les « déités originelles » *atua tupua* était absolument supérieur ; en dessous, le cumul des principes « âme » et « sang » rendait les morts les plus « anciens » (des « déités peu enterrées » *atua tanutanu*) à la fois très complets et supérieurs. Enfin, dotés simplement d'un principe « sang » (ou « relations-sang ») les morts les « plus jeunes » (des « déités dernières » *'atua muli*) restaient près des vivants. Les vivants étaient considérés dans cette gradation comme des « plus jeunes » absolus, bien qu'organisés selon les mêmes principes : pour ces derniers, le principe « âme » (*laumaalie*) définit encore le « roi » (*laumaalie lelei*, « belle âme ») avant toute autre ; les « anciens », descendants de « rois » et hommes titrés (*'aliki*), ont des relations complètes et étendues (à la fois « âme » et « sang ») ; les « plus jeunes » (les « gens du commun » *tu'a*), essentiellement constitués de relations « de sang », sont d'abord rattachés à la localité.

Ces « déités dernières » *'atua muli*, et dans une certaine mesure les *'atua tanutanu* qui leur étaient immédiatement supérieurs, ressemblent par certains côtés aux « morts » *mate* que les Wallisiens craignent et respectent encore de nos jours. Ainsi, l'offre de petits présents s'est perpétuée lors des prières faites sur la tombe d'un ancêtre ou à l'autel d'un saint catholique³³¹.

Par ailleurs, Bataillon précise au sujet des déités ayant autrefois été des hommes dotés d'un corps (1841, p. 8) : « Il y a dans chaque village une espèce de cellule uniquement destinée à loger la divinité du lieu lorsque, revenant de la nuit (séjour des dieux), elle désire prendre quelques repos pendant le jour. »

Selon lui, tous les esprits étaient ombrageux et jaloux de leurs prérogatives, veillant à ce que leurs sanctuaires restent inviolés. Les démonstrations de respect devant les sanctuaires des anciennes déités et celles de nos jours en vigueur devant les sépultures sont assez comparables (se dénuder la tête, qui est aussi une obligation devant le « roi » et la chefferie

³³¹ Les autels domestiques et les statues religieuses se disent *faka'ata'ata* ce qui signifie aussi « chercher à voir dans les ténèbres » (Rensch, 1984) comme s'il s'agissait de trouver dans ces représentations ce que l'on rencontre normalement dans les domaines de la nuit (Po) et de l'au-delà.

est une marque de respect très générale qui se rapproche du retrait des parures de fleurs *tekiteki* par exemple). Le respect des « interdits » *tapu* relatifs aux sépultures est une obligation sur laquelle les « morts » *mate* veillent jalousement. Cet attachement commun à une « résidence » (ou à un « reposoir » *fakafa'aga, vaka*) pour les uns, à un point d'attache (la sépulture) pour les autres, les rapprochent encore tandis que tous, ayant la nuit pour domaine, ont la possibilité de se manifester aux vivants (par des possessions ainsi que par des rêves ou des apparitions spectrales pour les seuls « morts » *mate*). Tous enfin, infligent (et infligeaient) aux vivants de nombreux maux dont le degré de gravité dépend du statut de chacun.

On peut donc penser que si le catholicisme a introduit des transformations radicales dans les représentations liées au cosmos et dans l'ensemble des représentations religieuses, il proposait, concernant les représentations liées à la mort et aux morts, une doctrine où les Wallisiens purent en partie se retrouver : la destination du principe « âme » *laumaalie* vers un monde plus parfait, l'existence d'une divinité suprême à l'origine du monde vivant et assistée d'entités qui avaient connu la vie sous une forme humaine trouvèrent un écho dans le dogme catholique sur la destination de l'âme, l'existence de Dieu, et celle des saints intercesseurs que l'on peut invoquer. De ce point de vue, une continuité s'est établie dans un certain nombre de représentations alors que des pans entiers des anciennes représentations (notamment l'organisation présentée plus haut qui distinguait les déités entre elles) étaient rejetés et abandonnés en bloc lors de l'adoption massive de la foi catholique³³².

Ces transformations eurent de lourdes conséquences dans l'organisation même de la société. Nous avons vu par exemple que les communautés, désormais à l'abri des guerres, se regroupèrent sur la côte, tandis que les distinctions sociales fondées sur la qualité particulière des « chefs » *'aliki*, incompatibles avec le principe de l'égalité de tous les hommes devant Dieu, s'estompèrent. Cette qualité particulière, fondée sur la proximité des « chefs » *'aliki* avec les déités, fut combattue moins par le refus de leurs privilèges et l'abolition des « interdits » *tapu*, que par l'introduction de l'exogamie des ordres sociaux résolument favorisée par les missionnaires. Ainsi, la chefferie devint une forme d'aristocratie, certes distinguée sur un plan formel, mais dont les caractères profonds et les contours se sont effacés au cours de cent cinquante ans de christianisme. La chefferie, en partie dissociée des relations autrefois constitutives de la société qui classait selon l'ancienneté relative dans une

³³² Tisma Heafala (1989) développe plusieurs aspects de ces continuités qui ont favorisé l'adoption du christianisme et qui en pervertissent parfois l'esprit (voir entre autres les pages 57, 69, 85, 90 et 93).

succession graduée les « déités » *'atua*, les « chefs » *'aliki*, et les autres (le « reste », les « cadets », les « dépendants » *tu'a*), a perdu pour les jeunes générations une partie de sa signification.

3.2. Les *temonio*

Les *temonio* constituent une catégorie contiguë, et même empiétant pour partie sur celle des anciennes « déités » *'atua*. Par ailleurs, nous avons vu, au long des derniers chapitres, les caractéristiques des « morts » *mate*. Les Wallisiens regroupent les « morts » *mate* en deux grandes catégories : les « ancêtres » (*kui*) et les *temonio* (« démons »). Chacune d'elle désigne des manifestations particulières de « morts » *mate*, mais les distinctions entre *temonio* et ancêtres font souvent moins référence à une question de qualité ou de nature qu'à la proximité des relations entre les « morts » *mate* et les vivants auprès de qui ils se manifestent.

La définition de *temonio* n'est guère aisée. K. Rensch (1984) donne pour ce néologisme formé sur « démon » : « démon, diable », mots désignant des entités d'origine occidentale introduits par les prêtres catholiques. En fait, les *temonio* tels qu'on les évoque généralement n'ont guère à voir avec les êtres infernaux que la tradition chrétienne désigne sous le nom de « démons ». Quand on les interroge à ce sujet, les Wallisiens préfèrent utiliser le mot *Satana* (construit sur Satan) pour désigner le Diable, réservant l'usage de *temonio* pour les « gens qui font des choses inhabituelles, surnaturelles³³³ ». Les *temonio* ne semblent donc pas de nature particulière, mais seules leurs actions sont remarquables. De ce point de vue, ils se rapprochent assez des vivants possédant du *mana*. Nous allons voir que le terme *temonio* désigne des êtres en fait assez différents les uns des autres. Ils sont tous regroupés dans une même catégorie qui les distingue à la fois des « ancêtres » *kui* et des vivants du fait de leur agressivité manifeste dont nous allons étudier les raisons et les conséquences.

3.2.1. Des êtres extraordinaires

Dans le langage courant le mot *temonio* désigne deux sortes d'êtres : des morts et des êtres extraordinaires. Les traditions orales en rapportent la lointaine existence. Elles nous les présentent comme des êtres aux capacités inhabituelles vivant en marge des vivants. Le

³³³ Pelenato Mavaetau.

personnage nommé Pipiki en est un bon exemple. On le retrouve dans un épisode du récit relatif à la guerre du Molihina. Pipiki n'appartient pas vraiment à la catégorie des humains (*tagata*) puisqu'il s'agit d'« une sorte d'homme qui a “deux parties” [*koga lua* terme que l'on utilise généralement pour désigner les métisses] : c'est un *temonio* et un homme de ce monde [*tagata malama*]³³⁴ ». Il porte la marque de cette origine anormale : une moitié de son corps est handicapée, il boite et sa face est marquée. Pipiki vivait loin des hommes, à Faka'e'ela (« dégénérer, n'être plus beau », K. Rensch) dans la forêt dense du sud de l'île.

D'autres *temonio* apparaissent dans les traditions orales. Le héros Maka, par exemple, vivait à Utufua, mais pour construire la merveilleuse pirogue Leleifi, il fit appel à ses « grands-parents » (ou « ancêtres » *kui*) Lagi (« Ciel ») et Lalofenua (« Dessous-de-pays »), deux *temonio* qui habitaient le proche îlot de Faioa. Deux autres traditions associent les *temonio* aux îlots qui entourent Wallis : la première, que nous connaissons déjà, attribue les sources des îlots Nukuifala et Nukuione à deux *temonio* féminins venus de Tonga pour voler dans leur bouche les sources de Wallis, la seconde raconte comment deux *temonio* venus de Samoa pour voler le *kava* et le plat à *kava* de Tu'i Nukufotu (« chef de Nukufotu ») furent tués au cours de la cérémonie qui se tenait annuellement sur l'îlot Nukufotu. Il est remarquable que dans les deux cas les femmes-*temonio* soient venues de loin (de Tonga pour les unes, de Samoa pour les autres) pour accomplir des méfaits qui furent évités grâce à la ruse et à la clairvoyance des gens du pays. Ici encore les *temonio* séjournent et agissent en marge de la communauté des vivants (toutes ces actions ont lieu sur les îlots). Le dernier cas notoire de *temonio* est exemplaire en beaucoup de points. Il s'agit du personnage (que nous connaissons aussi) très redouté appelé Moso. « C'est un homme... c'est comme s'il était mauvais : quand il est en colère, alors il fait en sorte que quelqu'un devienne fou et meure³³⁵. »

Les Wallisiens ne parlent de Moso qu'avec réticence et, de nos jours encore, il est considéré comme très dangereux : les gens racontent qu'il vient parfois rôder en pirogue près du rivage accompagné de ses fils. Ceux-ci ensorcellent les femmes qui se baignent ou travaillent sur la grève et tentent de les attirer à eux : touchées par le mal '*avaga* elles tombent malades *avea* et, prises de démence, finissent par mourir si elles ne sont pas soignées

³³⁴ Aliko Liufau : « *Ko te faahiga tagata e koga lua : e temonio pea tagata malama...* »

³³⁵ Aliko Liufau : « *Ko te tagata... hage ia ne'e agakovi : kae 'ita pea ena gaohi tahi ke vale pea mate. E lau ihi e toe koga lua, temonio pea tagata...* »

par un médecin traditionnel dont on dit qu'il est un des descendants que Moso compte à Wallis. Moso fut ainsi mis en cause lorsqu'une jeune femme d'Utufua tomba gravement malade au début des années 1980. Tout rentra dans l'ordre après que le médecin traditionnel et un prêtre fussent intervenus.

Ces personnages mystérieux, dont Pipiki et Moso sont assurément les plus connus, semblent avoir été nombreux autrefois, menant une existence marginale, à la fois dans et hors la société. On peut remarquer, par exemple, que certains eurent une descendance dont se réclament encore certaines « familles » et pour lesquelles ils sont aujourd'hui en position d'« ancêtres » *kui*. De tels êtres partagent les caractéristiques des vivants tout en relevant de ce que l'on pourrait appeler l'« extraordinaire » (le fait de voler, de se transformer, de fabriquer des objets merveilleux...). Ils sont fréquents dans les mythes et les récits de toute la région. Aliko Liufau expliqua qu'ils étaient autrefois considérés comme des déités inférieures, craintes et respectées à ce titre : « Il n'y avait pas de *temonio* qui restaient... pour s'assembler avec les gens vivants... C'était les déités inférieures qui disaient... c'était des déités inférieures qui transmettaient les messages des déités supérieures³³⁶. » Il reprend plus tard : « Aux temps païens, c'était leurs déités bien sûr³³⁷ ! », entendant par là qu'on a ainsi nommé *a posteriori* et certainement à l'instigation des prêtres catholiques, les anciennes déités et parmi elles, les déités avec lesquelles les villageois avaient les relations les plus immédiates. Selon lui, ces « déités inférieures » (*'atua liliki*, « petits dieux », ou *taula 'atua* « ancres-déités ») pouvaient s'installer dans un objet matériel : un morceau de bois, une pierre, une « dent de cachalot » *fo'i lei* dans le cas de Moso... Elles avaient une existence propre qui interférait parfois avec celle des vivants à moins qu'elles ne se manifestent délibérément pour former le lien entre les hommes vivants et les « déités majeures » (*'atua lahi*) avec lesquelles on ne pouvait avoir de contact direct, délivrant leurs messages, exécutant leurs ordres (*tagata fekau*, « messagers »). Ces informations correspondent remarquablement aux descriptions des pères Bataillon (1941, p. 8-15) et Henquel (manuscrit, p. 39-41), repris en grande partie par Viala (1909, p. 256) et présentées plus haut.

D'autres caractéristiques rapprochent les *temonio* des anciennes déités et les

³³⁶ Aliko Liufau : « *Kae ne'e mole ni temonio ia ne'e nofo'i... o fakatahi mo te haha'i e ma'uli aia... Ko te u taula atua liliki e fai fekau mai te u atua lalahi.* »

³³⁷ Aliko Liufau : « *I te temi pagani ko tonatou u taula atua foki !* »

distinguent en partie des morts *mate*. Il semble tout d'abord que dans les cas de « maladies » 'avaga dues à Moso, les femmes touchées ne puissent plus supporter le contact de l'eau de mer. Dans un autre cas de possession (par Satan, me dit-on), la jeune fille a demandé à boire de l'eau de mer. On lui apporta de l'eau douce qu'elle recracha, mais l'ingestion d'eau de mer, m'expliqua-t-on, l'aurait tuée car il ne faut jamais donner à un possédé ce qu'il réclame au cours d'une crise (le *temonio* cherche ainsi à provoquer sa mort). En revanche, c'est avec de l'eau de mer qu'on lava la chambre d'un homme (dans sa demeure wallisienne) dont on me dit qu'il descendait de Moso et qui, en voyage à Nouméa, tomba malade de façon inexplicable. Un gros lézard noir se trouvait en permanence dans cette chambre, ce qui signifiait la présence d'un *temonio*. Les gros lézards noirs appelés *pili* (mot qui désigne aussi familièrement le membre viril) sont associés aux *temonio* : ce sont les frères d'un *temonio* qui était mi-humain mi-lézard, et les fils d'une femme-*temonio* qui, jetant d'une île lointaine son œuf à la mer, peupla ainsi Wallis de ses nombreux *pili*. Au contraire des lézards appelés *moko*, qui s'installent dans les toitures, s'attaquant à la vermine et aux moustiques, les *pili* logent dans les cocotiers. Ils sont redoutés et évités. Avec les oiseaux, les roussettes, et la plupart des insectes, ce sont les seuls animaux qui ne soient pas familiers et que l'on rencontre essentiellement dans les « friches » *tu'u vao*. Apparaît un ici des caractères fréquents chez les *temonio* : une origine mystérieuse et lointaine.

L'eau de mer et la mer ont ici une place importante. On a pu le remarquer ailleurs dans les récits concernant les *temonio*. Mise à part l'histoire de Moso, dont la pierre fut découverte dans la tarodière d'Utufua, et celle de Pipiki dont la retraite était à l'arrière de l'île (autre endroit où l'on redoute l'influence des *temonio*), on rencontre surtout les *temonio* sur les rivages ou sur les îlots, des terres plus maritimes que l'intérieur de l'île. Ces faits les rendent très comparables aux anciennes « déités » 'atua *tanutanu* que nous avons défini comme des morts de statut et de nature supérieurs.

À l'arrivée des missionnaires catholiques, le mot *Atua* fut réservé en référence et en adresse au seul Dieu. La relation aux anciennes « déités » 'atua fut rompue sauf sous la forme de relations aux « ancêtres » appelés *kui* qui continuent à veiller sur leurs descendants et sur leurs intérêts. Toutes les autres déités, quelles qu'elles soient, sont désormais classées comme des « démons » *temonio*. Parmi celles-ci, on a aussi classé les « morts » *mate* dont on ne descend pas.

3.2.2. *Des morts qui ne sont pas à soi*

Avec les êtres extraordinaires qui peuvent être identifiés comme d'anciennes déités, le mot *temonio* désigne l'ensemble des morts malfaisants que les Wallisiens redoutent. Cette association paraît cohérente avec les représentations anciennes de la mort et des déités, ou plus précisément des « déités-ancêtres » telles que nous les avons présentées. Tous les morts sont potentiellement des *temonio*, s'ils cherchent à venger une offense ou s'ils rôdent dans la pénombre de la brousse ou la nuit, sur les chemins, évitant les veilleuses que chaque maisonnée s'efforce de garder allumées pour les tenir éloignés. Ainsi, le terme *temonio* est une alternative fréquente à celui de « mort » *mate*, dans la bouche des Wallisiens qui n'identifient pas en eux un « ancêtre » *kui*. Certaines de leurs caractéristiques vont être reprises ici afin de mieux mettre en évidence leurs spécificités.

Les « morts », appelés *temonio* sont en fait de plusieurs sortes. Ils regroupent : 1) les morts des sépultures dispersées dans la « brousse » dont l'entretien a été abandonné et qui sont devenues anonymes ; 2) les morts qui, à la suite de massacres ou pour toute autre raison sont restés sans sépulture ; 3) enfin, les morts avec qui l'on n'a aucun lien de parenté directe, c'est-à-dire les morts non consanguins, à l'exclusion, semble-t-il, des conjoints morts dont on ne redoute pas la méchanceté. On peut remarquer à leur sujet que tous ces morts ne peuvent être des « ancêtres » *kui* puisque les premiers n'eurent pas de descendants pour s'occuper des funérailles, les seconds n'eurent personne pour vivre auprès d'eux et entretenir leur tombe (leurs descendants, en partant s'installer ailleurs, oublièrent les relations généalogiques qui les reliaient), et que l'on a précisément avec les derniers aucune connexion généalogique directe. Pour les informateurs interrogés à ce sujet, ces « morts » *temonio* se répartissent, en deux grands ensembles qui recourent les trois premières sortes : A) la plupart sont des païens, morts avant l'évangélisation et dont les restes ne furent jamais regroupés dans le cimetière avec les restes des ancêtres connus. De ce fait on ne connaît pas la destinée de leur âme puisqu'ils sont morts sans baptême (on y retrouve les cas 1 et 2). B) Les autres sont « morts dans le péché » et leurs « âmes » ne sont pas parties (à moins qu'ils n'aient plus d'« âme » *laumaalie* du fait de leur péchés ?).

Le père Soane Liku Ikauno donna une explication aux « spectres malfaisants » (c'est ainsi qu'il traduit le mot *temonio*) qui combine ces deux aspects. Selon lui, leur existence est

due à la permanence, dans l'esprit des gens, de morts qui avaient « été mauvais » (*agakovi*, littéralement « qui avaient mal agi ») de leur vivant. Les vivants s'en forment ainsi une image négative qui leur inspire de la crainte. Toujours selon lui, les vivants font donc vivre les *temonio* par le souvenir (« la force de leur esprit ») et l'ignorance qui nourrit leur peur : l'ancienne relation que les vivants entretenaient avec leurs morts disparaissant, la crainte des morts, alors appelés *temonio*, s'amplifie et se généralise : même les morts autrefois bienfaisants leur sont maintenant associés. Les *temonio* ne sont donc plus aujourd'hui que des morts avec qui les relations ont été rompues, des morts sans relations et ne formant pas de lien (sans « âme » *laumaalie*). Faute de place dans la communauté, ils sont méconnus et redoutés.

On ne peut s'étonner qu'un prêtre refuse d'admettre l'existence « réelle » d'êtres tels que les *temonio* pour rejeter leur présence dans la seule sphère du mental. Ses informations n'en sont pas moins intéressantes. Les *temonio* sont avant tout des marginaux qui ne respectaient pas les règles de leur vivant. On leur a associé, faute de les connaître, les morts du « temps païen » dont on ne sait quasiment plus rien. Les *temonio* sont ainsi tout à la fois des morts qui n'ont pas eu de place « au Ciel », des marginaux restés sur terre du fait d'une vie « dérégulée » (*agakovi*), soit qu'ils aient vécu au « temps païen » et qu'ils n'aient pas reçu le baptême, soit qu'ils aient démesurément « péché » (*agahala*) de leur vivant. Se joignent à eux les esprits des morts sans sépulture ou dont les sépultures furent violées et détruites. Ces êtres sont considérés comme dangereux et malfaisants pour les vivants, surtout lorsqu'ils sont provoqués.

Les « morts » *temonio* sont très imprévisibles. Ils sont considérés par tous comme encombrants, malveillants et nuisibles. Ils apparaissent sous la forme de spectres que les victimes peuvent parfois identifier, ou interviennent dans les rêves et les cauchemars au cours desquels ils cherchent à nuire ou à délivrer un message. Les Wallisiens évoquent fréquemment ces personnages mystérieux et dangereux auxquels ont attribué les maladies appelées '*avaga* qui peuvent causer la mort. Les *temonio* peuvent les provoquer par seul contact avec les vivants, ou encore en touchant leur nourriture de façon à l'empoisonner. Ces maladies ont pour manifestations des troubles appelés *avea* qui comprennent de violentes convulsions, des spasmes et divers troubles du comportement tels que des crises de démence,

anorexie et insomnie³³⁸... On dit alors généralement que la personne est possédée par un *temonio* (il est « entré dans son corps » *ulusino*) qui lui veut du mal. D'une façon générale, ce sont des « morts » *mate* qui sont d'autant plus craints qu'ils sont méconnus et jugés étrangers par les personnes qui les affrontent. Pour remédier à leurs actions néfastes et les chasser du corps du possédé, on fait appel à une vieille femme du village dont les compétences sont reconnues. En cas d'échec, il existe sur l'île quelques personnes capables de venir en aide aux malades.

Ces morts dont on ne descend pas, les morts sans sépultures, ceux devenus anonymes et tous ceux à la descendance desquels on n'appartient pas sont comparables aux « ancêtres » *kui* en ce qu'ils n'ont pas perdu toutes leurs facultés et qu'ils continuent à se manifester, attentifs au respect qui leur est dû. Cependant, les morts classés comme *temonio* sont avant tout des morts dont il faut craindre l'arbitraire et dont on se protège.

Les précisions d'Aliko Liufau vont dans ce sens :

« Le mot *temonio*, au temps païen... on ne leur avait pas encore donné ce nom qu'est *temonio*. S'ils avaient déjà vu des *temonio* ! Mais on l'utilise de nos jours. Il est appliqué aux gens qui sont morts au temps païen [...], leur âme [*laumaalie*], on ne sait si elle est allée au ciel ou dans quel autre lieu ? C'est cela que l'on appelle *temonio* de nos jours. De nos jours ce mot *temonio* ne signifie plus un homme vivant. [Il ne s'applique que] ...pour un homme mort !

Il n'est pas clair pour nous si ce mot *temonio* était utilisé au temps païen et, s'il y avait des hommes appelés *temonio*, ce que c'était exactement. Peut-être est-ce quelque chose comme une tête de mort, des os et un crâne vide ? Mais un homme comme moi n'a encore jamais vu de *temonio*...

Ce que nous autres qui sommes chrétiens comprenons du *temonio*, c'est un homme qui est mort, il est mort dans le péché, et c'est son âme [*laumaalie*] que l'on appelle *temonio*. Au temps païen, peut-être... ils prononçaient le mot *temonio* pour un

³³⁸ Nous avons passé en revue avec Tuani Ilalio et le docteur Tristan Perrier le lexique relatif à l'anatomie et aux pathologies que j'avais relevé dans le dictionnaire de K. Rensch. Tuani Ilalio est un infirmier de grande expérience, parfaitement francophone dont le savoir en la matière (connaissances traditionnelles et leur restitution dans un vocabulaire technique français adéquat) est de l'avis du médecin qui me le présenta, parmi les plus fiables. À part les maladies *avea* qui se définissent davantage par leur cause que par les troubles qu'elles impliquent, Tuani Ilalio identifia des troubles neurologiques tels que l'épilepsie (*mahakimoo*), les crises de convulsions hystéroides et passagères, les crises de tétanie (*kukuta*), les accès de folie passagère, schizophrénie et folie délirante (*hiaga*) qui sont parfois classés comme des maladies mentales (*vale hihigo*).

Le même lexique fut revu en partie, un peu plus tard avec un autre infirmier, Petelo Lie qui le corrobora en complétant quelques points.

homme bon, peut-être croyaient-ils ainsi³³⁹ ? »

Ces quelques phrases, qui paraissent confuses, énumèrent rapidement les principales caractéristiques des *temonio* à Wallis. L'informateur admet, tout en restant prudent, que la catégorie des *temonio* est récente dans ses caractéristiques actuelles. Il n'existait autrefois, comme nous venons de le voir, que des « déités » '*atua* parmi lesquelles certaines vivaient dans le monde des hommes, comme Moso ou Pipiki. S'il existait des *temonio*, ce dont il doute, il ne pouvait s'agir de la même chose qu'aujourd'hui (des spectres squelettiques ? des « hommes bons ? »).

De nos jours, en revanche, il est clair pour les Wallisiens (pour les « chrétiens » dit Aliko Liufau) les *temonio* sont les « âmes » *laumaalie* des gens qui, contrevenant aux règles de la religion et de la société de leur vivant, ne purent quitter ce monde pour l'au-delà. Cette destination de l'âme est en contradiction avec la doctrine catholique et nous avons vu que le père Soane Liku Ikauno a résolu le problème différemment. Cette représentation des morts et de leur âme renvoie désormais aux anciennes représentations fondant la hiérarchie des déités en fonction de leurs composantes. En effet, une conclusion peut être tirée de ces faits : seuls les morts autrefois dotés d'une « âme » *laumaalie* (c'est-à-dire les « déités peu enterrées » '*atua tanutanu*) sont aujourd'hui considérés comme des *temonio*. Il faut tempérer cette affirmation du fait de la profonde discontinuité que la religion catholique a introduite quant aux représentations de l'« âme » *laumaalie*. Toujours est-il que les *temonio* actuels, plus différents par leurs caractéristiques, des ancêtres de la terre que des ancêtres de l'extérieur (autrefois de Puluotu) nous apparaissent aujourd'hui comme des morts dont les âmes, ne trouvant plus de place à Puluotu, et ne trouvant pas de place au Ciel, restent dans le monde des vivants en opposition à l'ordre normal des choses. Le fait que les « ancêtres » *kui* des uns, puissent être des « morts malfaisants » *temonio* pour les autres ne contredit en rien cette constatation : nous allons voir que ces représentations, cohérentes entre elles, ne forment pas

³³⁹ Aliko Liufau : « *Ko te kupu aia ko temonio, i te temi pagani... ne'e heki tupu la tanatou fakahigoa ae ko te temonio. Pee ne'e kua sisio foki ne'e temonio ! Kae faka'aoga ia i te temi aeni. Kua faka'uhiga ia ki te haha'i kua mate aia i te temi pagani, te tonatou u laumaalie [...] e mole ilo'i pee ne'e alu ki Selo pee ifea foki ? Ko ia e higoa i te temi aeni ko te temonio. Mole faka'uhiga ia i te temi aeni te kupu ae ko temonio ki he tagata ma'uli. Ki he tagata kua mate !*

Mole mahino leva ia kia matou pee ne'e faka'aoga i te temi pagani e te kupu ae ko temonio pee ne'e iai foki ni tagata ne'e higoa ko te temonio pe kotea foki. Takua ko te mea ia hage he fo'i ulu poko kua mate, ko te hui pea mo te fo'i gaasi ulu poko ? Kae ne'e mole heki sio [...] ki he tagata hage ko au ki ai ko te temonio...

Ko tona hoki mahino kia matou aeni kua lotu ko te temonio, ko te tagata ae mate, e mate hagaala pea ko tona laumaalie leva e higoa ko te temonio. I te temi pagani... mahalo... ne'e ui ia natou te kupu aia ko te temonio, ko he tagata lelei, e lagi feia tonatou tui ? »

un système absolument fermé sur des catégories exclusives. Elles correspondent plutôt à une représentation du monde et du cosmos à laquelle se conforment les relations de chacun.

3.3. Les « ancêtres » *kui* et l'ordre du monde

Jusqu'à présent, nous n'avons qu'évoqué les « ancêtres » *kui* que deviennent les « morts » *mate* dotés de descendance. Leur action est, en quelque sorte, en contrepoint de celle des *temonio*, les morts pouvant être à la fois ancêtre et *temonio* selon le point de vue où l'on se place. Tout aussi présents que les « morts » *temonio*, les ancêtres structurent et renforcent le lien social. Là où les *temonio* causent la mort, les « ancêtres » *kui* favorisent et protègent la vie, lorsque les *temonio* rendent malade, les ancêtres enseignent le remède... Ce sont les intercesseurs sollicités dans les prières, les points d'origine auxquels viennent s'arrimer des généalogies de descendants, les points de référence pour les prétentions sur la terre et sur les titres.

Nous avons souligné un certain nombre de convergences entre les « morts » *temonio* et les ancêtres que nous avons définis dans cette étude comme « lointains ». Les *temonio* sont des morts avec qui il n'existe pas de relation de proximité dans l'espace ou dans le temps : ce sont des étrangers et des marginaux que l'on craint, que l'on évite et que l'on respecte (*faka'apa'apa*). Ce sont aussi des manifestations de morts individualisés et distingués en valeur. Leur existence apparaît comme relevant essentiellement du principe « âme » *laumaalie*. Toutes ces caractéristiques les rapprochent beaucoup des ancêtres lointains et des anciennes déités supérieures *'atua tanutanu* (« déités peu enterrées »).

On peut aussi signaler des similitudes entre les « ancêtres » *kui* et les ancêtres de la terre. Les « ancêtres » *kui* sont généralement considérés comme des morts proches, mais ce sont aussi des vivants.

Nous avons vu en étudiant le vocabulaire de parenté que le terme *kui* désigne un « grand-parent », *kui tagata* désignant un « grand-père », *kui fafine* une « grand-mère ». Mais l'emploi de ce terme est beaucoup plus généralisé, s'étendant aux grands-parents classificatoires et à tous les ancêtres au-delà de G-2. Cependant l'usage très fréquent de *matu'a/finematu'a* « vieux, ancien »/ « vieille, ancienne » en référence et en adresse envers les parents et parfois les grands-parents, implique un usage assez restreint de *kui* pour désigner des personnes vivantes (sauf si bien sûr on veut insister sur la relation de parenté). Ainsi, l'usage le plus fréquent de ce terme concerne les généalogies, les récits anciens

rapportés par la tradition orale et les commentaires subséquents sur les « ancêtres » *kui* et leur « mode de vie » *agafakafenua*.

D'autres circonstances entraînent une référence quasi systématique aux « ancêtres » *kui*. Les premières sont les litiges fonciers. Dans ce cas, la grande majorité des morts auxquels on fait référence lorsqu'on parle d'« ancêtres » *kui* ne se trouvent pas sur la terre concernée (ce qui est rare, rappelons-le), mais au cimetière. Il arrive que certains de ces morts soient anonymes, toutes les tombes ne portant pas d'inscriptions et la mémoire comportant des lacunes. Toutefois, leur anonymat n'exclut pas leur qualité d'ancêtres par le seul fait de leur inhumation dans une tombe familiale. Dans d'autres cas, nous l'avons vu, la mention de tels ancêtres concernait les tombes anciennes que quelques villageois avaient sur leurs terres. Tous ces villageois revendiquaient les occupants de ces sépultures comme des « ancêtres » *kui* à la différence des morts des autres tombes anciennes appelés *temonio*. Les « ancêtres » *kui* apparaissent ainsi essentiellement comme des ancêtres de la terre localisés et attentifs aux intérêts de leur descendance et à sa survie.

3.3.1. La sanction des ancêtres

Au contraire de ce qui se passe pour les *temonio*, la présence de morts considérés comme des « ancêtres » *kui* pose explicitement la consanguinité et implicitement une continuité de l'occupation du sol depuis les temps pré-chrétiens jusqu'à nos jours, le premier postulat étant en fait plus la conséquence que le fondement du second. Ainsi, lors des discussions concernant les six cas de sépultures présentés plus haut (§ I.1.5.1. et § I.1.5.2.) avec les occupants de chaque terre, la référence aux « morts » *mate* était faite en termes d'« ancêtres » *kui*, à la différence de deux cas où le mot *temonio* fut prononcé (cas N° 3 et 6 qui me furent rapportés par des affins et/ou des personnes étrangères à la terre). Ainsi, bien que toutes les tombes recensées à Utufua soient anonymes à ma connaissance, les morts, généralement considérés comme des *temonio* par les villageois relatant leurs éventuelles manifestations, sont cités par les ayants droit de la terre comme étant des ancêtres. Il semble donc que tous les « morts » *mate*, surtout ceux qui ne disposent pas de sépultures au cimetière, puissent être considérés comme des *temonio* par des non-consanguins, principalement du fait de leur capacité à nuire. En revanche, certains d'entre eux sont considérés comme des ancêtres et se manifestent comme tels auprès de leurs seuls descendants. Dans ces cas précis, tout est donc affaire de point de vue.

Inversement à ce que l'on doit craindre d'un *temonio*, un « ancêtre » *kui* n'est pas redouté de descendants attentifs et respectueux. Ainsi, les occupants d'une terre qui les reconnaissent comme des ascendants se placent volontiers sous leur protection. La proximité des ancêtres procure une relative tranquillité (on craint toujours des *temonio* de passage) et une sécurité qui conditionne directement la bonne santé. On me raconta par exemple qu'un vieil homme avait retrouvé vigueur et mémoire en retournant s'installer sur sa terre natale. Inversement, les Wallisiens, particulièrement les femmes, redoutent de dormir sur toute terre où ils n'ont pas de droits. Les « morts » *mate* qui pourraient s'y trouver sont considérés comme dangereux, causant aux étrangers accidents et maladies ('*avaga* ou autres, ils seraient alors qualifiés de *temonio*). Le corollaire de ces faits est que la passivité ou la bienveillance des morts d'une terre envers ses occupants conforte leurs certitudes quant au bien fondé de leur installation. Cet argument est de grande valeur pour les villageois récemment installés dans des maisonnées gagnées sur la brousse. Les ancêtres apparaissent aussi en rêve pour avertir d'une mort. On dit que le fait de rêver d'un mort, généralement un parent, est le signe d'une mort imminente dans l'entourage plus ou moins proche. Les ancêtres peuvent aussi être à l'origine d'autres prémonitions (*kikite*) qui surviennent durant le sommeil.

Le frère Robert Laufoaulu a rédigé un mémoire sur les soins traditionnels³⁴⁰ à Wallis dont une bonne partie est consacrée à la place et au rôle des morts dans la communauté. À plusieurs reprises nous faisons ici état de cette contribution importante, tâchant de prolonger cette étude et d'en tirer toutes les implications. Il explique (1985, p. 50) que les ancêtres interviennent pour régler les conflits qui déchirent la parenté, tels des problèmes de partage de terre ou les querelles et les rancœurs dues à la jalousie. Dans ce cas ils frappent de maladie un des membres de la descendance (tremblements, enfléments, grandes douleurs) jusqu'à ce les intéressés viennent s'excuser sur la tombe, accompagnés par un « médecin » traditionnel. Je n'eus pas connaissance de tels cas durant mon séjour, mais plusieurs cas de litiges laissés à l'arbitrage des ancêtres me furent racontés. Dans l'un d'eux, le « roi », après s'être déplacé à plusieurs reprises pour juger l'affaire, s'en remit par lassitude au jugement du « Ciel ». Ce faisant, me commenta-t-on, le « roi » recommandait moins à la colère de Dieu celui des deux partis qui avait tort qu'il n'exposait les tricheurs à la vengeance des ancêtres. Il aurait ajouté au sujet de cette affaire que « la terre est chère, mais qu'elle se paye en souffrance ».

³⁴⁰ Robert Laufoaulu (1985).

Une femme me raconta deux autres litiges concernant des terres familiales sur lesquelles elle avait des droits. L'issue, dit-elle, en avait été dramatique pour les autres partis du fait de leur entêtement dans la mauvaise foi. Pour le premier, la famille installée abusivement sur sa terre connut une série de malheurs qui commença par la mort soudaine de la mère de famille lors d'un retour de couches. Le second, pour lequel le « roi » avait établi de guerre lasse une limite arbitraire en s'en remettant à Dieu, se solda par la mort, tout aussi brutale, de la femme qui avait été la plus décidée dans la lutte. Le frère de mon informatrice avait, quelques temps après ces drames, rêvé de ces femmes venant lui demander de les soigner en lui apportant un petit sac de terre dans la main. D'après elle, une simple démarche de reconnaissance (l'offre d'une petite prestation) aurait suffi à rétablir la situation et à éviter les conséquences néfastes pour ces familles qui s'obstinent dans leur tort.

Il arrive aussi souvent que les descendants requièrent directement l'assistance des ancêtres pour résoudre un conflit ou assurer une vengeance. Le père Soane Liku Ikauno raconta qu'autrefois on procédait en accompagnant la prière d'un petit présent déposé au *faitoka* (type de sépulture ancienne). De nos jours, les Wallisiens procèdent de deux manières très comparables. Pour la première, ils peuvent prononcer une simple malédiction (*faitukutuku*, « faire en sorte que cela [la vie ?] finisse lentement » ; *tukitala*, « lancer [pour frapper] des mots »). On la renforce en déposant une offrande sur un autel d'église ou au pied d'une statue. On fait alors en sorte d'informer indirectement la personne concernée de façon à ce qu'elle se sache en danger et se repente. Pour la seconde, les Wallisiens vont, comme autrefois, voir les ancêtres enterrés au cimetière et « pleurer » sur la tombe (*fakatautagi*) afin d'obtenir gain de cause. Les conséquences peuvent en être si dramatiques pour les adversaires (si toutefois ils sont dans leur tort) qu'une jeune femme, pourtant engagée dans un conflit très dur, me dit qu'elle hésitait à faire appel à sa « grand-mère » (*kui*) de peur d'une issue tragique.

Ces pratiques ont généralement cours lorsqu'un tort est causé, les exemples dont j'eus connaissance ayant tous pour origine, un cas de vol mis à part, des litiges fonciers. L'issue de telles démarches est généralement la mort rapide du coupable ou d'un de ses proches (par accident ou maladie) à moins que le remords ou la crainte ne l'ait incité à faire amende honorable à temps envers la personne lésée (*fakalelei*).

3.3.2. *La rémission des maladies*

Les « morts » *mate* favorisent ainsi l'épanouissement de la vie et des relations sociales au sein de leur demeure, leur domaine semblant inclure et englober celui des vivants qui dépendent de leur bon vouloir et de leur influence. Ainsi, le frère Laufoaulu précise au sujet des sources, qu'elles séchaient ou devenaient infectes si les ancêtres étaient mécontents. De même, ils pouvaient être à l'origine des maladies survenant dans la maisonnée s'ils avaient été contrariés (nous connaissons les cas de manque de respect et de disputes entre descendants). Le frère Laufoaulu explique (p. 51) que certaines maladies peuvent être la sanction au non respect des règles de la communauté, à l'oubli d'intérêts autres que les siens propres, et à la négligence des relations entre parents (« amour partagé » *fe'ofa'ofani* et « entraide » *fetokoni'aki*). Nous avons vu plus haut que les « ancêtres » *kui* ne tolèrent pas la discorde parmi leurs descendants : des relations sociales négligées ou bafouées impliquent la mise en danger du groupe puisqu'elles signifient la désolidarisation de la communauté. En s'isolant de la société, on s'éloigne aussi des ancêtres qui veillent à son bon ordre. Il écrit :

« Transgresser les règles touchant au monde invisible perturbe l'ordre du monde des vivants. Il n'y a qu'un monde à deux faces. Une visible et l'autre invisible, mais tout autant réelle. La maladie révèle le désaccord entre ces deux faces. La santé manifeste l'harmonie » (p. 48).

À Wallis, complète-t-il, la maladie indique et vise à enrayer les dysfonctionnements, le corps de l'individu et le monde formant un tout, comme le tout que forment le monde des vivants et celui des « morts » *mate*. Seule la mise en ordre des relations peut alors supprimer la maladie. Pour ce faire, la famille du malade doit rassembler des « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*) et de l'argent avant de se rendre chez la personne à qui le tort a été fait. Lors de la visite, on lui présente des excuses (*fakalelei*) en lui réclamant un massage (*alaala*) pour le malade. Ce massage est un acte thérapeutique qui soigne à la fois le corps et les relations sociales : en effet, pour qu'un soin réussisse, l'exécutant doit être animé, vis-à-vis du malade, du sentiment appelé *'ofa*. Nous avons vu que ce sentiment désigne « l'amour, la compassion », c'est-à-dire le sentiment convenable entre personnes d'une même communauté, d'une même parenté et surtout de même ascendance. C'est une fois tout désaccord balayé que le soin doit être appliqué. La guérison met donc fin au désaccord et règle définitivement le problème.

Les traitements traditionnels wallisiens (*fai to'o*) ont été étudiés en détail par le frère Laufoaulu. Nous n'en rappellerons donc ici que les caractéristiques essentielles. Tout d'abord, rappelons que *fai to'o* est un mot composé. *Fai* signifie « faire », *to'o* est polysémique : il désignait autrefois « une médecine, un remède », mais signifie aussi « enlever, prendre, ôter, sortir, retirer, soustraire, tirer, saisir » (Rensch, 1984). Ce mot désigne donc clairement une action qui vise à soigner en extrayant quelque chose du malade.

Toutes les méthodes de soins viennent des ancêtres qui les transmettent par « amour », ou par « affection » (*'ofa*) aux vivants. Les anciens lèguent à celui de leurs descendants qu'ils estiment le plus doué leurs connaissances et leur technique, mais il arrive aussi qu'un ancêtre apparaisse en rêve pour délivrer le moyen de guérir telle ou telle maladie. Pour le frère Laufoaulu, le critère de l'ancienneté relative est ici prépondérant, les aînés héritant de ces remèdes avant tous les autres. Les cas qui me sont connus divergent un peu, des puînés ayant aussi la capacité de soigner certains maux. Il semble que le poids des qualités personnelles soit en fait considérable pour de tels choix. Parmi celles-ci, la « foi » *falala* et le « respect » *faka'apa'apa* éprouvé envers Dieu et les morts sont déterminantes. Il faut y ajouter l'« amour », la « compassion » (*'ofa*) et la « générosité » *manava'ofa* dont fait preuve chaque praticien lorsqu'il met ces capacités à la disposition de toute la communauté.

Les méthodes de soin se transmettent donc au fil des générations, chaque « famille » (*famili*) détenant la capacité de soigner une ou plusieurs affection(s) particulière(s). Les soins ne font pourtant l'objet d'aucun secret, leur réussite dépendant moins de leur recette que de leur exécutant. Plusieurs conditions sont, en effet, nécessaires à l'efficacité du traitement. La première est un don que le soignant doit posséder. Cette capacité n'est, en effet, pas répartie également parmi des membres d'une même descendance. Elle a généralement été détectée par le transmetteur, mais il arrive qu'elle soit révélée par la réussite d'un membre de la « famille » qui s'y est essayé avec succès.

L'autre condition est l'harmonie des relations. Elle doit s'étendre sur deux niveaux pour que le traitement soit efficace : d'une part, il faut de bonnes relations entre un descendant, Dieu et l'ancêtre à qui il succède ; d'autre part, la personne doit montrer envers ses contemporains amour et dévouement (qui sont des qualités requises de tous les aînés).

La capacité de soigner révèle ainsi l'agrément des ancêtres, une relation privilégiée avec eux et la bénédiction de Dieu. Elle est très comparable, par nature, à l'« efficacité » exceptionnelle (*mana*) issue des relations privilégiées de certains vivants avec Dieu –

autrefois les ancêtres et les déités – pour le bien de la communauté. Il apparaît ainsi que le contrôle des relations sociales, la sanction par la maladie et la transmission de soins efficaces relèvent moins des ancêtres proches (ou « de la terre »), que d'ancêtres avec qui les relations sont à la fois distinguées et hiérarchisées. Par exemple, la récitation d'une courte prière est indispensable en préalable aux soins.

Nous voyons bien là que, si les ancêtres les plus proches, les ancêtres de la terre contrôlent l'accès aux terres et les relations à celles-ci (ils favorisent leur fertilité et le bien-être de leurs descendants) le traitement des désordres entraînés par le non-respect des règles de la société revient avant tout à des ancêtres qui se situent à un niveau supérieur d'action et d'efficacité. Il s'agissait autrefois de déités dont les chefs étaient les interlocuteurs et que l'on trouvait parfois abritées dans un édifice. Le père Bataillon raconte (1841, p. 12) qu'avant la christianisation, toutes les maladies venaient des dieux irrités dont on essayait de fléchir la volonté avec des offrandes de *kava*. En cas d'échec, on amenait le malade « auprès de quelque chef, comme si son autorité rendait son intercession plus agréable à la divinité. Celui-ci se contente de verser sur ceux qu'on lui présente un peu d'huile ou de lait de coco, et de leur palper la tête en murmurant certaines prières ; car à quelque partie du corps que soit le mal, c'est toujours à la tête que s'applique le remède ».

Lorsqu'un chef était malade, il était transporté au « temple » du dieu, auprès du prêtre. De nos jours, il s'agit d'une prière catholique ou d'un simple signe de croix que le soignant effectue, acte qui est pareillement accompli par toute personne s'apprêtant à s'administrer la prescription médicale obtenue au dispensaire ou à l'hôpital. Des images pieuses et des prières imprimées sont aussi placées à la tête ou sous l'oreiller des malades, des parturientes et des nouveau-nés. Lors des épidémies, des journées de prière (*hufaki* de trois à quinze jours) sont organisées par la population et le clergé local. Enfin, il arrive fréquemment que la guérison de maladies chroniques ou résistant aux remèdes soit demandée à certains prêtres catholiques dont les qualités de thaumaturges sont fameuses. Un traitement ne réussit qu'avec l'intervention, tout au moins l'assentiment, du Ciel auquel les ancêtres mêmes et certaines déités anciennes (devenues des *temonio*) sont désormais subordonnés.

La « médecine » n'existe donc pas à Wallis sous la forme que nous lui connaissons généralement, c'est-à-dire comme un corpus de savoirs détenus par des praticiens spécialisés. De fait, aucun mot spécifique ne désigne les soignants sinon « l'homme » ou « la femme qui

soigne » (*tagata fai to'o, fafine fai to'o*). Les moyens techniques sont d'ailleurs assez limités : la flore et la faune sont peu variées, la pharmacopée pauvre, une grande partie des plantes disponibles sur l'île étant utilisée d'une façon ou d'une autre. Les préparations comprennent des macérations et des infusions à boire (dans de l'eau froide ou chaude, *vai*)³⁴¹, des substances broyées répandues sur le corps (*mili*) ainsi que des décoctions pour des bains auxquelles on ajoute fréquemment de l'huile de coco (*ma'anuu*). Les *tulu'i* sont des préparations que l'on fait pénétrer dans le corps par les yeux, les narines et les oreilles. Ce traitement, accompagné de massages du front et des tempes, est principalement employé pour les cas de maladie 'avaga. On dit qu'il vise à sortir du malade le *temonio* qui se débat et tente de résister. Il est intéressant que l'on traite particulièrement la tête et ses orifices dans le cas des maladies causées par les « morts » *mate*, les *temonio* et les « vieux » qui jettent des sorts.

Les massages³⁴² sont les moyens thérapeutiques sur lesquels s'appuient presque toutes les médications. Pour en expliquer la fonction, le frère Laufoaulu indique (p. 34) que chaque organe a son rôle et sa place. Les massages visent à « replacer les choses » s'il y a désordre, ce qui rétablit l'harmonie à l'intérieur (*loto*) du corps. Dans un très grand nombre de cas, une réclusion dans la maison est nécessaire et des interdits rigoureux (*tapu*) complètent le traitement : très généralement l'abstention de sel et de coquillages, d'exposition au soleil et de baignades en mer. Lorsque le traitement vise des problèmes de peau dont les manifestations symptomatiques sont des rougeurs, la desquamation et des démangeaisons, la consommation d'aliments de couleur rouge ou brune et le port de vêtements de même couleur sont aussi déconseillés. Le soin de ces différents troubles semble donc nécessiter une gestation particulière. Le malade subit, dans la maison (fraîche et humide, comme un utérus), un triple traitement de son « intérieur » *loto*, les massages remplaçant les organes, tandis que la réclusion (comme une gestation) lui confère, avec une enveloppe (une peau) convenable, des relations à la terre « par le sang » renforcées. Il doit aussi éviter tout ce qui, revenant à une cuisson sèche (exposition au sel et au soleil, ingestion de sel ou d'aliments trop chauds, contact avec du rouge...), est aussi néfaste pour le fœtus, particulièrement pour sa peau.

³⁴¹ Les feuilles coupées en petits morceaux sont placées dans la fibre du cocotier (*kaka*) ou dans un linge. Le petit paquet est écrasé avant d'être trempé dans de l'eau froide ou chaude.

³⁴² Il existe plusieurs techniques de massage selon les maux à soigner : le « toucher » (*alaala*) pour les furoncles et les contusions ; le « raclage » de la peau avec le bout des doigts (*haluhahu*) contre les migraines ; les « palpations » (*amoamo*, on utilise les extrémités du pouce, de l'index et du majeur), les « pressions » appuyées du bout des doigts (*fakaholoholo* et *faafaa*) sur tout le haut du dos en cas de congestion ou après une chute par exemple ; les « massages » en profondeur (*lomi, lomilomi*) et les « percussions » régulières (*tukituki, lusilusi*) pour la fatigue, les courbatures, les douleurs accompagnées de fièvre. Ces massages sont pratiqués ouvertement et de façon informelle.

Cependant, et à l'encontre du fœtus que sa mère met en contact avec l'au-delà par ses pêches et ses baignades répétées, le malade (qui n'est plus un fœtus, mais un vivant, c'est-à-dire un déjà né) doit éviter de tels contacts avec les morts ou les ancêtres lointains dont on peut penser qu'ils chercheraient à l'entraîner avec eux hors du monde des vivants.

3.3.3. *Le soin des relations*

De tels traitements sont très fréquents. Outre la relation entre Dieu, les ancêtres et le soignant, ils impliquent aussi une relation appropriée entre le malade et son soignant. Nous avons vu que le partage du sentiment appelé '*ofa* (« amour, compassion ») est nécessaire à toute guérison : un soignant peut difficilement se dérober à un tel service. Il accepte d'intervenir par « amour » ('*ofa*) pour le malade et n'attend de lui aucune rétribution. La seule gratitude de ce dernier ou de ses parents le pousse à faire un petit cadeau (une « enveloppe », c'est-à-dire un peu d'argent) si un présent (*ma'u kava* : de l'argent ou une bouteille d'alcool, autrefois un morceau de racine de *kava*) n'a pas déjà été fait lors de la demande. C'est aussi par « amour » ('*ofa*) que le soignant met à cette occasion sa propre santé en danger puisque, si les interdits qu'il a prescrits ne sont pas respectés, il risque fort de tomber malade à son tour. Enfin, le respect des interdits, le régime alimentaire que les malades doivent souvent suivre (par exemple manger de la « bonne nourriture », c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux) et les soins attentifs qui lui sont dus sont aussi de lourdes contraintes pour l'entourage qui est ainsi placé dans un contexte où les relations dites d'« amour » ('*ofa*) et d'« entraide » (*tokoni*) jouent complètement. On s'aperçoit combien les soins wallisiens reposent sur le respect des relations sociales dans toutes leurs dimensions et, au besoin, soigne ces dernières avant même de s'intéresser, de façon secondaire, aux dérèglements dits « physiques » : malade et soignant, qui doivent se trouver dans une relation d'amour et de confiance réciproque avant toute tentative de guérison, n'ont aucune chance de réussite si, par ailleurs, les familles ne les soutiennent pas, que des problèmes persistent avec leurs ancêtres respectifs et que l'assentiment de Dieu n'est pas acquis. Comme l'explique le frère Laufoaulu, la santé du corps passe par la remise en ordre des relations parmi les vivants et entre les vivants et les morts.

Le fait que le dérèglement des relations sociales soit la cause principale des dysfonctionnements du corps humain se perçoit bien dans la classification des affections. Nous avons vu, par exemple, la maladie dite '*avaga* causée par les « morts » *temonio*,

autrefois due aux nombreuses déités plus ou moins malveillantes. Elle désigne indistinctement les troubles violents du comportement, hystéries, spasmes et catalepsies souvent expliquées comme des « possessions » (*ulusino*). La folie (*vale*) et la sénilité (*vaivai*) s'en distinguent et ne connaissent pas de traitement. Les maladies appelées *hagatamaki* sont d'autres « manifestations gratuites de la volonté des morts ou des dieux » (Laufoaulu, 1985, p. 38). Elles comprennent différentes sortes d'affections et d'épidémies dont les mieux identifiées sont des maladies cutanées. Quelques maladies seulement ont des causes naturelles (tels des accidents *tu'utamaki*, le froid *mokomoko* ou une alimentation irrégulière *pakupaku*). Citons par exemple le *tokaala* qui, avec le *matakiloto*³⁴³, regroupe un grand nombre d'affections du bas-ventre et des organes génitaux. La plupart des maladies, cependant, peuvent avoir des causes variées et provenir des ancêtres ou des « morts » *mate*, de la colère divine (en punition d'une mauvaise action) et de causes naturelles (excès de soleil, de nourriture, d'alcool, d'agitation, de fatigue...).

Il est des maladies, enfin, qui se rapprochent des maladies causées par les morts ou les ancêtres en ce qu'elles ont pour source un désordre des relations sociales. Elles leur sont d'ailleurs très comparables dans leurs manifestations, mais ces maladies proviennent du mécontentement d'un parent vivant, fréquemment âgé, généralement une femme, amené à entretenir de mauvais sentiments à la suite d'une grave offense consistant essentiellement dans l'ignorance du « respect » *faka'apa'apa* qui lui est dû : arrogance, avidité, désobéissance, insolence, commérages à son égard entraînent une « colère justifiée » (*'ita mo'oni*) qui provoque en retour de graves maladies. On dit de ces maladies qu'elles ont pour origine le *lotokovi*, l'« intérieur mauvais » ou encore de « mauvais sentiments », c'est-à-dire les sentiments opposés à l'« amour » *'ofa* qui doit régner dans les relations familiales. Aliko Liufau décrit ainsi le *lotokovi* : « Si ma tante paternelle (ou la sœur de ma mère) est en colère contre mon enfant, elle se tourne vers lui, et elle ne prépare pas un “médicament” nécessitant des feuilles [elle n'a pas recours à la sorcellerie] : elle est en colère et a de “mauvais sentiments”, et elle demande qu'il soit malade, et cela arrive³⁴⁴. » Le *lotokovi* est donc une punition, une punition qui frappe le coupable ou, dans le cas d'un adulte, ses consanguins les

³⁴³ Outre la syphilis, le *matakiloto* désigne toutes les maladies des organes génitaux féminins causant des brûlures et des pertes malodorantes. Le *tokaala*, lui, désigne la plupart des douleurs violentes du ventre et du bas-ventre, les grosseurs (*cf.* fibromes) et les hémorragies.

plus aimés, un de ses enfants ou de ses petits-enfants, généralement le premier ou le dernier-né. Alors, une maladie subite et grave, un accident les menace ; une malformation, un handicap ou une fausse couche frappent les bébés avant la naissance. Le *lotokovi* peut entraîner la mort si le tort initial n'est pas réparé par la présentation d'excuses formelles (*fakalelei*, « faire bien », « rendre bien »). La personne lésée doit accorder son pardon et effectuer un léger massage (*alaala*) à la tête du malade ou de la femme dont le bébé est la victime afin d'arrêter l'action du mal (la procédure est proche de celle appliquée pour les maladies 'avaga causées par les morts). En cas de refus, elle s'expose au retour du mal sur elle-même ou sur ses proches, une « punition divine » me dit-on, pour son refus de rétablir des relations harmonieuses dans la famille. Fatai Tui appela un tel renversement *fetogi ma'uli*, un « échange de vie ». Le père Soane Liku parla de *totogi kovi* (*totogi* « vengeance, châtement, punition », *kovi* « mauvais », cette locution signifie aussi « qui coûte cher, onéreux »).

Les mauvais sentiments peuvent évidemment habiter le cœur de tout un chacun, mais c'est parmi les seuls consanguins que le *lotokovi* peut agir. Tous les témoignages et les exemples dont j'eus connaissance faisaient des femmes l'origine privilégiée de cette sanction, bien que des hommes très âgés puissent aussi être redoutés. Pour ce qui concerne les hommes, « ce n'est pas pareil ! » dit Aliko Liufau... « Un homme ne se met pas rapidement en colère, il a beaucoup d'endurance³⁴⁵ ! » Parmi les cas connus, les plus fréquents et les plus dangereux eurent pour origine des femmes âgées, généralement les sœurs aînées d'un parent ou les sœurs de grands-parents, les plus redoutées étant les sœurs du père (*mahikitaga*) ou du grand-père (*kui*). Lorsque je demandais si le *lotokovi* d'une de ses nièces (une « fille de son frère » *fakafotu*, dans ce cas) pouvait agir sur elle, Fatai Tui répondit de façon catégorique : « Ce n'est pas possible, c'est sans effet. Il ne se peut que ses choses [son ressentiment] m'atteignent³⁴⁶ ! » De même, ajouta-t-elle, il ne peut atteindre un germain aîné. Des faits qui me furent rapportés tempèrent cette affirmation : la fille aînée d'un homme (décédé) avait présenté une demande de pardon à la sœur puînée de son père qu'elle pensait être à l'origine de la maladie de sa propre fille aînée. De ce fait, toutes les femmes âgées sont redoutées, les

³⁴⁴ Aliko Liufau : « Ka 'ita ia toku mahikitaga (pee ko te tehina a taku fa'e) ki taku tamasi'i, e haga tu'u ki ai pea e mole ena fai ia he fai to'o kumi ni lau'akau : e 'ita pea lotokovi pea kole ia ke mahaki taku tamasi'i pea hoko ia. »

³⁴⁵ Aliko Liufau : « E mole feia ! E mole 'ita vave te tagata : e fa'a kataki ! »

³⁴⁶ Fatai Tui : « E mole lava ia kua noa. E mole lava ia ke kaku mai tana aia 'u me'a ! »

sœurs du père, quelle que soit leur position dans la fratrie, étant les plus dangereuses pour les enfants de leur frère. Il arrive aussi que le *lotokovi* provienne d'une branche collatérale aînée, avec, cette fois, un grand risque de retour meurtrier sur son initiateur et ses proches en cas de décès de la victime. C'est alors à eux d'envisager au plus vite une demande de pardon formelle (*faihuu*, *huu* désigne le fait de se baisser en signe d'humilité, *fai* indiquant une action traduite par « faire », ce qui pourrait revenir à « faire amende honorable ») afin de rétablir de bonnes relations familiales une fois la vengeance accomplie³⁴⁷.

L'« harmonie » des relations *tokalelei* est une valeur capitale dans la vie de la communauté, elle l'est particulièrement entre consanguins. Mettre de l'ordre se dit en wallisien *fakatoka*. Le mot signifie aussi « faire tomber, faire échouer, apaiser, calmer, réconcilier deux adversaires, arranger, réparer, disposer ». Comme adverbe il signifie « doucement, avec calme ». C'est ce mot que les Wallisiens utilisent lorsqu'ils désignent les réunions familiales au cours desquelles chacun peut prendre la parole dans le but de régler un problème. Les reproches sont alors exprimés ouvertement et les excuses présentées avec humilité à tous les participants. Une fois le conflit ou le problème réglé, tout est oublié. On dit alors que les relations sont « en ordre », qu'elles sont rétablies, *tokalelei*. K. Rensch (1984) donne pour ce mot : « calme plat » (le sens littéral est « qui tombe correctement »), mais son sens est plus complexe et plus riche. Nous avons déjà vu le mot *toka* en étudiant le vocabulaire appliqué aux sépultures. Il signifie « tomber, succomber, échouer... » ; *lelei* est ici un qualificatif signifiant « bien, bon, correct ». L'antonyme de *tokalelei* étant *tokakovi* (*kovi*, « mal, mauvais, détérioré ») « séparation, rupture, brouille, guerre » (Rensch, 1984). On saisit mieux l'idée d'équilibre et d'harmonie que recouvre ce mot. *Tokalelei* est l'état idéal des relations sociales à tous les niveaux de la société, que ce soit entre parents, entre villageois, entre paroissiens et même à l'échelle plus vaste de l'île, de la région ou encore de la communauté confessionnelle.

L'« entraide » (*fetokoni'aki*) et l'« amour mutuel » (*fe'ofa'ofani*) sont aussi des valeurs essentielles qui animent idéalement la vie de tout groupe social. Leur défaut entraîne la maladie et le malheur, particulièrement lorsque des différends ont lieu à l'intérieur de la

³⁴⁷ Une partie de ces informations viennent d'exemples précis qui me furent racontés. Pelenato Mavaetau prit cependant le soin de m'expliquer en détail le phénomène du *lotokovi* et les procédures permettant de l'enrayer. On peut remarquer la gradation des demandes de pardon, un *fakalelei* (« rendre bien ») suffisant à demander la clémence d'une parente irritée (il suffit d'une délégation avec quelques biens de valeur féminins) alors qu'un

parenté (nous avons vu le cas de plusieurs maladies et du *lotokovi*). Cependant, lorsqu'un tort est causé par une personne extérieure à la parenté le désordre ainsi créé a des conséquences moins directes. Il faut alors s'en remettre à Dieu en espérant une punition divine (on la demande à l'aide d'une offrande déposée sur un autel), la sorcellerie étant parfois mise en œuvre dans le cas de situations jugées injurieuses et dégradantes (on me donna l'exemple d'adultères ou de paternités non reconnues). Cette pratique, rare de nos jours, nécessite une « fréquentation des esprits » (il faut entendre ici des « morts » *mate*). Elle a de nombreuses correspondances avec les soins traditionnels (*fai to'o*) et les « mauvais sentiments » *lotokovi*. Tout d'abord, les recettes de sorcellerie sont révélées aux vivants par les morts, le nom même de ces pratiques laissant penser que les plantes en sont le principal ingrédient (*lau'akau*, « feuilles de plantes »). Par ailleurs, tout comme pour les soins traditionnels et le *lotokovi*, l'usage d'un « boucan » (*fakalau'akau*) tend à associer le destin de son initiateur à celui de la victime. L'opération doit enfin aboutir à la restauration des relations sociales après une mise en ordre, que ce soit par la guérison, par une présentation d'excuses (*fakalelei*) ou une demande de pardon (*fai huu*) qui doivent être acceptées. Dans le cas contraire, la maladie, le *lotokovi* et le mauvais sort se retournent sur le soignant ou les instigateurs de la vengeance. On perçoit bien ici les limites de la volonté et des actions individuelles qui sont clairement subordonnées au bon ordre des relations sociales.

Soulignons enfin qu'à Wallis, la cause des maladies est toujours extérieure au corps lui-même : qu'il s'agisse d'une « possession » *'ulusino*, d'un « mauvais sentiment » *lotokovi*, d'un « boucan » *fakalau'akau* ou bien encore d'une sanction des « morts » *mate* (ancêtres ou *temonio*), le remède (*fai to'o* « extirper ») consiste à retirer du corps par un traitement approprié (la prière en premier lieu, le *tulu'i*, la réclusion et le « renvoi » *fakafolau* du boucan...) ce qui cause son mal.

3.3.4. L'« intérieur » loto et les ancêtres de la terre

Avant de nous attacher à une conclusion générale de cette troisième partie, une remarque et une conclusion importantes peuvent être tirées des faits concernant le *lotokovi* et les relations à la « tante paternelle » *mahikitaga*. Si en effet, les Wallisiens présentent le *lotokovi* comme étant de « mauvais sentiments », il faut bien saisir qu'ici les « sentiments » impliquent des relations que le terme ne couvre pas en français. Nous avons vu, en effet, que

faihuu (« amende honorable » qui implique des prestations très importantes en biens féminins et en argent accompagnés d'un gros porc) suit la mort d'une victime.

les sentiments venaient de l'« intérieur » *loto* de l'être, cet aspect de la personne, le plus intime et le plus singulier, échappant en grande partie au social. À l'« intérieur » se trouve le « siège de la vie » *ma'uli'aga* associé à une « masse de sang » *fo'i toto* qui bat et qui pulse. Ainsi, l'« intérieur » de chacun lui donne, grâce à sa « masse de sang » *fo'i toto*, une vie singulière (la pulsation et le souffle) qui le distingue de son *fenua*, placenta et « pays » (le fond de la tombe) auquel il se rattache. De l'« intérieur » *loto* vient aussi ce qui apparaît de chacun à travers ses actions. L'« intérieur » *loto* ne s'arrête donc pas à désigner des « sentiments ».

L'« intérieur », siège de la « masse de sang » *fo'i toto* et « matière sanglante » (*toto kakano*) par excellence, nous renvoie aux terres familiales, et particulièrement aux « maisonnées » *'api*. Nous avons pu établir la relation étroite de l'« intérieur » des femmes, en ce qu'il est source de sang, source d'eau et lieu d'élaboration des enfants, avec la « terre d'habitation » ou la « maisonnée » *'api* de leur parents. Cette relation contraste avec celle des hommes dont l'« intérieur » est en quelque sorte affranchi du lien direct à la terre et pour qui cette relation est signifiante de façon secondaire. Nous avons isolé cette relation spécifique à la terre comme relevant de la « terre » *kele* et non du « pays » ou de la « terre » *fenua*. Ainsi, l'« intérieur » *loto* nous renvoie-t-il à des relations restreintes, aux ancêtres de la terre et à la localité, en opposition à des relations de l'ordre du « pays » *fenua* qui incluent tous les ascendants et toutes les « terres », impliquant des relations étendues et englobantes.

Se trouve ainsi dans l'« intérieur » *loto* de chacun ce qui, de la personne, est le plus directement en relation avec les ancêtres conçus comme étant « de la terre », ceux avec lesquels on partage avant tout sang et localité. Ainsi, l'« intérieur » *loto* de chacun recèle ce qui est à la fois une « masse de sang » *fo'i toto* et son « siège de la vie » *ma'uli'aga*, en raison d'une relation à ces « ancêtres » *kui* dont le nœud se trouve dans l'abdomen. Comme nous avons déjà pu le constater en étudiant la conception des enfants, les relations qui se nouent là, viennent avec leur sang, du père et de la mère. Mais les relations aux ancêtres et au monde apportées par le père et par la mère doivent être contrastées.

Parmi tous les ancêtres qu'Ego se reconnaît, les ancêtres de la terre sont singuliers. Les terres sur lesquelles un Wallisien a des droits (et les ancêtres avec lesquels il est en relation) sont nombreuses, pour ne pas dire innombrables. Nous avons vu que le système wallisien d'accès aux terres n'était en rien prescriptif et que toutes les possibilités étaient admises. Cependant, les limites de la mémoire et la résidence entraînent une première

sélection de fait. Ainsi, les terres auxquelles Ego peut prétendre en premier lieu sont celles où sont nés et où ont vécu ses parents. Parmi celle-ci, la « maisonnée ancienne » *'api matu'a* maternelle a une valeur spéciale du fait de la préférence uxorilocale au niveau des faits comme des représentations. Nous avons vu que dans les cas d'uxorilocalité, significativement majoritaires, la relation aux ancêtres maternels est première. Ils sont présents à la naissance, on va les rejoindre dans la mort. Une femme entretient avec eux des relations privilégiées, on peut même dire "intimes". Une femme et les ancêtres de sa terre forment un ensemble certes hiérarchisé (la femme procède de ses ancêtres et en dépend), mais homogène. De ce côté en effet, nous l'avons vu, les ancêtres de la terre suivent idéalement une succession en ligne utérine de telle sorte que les femmes (une femme, sa fille, sa petite-fille...) forment une suite de relations qui, certes, se renouvelle à chaque génération, mais qui se fond dans la « maisonnée ancienne » *'api* et dans la localité. Les ancêtres de la terre, de ce côté-là, forment un ensemble plutôt féminin dont la valeur distinctive est dans la « terre » *'api*. Leur seule présence collective distingue en effet le *'api* de tout autre terre et des autres *'api* du village.

Pour un homme, cette relation est secondaire du fait même de sa conformation : son « intérieur » *loto* est intègre et dégagé de tout lien immédiat à la « terre » *kele*. Après sa première communion, l'enfant est jugé « complet » par la société : il est doté de « volonté » *loto*, de « pensée » *fakakaukau* et de « conscience » *atamai*. Au moment de la puberté (vers dix ans, parfois même plus tôt), le jeune garçon quitte sa terre natale pour la maison commune (*fale uo*) et ne revient s'y installer qu'après un veuvage ou une séparation conjugale. En s'éloignant ainsi, il disjoint davantage encore la relation entre son propre « intérieur » *loto* et les ancêtres de sa terre. Il s'affranchit de leur influence pour ne plus avoir de relation directe qu'avec Dieu et les ancêtres lointains, autrefois les déités *'atua tanutamu*. Trouvant dans la société sa place en fonction du critère de l'ancienneté relative, il s'insère avant tout dans le réseau des relations étendues (*fenua*) que forment ensemble tous ses ancêtres et toutes ses « terres » *kele*.

Cette opposition nous permet de reconsidérer la relation entre une femme et les enfants de son frère. La relation aux ancêtres regroupés et localisés sur une « terre » *'api* considérée comme ancienne passe par les femmes issues de cette terre, c'est-à-dire, en fonction du sexe d'Ego, par soi-même si l'on est une femme, par la sœur si on est un homme. Un homme transmet du sang à ses enfants, mais il ne saurait leur transmettre la relation directe à sa terre natale et aux ancêtres de la terre que la mère leur confère. La relation aux ancêtres de la terre du côté du père est prise en charge et conférée aux enfants par la sœur du

père qui est en relation directe avec eux. Celle-ci, à la suite de sa propre mère, constitue et prolonge cette relation, elle est en prise directe avec eux. Elle assure ainsi cette relation pour ses propres enfants et pour les enfants de son frère, qui, de ce point de vue lui est subordonné. Ainsi, tandis que la relation aux ancêtres de la terre est directe par la mère, elle ne peut s'établir du côté du père qu'en vertu de la relation frère-sœur, la « tante paternelle » relayant ici la déficience du père quant à ces relations.

Au regard de ce qui vient d'être dit, nous pouvons reconsidérer le problème relatif au « pouvoir d'envoyer des sorts » (*power to curse*) que l'on reconnaît aux sœurs de père à Wallis et dans le reste de la région (Polynésie occidentale et en partie Fidji). On a souligné à maintes reprises dans la littérature ethnographique et anthropologique la valeur particulière (le « pouvoir mystique » *mystical ritual power*, le « pouvoir spirituel » *spiritual power*, ou encore « le pouvoir sacré des femmes polynésiennes en tant que sœurs³⁴⁸ ») qu'un homme reconnaît chez sa sœur, suivi de ses enfants. G. Rogers (1977) a associé ce « pouvoir mystique » au « pouvoir de jeter des sorts » (*power to curse*) de la tante paternelle.

De par son rang personnel (absolument supérieur), mais aussi de par sa relation aux ancêtres et l'importance de ses prières, il est évident que la tante paternelle a, sur son frère et ses neveux agnatiques, un ascendant incontestable. On peut ainsi penser que sa colère ou sa méchanceté nuisent à ces derniers soit de façon active (à la suite de prières ou de malédictions) soit par défaut (si elle refuse d'établir les relations nécessaires à leur survie, par exemple). Cette étude montre aussi que la relation entre la « tante paternelle » *mahikitaga*, les ancêtres de la terre originelle paternelle et les « neveux agnatiques » peut être comprise d'une façon nouvelle. La « tante paternelle » a, avec cette terre, la relation qu'une fille a avec la terre (et les ancêtres) de sa mère. Ainsi, lorsque cette femme a pour son frère ou ses enfants de « mauvais sentiments » (*lotokovi*), il ne s'agit pas ici de « sentiments » au sens restreint que nous leur donnons en Occident – ce qui reviendrait à une rancune personnelle. Le désordre que crée l'inconduite de son frère ou de ses enfants affecte le nœud des relations que l'« intérieur » *loto* de cette femme constitue et qui échappent tout à fait au contrôle de la société. Son « intérieur » est ainsi rendu « mauvais » *kovi*, la relation aux ancêtres qui se noue là (comme dans une « terre » *kele*, rappelons-le) étant en quelque sorte empoisonnée avec les

³⁴⁸ La formule « *mystical ritual power* » revient à E. Bott (1982, p. 58). La formule *spiritual power* est courante dans la littérature anglo-saxonne sur le sujet. La dernière citation est de A. Weiner (1995, p. 278) : « *the sacred power of polynesian women as sisters* » (traduction personnelle).

conséquences que l'on a vu, dans les cas de sorcellerie par exemple, pour les occupants de la terre. Les « neveux agnatiques » reconnaissent ainsi la « maisonnée ancienne » *'api matu'a* de leur père (avec la « terre » *kele* et les ancêtres qui la constituent) dans l'« intérieur » *loto* de leur « tante paternelle ». Ils reconnaissent par ailleurs dans leur mère et ses sœurs sa propre « maisonnée ancienne. »

Les « mauvais sentiments » *lotokovi* ont plusieurs origines possibles. Toutes les femmes « âgées » (*finematu'a*, c'est-à-dire d'une certaine maturité), parentes d'Ego en G-1 et au-delà sont dangereuses de ce point de vue. Nous avons vu que la « tante paternelle » venait, parmi elles, au premier rang. Cependant les sœurs de la mère ne sont pas exclues.

Pour nous résumer, toutes les femmes, de par la conformation spécifique de leur « intérieur » *loto* et des relations qui s'y manifestent (relations à la terre maternelle et à ses ancêtres) peuvent transmettre ces mêmes relations à leurs descendants. Ceux-ci sont de deux sortes : leurs enfants propres (*tama* et *ta'ahine*), et les enfants de leur frère (*fakafotu*) – rappelons que les enfants ont, avec « la sœur de leur mère » *fa'e*, des relations comparables à celles qu'ils ont avec leur propre mère, toutes ces femmes (des maternelles) étant constituées de la même façon. Ainsi, l'« intérieur » *loto* de ces enfants renvoie-t-il, en premier lieu, à celui de leur mère (ils y furent élaborés et conservent une relation privilégiée à sa terre natale) et à ses sœurs ; en second lieu, à celui de leur « tante paternelle » (le dérèglement de cette relation implique pour eux la maladie et la mort). L'« intérieur » *loto* des enfants renvoie ainsi à l'« intérieur » de toutes les femmes (y compris en G-2 et chez des collatéraux éloignés) avec qui Ego partage une « maisonnée ancienne » *'api matu'a* et des ancêtres de la terre (voir l'illustration N° 29, page suivante), bien que de façon différente du côté maternel et du côté paternel. Dans tous ces cas, l'altération des relations de l'« intérieur » *loto* de ces femmes, entraîne l'altération de l'« intérieur » *loto* « des enfants de la terre » et nuit à leur santé. La mère se singularise un peu dans cet ensemble en ce que son « amour » *'ofa* pour ses propres enfants prévient une altération durable des relations, sa colère n'entraînant pas, à ma connaissance, de conséquences graves pour ses enfants.

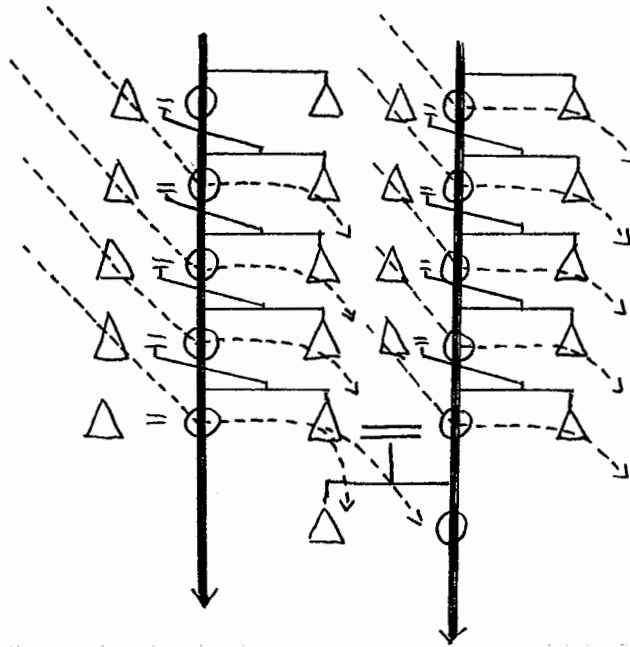


Illustration N° 29 : Transmission de la relation aux ancêtres paternels par la « tante paternelle » *mahikitaga* et transmission de la relation aux ancêtres maternels (et à sa terre se référence) par la mère

On comprend ainsi que les « mauvais sentiments » *lotokovi* ne soient à redouter que des femmes. Les Wallisiens considèrent les hommes comme moins enclins au ressentiment et à la colère de par la nature même de leur « intérieur » *loto*. Pour eux, les relations qui se nouent là sont aussi moins importantes que celles qui, relevant de l'« âme » *laumaalie*, renvoient à la société dans son ensemble (*fenua*) et à Dieu. Ces dernières relations, qui les classent dans une série de positions graduées selon leur ancienneté relative, fondent leur autorité et le respect qui leur est dû. Un manquement grave n'a donc pas les mêmes conséquences envers une femme et envers un homme. Tandis que dans le premier cas, s'ensuit un dérèglement fatal pour les descendants de la « terre » *kele* qui ont lésé une femme (*lotokovi*), dans le second cas, l'homme lésé fait appel à la justice du « Dieu tout-puissant » (*te 'Atua mafimafi*) au jugement duquel les coupables ne sauraient échapper à leur heure. Un homme peut également user de la violence et frapper à main nue ou avec une verge, comme le font d'une part les « morts » *temonio*, d'autre part la chefferie pour imposer le respect des règles qu'ils édictent.

Ainsi, le manque de respect envers une femme entraîne pour le coupable une détérioration de l'être dans son « intérieur » *loto* et dans ses « relations-sang », tandis

qu'envers un homme, il entraîne une détérioration du principe « âme » (ou des « relations-âme » *laumaalie*), la punition physique entraînant une déchéance sociale, tandis que Dieu juge ultimement du destin des vivants et du devenir de leur âme.

Il nous reste à considérer l'importance de l'ancienneté pour ce qui concerne les « mauvais sentiments » *lotokovi*. Les « mauvais sentiments » *lotokovi* viennent toujours d'une femme plus âgée, principalement d'une sœur de père. Dans ce cas, deux formes d'ancienneté relative se combinent. Aînée, cette femme est plus proche des ancêtres que ses puînés. De plus, de par son sexe, elle est plus ancienne que ses germains de sexe opposé, c'est-à-dire que ses frères : à l'intérieur de sa fratrie, c'est une ancienne absolue. À ce titre, ses actions sont plus efficaces (dans la prière, par exemple, ou dans les soins) et sa colère est plus dangereuse. La sœur du père est aussi très proche des « ancêtres lointains », des ancêtres paternels, autrefois des déités supérieures ('*atua tanutanu*, « déités peu enterrées »), aujourd'hui de la valeur supérieure pour la société, Dieu. Elle préside, en cela, au destin de l'âme, priant assise à la tête de la parturiente lors d'une naissance, à la tête du mort lors de la veillée funèbre. La « tante paternelle » *mahikitaga* cumule ainsi les relations aux ancêtres qui sont par ailleurs distinctes chez le père (qui est dans une relation privilégiée avec les « ancêtres lointains », ses propres ancêtres paternels) et chez la mère (qui est dans une relation privilégiée avec les « ancêtres de la terre », ses ancêtres maternels). Il faut cependant souligner que si une « tante paternelle » *mahikitaga* met ses neveux agnatiques en relation avec tous les ancêtres paternels, la relation qu'elle prolonge avec les « ancêtres lointains » pour les « neveux agnatiques » *fakafotu* prime sur la relation qu'elle maintient avec ses « ancêtres de la terre » qui sont subordonnés³⁴⁹. Cette hiérarchie des relations est inversée par rapport à ce qui passe entre une femme et ses enfants *tama* et *ta'ahine*.

Ces constatations nous permettent de mieux comprendre, désormais, la distribution des deux formes du possessif pour les termes de parenté. Nous avons vu qu'une femme usait d'un génitif en *a* pour tous ses parents de génération inférieure (cf. l'illustration N° 21,

³⁴⁹ Dans sa relation à la localité, la « tante paternelle » wallisienne peut être comparée à la femme qui, aux Tokelau, dirige dans un groupe de descendance, la branche des « descendants de sœur(s) » *tama fafine*. Cette femme, la plus « ancienne » (*senior*) du groupe, est appelée *fatupaepae* « ventre-plate-forme-de-maison » ou « ventre-tertre ». Avec le groupe qu'elle dirige, elle occupe la terre originelle et de référence du groupe. Les descendants de la sœur du grand père paternel (qui est généralement *fatupaepae*) sont appelés *ilamutu* (comme le sont des enfants de sœurs pour Ego masculin à Wallis). Aux Tokelau, la sœur du père (vouée à devenir

p. 240). Cette forme est réciproque pour ses propres enfants. Un homme, en revanche, donne un génitif en *o* pour ses enfants (*foha* et '*ofafine*'), mais ceux-ci n'usent en retour de cette forme que pour leur « tante paternelle » *mahikitaga*. On peut donc dire schématiquement que le *o* descend d'un homme vers ses enfants, suivant une ligne masculine qui est aussi conforme à la relation aux « ancêtres lointains » ou paternels. Dans ce cas, la forme en *o* suit les relations à la fois les plus hiérarchiques et les plus valorisées. Elle indique une succession où chaque unité a une place précise et ordonnée dans un tout (ce qui est aussi le cas entre germains et affins en G0, rappelons-le) : ces relations ne sont pas interchangeables. Elles relèvent d'un niveau de relations hiérarchiquement supérieur, contrairement à ce qu'il se passe du côté de la mère et de ses enfants.

Pour un homme, la fille '*ofafine* a ici une place importante : contrairement à son frère, qui reçoit un génitif en *o* de son père et qui le donne à ses enfants, elle reçoit un génitif en *o* de son père, mais n'en donne à personne (sinon à ses parents et affins en G0). Cette femme ne reconnaît pas, parmi ses parents en G+1, de relation relevant d'un niveau supérieur de la hiérarchie de valeur. Tous sont pour elle comme ses enfants propres avec qui elle partage des relations à la « terre » *kele* et de sang (des relations à l'« intérieur » *loto*). En revanche, en position de « tante paternelle » *mahikitaga*, elle est la seule personne à recevoir un génitif en *o* de la part de parents en G+1. Pour ces « neveux agnatiques », elle est la seule parente qui, de génération ascendante, relève d'un niveau de valeur supérieur (*o*) : d'une part, la relation n'est pas réciproque ; d'autre part, tandis que de génération en génération le *o* descend du père (G-1) à ses enfants (G+1), il ne remonte (de G+1 à G-1) qu'entre les « neveux agnatiques » *fakafotu* et la « tante paternelle » *mahikitaga*. Elle participe ainsi d'un ordre supérieur de relations qui trouve son fondement dans sa complétude (elle établit des relations avec les ancêtres lointains et avec les ancêtres de la terre) et dans la valeur même de sa position (elle se trouve du côté des paternels et de la valeur supérieure pour la société).

4. Conclusion de la troisième partie

On peut voir nettement dans ce chapitre qu'à Wallis l'être humain se compose de trois principes essentiels : sang, corps et âme. Tous trois apparaissent comme des principes dotés de propriétés physiques (ils sont palpables ou non palpables, mais tous croissent, siègent,

fatupaepae) est appelée *matua haa* « mère sacrée » ou « mère-relation-aux-ancêtres » *taucitu* (J.W. Huntsman,

migrent, disparaissent...). Toutefois cette étude montre bien que ces principes ne doivent pas être compris comme des composantes physiques qui constituent les êtres humains. « Sang », « corps » et « âme » sont avant tout des principes correspondant à des relations (« relations-sang », « relations-corps », « relations-âme ») très généralement partagées dans le monde wallisien. En effet, leur agencement spécifique distingue les vivants (et parmi eux les hommes des femmes), des ancêtres, des anciennes déités et de Dieu. Ces relations ont ainsi un caractère universel, et nous allons voir qu'elles fondent également les représentations liées à la maison, aux prestations masculines, aux prestations féminines, distinguant entre eux les biens qui les composent.

La constitution des êtres vivants nous est apparue dans le contraste avec celle des morts. Les vivants sont composés de sang sous la forme de « matière sanglante » *toto kakano* qui est dotée de « vie » *ma'uli*. Cette vie, faite du mouvement des fluides, bat, pulse et siège dans l'« intérieur » *loto*, au creux de l'abdomen d'où vient le souffle. Les vivants ont aussi un « corps » *sino* (une charpente, une ossature, une enveloppe) qui leur confère, par ses qualités physiques (le mouvement, l'aspect, l'odeur, les fonctions physiologiques...) une vie purement humaine. Ils disposent enfin d'une « âme » *laumaalie*. Ce principe supérieur distinguait autrefois ceux que la société considérait comme « relevant de la valeur supérieure de la société » (des « anciens », *'aliki*) de ceux qui n'en relevaient pas (des « plus jeunes », *tu'a*). De nos jours, les Wallisiens, qui sont tous catholiques, disposent d'une « âme » dont l'essentiel est construit dans la relation à Dieu, la relation aux ancêtres lointains et au « pays » *fenua* étant désormais subordonnées.

Dans le principe « âme » lui-même, se retrouvent trois composantes : la « volonté » *loto*, la « pensée » *fakakaukau* et la « conscience » *atamai*. Chacune d'elle correspond respectivement, dans ses caractéristiques et dans les représentations qui lui sont attachées, aux « relations-sang », aux « relations-corps » et aux « relations-âme ». Ces relations sont hiérarchisées entre elles : les « relations-âme » sont absolument supérieures aux autres, bien qu'à des niveaux subordonnés – dans l'opposition qui définit les femmes (pour qui les « relations-sang » sont supérieures) en regard des hommes par exemple – elles puissent paraître secondaires. Pour ce qui concerne l'âme elle-même, la conscience est supérieure à la volonté et à la pensée qu'elle englobe toutes deux.

Chaque type de relations suit un circuit qui lui est propre. Pour chaque Wallisien, les « relations-corps » renvoient aux deux parents, tandis que les « relations-sang » (*toto*) renvoient essentiellement à la mère, aux parents et aux ancêtres maternels. Les « relations-âme » (*laumaalie*), quant à elles, renvoient essentiellement au père, aux parents et ancêtres paternels. L'organisation spécifique de ces relations distingue les hommes des femmes, les enfants des vieillards, les personnes de haut statut des « gens du commun » *tu'a*.

Les composantes « sang » et « âme », par exemple, s'opposent en une hiérarchie qui se renverse pour les « plus jeunes » (*muli, mui*) et pour les « anciens » (*maatu'a*). Pour les premiers, desquels ressortent les enfants nouveau-nés, les femmes en tant que mères, les parents maternels, les ancêtres de la terre, et peut-être les anciennes « déités dernières » (*'atua muli*), les « relations-sang » priment sur toutes les autres. Elles subordonnent les « relations-âme », secondaires au regard de la relation à la « terre » *kele*, à la localité et à la « vie » *ma'uli* qui pulse, qui bat, et qui circule, donnant aux vivants une forme d'existence propre à « ce monde-ci » (*malama-nei*). Pour les seconds, les « anciens » parmi lesquels on compte les « vieux » *maatu'a*, les femmes en tant que « tantes paternelles », les parents paternels, les « ancêtres lointains » et les anciennes « déités peu enterrées » (*'atua tanutamu*), les « relations-âme » subordonnent les « relations-sang ». Elles renvoient à la distinction, à l'ordre et à la hiérarchie qui organisent le cosmos et, en son sein, la société des vivants (*fenua*). Ces « relations-âme » ne peuvent être dissociées de la valeur englobante que constitue à Wallis l'ancienneté. Si on les trouve subordonnées à un niveau de valeur inférieur, elles sont englobantes au niveau de valeur supérieur.

Lorsque survient la mort, les relations constituantes ne disparaissent pas, mais se disjoignent. Le corps, autrefois doté de vie (et de souffle) « demeure » *nofo* dans la tombe, devenant, au fil du temps, un paquet d'os dont l'emplacement est indiqué en surface par quelques pierres. Le sang et la « vie » (*ma'uli*) qu'il insufflait, partent dans la terre qu'ils feront vivre sous une autre forme. Enfin, l'âme est destinée à rejoindre le Ciel, le Purgatoire ou l'Enfer. Physiquement disjoints, ces trois principes n'en constituent pas moins des morts dont les caractéristiques varient selon celui des principes, ou plutôt celles des relations, qui sont mis(es) en avant. Nous avons vu en étudiant le sang des morts et celui des femmes, que lorsque, parmi les relations considérées, les « relations-sang » sont premières et déterminantes, les morts apparaissent comme des ancêtres de la terre. Pour ce qui est des ancêtres lointains, distingués, ordonnés et prestigieux, seules les « relations-âme » sont prises

en considération, la terre et la localité étant ici peu significatives. Enfin, lorsque les Wallisiens prennent en considération les morts non plus dans une relation spécifique (locale ou lointaine, côté paternel ou côté maternel...), mais à travers leur sépulture et le respect qu'ils leur doivent (et quels que soient les morts qui s'y trouvent), les « relations-corps » priment alors. Ici encore, la hiérarchie des relations correspond à celle qui organise ces mêmes relations pour les vivants.

L'importance de la sépulture pour les morts répond à l'importance du corps pour les vivants. Nous développerons les caractéristiques et l'importance des « relations-corps » dans la dernière partie de ce travail (partie IV), en étudiant les prestations cérémonielles. Nous avons vu par ailleurs que lorsque les « morts » *mate* sont en relation à la « maisonnée ancienne » *'api matu'a*, les « relations-sang » sont essentielles. Ils sont alors considérés comme des ancêtres, que nous avons définis comme étant « de la terre ». Les ancêtres de la terre rassemblent indistinctement, génération après génération, les résidents enterrés là, c'est-à-dire principalement des femmes et leurs affins. Par les relations qu'ils fondent (des « relations-sang ») ces ancêtres constituent une localité de référence (où l'on naît, où l'on vit ses passages, où l'on meurt) conçue comme féminine et maternelle. De ces morts persistent, pour les descendants, des « relations-sang » qui s'enracinent dans la « terre » *kele* et qui se prolongent dans leur « intérieur » *loto* constitué de « matière sanglante » *toto kakano*. Ces « relations-sang » (et les « ancêtres de la terre ») n'ont cependant pas la même valeur pour les hommes (très mobiles et dont l'« intérieur » *loto* reste intègre) et pour les femmes dont les fréquents écoulements de sang manifestent une forte relation à la terre et à ses ancêtres. Ces derniers sont conçus comme des morts protecteurs et bienfaisants, garants de la fertilité du sol et des femmes, garants aussi des droits de tous leurs descendants sur la terre qu'ils leur ont léguée.

Lorsque les « morts » *mate* n'ont pas de relation directe à la « maisonnée » *'api* de référence, les relations mises en avant diffèrent totalement. Ces morts sont individualisés et se manifestent par des actes qui peuvent être agressifs. Ils apparaissent alors comme absolument supérieurs dans la hiérarchie qui organise la société et le monde wallisien, le respect qu'on leur doit maintient les vivants à distance. Toute relation de proximité avec eux est potentiellement dangereuse, à moins d'être soi-même un « ancien » *matu'a* (le « roi » *hau*, l'« ancien d'une branche familiale » *'ulu'i maatu'a*, un premier-né, un homme doté de responsabilités...). Pour ces morts « lointains » comme pour les *temonio* et les anciennes déités *'atua tanutanu*, les « relations-âme » (*laumaalie*) sont premières. Ces morts (ces

ancêtres) sont souvent prestigieux et, la profondeur généalogique aidant, une descendance nombreuse se raccroche à eux. Les sépultures dispersées de tels ancêtres ne renvoient pas chaque Wallisien à une unique « maisonnée » *'api* de référence comme le font, celles localisées et rassemblées des ancêtres de la terre, mais à un ensemble de terres et à l'ensemble des relations que chacune de ces terres fonde. D'abord constitués de relations étendues, de tels morts (et de tels ancêtres) renvoient à la totalité du *fenua*, « terre » ou « pays », compris comme une valeur supérieure et englobante.

Ces morts ne constituent cependant pas, rappelons-le, de catégories exclusives. De nos jours, en effet, tous les « ancêtres » sont appelés *kui* et, bien que leurs caractères respectifs et la hiérarchie qui les organise apparaissent à l'analyse (ce qui est aussi le cas des parents paternels et maternels), les Wallisiens ne les distinguent jamais explicitement sinon lorsqu'ils opposent les « ancêtres » *kui* avec les « morts » et les anciennes déités *temonio*. Nous avons vu, par exemple, que les « ancêtres » *kui* de certains étaient des « morts » *temonio* pour d'autres villageois. Il n'en allait certainement pas de même autrefois.

Différentes constatations nous ont en effet permis de rapprocher les distinctions entre ces ancêtres des distinctions sociales qu'opérait la société wallisienne pré-chrétienne. Nous savons que « ceux relevant de la valeur supérieure » (*'aliki*) se distinguaient autrefois nettement de ceux qui n'en relevaient pas (*tu'a*). Les premiers avaient certainement des sépultures spécifiques, et un sort différent *post mortem* puisqu'ils devenaient des « déités peu enterrées » *'atua tanutanu* qui avaient accès au pays appelé Pulo, tout en restant les intermédiaires entre les vivants et Tagaloa, la divinité suprême. La proximité même de ces vivants (*'aliki*) avec de telles déités (*'atua tanutanu*, des ancêtres puissants favorisant leurs entreprises et leur apportant la prospérité) leur conférait cette qualité particulière (*'aliki*) qui les situait, encore vivants, aux portes de l'au-delà et leur conférait un statut d'anciens absolus face aux « gens du commun » *tu'a* considérés comme plus jeunes. Nous avons proposé de considérer ces *'aliki* (des anciens parmi les anciens) comme des êtres dotés de « relations-âme » *laumaalie* à la fois « étendues » (*lau*) et « satisfaisantes » (*maalie*) dans le sens d'« adaptées, adéquates ». L'ancienneté de ces hommes impliquait des relations étendues à tous les niveaux de la société : issus du mariage de parents de même ordre (*'aliki*), ils disposaient de généalogies à la fois prestigieuses, étendues et détaillées. Par contraste, les « gens du commun » *tu'a* semblent avoir souffert d'un déficit de « relations-âme », ne développant ni généalogies, ni relations étendues à l'échelle du pays.

Nous avons vu que la localité fonde en partie la chefferie (§ I.3.3.3.) et que la relation à de lointains ancêtres maternels rattache une chefferie – conçue comme un principe étranger et supérieur – à la localité, à une communauté particulière. La relation à la localité (et à une résidence de référence) était sans doute importante pour les anciens « chefs » *'aliki*, certainement moins mobiles que les « hommes du commun » *tu'a* dont A. Liufau me dit qu'ils passaient à plusieurs reprises d'une compagne (et d'une terre) à l'autre au cours de leur vie. Nous avons pu voir, avec l'exemple de Sila à Utufua (mais il en existe de nombreux autres), que les hommes qui se succédaient autrefois dans une charge se succédaient également dans une « résidence » *nofo'aga*. De ce point de vue, les anciens « chefs » *'aliki* étaient donc profondément ancrés dans la localité, comme le sont de nos jours leurs successeurs, les « chefs de village » *pule kolo*. Toutefois, leur origine lointaine et supérieure distinguait ces « chefs » *'aliki* de leurs dépendants qui se dégageaient moins qu'eux de la localité tout en étant plus mobiles. Leurs références, à la fois nombreuses, prestigieuses et dispersées leur conféraient en effet des « relations étendues » dans le temps et dans l'espace, tandis que la terre de référence n'était pas une terre natale et maternelle, mais une terre paternelle où ils avaient peut-être été conçus, mais où ils n'étaient probablement pas nés (les chefs, semble-t-il, faisaient venir leurs compagnes auprès d'eux, mais elles partaient accoucher chez leurs parents). Pour de tels hommes, la localité de référence n'était donc pas celle de leur mère (qui, pour une lignée d'homme, change à chaque génération), mais celle des ancêtres maternels qui fondèrent le titre. Leur relation à la localité nous apparaît ainsi d'un ordre supérieur, car transmise par les hommes de génération en génération avec noms et titres, et source d'autorité. La relation à la localité transmise par leur mère, apparaît par contraste comme tout à fait subordonnée, la seule terre paternelle faisant normalement référence pour l'attribution du titre et de la charge.

La qualité et le nombre des relations aux ancêtres lointains et à leurs terres de référence (par opposition aux relations plus immédiates, mais plus réduites avec les ancêtres de la terre qui rattachent les hommes à la localité en passant par la mère) place, encore de nos jours, les porteurs de titre et les descendants de « rois » (*tama'aliki*, *fine'aliki*) au niveau englobant de valeur que constitue le « pays » *fenua*. La valorisation de l'aïnesse (nous parlons ici de l'ordre des naissances dans la fratrie) permettait au premier-né de chaque génération de recevoir, avec un nom prestigieux, l'accès prioritaire au titre et à la terre qui lui était associée, en continuité avec des ascendants paternels connus sur une grande profondeur généalogique.

Cette charge et les responsabilités qui revenaient aux « chefs » *'aliki* faisaient d'eux des « anciens » pour leurs dépendants dans une relation de subordination mutuelle hiérarchisée : la population assurait la subsistance des chefs ainsi que leur soutien dans les cérémonies et les combats. Ceux-ci (et les ancêtres avec qui ils étaient en relation immédiate) assuraient, pour leur part, la prospérité et la tranquillité du « pays » *fenua* dont ils avaient la responsabilité et dont tous bénéficiaient.

Les « relations-âme » (*laumaalie*), relations étendues et englobantes, apparaissent ainsi comme particulièrement développées chez les anciens « chefs » *'aliki* qui devenaient autrefois dans l'au-delà des déités redoutables et ordonnées entre elles (*'atua tanutanu*). Ces « relations-âme » se perpétuaient chez leurs descendants, principalement chez leurs descendants masculins en ligne masculine, permettant entre eux une relation tendue et immédiate (« relation » *mana*) qui se manifestait par l'« efficacité » *mana* des « chefs » *'aliki*. Par opposition, les « gens du commun » *tu'a* avaient (et gardent) des connexions généalogiques réduites (généalogies de faible profondeur) et des relations sociales restreintes (parenté peu étendue, groupes cérémoniels restreints et peu de relations directes avec l'ordre supérieur de la société). On peut penser que ces « gens du commun » *tu'a*, étaient dénués ou presque de relations étendues et de ce que nous avons appelé « âme » *laumaalie*. Ils gardaient autrefois une condition nettement inférieure dans la mort et, n'accédant pas au monde lointain de Puluotu, ils restaient auprès des vivants sous la forme des « déités inférieures » *'atua muli* leur causant craintes et tourments.

Ces dernières constatations nous poussent à reconsidérer le rapport au sol que les Wallisiens pouvaient avoir avant l'introduction du christianisme. Aliko Liufau (I.3.2.1.) avait en effet insisté sur le caractère itinérant de l'habitat ancien et sur la mobilité de la population qui pouvait choisir son « chef » *pule* en se rendant auprès de celui des « hommes forts » *tagata malohi* qui lui convenait. On peut alors supposer que le rapport au sol était très subordonné pour les « gens du commun » *tu'a* qui enterraient leurs morts auprès d'eux, mais que les circonstances (rotation des terres de culture, aléas de la guerre ou choix du chef) amenaient à changer fréquemment d'habitat et qui, par conséquent, perdaient le contact immédiat avec leurs défunts. L'existence de « forts » *kolo* et de « résidences » *nofo'aga* occupées durant plusieurs siècles consécutifs par des « chefs » *pule* ayant, pour la plupart, des connexions généalogiques entre eux et partageant leur sépulture tend à montrer que pour ces

« chefs » (des *'aliki*) la relation au sol était plus durable. Les relations entre ces hommes et avec ceux d'entre eux qui étaient morts s'"inscrivaient" alors dans les terres qu'ils occupaient.

L'influence du catholicisme fut donc capitale sur ce point. En reconnaissant à chacun une « âme » (c'est-à-dire, pour les Wallisiens, une relation à la valeur supérieure et à Dieu), les prêtres annulèrent la distinction fondamentale de statut qui organisait la société. Désormais, les « chefs » et l'aristocratie *'aliki* ne constituent plus un ordre social, mais une "noblesse" fossile qui conserve certes des relations plus étendues que celles de tous les autres, mais pour qui les distinctions anciennes n'ont plus de sens, sinon de fournir, par le biais des généalogies, le moyen des distinctions sociales actuelles.

La société wallisienne n'est donc pas conçue comme une collection d'individus dont l'existence est affranchie du bon ordre de l'univers. Tous les vivants, mais aussi autrefois tous les morts, y trouvent une place à la fois unique et totalement solidaire des autres. Le principe d'ordre qui régit cette organisation opère ses distinctions selon le critère de l'ancienneté relative. Ce principe d'ordre, qui se fonde sur la succession des générations, ne se trouve pas dans chaque individu, mais dans la relation de celui-ci au tout et à chacune de ses parties. Pour chaque Wallisien, la relation aux « ancêtres lointains » (qui forment une suite qu'il vient compléter, suivi lui-même de ses descendants) prévaut sur toutes les autres dans la définition du statut et de la position sociale. Cette relation qui confère une « âme » *laumaalie* avec le statut et une éventuelle position, se forme et se renforce alors que l'âge avance. Elle est capitale aux yeux de la société. Il ne s'agit plus ici de la seule reproduction de la vie, mais du renouvellement de la société en ce qu'elle se définit comme un monde distingué, un domaine socialisé, mais intégré au reste de l'univers qu'elle reproduit et qu'elle prolonge.

En résumé, il apparaît que les « relations-âme » prennent leur source dans la succession des générations et dans une ancienneté relative qui fonde les distinctions à tous les niveaux de la société. Ces « relations-âme » (dont nous rappelons qu'elles renvoient désormais à Dieu) sont hiérarchiquement supérieures (au sens de Louis Dumont) aux autres relations (« sang » et « corps ») en ce qu'au niveau supérieur de valeur elles les englobent de façon irréversible.

Les « relations-sang », qui caractérisent la « terre » d'attache (*kele*), la « résidence » (*nofo'aga*) ou la « maisonnée » (*'api*) et les ancêtres considérés comme locaux ressortent, à

Wallis, d'un niveau de valeur subordonné. Le principe n'est plus ici l'ordre, la distinction, la hiérarchie, mais au contraire, la non-distinction, la participation immédiate et collective, la similitude des ancêtres, de la terre, et de la descendance. Les « relations-âme », distantes, hiérarchisées, donnant une position à chacun dans le cosmos, laissent ici la place à des « relations-sang » qui associent, rassemblent et confèrent la « vie » *ma'uli* dans le monde des vivants. Ces « relations-sang » et les ancêtres de la terre qui les dispensent donnent à l'enfant sa « vie » *ma'uli* et son existence humaine. Bien que subordonnées en valeur aux « relations-âme », elles sont supérieures à un niveau subordonné de valeur pour le renouvellement de la vie des hommes. Elles conforment aussi la « terre » *kele* qui les fait vivre, les supporte, les recouvre, et parfois encore les exhausse, cette « terre » constitutive dont ils sont extraits et à laquelle ils retourneront pour l'enrichir, la perpétuer et y faire prospérer leurs descendants.

Ces considérations nous conduisent ainsi à une compréhension de la vie et de la mort qui s'écarte radicalement de nos représentations occidentales et de la doctrine catholique pourtant acceptée avec ferveur à Wallis. Il est clair que l'arrivée du catholicisme a introduit dans la pensée wallisienne une référence à la transcendance qui n'existait pas autrefois dans les relations aux anciennes déités. Les déités et les hommes appartenaient alors à une seule et même société, les premières étant supérieures aux seconds. Dans son mémoire sur les « médecines » traditionnelles, le frère Robert Laufoaulu,³⁵⁰ lui-même d'origine wallisienne, indique que les morts ne sont pas anéantis, mais qu'ils se trouvent « sur l'autre face de la vie », une face invisible, mais bien réelle. Le domaine des « morts » *mate* s'étend partout où la société des vivants ne s'épanouit pas : sous et sur l'eau (l'île Pulotu), dans la nuit, dans les airs (certains se déplacent en volant) et dans le ciel (Lagi), dans la brousse, sur les îlots et à l'arrière de l'île... autant de régions considérées comme lointaines et « extérieures » *tu'a*. Elles forment un domaine qui correspond aussi à celui des anciennes « déités » *'atua*. Il est distinct de celui des vivants et s'y oppose à deux niveaux : au niveau inférieur, les deux domaines sont contigus et se recoupent par endroits. Les sources, les tombes, les réceptacles des anciennes déités, tout comme la nuit lorsque les vivants y circulent, sont autant de points de contact entre « le monde de lumière » *malama nei* et la Nuit (*te Po*) ou le domaine des morts.

³⁵⁰ Robert Laufoaulu (1985, p. 51).

À un autre niveau cependant, l'opposition est hiérarchisée : l'au-delà (conçu comme un « extérieur » *tu'a* que représentent la nuit originelle Po, la mer ouverte et le Ciel Lagi) comprend et englobe le domaine fermé des vivants, le « pays » *fenua* d'une façon qui est irréversible. Cette configuration existe encore de nos jours. Nous avons vu, en étudiant l'importance des ancêtres en général et le cas particulier des *temonio*, que les représentations actuelles du monde et de son organisation perpétuent et prolongent dans un contexte christianisé des représentations anciennes. Ainsi, de nos jours, les « ancêtres » (*kui*) et les saints catholiques intercèdent-ils pour les vivants auprès de Dieu reléguant les anciennes déités (des ancêtres, elles aussi), avec tous les êtres marginaux, dans la catégorie récente des *temonio*. Remplaçant Tagaloa, Le Dieu chrétien, valeur de référence ultime désormais transcendant, comprend et subordonne l'univers.

Il est aussi apparu que sous la « divinité originelle » (*'atua tupua* Tagaloa), se rangeaient autrefois les « déités peu enterrées » *'atua tanutanu* et les « déités dernières » *'atua muli*. Les premières, essentiellement constituées de « relations-âme », veillaient de Puluotu sur la prospérité du « pays » *fenua* dispensant aux vivants mannes et catastrophes selon leur bon vouloir. Les secondes, essentiellement constituées de « relations-sang », siégeaient sur terre dans des repositoires. De là, elles nuisaient aux vivants, bien que nous soyons fondés à penser qu'elles procuraient aux descendants installés sur leur terre, protection et prospérité. Malgré leur caractère vindicatif et l'arbitraire de leurs actions (qu'il faut rapprocher de l'arbitraire, admis car fondé sur l'ancienneté, des différents chefs) les anciennes déités veillaient à ce que les valeurs essentielles soient préservées et respectées.

On retrouve chez les « morts » *mate* actuels un souci comparable du bon ordre des relations sociales : en réprimant les désordres, les ancêtres de la terre règlent les litiges fonciers et les conflits familiaux ; les ancêtres lointains s'assurent du respect des règles et de l'ordre du monde. Demeurant à la fois dans le « monde » (*malama*) et dans un domaine distinct et englobant, tous ces ancêtres sont les gardiens et les garants de l'ordre social (bien que responsables de pans différents et hiérarchisés en valeur de cet ordre social). Ils rappellent en cela la distinction entre les anciennes « déités » *'atua*.

Enfin, nous pouvons reconsidérer les relations de « respect » *faka'apa'apa* et d'« affection », de « compassion » (*'ofa*) sous un nouvel angle. La relation de « respect » *faka'apa'apa*, que nous avons déjà évoquée en étudiant la parenté, marque la distance que

génère dans les relations la hiérarchie de valeur. Le « respect » *faka'apa'apa* implique distance et réserve. Il indique ainsi une distinction nette, et une relation irréversible. La relation de « respect » est, à Wallis, une relation généralisée : elle ordonne les relations entre parents, entre villageois, dans la société et dans le cosmos, entre les vivants et les morts, entre les croyants et Dieu. On la trouve cependant plus accentuée et source d'autorité du côté paternel (envers le père, la « sœur du père » et leurs « anciens ») et, on peut le supposer, les anciennes « déités peu enterrées » (de nos jours les *temonio*). Précisons, ce qui accentue le contraste avec l'« affection » *'ofa*, que le respect implique des « obligations » *fatogia* certes mutuelles, mais qui sont toujours plus formalisées dans un sens (des villageois vers le chef, des sujets vers le roi, des neveux agnatiques vers la tante paternelle...) que dans l'autre. Les « obligations » *fatogia* établissent nettement une distinction entre le don (la prestation), et un contre-don (la vie et la prospérité qui viennent d'en haut), supérieur en nature et en valeur.

La relation d'« amour », de « compassion », d'« affection » *'ofa* se traduit avant tout par un don suivi d'un retour de nature et de valeur que l'on considère comme à peu près comparables. « “Donner tout court” ou “recevoir tout court” ne porte pas d'amour vrai » écrit Tismas Heafala (1989, p. 96). Cette relation *'ofa* d'échange et de partage rassemble et agrège. Elle est très valorisée, mais elle est subordonnée au « respect » *faka'apa'apa*, qui éloigne et sépare. Généralisée et réciproque, elle trouve son modèle chez les parents maternels (la mère, ses sœurs et son frère) et un épanouissement maximum entre consanguins proches. Sa plus grande intensité réside dans la relation à Dieu dont les fidèles participent dans la communion (le « respect » *faka'apa'apa* est ici subordonné à la relation d'« amour » *'ofa* que le sacrifice du Christ a manifesté aux chrétiens). Comme valeur, l'« amour », l'« affection », la « compassion » *'ofa* est fortement connotée de christianisme, mais elle fonde aussi les relations avec les ancêtres de la terre qui prodiguent leurs bienfaits par « amour » *'ofa* en assurant aux sources un débit régulier et en veillant au renouvellement et à la fertilité de la « maisonnée » *'api*. Cette relation favorise donc la vie et la survie de la « maisonnée », fondant les relations d'« entraide » *fetokoni'aki* et de « participation commune aux coutumes » *fe'olo'aki* qui organisent, à travers les relations *kaiga*, les différentes unités résidentielles (*'api*) et les groupes *kutuga* en présence lors des occasions cérémonielles. Cette relation d'« amour » qui vient en contrepoint du « respect » rassemble la société malgré la distinction et la hiérarchie qui agencent les relations au niveau supérieur. Cette relation prend le pas sur toute autre pour ce qui relève de la vie collective et cérémonielle : sans « affection » *'ofa* les ancêtres (particulièrement les ancêtres de la terre, les maternels) ne veilleraient pas

sur les vivants ; les gens ne sauraient vivre ensemble et participer conjointement aux cérémonies. L'ancienneté relative (le « respect » et l'autorité *faka'apa'apa* qu'elle génère) ne vient ici ordonner que de façon secondaire ces relations qui fondent la solidarité, la participation et le partage.

On voit mieux alors ce qui oppose ces deux relations lorsque, rapportées aux côtés distingués de la parenté, elles renvoient aussi aux représentations liées à ces derniers. L'« affection » *'ofa*, marquée du côté des maternels, des ancêtres de la terre et dans le groupe résidentiel, souligne des relations à la terre, des « relations-sang », et met l'accent sur le partage de la localité, de la résidence et des richesses de la terre. Cette relation (*'ofa*) apparaît comme à la fois fluide (elle n'est pas codifiée, elle est inclusive et s'étend très largement) et intériorisée (elle émane de l'« intérieur » *loto*, le ventre siège de la « vie » *ma'uli*). Ces caractéristiques la rapprochent encore davantage des « relations-sang » et, d'une façon plus générale, des relations à la terre, toutes associées à l'idée d'une fertilité émanant de l'humidité diffuse, mais contenue, retenue.

La relation de « respect » et d'autorité *faka'apa'apa* contraste en tous points avec l'« affection ». Marquée chez les paternels, elle organise la société dans un ordre rigoureux qui se développe dans le temps avec la succession des générations et qui se dresse de bas en haut (des « gens du communs » *tu'a* à « ceux relevant d'un niveau de valeur supérieur » *'aliki*). Cette relation, qui partage avec les « relations-âme » et la relation au « pays » *fenua* une propriété distinctive propre à établir la hiérarchie de valeur, apparaît par comparaison avec l'« affection » *'ofa* comme « rigide ». On peut alors mettre en relation le « respect » *faka'apa'apa* et la tête. Celle-ci est la partie du corps la plus élevée dans l'espace, c'est aussi sa partie la plus osseuse et la plus sèche. En relation avec le domaine aérien, extérieur et salé (en mer, l'action combinée du sel et du soleil revient à une cuisson sèche et à une dessiccation), c'est-à-dire avec le domaine des ancêtres lointains et des anciennes « déités peu enterrées » *'atua tanutanu*, il convient de la « respecter » particulièrement en suivant les interdits les plus lourds.

Il apparaît ainsi que la relation d'« affection » *'ofa* trouve à la fois son modèle et son extension maximale chez les maternels, s'opposant parfaitement à la relation de « respect » *faka'apa'apa*, dont le modèle et le développement se trouvent chez les paternels. Toutes deux s'opposent et se complètent comme le font, à l'échelle de la société, l'humide (les terres, les résidences de référence) et le sec (les sépultures et les morts prestigieux de référence) ; comme le font, en tout être humain, les « relations-sang » et les « relations-âme ».

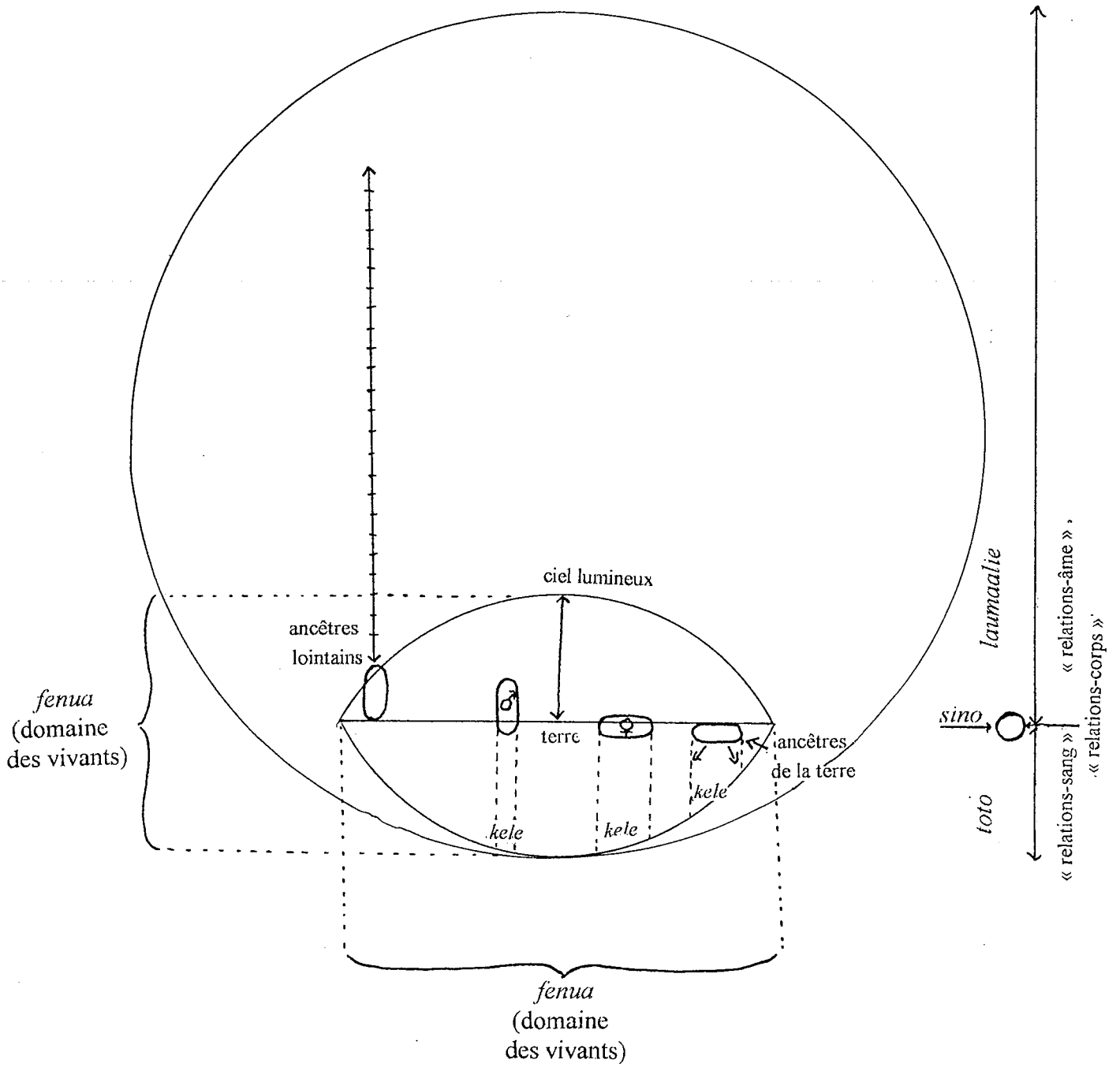


Illustration N° 30
Organisation du cosmos wallisien.

Nous avons pu aussi distinguer et ordonner, dans cette troisième partie (III), les relations qui relevaient de la « maisonnée » *'api* (les relations aux seuls ancêtres de la terre) de celles qui, à un niveau supérieur, relèvent du « pays » *fenua* (les relations à l'ensemble des ancêtres dont chacun est issu). Ceci étant acquis, les rites funéraires peuvent être mieux compris ainsi que la nature même de la tombe. Nous avons vu en effet que les femmes étaient plutôt enterrées « chez elles » (dans une tombe familiale de leur district, c'est-à-dire plutôt chez des maternels), tandis que les hommes l'étaient plutôt chez leur femme. Ces faits deviennent cohérents si l'on considère ici la relation aux ancêtres qui est significative dans chacun des cas. Pour les hommes, nous l'avons vu, la relation à la localité est importante, mais subordonnée, un homme étant amené à changer de résidence au moins une fois dans sa vie (en s'installant chez sa femme) et à ne pas toujours résider avec des consanguins après sa mort. Sa relation à la « maisonnée ancienne » *'api matu'a* est alors très secondaire par rapport aux relations, à plusieurs reprises renouvelées, qu'il noue successivement avec ses co-résidents, consanguins ou non. De ce fait, on peut considérer que les terres ancestrales des hommes (qui comprennent les « maisonnées anciennes » qu'ils se connaissent) sont à la fois très nombreuses et non hiérarchisées. Ils s'installent où ils peuvent, souvent chez leur épouse, ayant à la localité une relation subordonnée qui passe soit par leur sœur (ou des cousines), soit par leur femme. On peut ainsi comprendre que le choix du lieu propre à l'inhumation d'un homme soit très ouvert. Pour les femmes, la relation aux ancêtres qui est prépondérante est celle aux ancêtres de la terre. De ce fait, le *fenua* est, pour elles, subordonné à la terre ancestrale (*kele*) et elles demeurent dans la mort très attachées à la localité en comparaison des hommes.

Ces faits nous ont mené à une conclusion capitale. Bien que femmes et hommes détiennent également un « intérieur » *loto*, on ne peut les comparer sur ce point. Nous avons déjà vu qu'ils différaient fondamentalement sur un point précis. Le fait qu'un travail de gestation soit mené à bien dans l'« intérieur » *loto* des femmes ne les distingue pas radicalement des hommes qui entreprennent régulièrement un tel travail en préparant la nourriture au four de pierres (bien qu'évidemment les unes travaillent en elles, les hommes travaillent dans la terre de leur femme). En revanche, et c'est là un point déterminant, le ventre des femmes produit régulièrement du sang et nous avons vu que leur relation étroite à la terre d'habitation en rendait clairement compte : l'« intérieur » *loto* des femmes est constitué des mêmes relations aux ancêtres de la terre que la terre de la « maisonnée » *'api*

elle-même. Une caractéristique importante de cette configuration est que l'« intérieur » *loto* est très comparable chez une mère et chez sa fille. Mère et filles se ressemblent sur ce point et se succèdent sur la terre, participant d'un même tout et le reproduisant. À leur mort, ces femmes se rejoignent pour constituer le noyau homogène et non-distingué des ancêtres de la terre.

Ces conclusions convergent avec ce que nous savons de la société tongienne. Bien qu'à Tonga la résidence soit préférentiellement virilocale et qu'ici la relation à la terre soit très distendue³⁵¹ on comprend ce que Futa Helu³⁵² peut vouloir dire en parlant, pour cette société, de « lignes de sang » (*blood lines*) expliquant qu'elles se perpétuent à travers les femmes et qu'elles finissent avec les hommes. À Tonga comme à Wallis, les hommes n'ont à la terre qu'une relation subordonnée (bien que certainement différente d'une société à l'autre) et les « relations-sang » qu'ils transmettent sont insignifiantes, comparativement à ce que constituent les femmes.

Ainsi, l'« intérieur » *loto* des femmes correspond et renvoie au '*api* comme totalité. Ce '*api*, nous l'avons vu, comprend « une terre, une maison, une famille » en relation avec des « ancêtres » *kui* qui sont « de la terre », et un réseau de relations qui en font une unité sociale localisée faisant face à ses obligations en fournissant, autour du couple de parents qui le dirige, des prestations complètes (féminines et masculines). À ce niveau de valeur, les relations à la totalité que forme le « pays » *fenua* sont subordonnées et englobées par les relations à la « terre » *kele*, particulières et localisées.

Les relations qui composent l'« intérieur » *loto* des hommes diffèrent de celui des femmes sur plusieurs points. Tout d'abord, l'« intérieur » *loto* des hommes reste intègre, ce qui prévient toute relation directe (ou immédiate) aux ancêtres de la terre et à la localité. La relation des hommes à la « maisonnée ancienne » de leur mère, passe, nous l'avons vu, par leur sœur. De ce fait, les hommes ont des relations aux ancêtres qui paraissent à la fois plus diffuses et plus diversifiées que les femmes. Nous en avons déduit que la relation valorisée

³⁵¹ Nous pourrions émettre l'hypothèse, concernant Tonga et par comparaison avec Wallis, de ce qui apparaît comme une « hypertrophie » des « relations-âme », ou une supériorité absolue qui ne reconnaît à la localité qu'une valeur minime et subordonnée. Rappelons qu'à Tonga la gradation des titres et des positions a atteint un grand formalisme et que les règles de transmission patrilinéaire y sont beaucoup plus rigides qu'à Wallis. Par ailleurs, les communautés villageoises se définissent moins en relation à un lieu (à Wallis la chefferie s'est installée en épousant des « femmes du lieu » et on investit un chef comme étant un « homme du lieu »), qu'en relation à un « chef » '*eiki* détenant le titre par voie héréditaire en ligne paternelle. Les villageois forment alors son *kaiga* (« ses parents » ce qui signifie ici plutôt « ses gens ») qu'il peut diriger de façon hautaine et autoritaire. Voir F. Douaire-Marsaudon (1998, p. 79-88) et S.R. Decktor Korn (1974).

³⁵² Futa Helu cité par S.R. Decktor Korn (1974, p. 171).

pour les hommes était celle à l'ensemble des terres ancestrales, c'est-à-dire au « pays » *fenua* valeur englobante qui subordonnait, pour eux, la relation à la « maisonnée » *'api*.

Enfin, il faut souligner que la « tante paternelle » *mahikitaga* se distingue des hommes et des femmes en ce qu'elle cumule « relations-sang » et « relations-âme », formant pour ses « neveux agnatiques » *fakafotu* une totalité englobante qui les renvoie aux ancêtres de la terre paternelle, de façon très directe aux ancêtres lointains, et aux relations étendues du « pays » *fenua*.

Quatrième partie

La vie des hommes et de la société

Nous avons vu comment s'organisent les relations conformant chaque Wallisien de sa naissance jusqu'au-delà de sa mort. Ces relations ne sont pas seulement données à la naissance. Le « corps » *sino* se développe et se construit, l'« âme » *laumaalie* n'est acquise que progressivement au cours de l'existence, tandis que la « masse de sang » *fo'i toto* (et le « souffle ») qui est première à la naissance subit des altérations, surtout pour les femmes nubiles, bien que celle des hommes ne soit pas tout à fait à l'abri d'accidents (« blessures » *lavea* parmi lesquelles on peut placer l'« incision » *inuvai*), de dérèglements (troubles affectant le bas ventre *tokaala*) et de sanctions (« mauvais sentiments » *lotokovi*).

Ces relations sont prises en charge par la société qui en favorise le soin, le développement et le renouvellement. Ce chapitre s'intéresse aux responsabilités qui incombent aux vivants afin de renouveler, avec les générations, la vie de la société dans son ensemble. Les relations constitutives des vivants que nous avons appelées « relations-corps », « relations-sang » et « relations-âme » ne confèrent en effet pas une existence spécifique à eux seuls. Nous avons souligné par exemple que les morts sont très comparables aux vivants avec la réserve qu'un pan important des « relations-sang » (la pulsation, le « souffle » *maanava*, la « vie » *ma'uli*) leur fait défaut. Mais les vivants et les morts participent aussi d'un monde où les mêmes relations constitutives, différemment organisées, donnent à toute chose une existence propre. Nous allons ainsi voir que les plantes cultivées et les porcs, la maison et les biens de valeur féminins renvoient à ces mêmes relations, tout être, toute chose représentant une totalité et renvoyant au cosmos, comme une partie, malgré ses spécificités, renvoie au tout et le contient de façon particulière.

Pour comprendre comment ces relations sont prises en charge et comment les relations sociales organisées selon l'ancienneté relative sont mises en œuvre (relations mettant en action soit l'« amour », la « compassion » *'ofa*, soit l'« évitement », le « respect »

faka'apa'apa), il nous faut d'abord comprendre en quoi consistent les responsabilités spécifiques des hommes et des femmes.

Dès le début de ce travail, la distinction des zones d'activité – et des activités elles-mêmes – en fonction du sexe s'est imposée à l'analyse. Ces distinctions ce sont ensuite affinées pour nous conduire à considérer que les hommes et femmes d'une part, que les frères et les sœurs d'autre part, ont des relations différentes au monde qui les entoure et, plus généralement, au cosmos. Pour ce qui concerne les hommes et les femmes, ces relations sont distinctes dans les représentations et dans les faits, mais elles ne sont jamais exclusives les unes des autres : comme les femmes, les hommes sont dotés d'un « intérieur » *loto* et d'ancêtres de la terre. De même, les femmes disposent d'une « âme » *laumaalie* et d'ancêtres lointains, mais la hiérarchie qui ordonne ces relations est inversée chez les uns et chez les autres. En ce qui concerne frères et sœurs, ces dernières sont plus complètes dans leurs relations (relations aux ancêtres de la terre et aux ancêtres lointains) que les frères qui n'ont de relations immédiates avec aucun d'eux, si ce n'est les aînés, classés comme des anciens proches des ancêtres paternels.

Traiter séparément le travail rituel des femmes et des hommes est une procédure arbitraire et simplifiante comme le serait de traiter séparément les composantes des hommes et des femmes. Cependant, pour les besoins de l'analyse, nous étudierons successivement ce qui relève du travail rituel des hommes (culture des jardins, préparation et présentation des vivres et du *kava*) puis, après une analyse de la « maison » *fale*, ce qui relève des responsabilités féminines (essentiellement les prestations *moe'aga* et les vêtements). Nous verrons ainsi lors de la conclusion générale, qu'hommes et femmes travaillent conjointement, mais de façon différenciée, à la prise en charge des « relations-corps », des « relations-âme » et des « relations-sang » lors des passages que sont le mariage et la défloration, la naissance, le « premier bain » *aho ma'anui*, la première communion, l'« incision masculine » *inuvai* et les premières règles, les investitures et enfin le décès. La question de la relation frère/sœur est provisoirement laissée de côté dans ce chapitre, si ce n'est pour quelques observations importantes. Nous y reviendrons de façon plus approfondie dans la conclusion générale.

1. Le travail des hommes

La charge de tout homme est de cultiver la terre, de pêcher et d'élever des porcs. Il peut ainsi nourrir sa « maisonnée » et fournir les prestations qui lui incombent. Les garçons s'initient à ces travaux très jeunes, en suivant leur père d'abord, puis en préparant leurs propres plantations et de petits élevages durant toute leur adolescence, qu'elle se déroule à la maison des garçons du village (*fale uo*) ou, de nos jours, chez les parents qui les hébergent. Dès la puberté, ils sont ainsi à même d'apporter à la maison de quoi aider leur père pour les repas et pour les prestations que ce dernier prépare. Ils participent aussi aux prestations collectives que le groupe des « jeunes gens du village » *tamaliki eva* présente en divers occasions. Au moment du mariage, la responsabilité de l'alimentation de sa femme et de ses enfants revient au jeune homme. Il prépare des champs personnels sur des terres familiales dont il peut disposer et, s'il compte déménager, il commence par planter des champs à proximité de la nouvelle résidence attendant pour s'y installer que la récolte soit arrivée à maturité.

En dehors de la culture des jardins proprement dite, les activités masculines se sont transformées durant ce siècle. Au début du siècle, les hommes passaient beaucoup de temps dans les cocoteraies, aujourd'hui laissées en friche, pour ramasser les noix de coco mûres, en retirer la gangue, les ouvrir et en extraire l'amande qui était vendue aux négociants de coprah après le séchage. Ils pêchaient aussi beaucoup, travaillaient le bois dont on tirait les ustensiles usuels et qui servait à la construction des maisons ou des pirogues. Ils passaient le reste du temps à nourrir et désaltérer les porcs, à préparer les vivres, à remplir leurs « obligations coutumières » *mau'a* et à discuter le soir en buvant le *kava*. De nos jours presque tous les hommes du village ont un travail rémunéré qui les occupe du début de la matinée au début de l'après-midi³⁵³. Ceux qui le peuvent se rendent au jardin dans la matinée, après un premier repas fait d'un café et des restes de la veille. Ils emportent avec eux leur coupe-coupe (un long couteau *hele*), l'unique outil qu'ils utilisent avec un pieu (*huo*) taillé sur place.

Toutes les prestations masculines sont faites en nourritures, mis à part les quelques services qu'un homme doit à la communauté lors des travaux collectifs entrepris à la demande du chef de village, du « roi » de l'île (*hau*) ou du clergé catholique. Nous verrons

que les relations sociales, qui définissent la société des vivants en relation au monde de l'au-delà, sont régulièrement relancées par le travail des hommes et la circulation de nourritures.

Le premier volet de cette partie (IV), présente en détail les activités masculines et la contribution des hommes dans la transmission de la vie et le renouvellement de la société afin de mettre en contraste leurs responsabilités d'avec celles des femmes. Nous pourrions alors établir la hiérarchie qui les organise. Il apparaît déjà, à travers les faits exposés plus haut, qu'un enfant n'est socialement complet que doté de ses deux « groupes cérémoniels » *kutuga*, celui de sa mère et celui de son père. Tandis que sa mère et les maternels lui apportent une relation à une terre et à ses ancêtres, donnant à l'enfant une « vie » *ma'uli* qui le confond avec eux et qui le met en relation à la localité, le père distingue son enfant de tout autre et lui donne une place dans la totalité ordonnée que constituent pour lui ses ancêtres lointains et toutes leurs terres dispersées, c'est-à-dire le « pays » ou encore la « société » *fenua*. Nous comprenons déjà que le père, en cultivant la terre et en fournissant de la nourriture (repas quotidiens et prestations lors des cérémonies) permet à ses dépendants de se développer dans le mode d'existence propre aux vivants (les morts ne s'alimentent pas). Nous allons voir que chaque homme participe de même à la reconduction de la vie de toute la société et de son ordre.

1.1. Le mythe de Maui

Un mythe raconte la séparation du ciel et de la terre par le héros Maui. Il présente bien le travail des hommes ainsi que la position respective des femmes et des hommes dans le cosmos. En voici la version d'Alike Liufau³⁵⁴ :

« Ce petit récit parle des hommes qui entreprirent d'élever le ciel en haut. Il y avait un couple [*taumatu'a*], Fatuloamaka et Fuilao, il n'y avait qu'eux qui habitaient dans ce pays-ci qu'est Uvea. Le travail qu'ils faisaient était le *tuulama*, c'est la combustion des choses [noix de bancoule] pour faire le *koka*, pour faire les *koka*. C'était leur seul travail. Au temps où ils vivaient à Uvea, le ciel était encore bas. Le ciel ne surmontait pas encore la sorte d'*arrowroot* appelée *teve* [*Amorphophallus campanulatus*], un *arrowroot*. Alors ils peinaient beaucoup pour faire leur travail ! Pour aller chercher de l'eau et pour apporter les choses et pour dresser quelque chose afin d'y brûler les... C'était difficile ! Ils restèrent ainsi longtemps, tout à coup un bateau accoste ! Un homme monte. L'homme monte, cet

³⁵³ Utufua se distingue, sur ce point, de la plupart des villages de l'île où une majorité d'hommes ne disposent pas de travail rémunéré.

³⁵⁴ D.Frimigacci, J-P. Siorat et B. Vienne (1995, p. 42) en ont donné une autre version.

homme c'est Maui, Maui. Maui monte sur le pays, ses déplacements sont vraiment difficiles, il vient en se courbant bas car le ciel est encore bas. Il monte, il monte vers le couple pour leur demander de l'eau afin de boire. Alors la vieille fait des reproches à l'homme [Maui] : " Tu vois bien que nous peinons douloureusement pour aller chercher l'eau, tu n'as pas encore vu que... Tu es venu pour nous importuner ! " et Maui répondit : " S'il vous plaît [*fakalelei okolua loto*, expression revenant à " apaisez votre cœur "] je vous demande un peu d'eau pour que je boive, puis j'entreprendrai de soulever le ciel ! " Alors Fuilao dit : " Ah oui ? " – " Oui, donnez-moi un peu d'eau pour que je boive, puis j'entreprendrai de soulever le ciel ! " Et il lui apporta l'eau, Maui but puis il se mit à soulever le ciel. Maui le souleva... Cela suffisait pour qu'il se dresse correctement, puis il dit : " J'y suis ? " Et Fuilao lui dit : " Continue à soulever ! " Alors Maui continua de soulever, puis il demanda : " J'y suis ? " – " Continue à soulever ! " Alors Maui continua de soulever le ciel jusqu'à... sa place [actuelle]. Alors aisée fut la fabrication... [aisé fut] le travail du couple, de Fatuloamaka et de Fuilao, ils allèrent tranquillement chercher l'eau, ramasser le bois mort et chercher les choses avec lesquelles ils faisaient leur travail [...]. Puis ils remercièrent Maui et ils se quittèrent. L'histoire est finie³⁵⁵. »

Alors que ciel et terre ne sont pas séparés, l'homme et la femme ont tous deux pour seule activité la fabrication de la teinture noire (*tuu*) *lama*. Cette fabrication était une activité féminine (elle est remplacée par le broyage du charbon des piles électriques) : les noix de bancoule étaient mises à brûler dans un foyer couvert d'une pierre plate sur laquelle on grattait la suie qui venait se déposer. Outre le fait que cette activité renvoie aux représentations liées aux femmes et aux morts de la terre (elle a lieu à même le sol, en milieu

³⁵⁵ Aliko Liufau : « *Ko te ki 'i fakamatala aeni e talanoa ai ki te 'u tagata ae ne 'e na haga ke hiki te lagi ki oluga. Ko te taumatu 'a ko Fatuloamaka mo Fuilao e ko naua pe aia ne 'e nonofo i te femua aeni Uvea nei. Pea ko tana gau'e ne 'e ena fai ko te tuulama, ko te tutu o te 'u me 'a ae o fai 'aki te koka, mo 'o fai te 'u koka. Tona gau'e pe aia. Pea ko te temi aia ne 'e ena ma 'uli ia i Uvea nei ne 'e ko te lagi kei malalo. Heki hilihili pela te lagi i te... faahiga akau ko te mahoa 'a e higoa ko te teve, mahoa 'a. Pea kinakina osi ia naua i te fai ia tona gau'e ! Ko te alu foki ae kumi mai te vai mo te mai te 'u me 'a ae mo 'o fakatu 'u he me 'a ke tutu ai te... E fai gata 'a. Pea kua nofononofo ia naua fokifa te vaka kua tau mai ! O hakehake ai la ko te tagata. Alu ake la te tagata, ko te tagata aia ko Maui, ko Maui. Hake mai Maui ki te femua o kinakina foki tona fe 'alu 'aki, e ha 'u punou ko te kei malalo ae a te lagi. Alu 'ake la aia o alu 'ake ki te taumatu 'a o kole mai vai ke imu. Pea muna leva te finematu 'a aia ki te tagata : « E ke sio mai ko maua aeni e mamahi kinakina i te olo kumi vai heki sio mai la e... Kua ke ha 'u koe o fakakinakina 'i maua ! » Pea ui age e Maui : « Fakalelei okolua loto ke au kole atu ke kolua au mai he mo 'i vai ke au imu, kae au haga o hiki te lagi ! » Pea ui mai e Fuilao : « Io ? » – « Ei ! Mai he mo 'i vai ke au imu ke au haga o hiki te lagi ! » Pea avage ai leva te mo 'i vai e imu e Maui pea haga leva e Maui o hiki hiki ia te lagi. Hiki ia pe aia e Maui... kua fea 'uga mo tana tu 'u lelei ae ki oluga, pea ena ui mai « ko au ? » Pea ui mai Fuilao « toe hiki ! » Pea toe haga Maui o hiki o ma 'aluga 'ake. Pea ena fehu 'i mai : « Ko au ? » – « Toe hiki ! » Pea haga Maui o hiki te lagi aeni la o talu ai ae... tona nofo 'aga ae. Pea hoki fimaalie ai leva te gaohi... si 'i gau'e a te taumatu 'a a Fatuloamaka mo Fuilao kua olo fimaalie o fetuku vai, ta 'i mai mo te fafie mo fetuku mai te 'u me 'a ae fai 'aki tana gau'e o fimaalie. Pea hoki ena fai aia leva tana fakamalo kia Maui pea e natou vete ai leva natou. Osi ai leva te fakamatala. »*

couvert, sombre et chaud, à l'aide d'un foyer ouvert) cette peinture *lama* est explicitement destinée à un *fai koka*, c'est-à-dire à la préparation d'une pièce d'étoffe (*gatu*), que normalement seules les femmes réalisent. Cette pièce d'étoffe est destinée à la couverture du corps et aux échanges cérémoniels où elle figure parmi les « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*) avec les nattes de valeur. Les activités et les biens masculins (tubercules et porcs) n'apparaissent pas ici, le seul aliment cité (*teve*) étant un tubercule poussant à l'état sauvage et utilisé lors des disettes.

Dans ce mythe, la femme maîtrise déjà les rituels prodiguant et protégeant la vie. Rappelons que la plupart des activités féminines ont lieu dans la « maison » *fale*, dans la « maisonnée » '*api*, c'est-à-dire dans un monde clôt et protégé. L'homme, en revanche, n'est pas encore distingué de sa compagne : il partage son domaine, ses activités et la société n'existe pas encore en tant que telle. Pour que les hommes se distinguent des femmes et que la société s'épanouisse il faut préalablement que le ciel et la terre soient séparés, que le jour et la nuit alternent, qu'un espace ouvert et lumineux soit offert aux vivants, et particulièrement aux hommes à qui revient alors la charge d'établir et de conserver les distinctions qui permettent au monde de se perpétuer sous cette forme. La responsabilité des hommes est ainsi considérable, elle s'appuie en grande partie sur les activités agricoles et le traitement de la nourriture. L'espace ouvert par Maui offre aux hommes la possibilité de planter des espèces alimentaires domestiquées tels les taros, les bananes, les *kape* et surtout les ignames dont les tiges sont maintenues dressées vers le ciel, à plusieurs mètres au-dessus du sol. Il leur donne ainsi la possibilité de mettre en œuvre les distinctions qu'opèrent leurs prestations en circulant. Il incombe aux hommes de maintenir en permanence la séparation du ciel et de la terre en se tenant debout, en érigeant des maisons et des tuteurs le long desquels poussent les ignames ou encore, comme nous le verrons, en constituant des empilements de nourriture. Pour cela, il faut que le prépuce soit incisés lors d'une cérémonie appelée *inuvai* (littéralement « boire de l'eau » !). A cette occasion, le gland, dégagé et asséché, évolue en milieu ouvert tout comme le nourrisson après la naissance.

On voit ici la relation étroite entre l'initiation des garçons (l'« incision », *inuvai*) et le travail que les hommes doivent accomplir au service de la bonne marche de la société. Tandis que les femmes sont en relation étroite avec leur « terre » *kele*, les ancêtres (non distingués) de la terre et les domaines non distingués du cosmos (elles restent confinées dans la maison,

close, sombre, humide et renvoyant à l'organisation générale du cosmos...), les hommes (dont le pénis est « coupé » *sipi*, c'est-à-dire ouvert, sec, non souillé), eux-mêmes classés selon un ordre rigoureux, maintiennent dans le « monde lumineux des vivants » (*malama nei*) les distinctions essentielles de l'ordre social et de la hiérarchie de valeurs. D'un côté nous avons la « vie », *ma'uli*, qui réside dans la contiguïté des ancêtres de la terre avec les femmes dans le ventre (un « ventre-terre » ou un « ventre-maison ») desquelles le sang se coagule au contact de l'eau *vai* ; de l'autre côté, les garçons incisés (*inuvai*) sont séparés de ce domaine sombre, humide et féminin –dont pourtant ils dépendent– pour s'ouvrir à la lumière par le moyen d'un écoulement de sang que la société maîtrise et dont le flux est régulièrement lavé à la mer *tai* (en relation aux ancêtres lointains). Nous verrons plus en détail dans la conclusion générale l'incision *inuvai* (§ 1.1.3. et § 1.1.4.). Il convient de souligner ici que son nom renvoie au fait de « boire de l'eau » et qu'elle est l'acte fondant le social dans ce qu'il a d'organisé et de prévisible.

À partir de cet acte fondateur, les espèces domestiques cultivées par les hommes relèguent la plante sauvage *teve* (*Amorphophallus campanulatus*). Le nom latin de cette dernière suggère la forme en « pénis amorphe » de sa fleur, représentant un organe sexuel incapable de fournir une descendance à un homme et à sa compagne. Jusqu'à ce que Maui intervienne pour séparer le ciel de la terre, le couple n'a donc pas d'enfants et vit seul, indistinct dans un monde non distingué. Mais pour accomplir cet acte fondateur, le héros civilisateur doit être initié et devenir lui-même un homme : il doit « boire de l'eau » *inuvai* ce mot désignant également la subincision du prépuce que les garçons subissent tous à partir de l'adolescence. Il demande ainsi leur aide aux deux « vieux » (*taumatu'a*, il faut entendre ici un couple en pleine maturité qui devrait avoir des enfants et la charge d'une maisonnée). Ce n'est qu'une fois initié (incisé) que Maui peut se dresser et entreprendre son travail, permettant à la vie sociale de s'organiser. Il élève alors le ciel, dégageant un espace où les choses et les êtres peuvent désormais se développer dans la hauteur et dans la distinction. Dès lors, les végétaux peuvent pousser, parmi lesquels les « féculents » *magisi* (ignames, taros, *kape*, fruits de l'arbre à pain, patate douce...) que les hommes cultivent et présentent dans leurs prestations. Des enfants peuvent aussi naître de ce couple jusqu'alors stérile.

1.2. La vie extraite de la terre

La tâche principale des hommes consiste à travailler la terre du « pays » ainsi obtenu par Maui. Le mot *gaue* désigne le travail des hommes et le fait de « bouger, remuer, secouer » (Rensch, 1984). Or le « travail » (*gaue*) des hommes est accompli en relation avec le travail propre à la terre qui détermine le cycle végétatif annuel. La récolte d'ignames plantée en septembre-octobre correspond, par exemple, au moment qui, précédant les récoltes de prémices, annonce le repos de la terre et de la végétation (*te hiliga velikele* « la fin de la démangeaison de la terre »)³⁵⁶. Les hommes, en accord avec le cycle propre à la terre, font donc sortir du sol les plantes alimentaires (qui se développent en hauteur) pour le profit de leurs proches et de toute la société. Ils obtiennent et fournissent ainsi des aliments qui sont reconnus comme des « biens de valeur masculins » *koloa fakatagata*, mais que l'on considère avant tout comme du « travail » *gaue*. Ce terme peut donc désigner de façon générique lors des occasions cérémonielles les prestations masculines crues ou cuites (cet emploi est général à Futuna). Ces prestations masculines, remarquables par le « travail » *gaue* qu'elles impliquent et qui les définit s'opposent ainsi aux prestations féminines, également pénibles à fabriquer, mais globalement appelées *fai koloa*, littéralement « faire richesses ». Dans un cas, le seul travail (des hommes et de la terre) toujours renouvelé est mis en valeur alors que dans l'autre, c'est la conservation (et l'accumulation) des biens féminins qui est soulignée. Le mythe de Maka et de la pirogue Leleifi auquel nous avons déjà fait référence nous donne des indications précieuses sur les représentations attachées aux responsabilités qui incombent aux hommes. En voici une version abrégée (le texte complet est donné en annexe).

1.2.1. Le mythe de Maka et de la pirogue Leleifi : l'origine des ignames

Un homme d'Utufua appelé Maka se trouve à la tombée du jour près de sa source pour se laver. Il voit arriver vers lui, au-dessus de l'eau, un homme qui vient lui disputer sa source. Ils se querellent, se battent jusqu'à ce que Maka soit vainqueur. Alors l'homme lui demande de descendre sur la mer et de venir le visiter à Pulotu pour qu'ils puissent à nouveau s'y affronter. Maka s'adresse alors à Lagi et Lalofenua, ses « grands-parents » (ou « ancêtres » ? *kui*) *temonio* qui habitent sur l'îlot Faioa pour qu'ils lui confectionnent une pirogue. Cette

³⁵⁶ Rensch (1984) reprend les définitions de Bataillon pour les différentes périodes de l'année. Il donne par exemple *faka'afuola* (avril-mai) « époque où les plantes poussent vite », *faka'afumate* (mai-juin) « époque où les plantes poussent moins vite », *hiliga kelekele* (juin-juillet) « époque du commencement du travail et de la récolte »... définitions qui indiquent l'étroite correspondance entre le calendrier pré-chrétien et le travail conjoint de la terre et des hommes.

pirogue, le *Leleifi*, est faite de deux grosses pierres auxquelles Maka fait ajouter, en guise de voile, un arbre *ifi* fait de deux troncs accolés, un rouge l'autre bleu. Maka et ses compagnons de voyage (Haveatoke, Mapula et ?) s'y installent, appellent le vent et partent. En traversant le lagon, la pirogue coupe l'îlot Nukuatea, et rompt la barrière de corail. En chemin une pieuvre (Feke, « Pieuvre »), vient les rejoindre et s'assied à la proue du bateau. À leur arrivée tout est prêt pour leur réception. L'homme qu'avait rencontré Maka, Tu'i Pulotu (« chef » ou « seigneur » de Pulotu) a fait brasser une grosse quantité de *kava* en leur honneur qu'ils doivent boire seuls sous menace de mort. Maka et son équipage sont entourés par leurs hôtes qui s'apprêtent à les dévorer en cas d'échec. Cependant Mapula (« Enflé ») se charge de vider la boisson à même le plat une fois ses compagnons servis avec une coupe. Tu'i Pulotu les félicite et les invite à manger. Un repas d'igname, de taro, de poulet, de porc leur est servi, tandis que Mapula va se laver à la mer et y vomir le *kava*. Ils doivent de nouveau venir à bout de la nourriture sous menace de mort. Tous mangent à satiété suivis de Mapula qui termine les restes et les déchets avant de tout aller vomir dans la mer. Après une nuit de repos, ils se retrouvent en mer pour une dernière épreuve. Il s'agit de tenir le plus longtemps possible sous l'eau. La pieuvre Feke et Haveatoke plongent pour Maka, Tu'i Pulotu envoie pour sa part six plongeurs. Sous l'eau, Feke et Haveatoke les tuent tous les six et les laissent remonter à la surface avant de ressortir de la mer. Une fois à terre, Tu'i Pulotu les félicite et les renvoie dans leur pays avec des présents : des ignames, des poulets, des taros et des noix de coco.

Tout d'abord, soulignons ici rapidement les oppositions entre les vivants et les morts que nous avons déjà étudiées. Maka est un vivant qui demeure à Utufua, c'est un homme de la terre, du « pays » *fenua*. Il rencontre Tu'i Pulotu (le « chef » de Pulotu, c'est-à-dire du monde des « morts » *mate* et des anciennes « déités peu enterrées » '*atua tanutanu*) auprès de sa source. Ce dernier arrive de la mer, de l'extérieur du pays. De même, les « grands-parents » (ou « ancêtres » *kui*) de Maka, deux *temonio* (des non-vivants) résident en marge de la société, sur un îlot. Ils lui fournissent une embarcation extraordinaire, remarquable par sa taille et sa structure : deux grosses pierres et un arbre « jumeau » qui représentent un « pays » *fenua* qui peut se déplacer. Enfin, le compagnon de Maka, Pieuvre (Feke), est aussi un être intermédiaire. Il est aquatique, mais il se place résolument du côté des vivants. Nous retrouvons dans la première partie du récit tous les éléments qui distinguent, dans « ce monde-ci » *malama nei*, les « morts » *mate* et les déités '*atua* (ou *temonio*) des vivants : les premiers sont lointains, extérieurs, marins et dotés de capacités extraordinaires ; les seconds

sont attachés à leur « terre » *kele* – Maka est un Utufua de Fanatakoto dont la maison est Matu'u (« qui peut se dresser ») – et à leur « pays » *fenua* qu'ils transportent avec eux, soit dans leur propre « intérieur » *loto*, soit, comme Maka, sous forme d'une pirogue à la fois minérale et végétale. Notons que cette pirogue ne comprend pas de terre, en accord avec la spécificité de l'« intérieur » *loto* des hommes dont les « relations-sang » (ici la « terre » *kele*) sont subordonnées aux « relations-corps » (les pierres, comme les pierres de la tombe ou les pierres qui supportent et encerclent la maison ou encore les os qui soutiennent l'édifice humain) et aux « relations-âme » (les arbres qui, dans les jardins, servent de tuteurs aux ignames ou qui, élevant leur feuillage vers le ciel, permettent à la pirogue de se mouvoir jusqu'à sa destination)³⁵⁷.

L'opposition entre les vivants et les « morts » *mate* se dessine autrement une fois l'équipage arrivé à Puluotu. Parvenu dans le monde des morts, l'équipage est mis au défi de continuer à vivre, en dépit de son séjour dans un lieu réservé aux morts. Pour cela, on lui demande d'accomplir des actions qui sont propres aux vivants dans leur propre monde : tandis que les hôtes ne boivent ni ne mangent, Maka et ses compagnons boivent le *kava* et se nourrissent entourés de morts prêts à les dévorer, c'est-à-dire à les tuer et à les intégrer. En surmontant ces épreuves, l'équipage échappe à la mort en prouvant qu'il est vivant (les rares faits d'anthropophagie rapportés par la tradition sont attribués à des « rois » *hau* que leur nature et leur statut rendaient proches des « déités » *'atua*). Le fait que dans ce récit tous les protagonistes soient des hommes renvoie à la supériorité de leurs « relations-âme » et au contact étroit que celles-ci établissent avec le domaine supérieur et lointain de Puluotu. Il peut aussi signifier que les femmes sont moins distinguées des « morts » *mate* que ne le sont ici les hommes.

Les femmes, par exemple, ne boivent pas ou peu le *kava*. Cette boisson, essentiellement masculine, même lorsqu'elle est consommée de façon informelle, instaure et manifeste lors des cérémonies de distribution, une hiérarchie qui place tous les participants (essentiellement des hommes) sur l'échelle des rangs et des statuts et qui affirme les valeurs

³⁵⁷ Maka et ses deux ancêtres forment ensemble un monde complet puisque *Lagi* signifie « ciel » (et désigne la mer par extension), *Lalofenua* désigne le « dessous du pays », c'est-à-dire les profondeurs de la terre, et Maka signifie « pierre ». Maka, la pierre, revient à un corps, à une attache terrestre dans le domaine des vivants, et à un mode existence pour lequel l'« intérieur » *loto*, sanglant et humide, est totalement subordonné à une structure sèche et pérenne. Maka, la pierre, a donc dans le monde des vivants, une forme d'existence parfaitement masculine qui s'oppose radicalement à l'existence du couple protagoniste du mythe de Maui dont les caractéristiques sont féminines.

qui, telle l'ancienneté, sont reconnues comme supérieures. Ainsi les hommes sont-ils clairement distingués et ordonnés entre eux de leur vivant et au-delà de leur mort, la cérémonie du *kava* illustrant et confortant cet ordre à chaque occasion. Il n'en va pas de même pour les femmes dont les « relations-sang » établissent un lien très fort avec leur « terre » *kele* et les ancêtres qui y résident. Contrairement aux hommes dont les ancêtres de référence sont dispersés et sélectionnés, les femmes sont comme des « maisonnées » *'api* jointives dans un même village : toutes équivalentes au regard de la société pour ce qui concerne leur constitution, leur autorité et leurs obligations.

Avant de repartir l'équipage de la pirogue est confronté à une dernière épreuve. Il faut plonger sous l'eau et conserver la vie (le souffle). Il fait ainsi la preuve qu'il n'est pas mort, comme le sont normalement tous les arrivants sur Puluotu, mais vivant. La difficulté est surmontée grâce à Haveatoke (*toke* « anguille de mer », Havea est un nom propre associé à l'ascendance « royale »), et Feke (Pieuvre) qui, par leur nature ambivalente, remportent le défi. La victoire dans cette épreuve montre clairement que les vivants ont du « souffle » (*manava*) lorsque les sujets de Tu'i Puluotu, six hommes qui sont des « morts » *mate* n'en ont plus. Ainsi, lorsque ces derniers sortent de l'eau, ils sont morts (mais ils sont cette fois doublement morts, à la fois « morts de Puluotu » et inanimés), tandis que Feke et Haveatoke sont vivants (ils sont dotés de souffle et animés) : à l'issue de cette joute, la nature des uns et des autres est affirmée à l'encontre de l'ordre normal du monde (dans de telles circonstances les vivants devraient être morts, et les morts n'auraient pas dû mourir une seconde fois). Pour rétablir cet ordre, les vivants doivent repartir dans leur monde, non sans avoir acquis les « biens de valeur » *koloa* qui leur permettront de continuer à se distinguer, une fois rentrés au pays, des morts et des déités qui les entourent. Parmi les présents reçus du chef de Puluotu (« féculents » *magisi*, poulets et noix de coco), le narrateur insiste sur les ignames qui sont l'acquisition essentielle de Maka lors de cette expédition. Nous allons voir que les ignames sont, pour la société, des biens d'une valeur considérable. Durant leur travail, les hommes reproduisent dans les ignames les relations qui les constituent, tandis que par leur présentation formelle, ils marquent la distinction de niveau qui opère entre la valeur supérieure (Dieu, le « roi », les anciens) et la société qui dépend d'eux.

1.2.2. La culture des jardins

Le travail des hommes est difficile (*fai gata'a*) et pénible (*fakakakava* « faire transpirer, faire suer », Rensch, 1984), les Wallisiens insistant sur la force (*malohi*) qu'il requiert. De ce fait, l'agriculture n'incombe jamais aux femmes qui ont « les bras faibles » (*nima vaivai*).

Ce travail est cantonné dans des régions souvent lointaines, inhospitalières et dangereuses telles que la mer ou l'intérieur des terres (en relation avec l'au-delà et Pulotu). La préparation des jardins demande le défrichage de grandes surfaces et leur entretien régulier.³⁵⁸ Les conditions de ce travail changent profondément depuis quelques années sous l'effet combiné du manque de temps de ceux disposant d'un emploi rémunéré, du manque de terres disponibles, et des facilités qu'apporte sur l'île la technologie occidentale (voitures et camions, tronçonneuses, engrais chimiques...). De nos jours, les hommes de chaque maisonnée (au sens restreint « d'unité familiale de base », la maison et ses occupants) « défrichent » (*fasivao, fasigaue*) moins qu'autrefois. Ils préparent en moyenne une parcelle tous les trois ans. Une fois la coupe des herbes et des broussailles effectuée, on les rassemble en tas et on y met le feu. Pour les faire mourir, on dépose les braises aux pieds des arbustes tandis qu'un feu de bois mort est allumé à la base des plus grands arbres. Une autre technique, plus rapide, mais qui nécessite un temps sec, est de mettre le feu à la coupe une fois qu'elle est sèche. Les arbres morts sont ensuite laissés à pourrir sur place. Les anciens expliquent cette méthode par le manque de temps dont ils disposaient autrefois et la difficulté qu'ils avaient à débiter les grands arbres au moyen de leurs outils rudimentaires (souvent le seul sabre d'abattis). Nous avons vu que les arbres morts et les pierres sont considérés comme des fertilisants de la terre par leur apport d'humidité. Une troisième raison invoquée pour la méthode des arbres morts laissés sur place, est leur emploi comme tuteur pour les ignames qui seront ensuite plantés autour d'eux.

La chaleur humide de la région convient bien aux plantes subtropicales qui poussent sans soin particulier sinon un sarclage régulier. La croissance des tubercules est rapide, chacun plante ce qu'il évalue nécessaire aux besoins de la maisonnée³⁵⁹. De nos jours, il n'y a plus de « saisons » (ou « récoltes » *ta'u*) réglées et les plantations sont faites n'importe quand

³⁵⁸ Les techniques agricoles et le calendrier agraire de Wallis et Futuna ont été présentés par Patrick Vinton Kirch (1976).

³⁵⁹ Pour un inventaire détaillé des plantes cultivées, on peut se reporter à l'article de J.Barrau (1963).

(*ta'uvale*). Pelesese Tokotu'u faisait remarquer que peu d'hommes respectaient encore le calendrier lunaire pour les plantations qui pourtant se développent et fructifient mieux lorsqu'elles sont entreprises durant les trois jours de pleine lune (*ta'atai*) et les trois jours de nouvelle lune (*tu'u afiafi*)³⁶⁰. Les *kape* et les taros sont plantés au fur et à mesure qu'ils sont arrachés de telle sorte qu'un jardin comprend généralement des tubercules à différents stades de leur croissance. Une fois prélevée la ration nécessaire à la préparation d'un four ou à la présentation d'une prestation de vivres crus, on reporte sans attendre au jardin la section proximale des tubercules préparées pour le four. Débarrassée de ses feuilles, elle est glissée dans un trou, un peu de terre prise en aval de la plante (si le terrain est pentu) est remontée sur la bouture ce qui crée une petite dépression à son pied. De même, une fois les plants de manioc nécessaires arrachés, les tubercules sont ramassés et les tiges sont découpées en bâtonnets (une vingtaine de centimètres) qui sont immédiatement repiqués, enfoncés de biais dans la terre. Les bananiers (*fu'u fusi*)³⁶¹ ne font l'objet d'aucun soin particulier. Tout au plus dégage-t-on leurs troncs de leurs vieilles feuilles (*hulu*) pour en joncher le sol et le conserver humide. Les rejets sont repiqués une première fois, puis ils se renouvellent de façon spontanée. Ils fructifient à peu près tout au long de l'année, avec une période d'abondance en juillet-août. Les arbres à pain (*fu'u mei*)³⁶² fructifient de décembre à février, puis de nouveau en juin-juillet. Seules les ignames sont des plantations saisonnières. On faisait autrefois trois récoltes par an. Lorsqu'une cérémonie est prévue à long terme, les hommes planifient leurs plantations. Ils s'assurent également que leur élevage de porcs sera suffisant, réservant par avance les plus beaux animaux, nourrissant largement les plus jeunes qui sont isolés des autres et parqués dans de petits enclos de façon à engraisser plus vite.

³⁶⁰ Pelesese Tokotu'u précisa que ces dates étaient aussi favorables au défrichage des jardins car si les arbres sont soumis au feu à la nouvelle lune (*tu'u afiafi*), ils meurent facilement et ne reverdissent jamais. Elles conviennent aussi à la coupe des arbres utilisés pour la construction des pirogues. Le bois doit être coupé dans les trois premiers jours de la nouvelle lune, alors qu'il est sans sève, pour rester dur et à l'abri des insectes. Si le bois est coupé à la pleine lune, il faut le faire tremper quelques jours dans l'eau de mer pour prévenir l'attaque des insectes.

³⁶¹ Il existe plusieurs variétés de Musacées caractérisées par la qualité de leurs fruits (selon J. Barrau (1963, p. 165), toutes sont des Eumusa) : les principales sont les *hopa* (grosses et rondes, plutôt sucrées, qui se subdivisent en différentes sortes), les *pukaka* qui ressemblent aux bananes plantains (elles-mêmes de plusieurs sortes), les petites *sotuma* (que Rensch classe parmi les *hopa*, mais qui en sont distinguées par la taille et la douceur) et enfin, l'espèce importée appelée *saina* « chine », plus proche des bananes que nous connaissons en Occident.

³⁶² Il existe aussi un grand nombre d'espèces de ces Moracées (*Artocarpus altilis* (Parkinson) Fosberg) distinguées par la forme des feuilles et la qualité des fruits (certains sont plus souples, plus secs, plus longs ou plus ronds que les autres...) : *maufala*, *keatala kulufau kau'i ago*, *ma'opo*, *nokonoko*, *vahivahi kea*, *lautoko*, *puou ave loloa*... Les trois derniers sont spécifiquement employés dans des préparations additionnées de lait de coco épaissi (*sausau* pour les premiers, *pekepeke* pour le dernier). L'espèce appelée *kea* est la seule qui se distingue par sa récolte tardive (un à deux mois après les autres).

Seule la culture des ignames et des taros plantés en milieu humide demande une attention continue. Les mêmes plants de taros sont cultivés dans les « plantations » *gaue'aga* et dans la tarodière *to'oga*. Les taros de la tarodière (*talo to'oga* « taros de tarodière ») sont nettement plus valorisés que les autres (appelés *poupou*) qui restent plus chétifs et dont la chair est moins souple³⁶³. La tarodière est collective, mais les hommes disposent de leurs plantations à leur gré, prélevant au fur et à mesure ce dont ils ont besoin. Il n'en allait pas de même autrefois, et la culture des taros était réglée de façon assez stricte par le « chef de village » *pule kolo* qui décidait, s'il voyait la plantation « prospérer » (*e fuafua*), d'en réserver une partie en la « marquant » *hunuki* (ou en demandant à chacun de donner le meilleur de sa récolte) : il décidait ensuite d'un jour de récolte collective. Ce jour-là, il « ouvrait » (*avahi*) la tarodière (il autorisait la récolte), chacun s'occupant de ses billons pour mettre de côté ses plus beaux fruits³⁶⁴. Ces participations étaient alors regroupées et évaluées. Elles constituaient des prestations de prémices (*polopolo*) distribuées par les « maîtres d'œuvre » *lagiaki* qui faisaient la part du « roi », celle des prêtres, celle du chef de village et toutes les contributions que les villageois souhaitaient présenter cette année-là.

Par ailleurs, à l'approche de travaux collectifs planifiés à l'avance ou de festivités importantes, le « chef de village » *pule kolo* ou le « chef de district » *faipule* prenait l'initiative de mettre un « interdit » (*tapu*) sur la tarodière ou de « marquer » (*hunuki*) une partie des champs d'ignames pour en réserver les meilleurs fruits. Nul ne pouvait plus y

³⁶³ Un jardin (culture sèche) de taros est appelé *pou*. En plus de l'espèce commune, il existe d'autres sortes de taros (tous *Colocasia esculenta* (L.) Schott.) qui, semble-t-il, sont mal connues des villageois interrogés à ce sujet (peut-être sont-ils désormais assez rares) : *talo fisi*, *talo'uli*, *magasiva*, *manu'a*, *talo vale*, *talo sika*. Ces informations sont de Pelesese Tokotu'u qui précisa que le taro *maga'uli* a disparu. J. Barrau (1963, p. 164) précise que les taros appelés *talo niumea* (« taro de Nouméa »), *talo fiti* (« taro de Fiji ») et *talo fila* (« taro de Vila » – les deux derniers ne furent pas cités par mes informateurs) sont des *Xanthosoma sagittifolium* (L.) Schott. originaires d'Amérique et importés via Nouméa, Fiji et Port Vila.

Le tubercule appelé *pulaka* (*Cyrtosperma chamissonis* (Schott.) Merrill) n'est pas classé parmi les taros. C'était une ressource de disette qu'il fallait mettre longtemps au four pour en diminuer la dureté.

En ce qui concerne les *kape* (*Alocasia macrorrhiza*, Schott.), la variété est moins grande. P. Tokotu'u a cité, en plus du *kape* commun (« notre *kape* » *te kape aia a tatou*), le *kape laupiki* (« *kape* à la feuille collante »), le *laugavai* (« qui se lamente pour de l'eau » ?) et le *gatala* qui pousse sur les îlots. Il ne semblait connaître, en revanche, ni le *kape 'uli* (« *kape* noir » ou « *kape* sale »), ni le *kapevai* (« *kape* d'eau ») cités par Rensch (1984) et J. Barrau (1963) avec le *kape fuega*.

Les *kape* sont récoltés à la floraison, quand les fleurs (*puapua*) apparaissent. Ils pouvaient aussi faire autrefois l'objet d'un interdit et le « chef » en « ouvrait » *puhi* la récolte. Les *kape* étaient autrefois conservés plusieurs semaines (trois ou quatre) avant la consommation dans une « maison à féculents » ou « maison à tubercules » *fale magisi*. Ils étaient alors meilleurs « car tout le jus en était parti » (Père S.L. Ikauno).

³⁶⁴ Une ou deux unités '*amoga* suffisaient, soit deux à quatre *fuhiga* (« contenus de "billon" *fuhi* », le *fuhiga* comprend conventionnellement trois à cinq gros taros, six à huit petits taros). On donnait généralement une unité de dix beaux taros (*nima gaoa'a*).

récolter avant qu'ils ne « lèvent » cet interdit (*puhi*, « percer, trouser » ; *avahi*, « ouvrir », Rensch, 1984)³⁶⁵.

Les taros de terre sèche quant à eux, suivaient autrefois, avec les *kape*, les bananes et toutes les autres plantations, le cycle annuel de culture des ignames. La culture des ignames est devenue marginale, nous la présentons donc ici en suivant les indications données par les anciens du village, principalement Pelesese Tokotu'u, Aliko Liufau, et Setino Siuli.

1.3. Les ignames

Il existe un grand nombre d'ignames ('*ufi*'). Nous en avons passé en revue trente-trois variétés avec Pelesese Tokotu'u, quatre d'entre elles comportant encore entre deux et quatre subdivisions, mais il en existe probablement davantage puisque d'autres informateurs en mentionnèrent incidemment que nous n'avons pas répertorié³⁶⁶. Les ignames '*ufi kula* (« igname rouge »), par exemple, peuvent être différentes des celles répertoriées ci-dessous, mais elles peuvent aussi figurer ici sous un autre nom, nous n'avons pas tiré la question au clair.

1.3.1. Les variétés d'ignames

La classification wallisienne des ignames est très fine (voir une présentation plus détaillée en annexe). La texture, le goût et la couleur des tubercules sont décisifs dans leur distinction, mais les premiers critères de reconnaissance s'attachent à l'aspect de la peau que l'on gratte du bout de l'ongle pour vérifier sa finesse (*matolu* « épais » s'oppose à *manifi* « fin », mot que l'on utilise aussi pour les textiles) et sa couleur (immédiatement sous la peau, la surface du tubercule est « blanche » *hina* ou pourpre –« rouge »– *kula*). Il existe ainsi des « ignames rouges » '*ufi kula* (*kaumaile, laumahi, lautolu, lokaloka, Salomone toto, tanuni*) et des « ignames blanches » '*ufi hina* (*falafala, heketala, kavekave, Vegi, lausi, kivi, Salomone hina, poa, vea, keu*)³⁶⁷.

³⁶⁵ L'usage de tels « interdits » (*tapu*) pour réserver les fruits d'une récolte n'était pas réservé aux taros. Les chefs de village ou de district pouvaient aussi réserver la récolte des noix de coco.

³⁶⁶ J.Barrau (1963, p. 165) mentionne que les ignames '*ufi* (*Dioscorea alata* L.) et les ignames '*ufi lei* (*Dioscorea esculenta*) font partie d'espèces différentes. Pour les Wallisiens, elles font toutes parties de la catégorie '*ufi* à l'intérieur de laquelle elles s'opposent. J.Barrau, répertorie vingt-deux variétés dans ces deux espèces.

Lors des discussions concernant les prestations masculines, les informateurs ont affirmé que toutes les sortes d'ignames pouvaient convenir pour une présentation cérémonielle. Cependant, certains tubercules, classés comme des « ignames » 'u*fi*, s'en distinguent suffisamment pour ne pas figurer dans les présentations de vivres. Elles forment deux grands ensembles : le premier est celui des ignames 'u*filei* (« igname-dent de cachalot », *Dioscorea esculenta* (Lour) Burk), catégorie qui comprend les *kautala*, les *lavilavi*, les 'u*filei vai* et les *lavilavi kula*.³⁶⁸ Leur texture est très tendre et elles sont gardées pour la consommation courante (un vieil homme me dit qu'on peut en présenter si elles atteignent une taille exceptionnelle). Le second ensemble est moins homogène, il rassemble toutes les ignames sauvages que l'on récolte dans la « brousse » *tu'u vao*³⁶⁹ pour la consommation immédiate ou pour une plantation dans le jardin. Il comprend les *tu'a kuku* (*Dioscorea nummularia* Lamk.), les *tuu pakata* (originaires de Futuna), les *lena* (*Dioscorea pentaphylla* L. : *lena laho*, *lena kula*, *lena kai*), les *palai* (*Dioscorea nummularia* Lamk.), et les *kaukau si'i*). Bien que certaines de ces espèces soient très appréciées (*palai*, *tu'a kuku*, toutes deux *Dioscorea nummularia* selon Rensch), elles ne figurent pas crues dans les prestations, mais sont utilisées dans les « préparations » *fai gaohi*, notamment dans la pâte d'igname cuite avec du lait de coco (*luu*) que la population du district de Mu'a prépare et distribue, dans des unités 'umu, chez les parents et les amis à travers toute l'île à l'occasion de la fête paroissiale qui a lieu pour la Saint-Joseph (1^{er} mai).

La variété des espèces est grande, et toutes circulent beaucoup, un cultivateur devant renouveler ses « semences³⁷⁰ » *pulapula* toutes les trois générations (trois mises en terre). À partir de la troisième récolte, expliqua Pelesese Tokotu'u, la semence germe, puis les ignames

³⁶⁷ Ces informations me furent données par Pelesese Tokotu'u. Il faut ajouter aux espèces citées dans le texte les ignames 'u*fi kulukulu* (« igname de belle espèce »), 'u*fi matakivikivi* (« igname à la face aveugle »), 'u*fi sosaia* qui me furent données par d'autres informateurs.

³⁶⁸ J. Barrau (1963, p. 165) mentionne aussi les *Lotuma* (« Rotuma »).

³⁶⁹ Les ignames sauvages constituaient une ressource importante autrefois, en temps de disette, avec les tubercules appelées *pulaka* (*Cyrtosperma chamissonis*) et une plante appelée *mahoa'a* (*arrowroot*, *Tacca leontopetaloides* (L.) OK.). La couverture végétale dense du district sud devait assurer des ressources en noix de coco et en végétaux non cultivés dont ne bénéficiaient pas les communautés installées au nord. Cette différence morphologique de l'île peut expliquer que l'on ne préparait pas (ou très peu), au sud, les puits à *mahi*, fosses tapissées de feuilles où étaient conservés, pour assurer les soudures, des fruits de l'arbre à pain ou certaines bananes qui fermentaient, mais ne perdaient pas leurs qualités nutritives.

³⁷⁰ Nous utilisons ici « semence » pour traduire le mot *pulapula* (nous suivons en cela Bataillon, 1932 et Rensch, 1984) que les Wallisiens appliquent aux tubercules (ce sont alors des tronçons de tubercules qui développent un germe) comme aux céréales.

« dépérissent » *holo* : « Tu t'en occupes [tu plantes la semence] et elle disparaît³⁷¹ ! » Cette règle implique que tous les trois ans, un homme se mette en quête de nouvelles semences auprès d'autres hommes, parents ou amis. Une fois ces précautions prises, les Wallisiens considèrent les ignames comme des plantes résistantes qui ne sont détruites, selon leur stade de développement, que par les cyclones ou la conjonction d'une chaleur excessive (*vela*) et du vent. Chaque semence est placée dans un trou pratiqué au bâton à fouir (*huo*) et soigneusement ameubli, sous une faible épaisseur de terre bien effritée et aérée. On peut aussi la recouvrir d'un petit tas de sable ou de terre (*puke* ou *ta'aki*). Une fois les plantations terminées, le cultivateur prépare des tuteurs (*fakafihi*) pour les plantes n'ayant pas d'arbre mort contre lequel se dresser. Les tuteurs s'appuient sur un arbre ou se rejoignent, par trois ou quatre, pour former un faisceau qui supporte les tiges que l'on attache régulièrement. La plante se développe durant cinq à six mois puis paraît mourir³⁷². Vient alors le moment de « déterrer » *utu* les tubercules. On s'aide pour cette opération d'un pieu de bois (*huo*) ou d'une barre à mine (*huo laga*) si on en dispose.

La taille des tubercules peut varier selon la qualité et la profondeur de la terre, mais rien n'est spécialement fait pour « engraisser » (néologisme *fakagakokele*) un terrain sinon la jachère et sa couverture éventuelle d'un tapis de feuilles sèches (*hulu*). Lors de nos discussions, Pelesese Tokotu'u a remarqué que les plantations poussaient mieux là où la végétation avait brûlé, mais il a reconnu n'avoir jamais utilisé délibérément (ni personne à sa connaissance) la cendre ou la technique du brûlis pour améliorer la qualité du sol. Il expliqua qu'un homme souhaitant obtenir des ignames de grande taille devait planter les espèces appropriées (telles que les *Vegi*, les *lausu*, les *laumahi* ou les *poa* par exemple) sous une épaisse couche de terre, dans un sol riche et profond, ameubli et peu empierré. Les semences utilisées alors sont d'une taille supérieure à la moyenne et sont débarrassées des germes secondaires (on ne conserve que le mieux développé).

Les différents témoignages au sujet des anciennes plantations tendent à montrer que généralement les hommes ne cherchaient pas à obtenir des tubercules de qualité ou de taille exceptionnelles. Comme aujourd'hui, ils plantaient les semences dont ils pouvaient disposer

³⁷¹ Pelesese Tokotu'u : « *E ke taupau ai pe, e alu o puli !* »

³⁷² Il existe une technique appelée *tei'ulu*. Elle vise à prélever un tubercule dans le jardin en replantant immédiatement la tête (P. Tokotu'u).

sur les terres disponibles, ce qui réduisait d'emblée les possibilités. Ainsi, selon un adage récurrent à Wallis, n'offrait-on autrefois pour les différentes prestations, et n'offre-t-on encore aujourd'hui, que ce que l'on peut donner. Toute prestation est présentée par un discours qui généralement minimise sa valeur et excuse sa pauvreté, qu'il soit fondé ou non. À mon étonnement, qui reposait sur le préjugé selon lequel on ne pouvait présenter au « roi » *hau* des tubercules peu valorisés et de petite taille, un vieil homme répondit que l'on ne donne jamais que ce que l'on a de mieux, encourageant tout au plus, au cours de la conversation qui suit les présentations formelles, des plaisanteries amusées si la récolte est mauvaise. Il existe cependant un mot désignant les « ignames qui conviennent pour une présentation au roi » *fuahaumaalie*. Le père Soane Liku Ikauno m'expliqua un jour que ce mot désignait « une offrande vivrière digne du roi » pour laquelle « l'igname est digne du roi », c'est-à-dire « non pourrie » *maalie*. Par ailleurs, seules les ignames de la « première récolte » (*ta'u mu'amu'a*), la plus valorisée, lui reviennent normalement. Enfin, certains hommes, les « grands travailleurs » (*fa'a gaue*), mettent un point d'honneur à entretenir de riches jardins et à fournir des prestations hors de la moyenne.

1.3.2. Les « récoltes » (*ta'u*) d'ignames

Les ignames, disent les Wallisiens, sont valorisées (*fakama'uhiga*) car elles demandent beaucoup de travail et de peine : il faut les « diviser » (*tofi*, on ne coupe jamais les ignames au couteau, on en rompt la chair en enfonçant à peine la lame qui fait levier), les « enterrer pour qu'elles germent » (*tanu mu'a ke homo* les « têtes d'ignames » étaient mises dans le sable trois à quatre semaines pour qu'elles germent plus rapidement), « essarter les friches » (*faki te vao*), planter (*to*) les semences. Il faut aussi préparer des tuteurs, y attacher les lianes et nettoyer régulièrement les jardins. Les ignames sont désormais des plantations rares, chaque homme s'efforçant d'en mettre quelques pieds en terre bien que les pousses soient souvent dévastées par les escargots. Ceux qui en ont les moyens les préservent à renfort de produits chimiques, d'autres leur font une chasse quotidienne. Cette culture, autrefois prépondérante, est en voie d'abandon depuis quelques années. Les anciens du village mettent sa disparition sur le compte de la « paresse » (*piko elo*) des hommes plus jeunes qui sont surtout moins disponibles que leurs aînés et disposent de moins en moins de terres.

La culture des ignames est de loin, pour les hommes, l'activité la plus contraignante de toutes, par le temps et les efforts physiques qu'elle requiert. C'était autrefois l'activité

principale des hommes, elle donnait le rythme à toutes les activités agricoles de l'année. Ainsi, Pelesese Tokotu'u expliquait-il l'importance autrefois accordée aux ignames et à leur culture :

« L'importance des ignames, c'est une chose qui dirige le travail ! Si tu n'as pas d'ignames, tu ne vas pas travailler. Parce que tu vas travailler tes ignames, tu les apportes pour les garder à la maison, elles germent et tu vas préparer ton jardin ! Et si tu n'as pas d'ignames [...] tu restes à ne rien faire et c'est une saison [ou une récolte] pour rien³⁷³. »

La culture des ignames épuise beaucoup la terre. Elle nécessite impérativement pour chaque récolte l'usage d'un lopin qui a reposé au moins trois ou quatre ans, qui est donc « boisé » (*akau'i* ou encore appelé « brousse ancienne » *vao ae matu'a*) et dont le défrichage est pénible. Or il y avait autrefois trois récoltes d'ignames par an préparées dans trois jardins différents : la « première récolte » (ou « récolte qui vient en avant ») *ta'u mu'amu'a*, *mu'amu'a* signifiant en même temps « ce qui vient en avant » et « ce qui est supérieur » ; la « grande récolte » *ta'u lahi* ; et la « dernière récolte » *ta'u muli*. Les hommes préparaient tous au moins une récolte, généralement deux, parfois trois, ce qui impliquait le défrichage d'une, deux ou trois terres chaque année. Toutes les autres plantations vivrières, mises à part le « taro de tarodièrè » (*talo to'oga*) l'arbre à pain et le cocotier, étaient réglées sur les récoltes d'ignames : une fois ses ignames plantées, l'homme complétait chacun de ses champs par des plantations de *kape*, de taro, de bananiers, de canne à sucre, de quelques papayers, plus récemment de courges et d'ananas (ces deux dernières plantes ayant été importées par les Occidentaux). Les *kape* et les taros, dont le développement est plus lent que celui des ignames (environ un an), étaient laissés dans le champ après la récolte des premières durant encore quelques mois. La terre était ensuite mise en jachère³⁷⁴. De nos jours, une plantation de manioc qui épuise peu la terre vient s'intercaler entre la récolte (ignames, puis taros et *kape*) et le repos du sol.

Après une récolte, les ignames étaient autrefois entreposées sous la charpente (il semble que c'était essentiellement des semences disposées sur un « plancher » *fata* couvert

³⁷³ Pelesese Tokotu'u : « *Ko te ma'uhiga o te 'ufi, ko te me'a taki gaue ! E kapau mole iai hau 'ufi, mole ke alu gaue ! [...] Hee e ke gaue au 'ufi, aumai tuku i fale, homo pea e ke alu o gaohi hau gaue ! Pea kaa mole hau 'ufi [...] nofonofo noa pe ko he ta'u noa.* »

³⁷⁴ La durée de la jachère dépendait des terres disponibles pour la rotation. Une jachère ancienne comprenant des arbres est dite « brousse boisée » *vao 'akau'i*, mais il existe des étapes intermédiaires qui dépendent aussi de la

par des nattes en feuilles de cocotier *takapau*), dans une petite « maison d'igname » *fale 'ufi* qu'un homme pouvait demander à ses fils de construire sur la plantation ou encore sous un petit abri *fa'ahi tahi* (une claie surélevée couverte d'un toit) élevé près de la maison (il en existe encore quelques-uns dans le village). Quelques tubercules sont mis de côté pour fournir les semences *pulapula* des plantations à venir. On ne conserve pour cela que les ignames dont la « peau est belle » (*kili lelei*), nette de toute tâche, de tout accident. D'une façon générale les ignames, qui demandent entre six et huit mois de croissance, peuvent être conservées environ cinq mois après la récolte avant que les semences ne soient préparées (durant le sixième mois qui suit la récolte). Ainsi, les semences obtenues à partir d'une récolte sont utilisées pour préparer la récolte correspondante de l'année suivante. Il existe deux sortes de « semences » *pulapula*. Les premières sont les « têtes des ignames » (*'ulu'i'ufi*), c'est-à-dire les « têtes » des tubercules récoltés l'année précédente, leur partie proximale. Elles germent rapidement et sont mises en terre plusieurs semaines avant les autres semences appelées *fakafale* (*faka* « qui ressortent de, de l'ordre de », *fale* « maison »). Ces dernières sont obtenues à partir du « corps de l'igname » (*sino'i'ufi*) tronçonné. Elles germent plus lentement et sont conservées plus longtemps sous le toit de la maison (voir l'illustration N° 31a, page suivante). Pour chaque récolte les « têtes d'ignames » *'ulu'i'ufi* sont donc plantées avant les semences *fakafale* dont les fruits sont, par conséquent, plus tardifs (la plantation comme le déterrage des tubercules peuvent s'étaler sur plusieurs semaines pour chacune de ces opérations). Ces deux sortes de semences caractérisent cependant de façon radicale les différentes récoltes de l'année.

La « première récolte » *ta'u mu'amu'a* est en effet considérée comme une récolte de « têtes d'ignames » *'ulu'i'ufi*, à la différence des deux récoltes suivantes (*ta'u lahi* et *ta'u muli*) qui sont des récoltes que l'on dit obtenir à partir de *fakafale*. Ainsi les semences *fakafale* plantées pour la « première récolte » et les « têtes » plantées pour les récoltes *ta'u lahi* et *ta'u muli* sont jugées secondaires et en quelque sorte subordonnées aux semences qui caractérisent chaque récolte (les « têtes » pour la première récolte et les *fakafale* pour les deux autres). P. Tokotu'u m'expliqua que la « première récolte » (*ta'u mu'amu'a*) était la plus importante de toutes parce que, les « têtes » poussant plus vite que les autres semences, elle est la première arrivée à maturité : « C'est ta petite plantation pour manger » (« *Ko tau ki'i*

nature du sol. Citons le *mooku*, une « brousse blanche » (*e kau hina*), herbeuse et le *saulagi* qui est « rouge » (*e kau kula*).

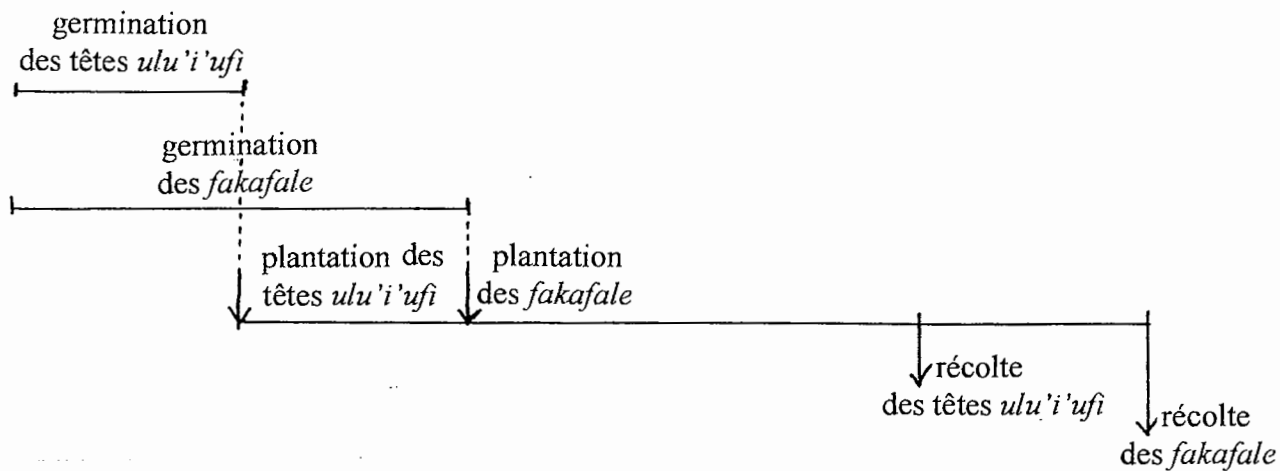


Illustration N°31 a
Séquences du travail pour chaque récolte d'ignames

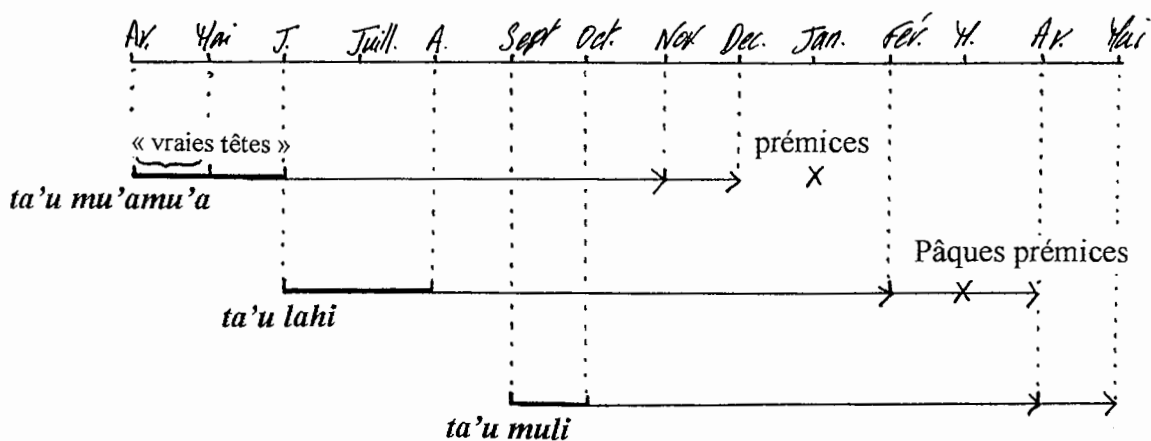


Illustration N°31b
Les récoltes ta'u mu'amu'a, ta'u lahi et ta'u muli

gaue kai ») a-t-il ajouté, expliquant que si l'on se montrait paresseux ou que l'on se trompait en la préparant, on était voué à la famine en début d'année, entre les deux saisons de fruits à pain (*mei*). Si un homme ne planifiait qu'une récolte dans l'année, il fallait donc que ce soit elle, les deux autres saisons n'étant pas nécessaires si la première était suffisante. La « première récolte » apparaît ainsi comme celle réglant toutes les autres activités agricoles et celle pouvant toutes les remplacer (voir l'illustration N° 31b, page précédente).

En s'appuyant sur le journal du père Chanel (1838-1839) et la correspondance d'autres missionnaires, P.V. Kirch a montré (1994a) que le cycle rituel futunien était autrefois en étroite relation avec le cycle agricole et que l'oblation des fruits de la « première récolte » *ta'u mu'a* (début octobre³⁷⁵) en constituait le moment majeur. Trois récoltes avaient déjà lieu à cette époque : *ta'u mua* (avril-juin/premiers fruits en octobre), *ta'u lasi* (juillet-août/récolte en décembre) et *ta'u muli* (septembre-octobre/récolte en février). L'offrande des prémices de la récolte *ta'u mu'a* inaugurerait une saison rituelle où se succédaient une série de distributions : présentations de requins et de raies, puis des prémices de fruits à pain à Fakavelikele, la déité du « roi » Niuliki ; distributions générales et successives de nourriture, de *kava* puis de porcs, repas de féculents fermentés (*masi*) en l'honneur des déités responsables des cyclones ; festivals de danse et incision des garçons. Cette saison rituelle (correspondant à la mousson) s'opposait à celle des alizés (mai-septembre) marquée par la fabrication rituelle de la poudre de curcuma (*ago*) et le ramassage des œufs de tortue. De janvier à avril, n'avaient lieu que des « fêtes de village » (*village feast*).

Nous n'avons aucun moyen de corroborer cette analyse avec des faits wallisiens, tout au plus pouvons nous souligner les similitudes frappantes dans l'organisation générale des deux calendriers agricoles avec quelques réserves, cependant, concernant celui de Wallis.

À Wallis, le cycle de la « première récolte » *ta'u mu'amu'a* se boucle dans le temps d'une année : la « première récolte » *ta'u mu'amu'a* en est à la fois la première plantation (avril-juin, parfois même juillet, selon les informateurs) et la dernière récolte de l'année (novembre-décembre). Ses fruits sont hautement valorisés. Les « vraies têtes d'ignames » (*'ulu'i'ufi totonu* par opposition à des tubercules récoltés en même temps, mais issus de semences moins valorisées *fakafale*) forment les prestations présentées à l'occasion du

³⁷⁵ Cette date correspond à celle de l'oblation principale *inasi* que ses sujets présentaient chaque année au Tu'i Tonga (Tonga).

changement d'année, lors des cérémonies de remerciement *fai'ofa* (littéralement « faire affection ») qui sont organisées par gratitude pour les bienfaits prodigués dans l'attente d'une prospérité renouvelée. À cette occasion, les villageois préparent des prestations collectives composées de paniers d'ignames crues (*kato 'ufi*) et de prestations féminines *moe'aga* qu'ils portent en délégation formelle aux membres du clergé (à Dieu qui les reçoit à travers eux), au « chef de village » *pule kolo*, au « chef du district » (*fai pule*) et au « roi » *hau* qui, en retour, offrent une collation et une « enveloppe » *silā* que l'on se répartit. Lorsque les ignames font défaut, ou qu'elles sont insuffisantes, on peut présenter les plus beaux fruits du jardin.

Une chose frappante, concernant cette récolte, est l'apparente incohérence des informateurs, pourtant compétents, quant aux dates de sa mise en terre (certains donnent avril-mai, d'autres, parfois les mêmes qui n'hésitent pas à se contredire à quelques minutes d'intervalle, donnent juin-juillet). La référence au calendrier futunien donne une explication à cette inconsistance. Nous pouvons en effet penser que la « première récolte » *ta'u mu'amu'a* devrait être plantée, selon les règles du cycle végétatif et de l'ancien calendrier rituel, en avril-mai. Cependant, les missionnaires catholiques ont probablement demandé à leurs néophytes de faire en sorte que l'offrande des prémices de cette récolte coïncide avec l'événement majeur du calendrier chrétien, la célébration de la naissance du Christ, elle même fêtée en Occident au solstice d'hiver, à quelques jours du changement d'année. Ainsi les Wallisiens plantent-ils désormais la « première récolte » en juin-juillet (et non en avril-mai, ce qui la superpose en partie avec la « grande récolte » *ta'u lahi* plantée en juillet-août), tout en sachant qu'elle devrait être mise en terre deux mois plus tôt.

Les deux autres récoltes suivent et complètent la première. Elles sont organisées de façon comparable (mais avec des semences différentes, *fakafale*) de telle sorte que, si elles n'initient pas le travail agricole, elles le structurent sur la durée de l'année. La « grande récolte » *tau lahi* constitue, en plus des réserves alimentaires (dont nous avons vu que le gros devait être assuré par la « première récolte »), le stock des ignames qui peuvent être fournis lors des divers prestations cérémonielles (on peut en disposer d'avril à octobre environ). Comme son nom l'indique, c'est une récolte importante. La plantation (juin-août) est une période sèche et relativement fraîche, propice aux travaux difficiles de telle sorte que cette « récolte » (on fait ici référence à la mise en terre des semences) est celle « du moment où un

homme est fort » (« *te temi malohi pe a te tagata* »)³⁷⁶. La plantation de la « dernière récolte » *ta'u muli* a lieu en septembre-octobre. C'est « la récolte de la fatigue », de la lassitude (« *te ta'u ga'ega'e* »), de ce fait, c'est aussi « la récolte des hommes grands travailleurs » (« *te ta'u a te kau tagata fa'a gaue* »), des hommes qui se font remarquer par leur travail et leurs compétences. Elle fait en quelque sorte une différence parmi les hommes, entre ceux satisfaits du nécessaire et ceux que le courage au travail et l'orgueil poussent à un accomplissement dans ce domaine³⁷⁷. C'était aussi autrefois la principale (en quantité) des trois récoltes communautaires. Cette récolte, qui boucle la série des trois récoltes (*muli*, « dernier »), est aussi appelée « la fin de la démangeaison de la terre » (*te hiliga velikele*). Après ces derniers efforts, pour les hommes et pour la terre, l'année agricole s'achève : les trois jardins qui ont été successivement défrichés retournent successivement au repos, celui de la dernière récolte étant le dernier à fournir des fruits.

Bien que l'organisation générale du travail soit identique, les deux dernières récoltes s'opposent à la première par beaucoup d'aspects. La qualité des semences employées fut immédiatement mise en avant par P. Tokotu'u : la « grande récolte » *ta'u lahi* et la « dernière récolte » *ta'u muli* sont des récoltes obtenues à partir de semences *fakafale* coupées dans le « corps » *sino* des tubercules (elles comprennent aussi des « têtes », mais qui sont ici subordonnées aux « corps »). Toutes deux suivent la « première récolte » *ta'u mu'amu'a*, essentiellement préparée à partir de « têtes » (les *fakafale* sont subordonnées). Cette première récolte initie le travail, comme le corps suit la tête (qui est, rappelons le, l'« avant » *mu'a* et le « haut » *'ake* de l'être, en relation avec l'« âme » *laumaalie*). Les semences (*fakafale*) sont associées à la « maison » *fale* (qui est, elle, en relation à la « terre » *kele* et au « sang » *toto*). Ces semences apparaissent ici dans un contraste qui rejoint sous certains aspects l'opposition masculin/féminin que nous avons déjà soulignée au cours de ce travail.

La tête qui est constituée pour les humains d'un contenant osseux et sec, s'oppose au reste du corps qui est plutôt considéré comme un contenu composé d'une masse de chair sanglante. Tandis que la « tête » *'ulu* s'ouvre sur l'extérieur et présente par ses orifices *mata*

³⁷⁶ Toutes les citations de ce paragraphe sont de Pelesese Tokotu'u.

³⁷⁷ Sans m'en préciser la raison, P. Tokotu'u indiqua que les ignames *vakasoa* et *lautolu* sont particulièrement cultivées pour cette récolte. Il ne m'a pas dit quelles espèces convenaient aux autres récoltes bien qu'implicitement les ignames considérées comme originaires de Wallis soient particulièrement adaptées aux

ce que l'être offre au monde, le « corps » *sino* est fermé sur l'« intérieur » de l'être *loto* où sont logés les viscères, les organes de la reproduction et surtout le « siège de la vie » *ma'uli'aga*. Nous avons vu (§ III.2.3.3.) que cet « intérieur » *loto* est à la fois moins distingué, plus complet et plus proche de la terre pour les femmes que pour les hommes. Par ailleurs, tandis que le corps du tubercule se développe sous terre, c'est de la tête des ignames que la plante s'élance vers le ciel en grimpant sur des tuteurs, comme les « relations-âme » se dirigent vers le haut en s'appuyant sur les ancêtres lointains (et élevés). Par son opposition au corps, humide et féminin, la tête paraît donc ici comme sèche et masculine. Ce contraste rejoint encore les représentations liées à l'exercice de l'autorité qui, lui, revient toujours aux « têtes » : les « têtes des anciens » *'ulu'i maatu'a* dirigent la branche généalogique, le « premier-né », « celui qui est à la tête » *'uluaki*, dirige sa fratrie par exemple. C'est aux hommes qu'incombe généralement les décisions concernant la vie du groupe et le travail. L'« exercice de l'autorité » se dit *pule*, mais l'idée de « guider, mener, diriger, conduire, porter » est rendue par le verbe *taki* (Rensch, 1984). Les mots *taki mu'a* signifient à la fois « marcher en tête, aller en éclaireur » et « excellent, supérieur, prédominant ». Les ignames les plus valorisés, celles qui, issues des « têtes » (*'ulu'i'ufi*), donnent la première récolte, vont précisément à ces hommes « qui vont en tête », aux « supérieurs » (*taki mu'a*) que sont le « roi » *hau*, les prêtres, les chefs et les « anciens » *matu'a*.

Le fait que la semence des ignames les plus valorisées soit constituée de « têtes » *'ulu*, oppose ces tubercules aux taros et aux *kape* dont les semences portent des noms différents : pour les taros, il s'agit du « visage-taro » ou « visage de taro » *matatalo* ; pour les *kape* c'est la « progéniture » *'uhi* terme qui s'applique aussi à la portée d'une truie par exemple. Ces noms indiquent bien la hiérarchie qui existe entre ces différents tubercules : tandis que pour les ignames les « relations-âme » (associées à la tête) sont mises en avant, le « visage » *mata* des seconds renvoie à l'opposition dedans/dehors et à des « relations-corps ». Pour les *kape* enfin, dont la semence est similaire à des enfants faits de sang, les « relations-sang » sont englobantes.

Nous pouvons déjà souligner que, parmi les végétaux cultivés, les Wallisiens considèrent les ignames, du fait des « relations-âme » qui leur correspondent, comme

prestations de début d'année (*fai'ofa*) : *'ufi poa*, *'ufi laumahi*, *'ufi voli*, et encore *'ufi lausi*, et *kaumaile*. On peut les accompagner de bananes *hopa* et d'ignames *Vegi*.

particulièrement proches des êtres humains. Le renouvellement des semences d'ignames toutes les trois générations rappelle l'intervalle qui, chez les humains, sépare un « ancêtre » *kui* de celui de ses « descendants » *mokopuna* à qui son nom sera transmis. Dans ce cas, la succession de trois générations apparaît comme nécessaire à la relance d'un cycle qui se boucle, tout particulièrement entre l'aîné d'une fratrie et l'ancêtre paternel valorisé dont il porte le nom.

Nous pouvons aller plus loin si, considérant les trois « récoltes » *ta'u* de l'année comme à la fois comparables (car de « même génération ») et différentes (car issues de jardins différents) on les rapporte à l'ordre des enfants dans une fratrie. Rappelons qu'une alternance règle généralement la distribution des noms aux enfants d'un couple (les paternels donnent un nom à l'aîné, les maternels au puîné, paternels ou maternels aux cadets). La première récolte (*ta'u mu'amu'a*) comme l'« aîné de la fratrie » (*te mu'a*, *te 'uluaki*) apparaissent alors comme supérieurs car, valant pour le reste, ils sont en relation étroite avec les anciens de la société pour l'une, au côté paternel pour l'autre. La deuxième récolte (*ta'u lahi*) et le « deuxième [enfant] » (*te lua*) leurs sont subordonnés bien qu'étant valorisés, l'une pour sa profusion et la participation significative qu'elle favorise lors des échanges cérémoniels, l'autre pour la relation qu'il manifeste entre un côté paternel (que représente son germain aîné en relation à un « ancêtre » *kui* paternel) et un côté maternel (qu'il représente lui-même en relation à un « ancêtre » *kui* maternel). La troisième récolte enfin (*ta'u muli*), et tous « les autres [enfants] » (*ae muli*) sont inférieurs aux précédents, mais sont valorisés en ce qu'ils manifestent la prospérité d'une maisonnée et favorisent la relance des échanges cérémoniels. Rappelons que lorsque les enfants sont nombreux, ils renouvellent et multiplient les relations dont la « maisonnée » *'api* et le couple de parents sont le centre, que ce soit par leur mariage, par leur adoption ou par le simple fait de participer à la vie de « maisonnées » apparentées ou amies. Ils assurent aussi la pérennité de la descendance du couple de parents et de leur « maisonnée ».

Nous voyons donc ici les mêmes principes régler l'ordre dans et entre les générations d'ignames et d'humains. L'aînesse est le premier qui, distinguant le premier-né à chaque génération, établit son ancienneté en relation au plus valorisé des « ancêtres » *kui* situés deux générations en amont (ce *kui* étant un ancien par excellence, une « tête des anciens » *'ulu'i maatu'a* du côté paternel pour les hommes, une « tête » *'ulu'i'ufi* pour les ignames). Deuxièmement, la complémentarité de cotés cérémoniels opposés est mise en valeur par la naissance des puînés. Tandis que l'enfant puîné « revient » *ma'u* au côté maternel de sa

parenté (il s'oppose à son aîné en le complétant), la seconde récolte (*ta'u lahi*) figure dans les échanges organisés par les « groupes cérémoniels » *kutuga* (la « première récolte » *ta'u mu'amu'a*) étant réservée à la présentation des prémices et à l'alimentation des habitants de la « maisonnée » *'api*). Enfin, le renouvellement et la prospérité de la société sont assurés par « la suite » (*te muli*) des enfants comme des ignames qui, circulant en grand nombre, renforcent à tous les niveaux, les relations fondamentales de la société.

1.3.3. La présentation des prémices

Nous avons vu que le « chef de village » *pule kolo* réglait autrefois la plantation et la récolte des taros de la tarodièrre. Il en allait de même pour les ignames : le chef de village décidait du moment de la mise en terre et de la récolte. On plantait sous sa direction de vastes champs communautaires (cf. § I.3.5.1.) – au XX^e siècle on pratiqua de même pour le manioc. Tout comme il le faisait pour les taros, le « chef du village » *pule kolo* posait sur ces jardins d'ignames des « interdits » *tapu*, qu'il ne « levait » (*puhi*) que pour la récolte.

« C'est elles [les ignames], que Uvea met en avant de tous les “ féculents ” [*magisi*]. C'est le premier “ féculent ” qui est le premier, les ignames³⁷⁸. » Les ignames, qui sont très valorisées par les Wallisiens, sont aussi les premiers tubercules qui, dans un jardin, fournissent une récolte. Les premiers fruits de ces récoltes, appelés *polopolo* étaient toujours offerts avant que chacun ne puisse disposer de sa part.

Les prémices *polopolo* sont offerts à chaque récolte (*ta'u mu'amu'a*, *ta'u lahi*, *ta'u muli*) : aux prêtres, aux religieuses ou à tout étranger de passage dans la maisonnée. L'offrande de ces prémices ouvre rituellement (*avahi*) la plantation car il s'agit du « premier travail pour déterrer sa “chair” [ou sa “matière” *kakano*] pour manger³⁷⁹ ». Elle s'appelle *polopolo*, comme les premières ignames qui y ont été déterrées. On dit « *e au polopolo 'i te gaue 'aga* » ce qui signifie « je *polopolo* la plantation », mais ce qui revient à « par cet usage spécifique des premières ignames j'ouvre la consommation des fruits de ce jardin ».

Les offrandes *polopolo* rassemblent toujours, semble-t-il (les explications sur le sujet sont très confuses), des « têtes d'ignames », c'est-à-dire des ignames issues d'un bourgeon proximal (à la différence des ignames issues de semences *fakafale*). Il existe donc une

³⁷⁸ Aliko Liufau : « *Pea ko ia e fakamu 'amu'a ai e Uvea nei te magisi... [...] Ko te 'uluaki magisi aia e 'uluaki, te 'ufi.* »

³⁷⁹ Pelesese Tokotu'u : « *...ko tau uluaki gaue e utu mai ko tana kakano o kai...* »

diversité dans les différentes « têtes d'ignames » (*'ulu'i'ufi*) que Pelesese Tokotu'u identifie : sont des « têtes d'ignames » toutes les ignames issues de « têtes » (donc les premières germées, les premières parvenues à maturité, les premières arrachées et dans tous les cas, les premières offertes). Dans cet ensemble, sont de « vraies têtes d'ignames » (*'ulu'i'ufi totonu*), les seules « têtes » de la « première récolte » *ta'u mu'amu'a*. Ces dernières forment une catégorie opposée aux récoltes ultérieures. Cependant cette récolte de « vraies têtes d'ignames » englobe toute la « première récolte », y compris les ignames obtenues à partir de semences *fakafale*.

Il faut souligner ici que les prémices consistent ici en « têtes » *'ulu* qui, à l'instar de ce qui se passe pour la plupart des accouchements, sortent en premier lieu. De cette façon, ces offrandes présentent des ignames qui sont à la fois des « premières-nées » et des « têtes ». Nous avons vu ces deux caractéristiques déjà combinées pour définir l'ancienneté telle qu'elle est conçue à Wallis. Rappelons aussi que la levée d'un interdit concernant une plantation est dit *puhi* (« trouser, percer ») et qu'ainsi, en prélevant les premières ignames, on ouvre un orifice dans ce qui était au préalable conçu comme fermé. La terre de la plantation et le ventre de la femme enceinte sont ici analogues : ils doivent être ouverts pour que l'enfant dans un cas, la récolte dans l'autre cas, puissent en être extraits.

Les « premiers fruits » *polopolo* n'ont donc ni la même valeur, ni la même destination selon leur origine. Les premiers fruits de la « première récolte » *ta'u mu'amu'a* (les « vraies têtes d'ignames ») sont particulièrement valorisés. Ils étaient autrefois prélevés sur la plantation communautaire avant d'être offerts par chaque village au « roi » à l'occasion de la « nouvelle année » *ta'ufo'ou*, lors d'une cérémonie appelée *fai'ofa* « faire l'affection » (on présentait alors ses vœux au « roi »). À défaut de récolte communautaire, seuls les « chefs » *'aliki* du district (« chefs de village » *pule kolo*, « chef de district » *fai pule*, membres du conseil du « roi » *'aliki fau*) se chargeaient de l'offrande. Comme il n'existe plus de jardins collectifs d'ignames et de manioc de nos jours (faute de temps et de terres), les procédures ont changé. À la veille des « délégations » *fagona* organisées par le village à l'occasion de la nouvelle année (pour le *fai'ofa*), chaque homme s'efforce de fournir un panier de « têtes d'ignames » (*'ulu'i'ufi*) qui sont mises en commun, triées et réorganisées pour former des prestations convenables. On voit bien ici le glissement qui a remplacé, ces dernières années, l'offrande de prémices obtenues en commun (à défaut, l'offrande des chefs du district) par l'offrande d'une collection de tubercules cultivés séparément et réunis pour l'occasion.

Selon Aliko Liufau ce présent « des fruits du travail de la terre » (*te'u fua o te gaue kele*) remonte au « temps païen » (*temi pagani*), des prémices étant autrefois offerts aux déités '*atua* en même temps qu'au « roi » *hau* (ce que confirme Henquel dans le texte présenté au chapitre 3.1.1. de la troisième partie). De nos jours, les fruits de la terre sont présentés de façon très formelle lors de la présentation des vœux *fai'ofa* (« faire affection »). Chaque village réunit un ensemble de prestations qui sont portées en délégations successives. Le « roi » et l'évêque reçoivent des dons des communautés de toute l'île, mais ils n'ont de part que si la récolte est suffisamment belle pour permettre une prestation correcte. Tous les autres destinataires (prêtres et religieuses, représentant du « roi » *faipule* et « membres du conseil royal » *kau'aliki fau*) n'en reçoivent que des résidents de leur district. Chaque village présente aussi une prestation à son « chef » *pule kolo*, Utufua ayant également prévu en 1994 des prestations pour les deux élus de l'assemblée territoriale résidant au village. Tous ces destinataires forment, à des niveaux différents (l'île et la société entières, le district ou paroisse et le village) des totalités enchâssées les unes dans les autres. Chaque Wallisien s'y reconnaît et y trouve sa place. Les prestations ainsi fournies affirment la place de chacun dans cet ensemble de relations, désignant à chaque fois la valeur supérieure (des anciens et des religieux, détenteurs de l'autorité et garants de la prospérité) tout en soulignant la réciprocité des relations et des services rendus (les premiers fournissent les vivres alors que les autres favorisent la vie de la société et l'ordre du monde).

La fourniture de ces prestations (*fai'ofa*) ne se borne donc pas à la reconnaissance de l'ordre social et de la gradation des statuts. Il s'agit, certes, expliquent les Wallisiens, d'une marque de reconnaissance et de gratitude (*fakamalo*) pour les responsabilités et les difficultés qu'occasionnent les différentes charges (titres, charges ecclésiastiques, représentation administrative et politique...). Cependant, on réclame par la même occasion, la mansuétude (*fakalelei*) de chacun des destinataires et son intercession (*hufaki mai*) auprès de Dieu. Les religieux, le « roi », la chefferie et les anciens sont des intermédiaires privilégiés entre les fidèles et Dieu qui, les bénissant, bénit toute la société et lui prodigue ses bienfaits³⁸⁰. Dieu reste donc, comme autrefois, le destinataire ultime de ces prestations que l'on présente dans

³⁸⁰ Le troisième dimanche du mois de novembre, a lieu la fête du Christ roi. Après la messe, on organise une cérémonie du *kava* et une distribution de vivres que préside le « roi » *hau*. Cette occasion célèbre les bienfaits conjugués du Christ et du « roi ». Pour cette fête qui a lieu en fin d'année, il est possible que l'on présente aussi des prémices de la « première récolte », je n'ai pas eu d'information à ce sujet.

un but propitiatoire. Ces présentations ne reconnaissent que secondairement l'ordre de la société que forment tous ensemble les fidèles³⁸¹.

La « première récolte » *ta'u mu'amu'a* apparaît ainsi comme essentielle dans l'organisation du cycle des cultures : elle initie et clôt les activités agricoles de l'année, toutes les autres plantations étant réglées sur elle. Nous nous sommes aperçue de ce que l'importance de la « première récolte », repose moins sur la nourriture qu'elle assure, que sur son importance rituelle qui renvoie, de par la conjugaison du caractère particulier de ses semences (des « têtes d'ignames ») et de son rapport avec la calendrier solaire, aux cycles combinés de la végétation et de la vie sociale, à l'alternance de la vie et de la mort, du déclin et du renouveau...

1.3.4. Les ignames, des « fils » d'homme (*foha*)

Nous comprenons mieux ainsi en quoi consiste le travail génésique des hommes. Choissant une terre appropriée (il ne s'agit plus ici de plantations *gaue'aga* « lieu de travail », mais de plantations *gaue'ufi* « travail des ignames »), ils l'essartent puis plantent avec leurs pieux des semences de deux sortes : les premières, les « têtes », sont les plus valorisées ; les secondes, les semences « de la maison » (*fakafale*), le sont moins, bien qu'elles constituent elles aussi à terme (mais secondairement) une « tête » *'ulu*, un « corps » *sino* (la racine), et des tiges aériennes qui, en s'élevant, correspondent aux « relations-âme ». Nous retrouvons ainsi pour les ignames les principes (ou les relations) dégagés dans le chapitre précédent. La valorisation des « têtes » et de la première récolte correspond au principe de l'ancienneté relative qui organise pour les hommes la succession à la direction des affaires familiales et aux titres et qui préside à l'organisation des « relations-âme ». Dans tous les cas nous nous trouvons dans un pan de relations considéré comme à la fois masculin et paternel en ce qu'il s'oppose aux relations que nous avons définies comme féminines et maternelles (peu distinguées, non hiérarchisées, « horizontales »).

Les ignames, comme les hommes, sont classées en « aînées », « puînées » et « cadettes » (*cf.* § IV.1.3.2). Les premières, les « têtes » (*'ulu'i'ufi*), proviennent de boutures

³⁸¹ Rappelons que mis à part quelques cas épisodiques et très récents de conversion aux Témoins de Jéhova, tous les Wallisiens sont des catholiques romains pratiquants. Une prière collective en Wallisien est récitée dans les avions de ligne réguliers qui desservent l'île.

obtenues à partir de la partie proximale du tubercule, sa « tête » *'ulu*. Les autres sont obtenues à partir du « corps » *sino* du tubercule coupé en tronçons. Les premières sont mises à germer dans du sable. Elles sont en conséquence plus « sèches » que les secondes, simplement déposées dans des paniers durant quelques semaines dans la charpente. Cependant les vraies « têtes », les aînées, des anciennes absolues, sont les ignames de la « première récolte » *ta'u mu'amu'a*. Ce sont des aînées issues d'aînées, des « têtes » obtenues à partir des « têtes » de la première récolte de l'année précédente. Elles s'opposent aux autres ignames (y compris celles issues de "têtes») qui viennent des deux récoltes suivantes et qui leur sont « plus jeunes » (*muli*). Ainsi, le principe distinguant parmi les ignames les plus anciennes et les plus valorisées suit-il exactement le principe qui, dans une généalogie, descend d'un ancêtre apical pour systématiquement valoriser, à chaque génération, le premier-né masculin (rappelons qu'une fille première-née se distingue de ses frères au même titre que ses sœurs selon le principe qui, ordonnant la relation de germanité de sexe opposé, joue à un autre niveau de valeur et fait de toute sœur une ancienne absolue). Ainsi la gradation qui, s'appuyant sur l'ancienneté relative, ordonne les hommes (non les femmes) et les ignames, est-elle la même. Les ignames doivent leur statut à l'ordre des naissances et à l'ascendance qui les place dans une succession ordonnée et hiérarchisée, tout comme les hommes dont les « relations-âme » se raccrochent à une suite d'ascendants (la relation à celui des « grand-parents » *kui* dont il porte le nom est ici capitale) d'autant plus valorisés qu'ils sont des aînés.

Dépendent aussi des ignames à la fois aînées et anciennes (*ta'u mu'amu'a*) la survie de la maisonnée durant l'intersaison de la récolte des fruits de l'arbre à pain et, au-delà, l'organisation du travail agricole de toute l'année. Ces ignames figurent au premier rang des prestations qui reviennent aux anciens de la société, le « roi » *hau* d'abord, les prêtres et les chefs. Ces anciens relèvent d'un niveau supérieur : ils ont la responsabilité des relations avec Dieu et les ancêtres lointains (autrefois les déités) ; mais ils organisent aussi dans le monde les activités de chacun pour le profit de tous.

Les similitudes entre les hommes et les ignames ne s'arrêtent pas là. Lorsque les hommes usent de leur pieu (*huo*) pour planter les ignames, ils accomplissent un acte proche de l'insémination de leur compagne par leur pénis. Ouvrant la terre, ils déposent une semence faite de chair et d'un petit germe tout comme, s'ouvrant un passage dans le ventre d'une femme (on dit d'une vierge qu'elle « n'est pas encore ouverte » *heki avahi*), ils y déposent, avec le sperme, des « relations-sang » et une promesse de « relations-âme ». Le tubercule se

développe ensuite dans la terre comme le bébé se développe dans le ventre de sa mère. Enterré peu profondément et recouvert d'un peu de sable, il est comparable aux vivants « enterrés » (*tanu*) dans leur « maisons » *fale* et aux « morts » *mate* inhumés dans leurs sépultures. En vieillissant, la plante prend du « corps » *sino* sous terre et s'élève en surface le long des tuteurs. Après une gestation de plusieurs mois au cours desquels la terre prend en charge la croissance de la plante tandis que les hommes s'appliquent à dégager les lianes des mauvaises herbes et à les fixer sur les tuteurs, la maturité est atteinte. Les lianes mortes indiquent alors que les « relations-âme » ne ressortent plus de ce niveau-ci, mais d'un niveau d'existence supérieur. Le tubercule est extrait de terre en douceur, comme on tire un enfant du ventre de sa mère (le couteau est tout au plus glissé le long du tubercule pour en détacher les radicules, comme on coupe le cordon ombilical pour séparer définitivement l'enfant de la parturiente). Le tubercule est alors doté, comme le bébé, d'une peau fine et blanche (*kili mulamula*), d'un « corps » *sino* et d'une « tête » *'ulu*. Les lianes qui s'en sont progressivement élevé pour s'épanouir à la surface de la terre ont disparu. En sortant de la terre et en entrant dans la société des hommes, le tubercule a gagné une nouvelle forme de complétude, ses « relations-âme », désormais englobantes, dépendant comme pour les hommes, de sa naissance, de sa généalogie et renvoyant, en relation aux anciens qu'elles se reconnaît (et parmi eux à Dieu, l'ancien absolu), à la valeur ultime de la société wallisienne (les ignames valorisées sont conservées dans la charpente de la maison, en hauteur et au sec). Cependant, le tubercule n'a pas de sang et pas de souffle, de pulsation, de « vie » *ma'uli* car la relation à la terre n'est pas prise en charge par une femme-mère et ses ancêtres (ancêtres de la terre).

Les ignames sont ainsi comme des enfants, mais des enfants sans mère, pour les seuls hommes. Les hommes disposent de la terre pour conformer des biens de valeur très proches de ce que sont pour eux leurs propres enfants. Ces tubercules (les ignames surtout, les taros et les *kape*) sont convenables pour une prestation lorsqu'ils sont « développés, gros, volumineux » *foha*, mot désignant également un « fils » pour Ego masculin. Toutes les tubercules « prospèrent » *foha* et donc se reproduisent en vertu d'une relation immédiate à la terre et de relations très comparables dans leurs caractéristiques à ce que les hommes transmettent à leurs enfants. Ces tubercules sont, pour les hommes, des « enfants masculins », des « fils » *foha*, mais parmi eux, les ignames se distinguent en ce que leurs « relations-âme » subordonnent toutes les autres (la taille et la perfection de leur « corps » *sino* comptent peu). Ils sont équivalents en cela à des fils aînés. Par comparaison, les taros présentent avant tout

des « relations-corps » et les *kape* des « relations-sang » (nous y reviendrons), ce qui explique leur dévalorisation relative en rapport à la hiérarchie des relations qui constituent les hommes et qu'ils reproduisent.

Ainsi, les ignames existent (par leurs « relations-âme »), se développent (par le haut), circulent (en suivant l'ancienneté relative et en distinguant les statuts) et se perpétuent (à partir de la tête), se distinguent (selon l'ordre des naissances et la descendance) en suivant des principes qui intéressent essentiellement les hommes. Pour les autres tubercules, en revanche, les « relations-âme » restent subordonnées. Soulignons, entre autres, que les semences des ignames circulent, passant d'une terre à l'autre comme les hommes partent s'installer sur les terres de leurs compagnes pour s'y développer sous la double forme d'une descendance nombreuse dont les garçons continuent à se disperser et de récoltes successives dont les semences se disséminent au gré des échanges. Des hommes restant ancrés sur une terre durant plusieurs générations limiteraient leurs relations au « pays » *fenua* (leurs « relations-âme ») au point de ne plus se distinguer de la localité, tout comme les femmes. Ils perdraient ainsi le mode d'existence qui leur est propre et cesseraient d'exister comme un principe instaurant distinctions et séparations. Les ignames sont encore comparables aux hommes par les relations étendues (relations multiples au « pays » *fenua*) qui les constituent et que leur circulation instaure.

1.4. La valorisation du travail des hommes

Le travail est une valeur importante à Wallis, chacun ayant sa part au sein de la maisonnée sous la responsabilité du père et de la mère de famille. L'organisation et le rendement du travail sont laissés à leur appréciation, mais il n'en allait pas de même il y a encore une quinzaine d'années, lorsque l'organisation communautaire du travail (*fakahaoga*) réglait les activités de chacun (travaux dans les plantations pour les hommes, tressage des nattes et propreté de la maison pour les femmes...). Cette organisation du travail a été progressivement abandonnée (depuis vingt ans). Elle visait à s'assurer que chacun mettait tout en œuvre pour subvenir aux besoins de ses proches. Elle était, de l'aveu de tous, à la fois contraignante et motivante, chaque villageois se devant de tenir ses engagements devant la communauté et de remplir ses responsabilités. Le laisser-aller ou tout manquement grave, en plus de son caractère infâmant, pouvait être puni d'une amende (*tu'a*) présentée au « chef de village » *pule kolo* se composant du contenu d'un « four » *'umu* pour les hommes (*'umu*),

d'une natte pour les femmes. Les mérites ou la paresse des uns et des autres étaient reconnus et largement rapportés hors du village.

De nos jours chaque homme évalue seul ses besoins et organise son travail (seul le travail à la tarodièrè et les travaux en vue de prestations collectives sont régulièrement débattus en conseil et réglés par le chef de village). Les hommes ont donc la responsabilité de nourrir leur « maisonnée » *'api* de façon satisfaisante en quantité (il faut prévoir les prestations exceptionnelles et les soudures) et en qualité (les aliments doivent être convenables, frais et variés). Le résultat de ce travail, à la fois sérieux et assidu, se remarque dans l'aisance de la « maisonnée » *'api* dont tous les membres doivent avoir des « corps » (*sino*) « lourds et massifs » (*sino*). Cet « embonpoint » (*sino*) reflète, avec l'harmonie des relations sociales qui règnent dans la « maisonnée » (et la bonne santé de tous), la valeur du travail fourni par son chef de famille et les hommes dont il a su s'adjoindre l'assistance. Ce travail des hommes dispense les femmes de la maison des travaux pénibles en extérieur (culture des jardins, pêche, alimentation des porcs et de la volaille, cuisson des aliments) et les cantonne dans la maison, à l'abri du soleil, pour effectuer les tâches féminines qui leur reviennent (soin des enfants, fabrication des nattes et du *tapa*, entretien du linge...). Les femmes et les jeunes filles des maisons prospères ont généralement une silhouette épaisse (les maternités alourdissent considérablement les femmes que leur mari nourrissent abondamment durant l'allaitement) et conservent ainsi également une peau souple et claire qui les distinguent de celle, noire ou foncée *'uli* des femmes (veuves, épouses d'hommes âgés ou malades...) contraintes à de pénibles travaux à l'extérieur.

Ces qualités du « corps » *sino* (blancheur et embonpoint) sont implicitement liées à « ce qui relève de la valeur supérieure de la société » *'aliki*. De nos jours les femmes wallisiennes s'estiment privilégiées en comparaison des Futuniennes qui pêchent et qui travaillent au jardin³⁸². Tandis que ces dernières sont « noires » *'uli* et « maigres » *pakoko*, les

³⁸² La comparaison entre Wallis et Futuna peut être poussée plus loin car les femmes futuniennes, telles qu'elles sont perçues à Wallis, renvoient à la morphologie « osseuse » de leur île et à son aspect sombre. Futuna est en effet formée d'une arête montagneuse tombant assez abruptement dans la mer. Sa terre est noire. Par comparaison, le relief de Wallis est plein et son apparence plus lumineuse du fait des hauts fonds du lagon, des plages de sable blanc et de la terre rouge qui la recouvre. Il apparaît ainsi pour les Wallisiens qu'hommes et femmes sont faiblement distingués à Futuna, par leur aspect et par leurs activités. Les Wallisiens, qui conçoivent leur propre terre dans une relation spéciale aux femmes et au « roi », c'est-à-dire à la valeur supérieure de la société, considèrent le caractère masculin des femmes futuniennes et de leur île comme subordonnant et

premières, dont hommes et femmes me dirent à plusieurs reprises qu'elles étaient « de vraies princesses », ou encore des « reines » (expressions données en français), sont comparativement considérées comme « blanches » (*kili hihina*) et « corpulentes » (*sino* « corps », littéralement « elles ont un corps »). Ces caractéristiques étaient autrefois le propre des « descendants de rois » ou des « chefs » *'aliki* qui, ne travaillant pas pour nourrir leurs proches (ils étaient à la charge de la communauté qui fournissait des prestations *kainaki*), demeuraient dans la maison et conservaient une peau comparable à celle des femmes, blanche et fine (ils étaient aussi, semble-t-il, davantage vêtus que les autres hommes de la communauté, nous allons y venir...). Aujourd'hui, ces caractéristiques rejoignent les représentations liées à la prospérité et à l'aisance matérielle. Sous cet aspect, elles continuent à signaler ce que la société valorise, le « corps » *sino* des anciens *'aliki* comme le « corps » *sino* des notables actuels révélant la prospérité du pays avant même de révéler celle de leur maisonnée ou de leur branche familiale.

Ainsi, un homme dont la femme et les filles sont « belles » (*finemui*, c'est-à-dire rondes et blanches) est respecté pour le travail qu'il fournit dans le but de les nourrir et d'assurer autour de lui un réseau de relations qui permet aux femmes de sa parentèle proche d'éviter les tâches les plus pénibles. Une « maisonnée » *'api* prospère peut accueillir des parents éloignés qui prennent leur part de travail et soulagent ainsi en partie le couple autour duquel elle s'organise. De tels hommes sont généralement des hommes d'un certain âge (*fotufotu'a tagata*) que les fils et les gendres aident activement, soit au jardin, soit par le salaire qu'ils mettent à la disposition de la maisonnée (le salaire des filles constitue aussi une part substantielle de son budget). Certains de ces hommes travaillent aussi dans l'administration, ont des responsabilités « coutumières » (les « chefs de village » *pule kolo*, les « chefs de district » *fai pule*, les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* et le « roi » *hau* sont rémunérés), sont des parlementaires appointés ou touchent une retraite. Du fait de leur âge et des responsabilités qui leur incombent, de tels hommes sont plus rarement au jardin ou à la pêche que les autres, plus jeunes ou moins nantis. Ainsi, ils tendent comme leur épouse, à « grossir » (*sino*) et à conserver une peau claire. Nous allons voir que ces faits divergent avec certaines qualités recherchées chez les hommes, principalement l'aptitude et le courage au travail.

dévalorisant. La relation intérieur/extérieur à Wallis présente quant à elle les hommes, qui vivent en surface, comme subordonnés aux femmes et à la terre.

1.4.1. Les « hommes grand travailleurs » *tagata fa'a gaue*

La culture des jardins requiert des connaissances techniques, de l'habileté et de l'application. Des jardins fréquemment renouvelés et régulièrement nettoyés donnent généralement de bonnes récoltes de telle sorte qu'un travail assidu est toujours plus ou moins récompensé. Les Wallisiens distinguent cependant les hommes dont le travail est sérieux de ceux qu'ils jugent « remarquables » *'iloa*. Ces derniers se distinguent de tous les autres par leur capacité et leur acharnement au travail (« courage » *kaataki*), mais aussi par leurs compétences (*poto*, choix des terres, choix des semences, préparation et disposition de ces dernières...). L'organisation de chaque jardin dépend de l'habileté d'un homme à tirer parti de sa terre. Taros et *kape*, par exemple, sont mélangés et dispersés partout où le sol paraît satisfaisant. Les bananiers sont plus ou moins regroupés en périphérie, avec les ananas et les cannes à sucre. Seuls les ignames et le manioc, qui inaugurent pour les uns et clôturent pour les autres l'usage d'un jardin, forment des ensembles homogènes (bien que souvent *kape* et taros soient intercalés entre les ignames).

Ces hommes « grands travailleurs » ont donc des jardins plus vastes et mieux entretenus que ceux des autres villageois. Ils travaillent avec assiduité, élevant aussi des porcs en grand nombre, ce qui implique la lourde charge de leur procurer deux fois par jour une grosse quantité d'eau et de nourriture (plusieurs kilos d'amande de noix de coco, des tubercules de manioc et de gros paquets de feuilles). De tels hommes sont appelés *tagata fa'a gaue*, « hommes grands travailleurs » ou « hommes qui travaillent beaucoup ». La particule *fa'a* « exprime un haut degré de capacité, elle traduit aussi l'idée de « beaucoup, trop, énormément » (Rensch, 1984). L'expression *tagata fa'a gaue* désigne des hommes qui distribuent autour d'eux de la nourriture de grande qualité et en grande quantité sans en priver leurs proches. Ils sont heureux et fiers lorsque quelqu'un réclame ou réserve des fruits de leur jardin. Le mot *hunuki* désigne un mode de réservation : il suffit de faire une marque (une branchette cassée ou petit morceau d'étoffe attachés) sur un régime de bananes ou tout autre denrée convoitée dans un jardin (on reçoit alors dix ignames, dix *kape*, à moins que le cultivateur ne veuille doubler cette unité) pour s'en réserver la consommation. De la même façon, on pouvait autrefois se servir en passant dans les plantations de tels hommes que l'on allait ensuite prévenir le soir en rentrant du travail.

De nos jours, ces hommes (*tagata fa'a gaue*) se distinguent moins par leur générosité que par les prestations remarquables en volume et en qualité (*'umu fakahuga* ou *'umu toho*

par exemple) qu'ils fournissent dans les cérémonies. Les Wallisiens reconnaissent volontiers que les cérémonies importantes, et particulièrement les fêtes paroissiales, sont « leur jour », c'est-à-dire le jour où le résultat de leur travail et de leurs connaissances sont présentés à la société qui, par son appréciation, les honore.

Les qualités propres à ces hommes, à la fois « compétents » (*poto*), « courageux, entreprenants » (*kaataki, kavakava*) et « travailleurs » (*fa'a gaue*) ont une valeur particulière pour la société wallisienne depuis la christianisation (rien ne permet en effet de supposer que de tels hommes étaient valorisés lorsque la culture des jardins revenait aux seuls « gens du commun » *tu'a*). Le savoir, les compétences, sont liés à l'ancienneté et restent le principal attribut des « anciens » (*kau maatu'a*). Le travail, quant à lui, renvoie à des qualités personnelles valorisées par le clergé catholique qui rejette fermement la « paresse » (*piko*, qui veut aussi dire « tordu, de travers ») et l'« oisiveté » (*nofo noa*). La « générosité », le « désintéressement » (*manava'ofa*) et le souci du bien-être de tous (*agalelei* « agir bien ») vont aussi de pair avec les qualités du cultivateur valeureux. Autrefois par exemple, lorsque le chef du village décidait de réserver une partie de la récolte des travaux collectifs pour offrir une prestation exceptionnelle au « roi » ou à un prêtre (*tokonaki*), trois ou quatre de ces hommes pouvaient prendre sur eux la charge (*ta'ofi kia natou*) de cette prestation (un *fuhi* complet, environ cinquante taros) et, ainsi, en libérer la communauté. De nos jours ils peuvent fournir pour les grandes « distributions » *katoaga*, en plus de la participation organisée par le village (prestation collective), une prestation personnelle de grande valeur qui les distingue, avec l'ensemble de la communauté qu'ils représentent ainsi.

La réussite de tels hommes est conçue aujourd'hui comme une bénédiction accordée par Dieu qui récompense ainsi leurs efforts, leur générosité et leur « droiture » (*agatonu* « agir droit » ou « agir juste » qui s'oppose exactement à *piko* « tordu, de travers », mais aussi « paresse »). Ils rassemblent ainsi en leur personne toutes les qualités valorisées par une société devenue chrétienne et les valeurs défendues avec conviction par les missionnaires du XIX^e siècle. Ces hommes en retirent un grand prestige et leur mérite est conservé par la mémoire collective longtemps après leur mort.

Les « hommes grands travailleurs » *tagata fa'a gaue* sont de nos jours comparés aux anciens « braves » *to'a* (des guerriers), tous étant considérés comme des « hommes remarquables » *tagata 'iloa* que la société valorise et qu'elle garde en mémoire. Aucune source ne mentionne que des hommes aient autrefois pu changer de statut par le travail (le

travail était essentiellement communautaire et les cultivateurs étaient peu valorisés par rapport aux « chefs » *'aliki* et aux « braves » *to'a* qu'ils devaient nourrir). Il est certain en revanche que les prêtres catholiques, en arrivant sur l'île, mirent fin aux luttes armées, dévalorisant les « braves » *to'a* dont la bravoure resta sans objet. Ils valorisèrent en revanche la culture des jardins à laquelle tous les hommes durent s'adonner, y compris les membres de la chefferie à moins qu'ils ne soient âgés. Le clergé opéra donc au XIX^e siècle une inversion des valeurs. Les hommes ne pouvant plus changer de statut par leur courage au combat et devenir « braves » *to'a*, ils suivirent les préceptes du clergé et se mirent (avec leur entourage) à cultiver la terre avec assiduité (à l'époque, les plantations de cocotier et la vente du coprah procuraient un revenu monétaire important qui influait certainement sur le statut des hommes et de leur groupe).

1.4.2. Les « braves » *to'a*

Cependant, au-delà des valeurs morales prônées par le christianisme, on retrouve chez les « hommes grands travailleurs » (*tagata fa'a gaue*) les qualités qui étaient autrefois valorisées chez les « braves » *to'a*. Tous sont en effet reconnus pour leur « force physique » (*malohi* qui désigne aussi la capacité à imposer sa volonté par la force) et pour leur « force intérieure » (le *loto malohi*, « l'intérieur fort » qui permet de surpasser les actions humaines en rassemblant son énergie avec l'aide de Dieu). Ces hommes, fiers et courageux, se portaient à l'avant des combattants pour essuyer le premier choc de la rencontre (*ofotau*³⁸³), acquérant par là même, valeur et renommée. Le statut de « brave » *to'a* (tout comme celui de « grand travailleur » *fa'a gaue*) n'était pas héréditaire, mais revenait à tout homme capable de s'en montrer digne, et cela semble-t-il, quelle que soit son origine sociale. Ainsi la tradition a-t-elle conservé le souvenir d'hommes remarquables pour leurs qualités personnelles et leurs hauts faits. Puhi, par exemple, fut un « roi » *hau* (ou un descendant de « roi ») réputé pour sa

³⁸³ Le mot *ofotau* désigne deux choses selon Aliko Liufau. Il donne un exemple pour la première : « C'est la grosse armée de Mu'a, ils savent [que l'ennemi menace], et il y a des gens que l'on ne choisit pas, cela dépend de leur force intérieure. Ils annoncent aux *'aliki* de Mu'a : " C'est nous qui ferons le *ofotau* ! " C'est eux qui vont au devant, pour recevoir le combat avec leurs armes. Et ils vont en faisant du bruit [tirs de fusil, hurlements] et se montrent [...]. On l'appelle *asitau*. » (« *Ko te fo'i tau leva o Mu'a nei, ko natou ilo'i, pea e iai leva te haha'i e mole fili, e fakalogo ki te loto malohi. E natou fakahaa ki te kau 'aliki o Mu'a nei : ko matou ae fai te ofotau !' Ko natou ae alu i mu'a ae o tali te tau mo tanatou maafu. Pea e alu pakalaga mo fakaasi. [...]* E higoa ko te *asitau*. »)

Le mot *ofotau* désigne aussi un rite décrit par Burrows (1937, p. 61-62) qui consistait en provocations guerrières faites par des braves à l'occasion de la mort d'un « chef ». « C'est une chose qui distinguait, qui montrait la qualité *'aliki* de la mort d'un *'aliki* » (*ko he me'a faka'iloga faka'ali'aliki o te mate o te 'aliki*) aux « temps païens » (*temi pagani*).

taille et ses qualités guerrières. Il était marié à une femme appelée Kakahu, qui figure parmi les anciennes déités 'atua de l'île (à moins qu'il ne s'agisse d'une homonyme...). Mutao, lui, était le gardien du fort Kolonui, Utufefe, celui de Felave. Toafatavao enfin, fils de l'instigateur de la guerre du Molihina et père de Sila (lui même *to'a* et premier « chef » d'Utufua), est connu de tous. Certaines « familles » se sont aussi autrefois distinguées pour la bravoure de leurs hommes. Aliko Liufau donna ainsi plusieurs exemples de « familles *to'a* » (*famili to'a*) pour le district de Mu'a : Hua, Ta'ofifenua, Toagutu sont des « familles » de Halalo réputées pour les qualités « guerrières » de leurs hommes et le succès que leur ont toujours accordé les ancêtres. Il existe de même de nos jours des familles réputées pour le travail des hommes qui brillent par leur âpreté au travail et le résultat fructueux d'une relation privilégiée à Dieu et aux ancêtres.

Lors de nos entretiens, Aliko Liufau expliqua aussi que ces « hommes forts » *tagata malohi* (les anciens « braves » *to'a*) étaient selon lui à l'origine de la « royauté » (*hau*) et de la chefferie. Dans un premier temps le statut n'était pas héréditaire : « Lorsque un [homme] était « brave » [*to'a*], alors sa famille devenait 'aliki³⁸⁴. » De tels hommes faisaient usage de la force pour protéger la communauté en se portant au devant de l'ennemi accompagnés d'autres « braves ». Parmi eux, certains usaient de l'autorité ainsi acquise grâce à leur succès et aux « relations efficaces » avec les ancêtres (*mana*) dont ils faisaient ainsi preuve pour « diriger » *pule* les activités de leur communauté et de celles assujetties par leur victoire. Des « braves » *to'a* sont ainsi parvenus à acquérir le statut de « chefs » 'aliki qui se sont dotés d'un conseil (*kau'aliki*) et que la communauté prenait en charge. La tradition a retenu l'exemple de Talapili et Talamohe, eux-mêmes fils du *to'a* Vehi'ika, qui parvinrent à usurper la position royale et sont répertoriés parmi les « rois » *hau* de l'île. De même Sila, l'ancien « chef » d'Utufua et Tu'i Uvea, dont le « chef du village » de Te'esi porte encore le nom, furent à l'origine de charges et de titres transmis parmi leurs descendants. Il en va de même pour Kulitea et Pulu'i Uvea dont les noms sont aujourd'hui des titres portés par les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau*).

Certain « braves » *to'a* restaient donc des guerriers tandis que d'autres devenaient ainsi des « chefs » ('aliki) que la communauté entretenait et dont elle choisit les descendants pour successeurs, tout en veillant à limiter leurs exactions (*fakamalohi* : guerres injustifiées,

³⁸⁴ Aliko Liufau : « *Kae hoki to'a pe foki he tahi, pea 'aliki tona famili...* »

servitude abusive...) par leur assassinat ou leur destitution. Il est probable que l'« émulation » *taufā'ao* était importante entre de tels hommes, elle le reste entre les « hommes remarquables » *tagata 'iloa*, « grands travailleurs » *fa'a gaue* et tout homme que son sens du bien commun distingue des autres.

La distinction du mérite personnel a changé de modalités depuis la fin des rivalités entre communautés et la stabilisation par les maristes du mode de succession « royale » (la tradition orale montre que l'usurpation par la force était une alternative à la succession généalogique). Les hommes orgueilleux et ambitieux ont délaissé les techniques de guerre et dirigé leur ardeur vers la culture des jardins. Le terme *to'a* désigne désormais moins les « guerriers » ou les « braves » remarquables à la guerre, que « le courage, l'intrépidité, la bravoure, la vaillance » que l'on manifeste par le travail de la terre. Ces qualités essentiellement masculines sont considérées comme largement partagées par les hommes, mais on les retrouve concentrées chez les « hommes grands travailleurs » *tagata fa'a gaue*. Elles reviennent, expliqua le père Soane Liku Ikauno, à « la vie animale, la force brute, le désir de se montrer » qui n'excluent cependant pas une certaine « faiblesse dans la profondeur et la durée ». Le prêtre soulignait par là les défaillances dues à des chutes d'énergie ou à la vieillesse et la vulnérabilité qu'impliquent toujours, à terme, l'usage de la force physique et la confrontation directe. Il opposait ainsi aux hommes, qu'anime à des degrés divers cette qualité virile (*to'a*), les femmes, moins démonstratives, mais « qui peuvent organiser, dont la volonté est forte », et qui font toujours preuve « de constance et de détermination. » À travers cette opposition, le prêtre montrait ainsi que seules les femmes ont un « intérieur fort » *loto malohi* fiable et constant, celui des hommes dépendant d'une « force » *malohi* (ici la puissance musculaire est mise en avant) tournée vers l'action physique.

Ces faits nous conduisent à des remarques capitales. Rappelons tout d'abord que la valeur supérieure de la société est en relation avec les ancêtres lointains, des ancêtres considérés comme paternels. On la trouve concentrée dans les « chefs » *'aliki* qui lui sont associés de deux façons : la première est l'hérédité, cette valeur (*'aliki*) se transmettant comme une qualité, de parents à enfants, mais principalement de père à fils aîné. Cette valeur est ainsi le fruit de la combinaison entre ce que nous pourrions appeler une accumulation d'ancienneté et une relation privilégiée aux ancêtres qui prodiguent ainsi de l'« efficacité » *mana*. Elle peut cependant être acquise d'une autre façon, grâce aux qualités personnelles de

certains hommes à qui la relation aux ancêtres et à Dieu confère une « efficacité » *mana* hors du commun dans la guerre (plus récemment dans la culture des jardins).

Toutefois, pour qu'un groupe social puisse conserver son statut et cette qualité valorisée *'aliki*, l'hérité et les qualités personnelles doivent se combiner. Lorsque l'une d'elle fait défaut, les risques d'usurpation ou de destitution augmentent avec pour conséquence la perte de statut pour tout le groupe. Dans tous les cas la relation aux ancêtres lointains (et autrefois aux déités) est donc capitale bien que, comme l'« intérieur fort » *loto malohi* des hommes, elle ne soit pas constante et puisse même être réduite à néant (en cas de défaite militaire par exemple, si le corps du chef mort est emporté par ses ennemis, cf. § III.2.2.3.).

Les femmes viennent à nouveau ici en contraste avec les hommes. Au regard de la gradation de statut et d'autorité qui organise les hommes, les femmes sont subordonnées et, de ce point de vue, elles détiennent une « valeur » ou une « qualité » *'aliki* inférieure à celle des hommes. Cependant, en tant que sœurs de ces hommes, les femmes sont des « anciennes absolues » et leur sont tout à fait supérieures. La « valeur » *'aliki* des femmes en tant que sœurs n'est donc ni graduée (toutes les sœurs se valent), ni confiscable (elles ne perdent en aucun cas leur statut supérieur). La relation de la sœur d'un homme aux ancêtres lointains (les ancêtres agnatiques) ne peut être altérée et sur ce plan, leurs frères, quel que soit leur statut, leur sont subordonnés.

Une autre constatation importante découle de la comparaison entre les « hommes grands travailleurs » *tagata fa'a gaue* et les anciens « braves » *to'a* et « chefs » *'aliki*. En faisant preuve de courage et de réussite *mana*, les guerriers démontraient des relations fortes et étendues avec les ancêtres lointains qui favorisaient leurs entreprises. De même, les anciens « chefs » (*'aliki*) bénéficiaient de relations similaires, mais elles se doublaient, dans le monde des vivants, de relations qui englobaient tous leurs dépendants. Les « chefs » *'aliki* étaient (et sont encore) des hommes bénéficiant de relations étendues dans le temps et dans l'espace par rapport aux « gens du commun » *tu'a* essentiellement rattachés à localité, aux généalogies brèves et dotés de « relations-âme » faibles ou inexistantes.

En cultivant intensément et en présentant des prestations exceptionnelles, les « grands travailleurs » *fa'a gaue* diffusent les fruits de leur jardin dans toute la société, établissant et supportant aussi des relations nombreuses et étendues. Ils démontrent également, par là même, la bénédiction divine dont ils bénéficient et dont ils font jouir leur entourage et l'ensemble de la société. De par ces relations étendues, les « hommes grands travailleurs »

tagata fa'a gaue sont de nos jours très valorisés et, par de nombreux traits, comparables aux anciens « braves » *to'a* et aux *'aliki*.

1.4.3. La bénédiction divine

La « bénédiction divine » est appelée *manu'ia* (« bonheur, bénédiction, prospérité, être plein de bonheur », Rensch, 1984). On gratifie ainsi une femme dont les nombreux enfants l'assistent et la soutiennent dans une bonne entente. Reconnaître une telle qualité à un homme, revient à la reconnaître à l'ensemble de sa maisonnée : on y vit à l'aise, dans une relative abondance et dans l'harmonie, sans graves soucis et sans querelles. Le mérite d'un tel bien-être revient au couple de parents qui a su conformer avec succès une descendance nombreuse. La mère aimante et attentionnée (*'ofa*), travailleuse assidue, éduque et surveille ses filles, veille sur la santé des enfants et sur la présentation de tous. Avec le père, elle s'assure que chacun s'acquitte de ses devoirs, y compris les devoirs religieux : prières collectives quotidiennes, présence à la messe dominicale (*misa*), aux processions mensuelles (*polosesio*), aux retraites (*fakamamahi*) et aux séances de catéchisme (*kapite*)... Mais le mérite d'une maisonnée « prospère » *manu'ia* revient principalement au « chef de famille » *pule*, à l'« ancien » *matu'a* qui organise la vie de son groupe et qui travaille dur. Il assure ainsi l'approvisionnement nécessaire aux siens et fournit des prestations cérémonielles de qualité qui établissent sa renommée et entretiennent des relations valorisées. Par sa conduite exemplaire, il acquiert une autorité incontestée et dirige la maisonnée pour le bien de tous et de chacun.

Les qualités morales et le travail du responsable de la « maisonnée » *'api* sont donc les conditions nécessaires pour une relation à Dieu dont chacun profite. On doit retrouver ces dispositions positives et une relation à Dieu comparables chez tous les hommes dirigeant la communauté. Un « chef de village » *pule kolo* dont la communauté vit en paix et dans la prospérité est aimé et respecté. On dit de lui *e manu'ia te pule kolo* « le chef est *manu'ia* » ce qui implique des qualités personnelles reconnues et une protection spéciale accordée par Dieu qui rejaillit sur toute la communauté. Aliko Liufau explique qu'« il en existe des traces sur le pays » (*e iai tona'u faka'iloga ki te fenua*) : « le pays vit » (*e ma'uli te fenua*), il est prospère, « le travail de la terre est aisé » (*e fimaalie te gaue kele a te haha'i*), « les jardins donnent bien » (*e fua te gaue*), « on pêche beaucoup de poissons » (*e fai gafua o ma'u te ika*) et l'harmonie règne dans les relations sociales (il n'y a pas de dispute, de conflit, de guerre).

Il en va de même, mais à une autre échelle, pour un « roi » *hau* dont le règne est bénéfique³⁸⁵. Le même informateur explique : « Si on investit un roi et que le pays vit, que le travail de la terre des gens vit bien, que l'année est fraîche, qu'il n'y a pas de sécheresse, pas de cyclone [pas de disette], ce roi dure longtemps car on sait qu'il est " béni " [*manu'ia*]³⁸⁶. » Le terme exact concernant le « roi » pour cette « bénédiction » est *tapuakina*. Son usage exclusif pour le « roi » nous donne deux indications importantes. Il indique d'abord clairement une différence de niveau : le roi ressort de l'ordre du *tapu* (« interdit, défendu, illicite, sacré »), *tapuaki* signifiant « bénir, bénédiction » (il est largement employé dans le culte catholique). La particule (-*na*) indique une forme passive³⁸⁷. Le « roi » est donc dans une relation à Dieu plus proche que tout autre Wallisien, il est béni et « sacré » parmi tous. L'usage de *tapuakina* implique aussi que cette qualité, ou plutôt cet état de bénédiction qui est propre à tous les hommes méritants, mais qui est supérieur pour le « roi », n'a pas une origine intrinsèque. Pour le père Soane Liku Ikauno, les qualités *manu'ia* et *tapuakina* sont des qualités divines qui s'opposent à l'orgueil et à la force brute qui sont des qualités purement terrestres³⁸⁸. Un « roi » *hau* qui est « béni » *tapuakina* fait profiter le « pays » (la société) *fenua* de ses qualités propres (compétences et connaissances, capacité de travail et de décision, droiture morale), mais surtout de sa relation personnelle à Dieu. Le mot *ma'oni'oni* désigne une telle « fidélité à la foi catholique » que le père S.L.Ikauno définit comme « avoir une relation personnelle pleine » et « faire ce qu'il faut [conformément aux règles divines] ». Toutes ces qualités transparaissent dans ses actions (*agatomu* « justesse, droiture, honnêteté », *agalelei* « respect et souci du bien de tous ») et dans l'état du « pays » (*fenua*) qui est paisible et prospère (*tokalelei* « calme plat », Rensch, 1984). « Dieu bénit tout le pays à travers son souverain » explique le prêtre, tout comme à un autre niveau, le chef de famille, ou le « chef

³⁸⁵ Sous plusieurs aspects, le « roi » *hau* wallisien se rapproche des « rois » grecs primitifs. A.M. Hocart citant l'Odyssée, en donne les principales caractéristiques : « De la terre ingrate il fait sortir l'orge et le blé, il fait crouler les branches sous le poids des fruits innombrables, il multiplie les têtes des troupeaux, et remplit la mer de poissons par milliers. » « Un tel pouvoir n'appartient qu'aux dieux » ajoute-t-il. (1973, p. 76)

Dans le rituel d'intronisation royal (*fakanofu hau*) wallisien, Mahe prononce un discours pendant la préparation du *kava* où il dit « ...Nous avons maintenant quelqu'un qui porte ce fardeau. Je te demande donc, Kivalu, ainsi qu'à tes collègues, d'aimer Sa Majesté Lavelua [titre royal] et de bien l'aider toujours dans son travail. Puisse la population être heureuse ! Puisse le pays avoir le bonheur d'être prospère, et la mer poissonneuse ! Que Dieu nous bénisse tous ! C'est la fin de mon discours. » (Alexandre Poncet : 1951, p. 240.) On voit ici la position englobante désormais reconnue à Dieu. Le « roi » *hau* n'en reste pas moins celui de qui dépend, aujourd'hui encore, la paix et la prospérité du pays.

³⁸⁶ Aliko Liufau : « *Kapau fakanofu he hau pea ma'uli te fenua, te gaue kele a te haha'i kua ma'uli lelei, momoko te ta'u, mole ta'i la'a, mole afa, te hau aia e fualoa he'e tou ilo'i e manu'ia !* »

³⁸⁷ Pour des notes de grammaire plus détaillées, voir Bataillon, 1932, p. 28.

de village » (*pule kolo*) qui sont « bénis » *manu'ia* en font profiter ceux qu'ils dirigent et dont ils ont la responsabilité. « Dieu les enrichit de ces dons, de ces richesses, qui profitent à tous. » En retour, leurs dépendants respectifs leur présentent des prestations spécifiques qui entérinent leur position et montrent leur reconnaissance pour les bienfaits que Dieu dispense à travers eux. Tous enfin, individuellement ou collectivement, rendent grâce à Dieu par des dons qui sont formellement présentés au clergé ou bien offerts durant la messe (*to'o kalise*).

2. Les prestations masculines

Les prestations masculines sont toutes composées de vivres et/ou de racines de *kava* (*Piper methysticum*). Il en existe différentes sortes selon leur composition et l'occasion qui les motive, toutes font une place de choix aux ignames et aux porcs, bien qu'ils ne soient pas toujours indispensables. Nous allons les présenter en regroupant d'une part les prestations « en vie » ou « vivantes » (c'est-à-dire les porcs vivants accompagnés de vivres crus auxquels nous associerons le *kava*), d'autre part les prestations en vivres cuites au four, les unités '*umu*, qui comprennent des « féculents » *magisi* (ignames, taros, *kape*, fruits de l'arbre à pain...) et un porc. Nous comparerons ensuite ces prestations et nous analyserons les occasions cérémonielles qui associent à la distribution formelle du *kava*, la grande « distribution de vivres » *katoaga*.

2.1. Les prestations en « vie »

Les vivres sont présentés cuits ou crus (les animaux sont vivants), selon les circonstances qui justifient la prestation. Nous avons déjà vu que les prémices, offertes avec la présentation des vœux de nouvelle année *fai'ofa*, visaient à remercier Dieu et les ancêtres (les anciennes « déités » '*atua* autrefois) et à se les rendre propices par l'intermédiaire du « roi » *hau*. Ces prestations annuelles en vivres crus (il faut leur ajouter tous les prémices *polopolo*, essentiellement des ignames) relancent ainsi le cycle de la vie des jardins tout en renouvelant les relations avec le « roi » *hau* et avec Dieu qui fondent la société.

³⁸⁸ Le fait qu'un résultat obtenu par l'emploi de la force brute puisse être considéré comme le fruit de la bienveillance divine, pondère cependant cette affirmation. Nous avons vu que la « bravoure » *to'a* était une qualité qui renvoie aussi, dans une certaine mesure, à une relation personnelle avec Dieu.

On peut ainsi rapprocher ces prestations de l'offrande des prémices, autrefois faite aux anciennes déités³⁸⁹ (cf. § III.3.1.1.). De même, les offrandes (*to'o kalise*) que les paroissiens apportaient en procession le dimanche à l'église il y a encore quelques années³⁹⁰ (des vivres crus et des animaux vivants qui remplaçaient la quête et qui étaient portés à l'autel avec le ciboire et le calice) représentaient un tout vivant face à la valeur supérieure que constitue le prêtre, et Dieu au-dessus de lui.

Une autre prestation en vivres crus (et vivants) s'appelle *tokonaki* « provision ». Il faut lui ajouter la prestation de *kava* qui peut prendre plusieurs formes, mais qui, toujours, vise à faire circuler et à renouveler la « vie » *ma'uli*.

La préparation de ces deux prestations (la provision *tokonaki* et la présentation du *kava*) met en œuvre des relations nombreuses et étendues. Nous allons voir que toutes deux renvoient, comme les prémices du *fai'ofa*, à une totalité englobante et favorisent le renouvellement de la société dans son ensemble. Les prestations en vivres cuits s'appellent toutes *'umu*, le « four de pierres » et son contenu, que l'ensemble de la prestation ait été passé au four ou que seul le porc y ait été cuit. Elles prolongent et complètent les « provisions » *tokonaki* et la présentation de *kava*. Nous les étudierons dans un second temps avant de revenir à une étude comparée de ces prestations.

2.1.1. Les prestations en vivres crus *tokonaki*

Les prestations en vivres crus *tokonaki* peuvent prendre plusieurs formes, mais toutes sont des provisions de vivres destinés à être cuisinés ultérieurement. Dans son dictionnaire K.Rensch (1984) donne pour *tokonaki* : « préparation, réunion, provision, approvisionnement (en parlant des vivres) ; préparer, rassembler les matériaux ou les objets nécessaires pour une fête, pour un travail ». Le *tokonaki* est avant tout une participation à un effort collectif en

³⁸⁹ Une grande cérémonie consistant en la présentation des prémices au Tu'i Tonga et aux déités s'appelait autrefois *inasi* à Tonga (elle est décrite en détail par le capitaine Cook dans le récit de son troisième voyage). Ce mot existe à Wallis pour désigner une part faite dans une prestation. Bien qu'Aliki Liufau n'ait pu faire le lien entre le mot *inasi* et la cérémonie tongienne, il se peut que la prestation *inasi* ait été oubliée à Wallis après l'indépendance de l'île envers Tonga (cette prestation marquait précisément la soumission des différentes sociétés de la région à l'autorité du Tu'i Tonga). Par ailleurs, l'instauration au XIX^e siècle par le clergé catholique des prestations *fai'ofa* à l'occasion du jour de l'an a peut-être occulté le nom des anciennes présentations de prémices.

³⁹⁰ De nos jours, le *to'o kalise* se compose d'enveloppes remplies de billets de banque que les villageois ou les « jeunes » *tamaliki eva* des différents villages du district viennent à tour de rôle déposer en procession. Les associations, religieuses ou non (*kautahi*), peuvent aussi y prendre leur tour.

prévision d'un chantier, d'une fête ou d'une cérémonie importante³⁹¹. Ainsi, quelques semaines avant une cérémonie (communion, mariage, « investiture » *fakanofa*...), les « groupes cérémoniels » *kutuga* se constituent par la jonction successive des différentes branches généalogiques et de leurs affins. Chaque homme qui y participe fournit, s'il est responsable d'une maisonnée, au moins un porc et quelques tubercules.

Les prestations en vivres de tous les participants sont rassemblées pour former le *tokonaki* qui doit être présenté formellement le jour de la « délégation » *fagona*, accompagnées des biens que les femmes ont réunis de leur côté. Le volume et la qualité de la prestation *tokonaki* varie donc en fonction de la taille du groupe qui la présente et des relations mises en œuvre (un groupe composé de parents proches tels que les germains d'un des parents et leurs enfants participe plus massivement que des collatéraux éloignés et isolés par exemple). Les biens rassemblés, qui peuvent former un volume considérable, sont alors apportés dans le (ou les) véhicule(s) nécessaire(s) pour apporter les participants et leur participation (ils arrivent en cortège). Les hommes disposent leur prestation devant la maison, sur le sol, tandis que les femmes, chargées de leurs prestations entrent dans la maison ou s'installent sous l'auvent pour les mettre en place.

Les hommes disposent à l'avant des vivres les porcs, dont les pattes entravées sont fixées sur un long bâton. Sont présentés à l'arrière les paniers d'ignames lorsqu'il y en a, les bottes de taros avec leurs feuilles puis les *kape* nettoyés et débarrassés de leurs longues tiges. Les tubercules (*kape*, taro et ignames, quand on en dispose) sont présentés entiers, c'est-à-dire avec leurs semences. Des régimes de bananes, des sacs de riz, de sucre, des boîtes de biscuits, de café, de *corned beef* et des cannettes de boissons sucrées peuvent compléter cet ensemble.

Une fois les prestations présentées, les membres de la « délégation » *fagona* se joignent au groupe des proches qui préparent les festivités, mangeant et dormant souvent sur place. Leur prestation va rejoindre les provisions déjà rassemblées par les membres de la maisonnée et des premières « délégations » *fagona* arrivées. Durant toute la durée des préparatifs jusqu'au matin de la fête, les hommes, qui gèrent le stock sous la direction du maître de maison et avec les conseils des « anciens » (*kau maatu'a*), puisent dans ces

³⁹¹ Un autre type de prestation *tokonaki* (*tokonaki talo*) était autrefois exclusivement composée de taros (*talo*). Elle était préparée avec les premiers taros récoltés à l'ouverture d'un champ (*polopolo*), une fois que le chef de village avait levé l'interdit. Ces prémices étaient offerts au « roi » à l'occasion d'une maladie ou d'un retour de voyage ou encore aux prêtres qui s'occupaient de l'internat de Mala'etoli. On pouvait enfin la présenter lorsque la prestation en « têtes d'ignames » destinée au « roi » n'était autrefois pas suffisante.

ressources pour préparer les repas quotidiens du groupe, le repas qui doit être présenté aux participants lors de la cérémonie et les prestations de vivres cuits partagées lors de la « distribution de vivres » *katoaga*.

De même, à la veille d'un important chantier à l'échelle du district (construction ou rénovation d'une église, d'une école par exemple), les hommes rassemblent des prestations *tokonaki* où seront prélevés les vivres nécessaires pour l'ensemble des repas. Le *tokonaki* apparaît ainsi comme une forme d'assistance ponctuelle et massive que les hommes concernés par une occasion sont appelés à fournir (en ce qui concerne les cérémonies de passage on ne peut s'en dispenser qu'en s'abstenant de se manifester) au titre de l'« amour réciproque » (*fe'ofa'ofani*) et de l'« entraide » (*fetokoni'aki*) que se doivent les « parents » *kaiga*, mais aussi que tous les membres de la communauté.

Une prestation en vivres crus est une « provision » (*tokonaki*) qui, lorsqu'elle est complète, se compose d'un regroupement de prestations. Il s'agit donc d'une prestation qui est présentée collectivement par les hommes d'un « groupe cérémoniel » *kutuga* aux hommes d'un autre « groupe » *kutuga* pour venir s'ajouter à leur propre participation. À cours terme, les « provisions » *tokonaki* forment un stock destiné à la préparation d'une cérémonie autour d'une personne (surtout pour un mariage, une communion ou une investiture).

De même, pour la cérémonie des vœux du nouvel an *fai'ofa*, les prestations en ignames ou en taros (la prestation s'appelle alors *tokonaki talo*) viennent d'un groupe d'hommes (cette fois les hommes d'un village) à destination du seul « roi », du prêtre ou du « chef de village ». Le *tokonaki* comme le *fai'ofa* sont aussi des prestations qui comportent leurs propres boutures et qui cumulent la circulation des « semences » *pulapula* avec celle des tubercules consommables. Elles consistent à donner avec des tubercules et les porcs (s'ils devaient être épargnés lors des préparatifs) leur descendance, c'est-à-dire à donner, avec des « relations-corps » (la matière à manger ainsi que le volume de la prestation), des « relations-âme » qui positionnent ces biens de valeur dans une généalogie et des « relations-sang », ici importantes, qui conservent la « vie » *ma'uli* à ces biens de valeur et leur donne la possibilité de se reproduire et de continuer à se disperser.

Les prestations en vivres crus, qu'il s'agisse des « provisions » *tokonaki* ou des prémices du *fai'ofa*, consistent ainsi en la présentation de biens valorisés qui viennent de toute l'île (le *tokonaki* regroupe toutes les prestations des hommes – dispersés – d'un

« groupe cérémoniel » *kutuga*, le *fai'ofa* regroupe ultimement autour du « roi » les prestations de tous les villages). Elles participent au renouvellement de la vie à travers la succession des générations. La relation à la totalité, à la « société » *fenua*, passe ici par le rassemblement de biens éparses (ou de récoltes communautaires) et le renouvellement de la vie au profit des vivants et de leur société. La consommation différée de ces biens de valeur leur donne une certaine longévité au sein de la société. Ils manifestent et représentent ainsi des relations durables et étendues en ce qu'elles perdurent et permettent une succession dans le renouvellement. Tandis que chaque prestation de nouvel an (*fai'ofa*) renvoie à la communauté villageoise comme un tout, l'ensemble des *fai'ofa* présentés au « roi » *hau* pour le nouvel an (*taufo'ou*) renvoie au « pays » *fenua* dans son entier. Il en va de même pour les biens composant un *tokonaki*. Le circuit au long duquel ils sont regroupés suit le réseau des relations étendues qui fondent le « groupes cérémoniels » *kutuga*. Or nous avons vu que ce réseau, vaste et diversifié, relève, lui aussi, du « pays » *fenua*.

2.1.2. Le kava

Le *kava* tient une place marginale dans ce travail car il n'est plus cultivé à Wallis et ses racines ne sont plus offertes lors des cérémonies, si ce n'est sous la forme d'une boisson portant le même nom.³⁹² Cette plante était autrefois omniprésente dans la vie cérémonielle et quotidienne. Il faut donc en présenter les principaux traits pour montrer sa valeur toujours grande et son importance à travers les représentations et sa distribution formalisée.

Le terme *kava* désigne une plante *fu'u kava* (*Piper methysticum*) qu'on laisse pousser quatre à huit ans dans les jardins. Sa racine est écrasée et mélangée à de l'eau pour donner un breuvage qui est distribué de façon plus ou moins formelle en de nombreuses circonstances. Pour les Wallisiens, le *kava*, c'est-à-dire la plante et la cérémonie au cours de laquelle la boisson du même nom est distribuée viennent de Tonga. Un mythe présenté en annexe associe le *kava* à la chefferie tongienne et très spécifiquement au Tu'i Tonga qui est, dans ce récit, considéré comme l'équivalent du « roi » *hau* de Wallis.³⁹³ Il existe des versions

³⁹² Le *kava* a Wallis a aussi fait l'objet de deux travaux approfondis ces dernières années. Le premier est la thèse de doctorat de R. Rossile (1985) qui a été publiée sous une forme très condensée dans un ouvrage du même auteur (1986). Le second travail concernant le *kava* est un mémoire de D.E.A. (S. Chave-Dartoen, 1992).

³⁹³ Dans ce mythe, Alikali Liufau présente le Tu'i Tonga comme un « roi » *hau*. En fait, le Tu'i Tonga avait une position particulière qui le plaçait, du temps de l'« empire tongien », au dessus des différents « chefs » *hau* qui lui étaient subordonnés. Parmi ces derniers, le Tu'i Ha'atakalaua et le Tu'i Kanokupolu exerçaient le commandement à Tonga même, tandis que les *hau* des îles Ha'apai, des Vava'u ou de Wallis (Uvea) exerçaient des charges proches de celles de gouverneurs. Depuis l'indépendance de Wallis, le *hau* est considéré comme un « roi », homologue du Tu'i Tonga, et conçu comme une totalité. Tismas Heafala (1989, p. 20) illustre cette homologie

tongiennes très élaborées de ce même mythe³⁹⁴. Il est en fait probable que le *kava* était connu à Wallis bien avant l'influence directe des Tongiens. Cependant, ces derniers s'installèrent à Wallis avec leur chefferie qui arriva sans aucun doute avec ses propres cérémonies du *kava* (la cérémonie était autrefois différente pour chacun des grands chefs tongiens) et les représentations associées à cette plante. La relation directe entre l'actuelle chefferie wallisienne (surtout pour ce qui est du « roi » *hau*) et les arrivants tongiens explique certainement que les Wallisiens considèrent Tonga comme l'origine du *kava* tel qu'on le connaît de nos jours.

Le terme *kava*, qui fut emprunté par les premiers voyageurs occidentaux aux sociétés de Polynésie occidentale (Tonga, Samoa, Wallis, Futuna...), est devenu le nom générique pour désigner cette plante à travers tout le pacifique sud où son usage s'étend (ou s'étendait) du Vanuatu jusqu'à Hawai'i.

Les Wallisiens connaissent plusieurs espèces de *kava* : le *kava hina* (« *kava* blanc ») et le *kava kula* (« *kava* rouge », selon la couleur de l'écorce), le *kava nounou* (« *kava* court ») et le *kava loloa* (« *kava* long », selon la longueur des segments des branches entre deux nœuds) qui semble inclure le *kava kofe* (« *kava* roseau »). Ils ne cultivent plus de *kava* qu'ils importent de Futuna sous la forme de segments de racine secs ou de poudre. Ils n'en consomment plus guère en dehors d'occasions cérémonielles importantes, alors que les hommes en buvaient autrefois tous les soirs durant les veillées et qu'ils en préparaient à l'occasion de tous les travaux communautaires. Certains voyageurs racontent aussi que le *kava* était autrefois préparé et bu tout au long de la journée³⁹⁵. Le *kava* était autrefois consommé vert, les racines étant broyées dans la bouche puis recrachées sous forme de mâchons qui étaient malaxés dans de l'eau ensuite filtrée et débarrassée des particules fibreuses (*efu'i kava*). De nos jours, les racines sont sèches et pilées dans un mortier de bois à l'instigation des missionnaires qui, ne cherchant pas à interdire ces pratiques, les adoptèrent en les adaptant à la société nouvelle qu'ils tentaient de former.

(une provocation pour les Tongiens) par une anecdote significative. Lors de l'investiture de l'actuel Tu'i Tonga, le « roi » *hau* de Wallis fut le seul participant à oser se dresser face à lui et à aller lui serrer la main.

³⁹⁴ E.W. Gifford 1924 (réédité en 1971), p. 71-75.

Le *ma'u kava*

Le *kava* constitue trois prestations masculines différentes (et complète une quatrième). La première est le *ma'u kava* (littéralement « l'obtention du *kava* »). Le *ma'u kava* consiste en la présentation de morceaux de *kava* (*ma'u kava kuku* ou *ma'u kava to'o*), d'un demi-plant (*ma'u kava fua*) ou d'un plant entier (*ma'u kava 'amo*) qui accompagne les requêtes, les demandes de pardon et les visites à un supérieur, y compris les salutations formelles de la population au « roi » *hau* et aux anciens les jours de grandes festivités. Une telle présentation de *kava* (*ma'u kava*) indique clairement la distinction de niveau de valeur et l'irréversibilité des relations en ces occasions. Le père Soane Liku Ikauno m'expliqua un jour qu'un tel présent n'était fait qu'à une personne jugée supérieure, c'est-à-dire aux anciens envers qui un respect formel est de mise. Ainsi, le « roi » ou les « membres du conseil royal » (*kau'aliki fau*) visitant les gens chez eux, un « chef de village » se déplaçant chez ses villageois ou un prêtre chez ses paroissiens en sont dispensés, leur « position » *tu'ulaga* ou leur « nom » *higoa*, étant « déjà un *ma'u kava* en soi ». Le *kava* apparaît donc associé à l'ancienneté au point d'en être un attribut. Nous allons y revenir.

De nos jours, une bouteille d'alcool remplace de plus en plus, pour le *ma'u kava*, le morceau de racine sèche (*kava moamoa*) soigneusement emballé dans un paquet de papier kraft ou une feuille de papier journal (*ma'u kava kuku*) ou encore le petit arbre (*kava 'amo* pour un chef de village et son conseil par exemple) que l'on apportait lors de la visite. Autrefois, la préparation d'un *kava* informel marquait ces visites, de nos jours une bouteille d'alcool est ouverte et un rafraîchissement offert aux visiteurs³⁹⁶. La présentation de racines de *kava* commence aussi toute cérémonie du *kava*. La plante est désormais présentée sous forme d'un paquet de poudre (*ma'u kava kuku*) les plants encore vivants étant très rares de nos jours. Le plant offert pour l'occasion était autrefois montré à chacun des anciens de

³⁹⁵ Voir R. Rossile (1986, p. 97).

³⁹⁶ La bouteille d'alcool est emballée dans une feuille de papier et présentée comme un *ma'u kava*. Il s'agit généralement de whisky ou de gin de mauvaise qualité dont le prix, une cinquantaine de francs français, équivaut à celui d'un petit paquet de racines de *kava* importé. L'alcool est appelé *kava papalagi* (« *kava* des Blancs ») et remplace de plus en plus, dans les prestations les moins formelles, le *kava* originel. Un verre d'alcool est aussi offert lors des visites, additionné d'eau fraîche, à la place des coupes de *kava* que l'on présentait autrefois aux visiteurs. Toute bouteille entamée doit être terminée – de la même façon, on ne peut laisser de reste au fond d'un plat à *kava*. La distribution d'alcool commence aussi à remplacer la cérémonie du *kava* dans des cérémonies importantes telles que les premières communions ou les mariages : on ouvre alors une bouteille de « champagne » (*sapani*) dont le vin est réparti dans des gobelets de plastique ensuite distribués dans l'assistance. On le boit après le toast, ce qui diffère profondément de la cérémonie du *kava* où les coupes sont attribuées à chacun en fonction de sa position relative dans l'assemblée.

l'avant du cercle (*'alofi, mu'a*) avant d'être préparé pour la boisson : il était divisé avec un pieu de bois, puis les racines étaient nettoyées, grattées, et écrasées.

La cérémonie du kava

La seconde prestation est la préparation, à partir de la racine de la plante, d'une boisson appelée *kava* et dont le mode de distribution varie selon les occasions et les participants. Celui qui préside la cérémonie détermine la nature de cette dernière. Il existe ainsi la cérémonie du *kava* « royal » (*kava fakahau* ou *kava huni*)³⁹⁷, celle convenant pour le *kava* des « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* (*kava faka'aliki* ou *kava palutuitui*), celle convenant pour le *kava* des « chefs de village » (*kava fakahaga* ou *kava ka hui*) et enfin celle, très informelle, du « *kava* pour parler » (*kava palalau*). D'un point de vue formel, les distinctions principales entre ces différentes cérémonies résident dans le vocabulaire employé pour des ordres qui sont donnés à haute voix, la chorégraphie des mouvements du préparateur, la teneur des discours qui ponctuent la préparation et l'ordre des coupes distribuées dans l'assemblée. Il existait aussi autrefois des *kava* spécifiques : le *kava taeao* (*tae* « rassembler, réunir ») par exemple, était préparé en l'honneur des mariés durant les nuits qui suivent la cérémonie du mariage³⁹⁸. Dans la nuit qui précédait des joutes entre villages (essentiellement du cricket, *kiliketi*), l'équipe du village pouvait aussi venir chez le chef de village avec une offrande *ma'u kava* et préparer un *kava tumoe* afin d'obtenir son aide et celle de Dieu afin de gagner. Ces deux cérémonies (*taeao* et *tumoe*) disparaissent avec les mariages dont les cérémonies s'étalent sur plusieurs semaines, et avec les compétitions de cricket³⁹⁹.

Le *kava* « royal » est le plus formel. Il est préparé sous la présidence du « roi » *hau* et en la présence de toute la chefferie (les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau*, les « chefs de village » *pule kolo*, les « chefs de district » *fai pule*). Y sont conviés le clergé, le préfet et

³⁹⁷ Le *kava* « royal » était autrefois le même dans toute l'île. Depuis une soixantaine d'années (depuis le règne de Leone Munikiha'amea), des innovations ont transformé des parties de la cérémonie qui ne se déroule plus exactement de la même façon dans chacun des districts de l'île (A. Liufau).

³⁹⁸ Quand les mariés résidaient chez le garçon, les parents de la fille venaient dans la nuit avec un présent de *kava* (*ma'u kava*) pour préparer un « *kava* simple » (*kava ateape*). Quand ils résidaient chez la fille, c'était les parents du garçon qui se déplaçaient pour « rassembler » tout le monde. Pour Bataillon (1932) le *kava taeao* est un « *kava* du roi qui se fait avant le jour et sans cérémonie ».

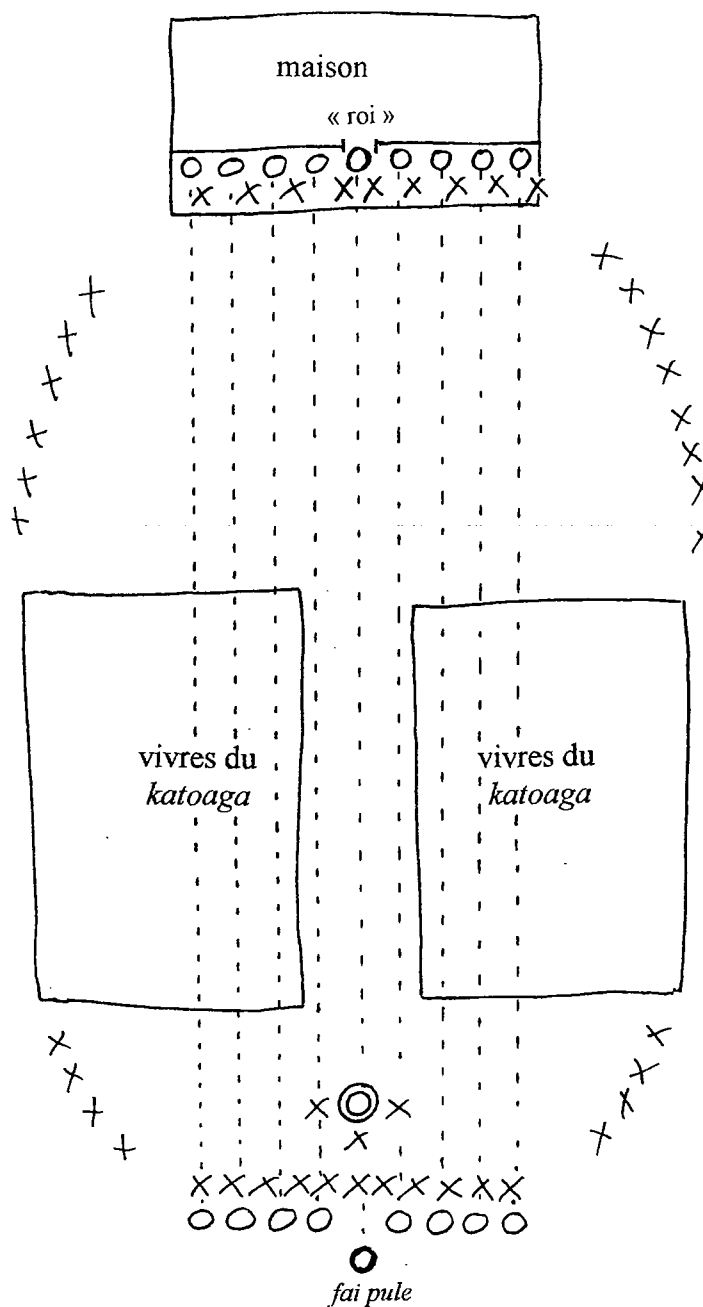
³⁹⁹ Aliko Liufau ajouta que les *kava tumoe* étaient aussi préparés autrefois, durant la nuit, à la veille d'une bataille, pour la première utilisation d'un grand filet de pêche appelé *kupega* et pour le premier lancement d'une pirogue communautaire (*vaka fakakolo* « pirogue villageoise »). Selon le père Soane Liku Ikauno, on préparait autrefois toutes les nuits pour le « roi, qui était une divinité sur terre », un *kava tumoe* qui était, à l'époque pré-chrétienne, « comme une messe ».

les chefs de service, les représentants du territoire... Toutes les personnes qui le peuvent, s'y rendent de telle sorte que toute la société est présente ce jour-là. Il est précédé d'une messe et d'un repas et accompagné d'une « distribution de vivres » *katoaga*. L'assemblée se dispose autour du « roi » *hau*, formant un espace (conventionnellement appelé « cercle du *kava* ») considéré comme fermé, où il est interdit de bouger, de parler et de fumer⁴⁰⁰.

À l'avant de cet espace (*mu'a*, *'alofi*), adossé à la maison, sous un abri, s'installe la chefferie : le roi est au centre, en position apicale. Il est encadré de ses « membres du conseil royal » (*kau'aliki fau*) disposés alternativement à main droite et à main gauche en suivant l'ordre de la gradation de leur statut (le premier d'entre eux, Kivalu est à la droite du « roi » *hau*, le second, Mahe est à sa gauche, Ulu'i monua à droite, Mukoi fenua à gauche, Kulitea à droite, et Fotua tamai à gauche – voir schéma N° 32, page suivante). Ils sont généralement assis en hauteur, rejoints par les prêtres, le préfet, les représentants du Territoire et les chefs de service, plus en périphérie. Par terre devant eux, s'installent les « chefs de village » *pule kolo* selon leur propre gradation, rejoints par des « anciens » *maatu'a* qui complètent cet ensemble (ils étaient autrefois intercalés entre les membres de la « grande chefferie » *kau'aliki fau*). Lors de la distribution des coupes de *kava* le « roi », les membres de son conseil (*kau'aliki fau*) et toutes les personnes assises en hauteur reçoivent une coupe dite *kava'aliki* annoncée par « *haa ku heka !* ». Toutes les personnes assises à leurs pieds reçoivent un *kava mataapule*, c'est-à-dire un *kava* revenant à une « face-de-dirigeant », à « celui qui est devant le chef », et annoncé par « *heka !* »⁴⁰¹. Les coupes sont ensuite distribuées dans le reste de l'assistance organisée selon les mêmes principes. Face à la maison et à l'avant du cercle (*mu'a*) que forment la chefferie et les « anciens » (*maatu'a*), à l'autre extrémité de l'esplanade où sont présentés les vivres, un autre groupe se rassemble, le *tau'a*. Se regroupent là tous les hommes qui présentent ce jour les prestations et qui sont globalement considérés

⁴⁰⁰ Le « cercle » du *kava* n'a pas de nom en soi, mais il se compose de plusieurs segments juxtaposés qui délimitent idéalement un espace fermé, surtout pour les *kava* « royaux » : l'« avant » forme, comme la « paume d'une main ouverte », un *'alofi* qui s'oppose au *tau'a*, disposé en contrebas. De part et d'autre, les « cotés » sont appelés *fue loa*. Ils s'articulent au *tau'a* à l'arrière et à l'*'alofi* de l'avant, par les *fasi tapu* (« brisures interdites »). Ces « brisures » « ferment » *pupunu* et « protègent » *malu'i* un espace par ailleurs protégé par le « chef de guerre » Pulu'i Uvea assis derrière le *tau'a* avec ses hommes et par des hommes en armes (*leo kava*) qui se tiennent debout à l'extérieur du cercle pour interdire tout mouvement durant la cérémonie. Le cercle ainsi fermé est « sûr » *maalu*.

⁴⁰¹ Selon Aliko Liufau, il n'y avait autrefois que trois coupes importantes dans le *kava* « royal » : la première, celle du « roi » ; la seconde, qui allait à une « personne d'ascendance royale » installée dans le *tau'a* ; et la troisième, qui revenait à Kivalu. Après ces trois coupes, « on distribuait aux gens dans la succession » (*pea hoki tufa holo leva i te haha'i*), c'est-à-dire sans distinction dans les coupes. Les trois premières coupes étaient appelées « les coupes de *kava* royales » (« *ko te hu'a kava hau* », *hu'a kava* signifiant littéralement le « *kava* versé »).



- participant recevant un *kava'aliki*
- × participant recevant un *kava mataapule*

Illustration N° 32
Disposition des participants et des vivres du *katoaga*
pour la cérémonie du *kava*.

comme des « plus jeunes ». S'asseyent ainsi dans le *tau'a*, face au détenteur du titre qui revient à leur « famille » (*kutuga*), les « têtes des anciens » (*'ulu'i maatu'a*) de chaque « famille » titrée : face au « roi » se placent donc les anciens des « familles royales » (*kutuga hau*) parmi lesquels, au centre, le « chef de district » *fai pule*, choisi par le « roi » parmi les « descendants de roi » (*tama'aliki*) pour le représenter localement ; face à Kivalu, se placent les anciens des « familles Kivalu » (*kutuga Kivalu*) avec leur représentant à leur tête, et ainsi de suite. Dans le *tau'a*, chaque ancien (ou « tête des anciens » *'ulu'i maatu'a* à qui revient une coupe *kava'aliki*) a aussi devant lui un « plus jeune » qui fait office de *mataapule* et qui recevra une coupe de *kava* en rapport avec sa position (*kava mataapule*). Derrière les « têtes des anciens » assis dans le *tau'a* s'installent les hommes des groupes qu'ils représentent. Au devant du *tau'a*, s'installent les préparateurs du *kava* avec le grand plat de bois (*tano'a*) où la boisson est mélangée, filtrée et puisée pour être présentée, sous la direction d'un maître de cérémonie (Tu'i Ha'atala), dans une alternance de « coupes » dites *'aliki* (le « roi » Lavelua, Kivalu, Mahe...) et *mataapule* (Fakate, Tu'i Houa, Hoko, Heu, Tu'i Uvea, Takala...). Les coupes sont d'abord servies à l'avant du « cercle » puis, avec la même alternance, à l'arrière, dans le *tau'a*. La dernière coupe est très honorifique. Elle revient au préfet⁴⁰².

La répartition des racines

La troisième prestation suivait autrefois immédiatement la cérémonie du *kava* « royal ». Il s'agissait de répartir les différents morceaux qui restaient de la racine préparée pour l'occasion. Nous allons revenir sur l'importance de cette seconde distribution après avoir mentionné qu'une quatrième et dernière prestation en pieds de *kava* avait lieu autrefois en complément des unités masculines *'umu* lors de la « distribution de vivres » *katoaga*. En effet, les hommes présentaient alors un pied de *kava*, posé droit, racines à terre et feuilles en l'air, devant le panier contenant le porc et les tubercules.

Un arbuste de bonne taille, déjà vieux (plus de quatre ans), vivant et complet, constitue l'unité de *kava* la plus importante et la plus valorisée, un *kava kauha'amolua* « *kava* que plusieurs hommes doivent porter sur une perche (?) ». Aliko Liufau précise : « La plante est apportée entière, avec ses racines, son corps, ses feuilles, pour être présentée le jour où

⁴⁰² Si l'évêque est là, il reçoit la seconde coupe *kava'aliki*, c'est-à-dire la troisième coupe dans la série des coupes distribuées, à moins qu'il ne s'agisse d'une cérémonie en son honneur, auquel cas le « roi » ne boit pas et lui laisse boire la première coupe.

l'on fait le *kava* "royal" (*kava fakahau*). On ne l'apporte pas pour la coucher, on la fait tenir droite, elle tient vivante⁴⁰³ ! »

Comme les humains, le plant de *kava* comprend trois composantes qui renvoient à des relations particulières. Premièrement, ses racines sont en relation directe avec la terre dont elle sont extirpées. La racine de la plante est présentée encore couverte de terre et posée à même le sol (les branches et le feuillage tournés vers le ciel). Deuxièmement, le *kava* a, comme les hommes, un « corps » (*sino*) et son volume dépend de l'âge de la plante. Troisièmement ses « feuilles » *lau*, se superposent et se succèdent, plates et étendues.

Les Wallisiens disent de la racine du *kava* qu'elle est son *tafito*, c'est-à-dire à la fois sa « souche » et son « fondement ». Elle n'est généralement pas appelée *aka*, comme pour les autres plantes, mais *uho* (« l'intérieur d'une chose, mœlle, substance », Rensch, 1984), *fo'i uho* (« masse de substance », « substance constituée ») ou encore *tu'uga uho* (littéralement « tas, amoncellement de substance »). Le terme *uho'i kava* désigne la « racine mère » (même source), la partie la plus centrale et la plus charnue des racines que l'on écrase pour préparer la boisson et dont il ne reste que de la « poussière » (*efu'i kava*) des « raclures » (*efe*) une fois la substance bue. C'est la racine destinée à la préparation du « *kava royal* », (*kava fakahau*) celle, parmi les racines présentées pour l'occasion, qui est utilisée pour la boisson du jour. Le maître de cérémonie l'appelle aussi « la vie du *kava* » (*te ma'uli o te kava*) : « Cherchez [ou "vérifiez" *vaka'i*] la vie du *kava* ! » (« *Vaka'i la ia te ma'uli o te kava !* ») La racine est alors apportée aux préparateurs du bas du cercle, *tau'a*. Ils y débitent dix morceaux avec un pieu, et font onze parts (10 + 1) avec la racine principale (*'uho'i kava*) qui est un moment disposée face au « roi », les feuilles tournées vers le *tau'a*. La racine principale est redescendue dans le *tau'a* pour être en partie broyée. À la fin de la cérémonie, ses restes ne sont pas distribués à l'évêque, aux « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* ou au préfet, avec les dix autres parts de la plante, mais sont donnés au *tau'a*. Le maître de cérémonie déclare alors : « Rassemblez l'amoncellement de substance [*tu'uga uho*], c'est la part du *tau'a tapu*⁴⁰⁴ ! »

On retrouve dans le *kava* des composantes très proches des « relations-sang » (la racine), des « relations-corps » (la plante elle-même, *sino*) et des « relations-âme » (les feuilles *lau*) qui composent les vivants. Nous avons souligné la présence du mot *lau* dans le terme désignant l'« âme » *laumaalie*, précisant qu'il s'agissait d'un principe qui s'étend dans

⁴⁰³ Aliko Liufau : « *E taki katoa mai te akau, mo tona aka, mo tona sino, mo te lau o ave ki te aho e fai iai te kava fakahau. E mole ave ia o fakatakoto, e fakatu'u, e tu'u ma'uli !* »

⁴⁰⁴ Aliko Liufau : « *Fakama'opo'opo la e te tu'uga uho, ko te vahe o te tau'a tapu !* »

le temps et dans l'espace et relevant, pour les humains, d'un niveau supérieur puisqu'en relation avec Dieu. Pour le *kava*, cependant, la hiérarchie de ces relations est intéressante en ce que les « relations-âme », représentées par les feuilles de la plante, sont subordonnées, avec les « relations-corps », à la « vie » *ma'uli* que renferme sa « substance », sa racine principale. Ici, la relation à la terre est première avec les « relations-sang » qui lui correspondent et qui lui confèrent la vie. Ces relations, englobantes pour le *kava* constituent la vie même du « roi » *hau* : « Cette plante, c'est la chose qui fait vivre le roi... » (« *Ko te akau, ko te me'a fakama'uli ia ki te hau...* », Aliko Liufau).

Ces faits appellent plusieurs remarques, à commencer par une précision. Aliko Liufau expliqua un jour, concernant la cérémonie du *kava* :

« Le *kava*, la préparation du *kava* qui convient à Wallis, et bien son histoire raconte que le *kava* c'est la chose des... gens qui obéissent. Ils se sont avisés de préparer le *kava*, c'est la chose qui leur permettait de "prendre soin" [ou de "conserver" *taupau*] leur roi. [...] Et le "conseil" [*kau'aliki fau*] l'a mis en ordre pour fixer son déroulement⁴⁰⁵. »

La cérémonie du *kava* fonde le « respect » *faka'apa'apa* du « peuple » *haha'i* pour son « roi » *hau* et son autorité s'en trouve ainsi « valorisée » *fakama'uhiga* (« rendue importante », « rendue supérieure »). Le *kava* apparaît ainsi comme la plante et la prestation qui relèvent plus que toutes autres de la « royauté » en ce qu'elles opèrent les deux distinctions qui singularisent le « roi » *hau* : la première distingue, parmi tous les vivants, celui dont la « vie » *ma'uli* est aussi la vie du pays et de toute la société (*fenua*) ; la seconde distingue parmi les anciens de la société, son ancien absolu, le « roi » *hau* au dessus de qui personne ne se place. Le *kava* renvoie aussi à toute la société. La boisson peut être préparée en des occasions diverses et pour des présidents de cérémonie autres que le « roi » (dans le cas des passages par exemple), mais avec deux restrictions : le « *kava* royal », c'est-à-dire la seule cérémonie complète à partir d'une racine principale, ne peut être préparée qu'en présence du « roi » ; tout autre *kava*, mis à part les *kava* moins formels que sont ceux des « chefs de village » (*kava fakahaga*) et les simples *kava* de réunion, ne peut être organisé qu'avec l'assentiment et en la présence des « membres du conseil royal » (*kau'aliki fau*), ces derniers ayant, depuis toujours, la responsabilité de l'organisation et de la sauvegarde de la cérémonie que les « gens » *haha'i* préparent pour leur « roi » *hau*.

De plus, la plante *kava* représente essentiellement des relations à la terre, des « relations-sang », mais d'un ordre supérieur. Le *kava* n'est pas, en effet, une plante de la maisonnée associée à une terre. Plantée dans les jardins, elle y grandit longuement (plus longtemps que toute autre plante cultivée, mis à part le cocotier bien sûr) au point qu'un homme disposait autrefois de plants de *kava* en différents lieux du pays, dans des plantations abandonnées du fait de la rotation des cultures. La terre du *kava*, celle que portent encore ses racines au moment de la présentation, n'est donc pas la terre (*kele*) de la « maisonnée » *'api*, circonscrite et localisée ou des plantations qui lui sont momentanément associées. Cette terre est la terre du « pays » *fenua*, étendu et englobant, *fenua* désignant ensemble le « pays » et la société qui le fait exister. Par cet aspect, le *kava* se rapproche et diffère des ignames, elles aussi cultivées dans des terres lointaines, mais pour qui les relations à la terre sont très secondaires. On voit alors que les « relations-sang » du « roi » et l'origine de sa « vie » *ma'uli* ne sont pas tout à fait comparables avec celles des autres vivants. Nous avons vu que les « relations-sang » des hommes se distinguaient de celles des femmes en ce qu'elles sont plus étendues, plus diversifiées et renvoient davantage au « pays » *fenua* qu'à la « terre » *kele*. Elle ne sont cependant pas affranchies de cette dernière, contrairement au « roi » qui ne relève que du « pays » *fenua*.

Enfin, le « pays » *fenua* n'est pas représenté ici par le seul « roi », mais aussi par le groupe des « plus jeunes » qui lui fait face, assis dans le *tau'a*. La cérémonie du *kava* comportait autrefois deux distributions de *kava*. Pour la première, la boisson du « roi » était préparée, pour la seconde, la racine de l'offrande était partagée.

De la racine principale (*uho'i kava*), on prélevait une partie dont on faisait la boisson destinée au « roi » par excellence. Sa coupe, la première offerte (*te fuga kava*, « le *kava* du dessus »), porte le nom spécifique de *taumafaga* « la part royale ». Au yeux des Wallisiens, cette seule coupe définit le *kava royal*. Viennent ensuite les coupes secondaires qui suivaient la gradation du rang des participants selon leur ancienneté relative. Dans cette distribution, les coupes ne sont pas toutes de même nature : certaines (et celle du « roi » plus que toute autre) renvoient explicitement à la valeur supérieure que la société se reconnaît (*kava'aliki*) ; les autres (*kava mataapule*) renvoient à ce qui, venant de l'extérieur (*mataapule* désigne un

⁴⁰⁵ Alikī Liufāu : « *Ko te kava, ko tona teuteu'i leva foki a te kava ae fakaaoga leva i Uvea nei, pea e lau foki tona hisitolia ko te kava ko te me'a aia o te kau... a te haha'i fakalogo. Ne'e natou haga o teuteu'i te kava, ko tonatou me'a taupau aia ki tonatou hau. [...] Pea ko te fau leva, ne'e fakatokatoka o fau tana alu'aga. »*

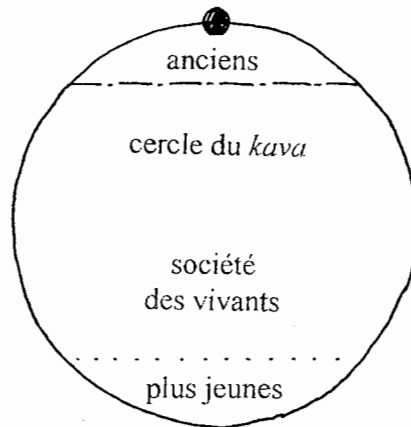
« étranger » dans le langage formel), est à la fois valorisé et, ici, subordonné à la localité. Nous avons vu que les assistants cérémoniels sont appelés « devants » *mu'a* des chefs qu'ils accompagnent et pour qui ils prennent la parole. Ils sont aussi appelés *mataapule* « faces-de-dirigeants », devenant des « visages » (ou des « ouvertures » *mata*) pour des « chefs » (*'aliki*) autrefois trop « sacrés » pour parler ou agir (il est encore inconvenant de dévisager le « roi » et on ne fixe pas un supérieur dans les yeux). Par rapport au « chef » qu'ils assistent, ces hommes sont à la fois en position de « plus jeunes » et d'« étrangers » *mataapule*. Dorénavant seul le « roi » conserve le privilège de toujours être accompagné de son *mu'a* (ou *mataapule*) Tu'i Ha'atala (« Seigneur qui-montre-les-paroles⁴⁰⁶ ») avec les « chefs de village » qui peuvent disposer d'un assistant *molofoha*. Ces relations entre les chefs et leurs assistants cérémoniels sont classiques dans la région, particulièrement à Tonga où les assistants du Tu'i Tonga, le « chef suprême » devaient être d'origine étrangère (principalement des Fidjiens du Fale Fisi ou des Samoans) pour déroger aux lourds « interdits » *tapu* qui touchaient la personne de ce chef suprême. Cet agencement est souligné dans la cérémonie du *kava* à Tonga comme à Wallis : la distribution du *kava* suit la gradation des statuts selon l'ancienneté relative (on part du plus ancien pour finir par les plus jeunes), mais elle complète cette gradation d'une alternance *'aliki/mataapule* qui a deux aspects.

Le premier est l'opposition « anciens » (*'aliki*)/« plus jeunes » (*mataapule*) qui rappelle bien que chaque « ancien » *matu'a* est valorisé parce que des « plus jeunes » (*fakamuli*) le suivent, le respectent, lui obéissent, l'assistent et en quelque sorte complètent son existence dans « ce monde-ci » *malama nei* (ils forment sa « face », son « visage », son « ouverture » sur le monde, lui permettant de communiquer et d'agir). Le second aspect, qui vient se superposer au premier est l'opposition, elle aussi hiérarchique (au sens de L.Dumont), entre le local, cette fois le « pays » *fenua* et l'« extérieur » *tu'a* auquel renvoient les « étrangers » *mataapule*.

À chaque occasion, la cérémonie du *kava* ordonne le cosmos et la société des vivants représentée comme un « cercle » que forment idéalement les participants à la cérémonie (plus exactement un ovale qui ressemble à celui de la maison). Cet espace est fermé sur lui-même en opposition avec le monde ouvert et englobant de l'au-delà. À ce niveau de valeur (supérieur), le local, le « pays » *fenua* est nettement subordonné à l'« extérieur » *tu'a* qui

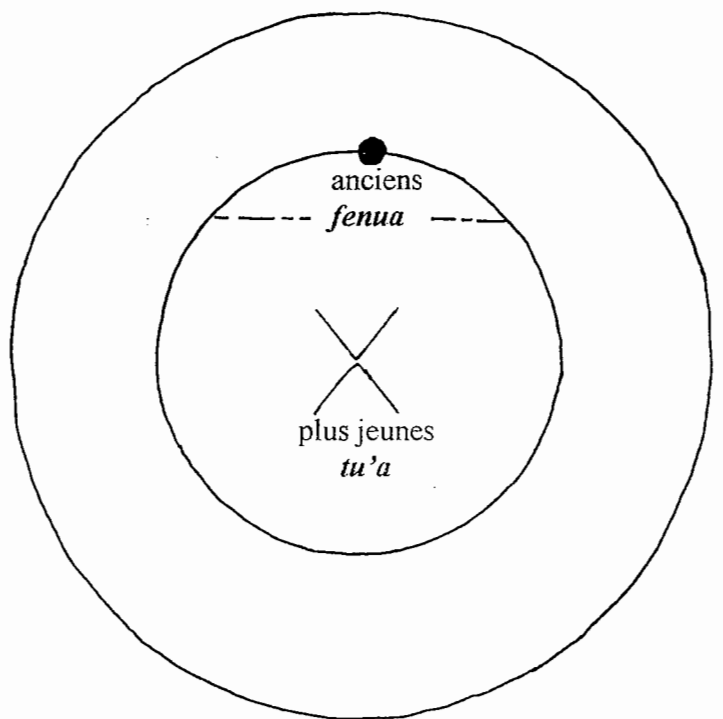
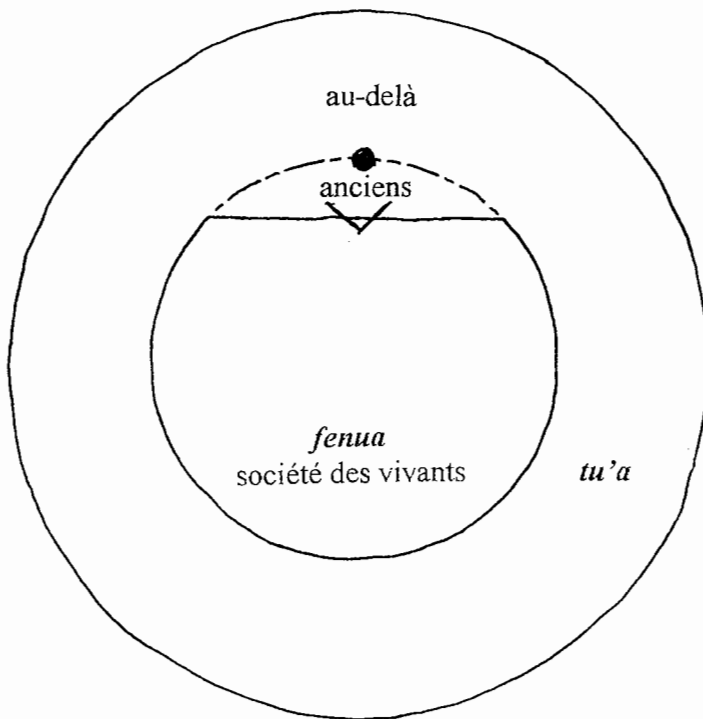
⁴⁰⁶ Le « roi » *hau* avait aussi autrefois un assistant cérémoniel appelé *Telea'uli*. Il n'en est plus nommé depuis déjà plusieurs dizaines d'années.

au-delà supérieur
ancêtres / Dieu



niveau supérieur

niveau inférieur



● « roi » hau

Illustration N° 33
Hiérarchie des valeurs présidant à l'organisation
du cosmos wallisien.

l'entoure et lui imprime son ordre. Cependant, à un autre niveau (un niveau subordonné de valeur), cette opposition se renverse.

Dans le contexte de la cérémonie du *kava* en effet, les « anciens » (*'aliki* dont le « roi » *hau*) et leurs relations étendues renvoient au cosmos et à l'« extérieur » *tu'a* avec lesquels ils ont une relation privilégiée et qu'ils représentent dans le monde des vivants, dans le « pays » *fenua* (voir illustration N° 33, page précédente). Ils sont de ce fait extrêmement valorisés pour ce qui est des relations entre les vivants, les ancêtres et Dieu (autrefois les déités), mais de façon subordonnée. En effet, lors de la cérémonie du *kava*, tout en reconnaissant l'ordre de l'univers, la société des vivants (le « pays » *fenua*) se développe et s'affirme comme supérieure, réexaminant son ordre interne.

À ce niveau de valeur donc, les « anciens » (essentiellement les *'aliki*) représentent l'au-delà englobant et supérieur (ils sont à l'ouest et en hauteur) face au reste de l'assistance, principalement face au *tau'a* (à l'est et en contrebas), globalement plus jeune. Cette supériorité est donc reconnue, mais ici de façon accessoire : l'objet principal du rituel est la société des vivants, le « pays » *fenua* qui s'organise en relation à l'au-delà tout en se distinguant nettement de lui (ici, la société se ferme et travaille sur elle-même).

À l'intérieur même du cercle du *kava*, au sein même de la société des vivants, le local (*fenua*) et l'extérieur (*tu'a*) s'opposent encore de façon hiérarchique. Dans l'ordre interne à la société des vivants (et à un niveau supérieur de valeur), les anciens représentent cette fois la société et son « pays » *fenua* (et non plus l'au-delà). Ils forment alors une localité (*fenua*) qui englobe les « plus jeunes » et les « étrangers » *mataapule* installés près de la mer, dans le *tau'a*, ou faisant office d'assistants cérémoniels à l'avant du cercle (ils sont, ici encore, plus près de la mer que les anciens qu'ils assistent). Cependant (à un niveau inférieur de valeur), cette opposition peut se renverser, les « plus jeunes » et les « étrangers » *mataapule* étant en relation avec des localités particulières (on concédait autrefois des terres aux étrangers et rappelons que les chefferies locales – nous avons vu les exemples de Gahi et d'Utufua – s'appuient sur des étrangers de haut statut) dont ils vivent et qu'ils font vivre par leur travail. Ces derniers, installés dans le *tau'a* ou au pied des anciens (*'aliki*) subordonnent alors les anciens qui, considérés comme proches de l'au-delà et du monde extérieur (*tu'a*), nécessitent un mode d'existence approprié au monde des vivants (nous allons voir que les « plus jeunes » et les « étrangers » prennent en charge le traitement spécifique de leurs relations constitutives au cours de la cérémonie).

L'organisation générale de la cérémonie et les représentations liées à la « racine principale » (*uho'i kava*), celle dont on broyait une partie pour la consommer, rappelait autrefois cette même hiérarchie. Les participants qui offraient, préparaient et distribuaient la racine de *kava* étaient installés dans le *tau'a*, c'est-à-dire dans la section basse du cercle qui rassemble globalement les « plus jeunes » face aux anciens qui se tiennent en amont (« du côté de l'intérieur » *'uta*) ou « à l'avant » (*mu'a*) du cercle. Au moment de la distribution des dix parts de racines restantes, l'ordre des attributions suivait encore une fois la gradation des participants dans l'ancienneté, mais de façon différente. Le « roi », semble-t-il, n'avait pas de part de racine attribuée, sa « coupe » *taumafaga* tirée de la « racine principale » (*uho'i kava*), subsumant l'ensemble des autres prestations. La part des « plus jeunes » (qui leur revenait dans la distribution des coupes en alternance avec celle des anciens) était ici rejetée en toute fin de cérémonie. Ils recevaient alors une part doublement honorifique : cette part consistait dans les restes de la « racine principale » (*uho'i kava*) qui n'avaient pas été utilisés pour la cérémonie ; de plus, cette part venait en dernier lieu, juste avant la clôture du rituel. Elle correspondait ainsi à la dernière coupe de *kava* (*te toe hu'a kava*) qui, dans la série des coupes, est valorisée au point d'être considérée comme une seconde « première coupe » : c'est en effet la coupe la plus honorifique après celle du « roi ». Elle revient au préfet, c'est-à-dire à l'étranger le plus valorisé de l'assistance. En l'absence de celui-ci, la coupe part dans le *tau'a*.

Le reste de la « racine principale » (*uho'i kava*) revenait donc au *tau'a*, le groupe des « plus jeunes » qui, face aux anciens, avait préparé la cérémonie. Ce groupe de « plus jeunes », lui-même en partie constitué d'anciens non titrés, mais contrôlant la circulation des titres, avait présenté la racine principale (qui arrivait de sa gauche, au début de la cérémonie), l'avait préparée, et offerte à l'assistance. Elle lui revenait en dernier lieu.

De nos jours, ce groupe présente un paquet de *kava* broyé et la distribution des racines n'a plus cours. Il n'en reste pas moins que la cérémonie établit une inversion essentielle dans la hiérarchie des valeurs qui organise le cosmos et la société. Au niveau supérieur, l'au-delà, l'extérieur sont englobants et ne laissent que peu de place aux vivants pour évoluer. La cérémonie ménage alors à la société (au « pays » *fenua*) un espace qui lui est propre : reconnaissant la supériorité de l'au-delà et de l'extérieur en la personne du « roi », ancien absolu et, autrefois, « déité » (*'atua*) sur terre, elle met en place les relations qui, à un niveau inférieur, lui permettent de survivre et de se développer. Ce niveau, inférieur du point de vue

de l'organisation générale du cosmos, est prépondérant pour la société. Au moment de la cérémonie, il devint supérieur : la société dote alors le « roi » d'une « vie » *ma'uli* qui fait de lui un vivant, mais aussi « la vie » du pays. La « vie » du « roi », qui est aussi celle du « pays » *fenua*, c'est la « racine principale » *uho'i kava* du *kava*. À ce niveau de valeur, l'extérieur, l'au-delà sont subordonnés. On les retrouve alors dans le *tau'a*, composé de « plus jeunes » parmi lesquels les anciens qui règlent la transmission des titres et leurs descendants. Ces « plus jeunes » fondent et contrôlent la chefferie, une institution conçue comme extérieure en ce qu'elle est issue de l'association d'une autorité venant de l'extérieur – et supérieure – avec les unités sociales localisées – et subordonnées.

Lors de la cérémonie deux valeurs s'opposent et alternent. La première est le « pays » *fenua*, auquel renvoient le « roi » par son caractère englobant et le *tau'a* par sa relation au « pays » (il offre la racine). La seconde est l'« extérieur » *tu'a* que le « roi » représente dans le monde des vivants et auquel renvoient les arrivants, c'est-à-dire des « plus jeunes » et des étrangers qui fondent et soutiennent la chefferie. On retrouve le même agencement répété dans l'alternance des coupes *'aliki* (des « anciens qui relèvent de la valeur supérieure ») et *mataapule* (des « plus jeunes » valorisés parce que renvoyant à l'extérieur). On voit bien ici que la place accordée à la « terre » *kele*, la localité dans son acception la plus restrictive (le « pays » *fenua* est en lui-même une localité, mais d'une autre échelle, en contraste avec l'« extérieur » *tu'a*), est très réduite. Nous la retrouverons en étudiant la distribution de vivres qui suit la cérémonie du *kava*.

La racine principale revient donc au « roi », dont elle vient conformer des « relations-sang » d'un niveau supérieur (de l'ordre du « pays » *fenua*), pour retourner ensuite à ceux qui la présentent, le *tau'a*, c'est-à-dire les « plus jeunes » (voir l'illustration N°34, page suivante). Cependant la racine ne revient à ce dernier qu'une fois prélevée la part du « roi », celle qui fonde et met en ordre toute la société lors de la distribution des coupes. Le « roi » *hau* (« ancien parmi les anciens ») et le *tau'a* (composé de « plus jeunes » à des degrés divers) s'opposent donc sur deux plans définis par une inversion de la hiérarchie des valeurs : lors de la présentation de la plante, le *tau'a* est le « pays » *fenua* dont provient le *kava* et la « vie du roi ». Par opposition, celui-ci est extérieur, relevant du domaine englobant de l'au-delà. Après la distribution des coupes de *kava*, les positions sont inversées. Le « roi » est vivant. En position de « pays » *fenua*, il est garant de sa prospérité. En relation immédiate avec la société

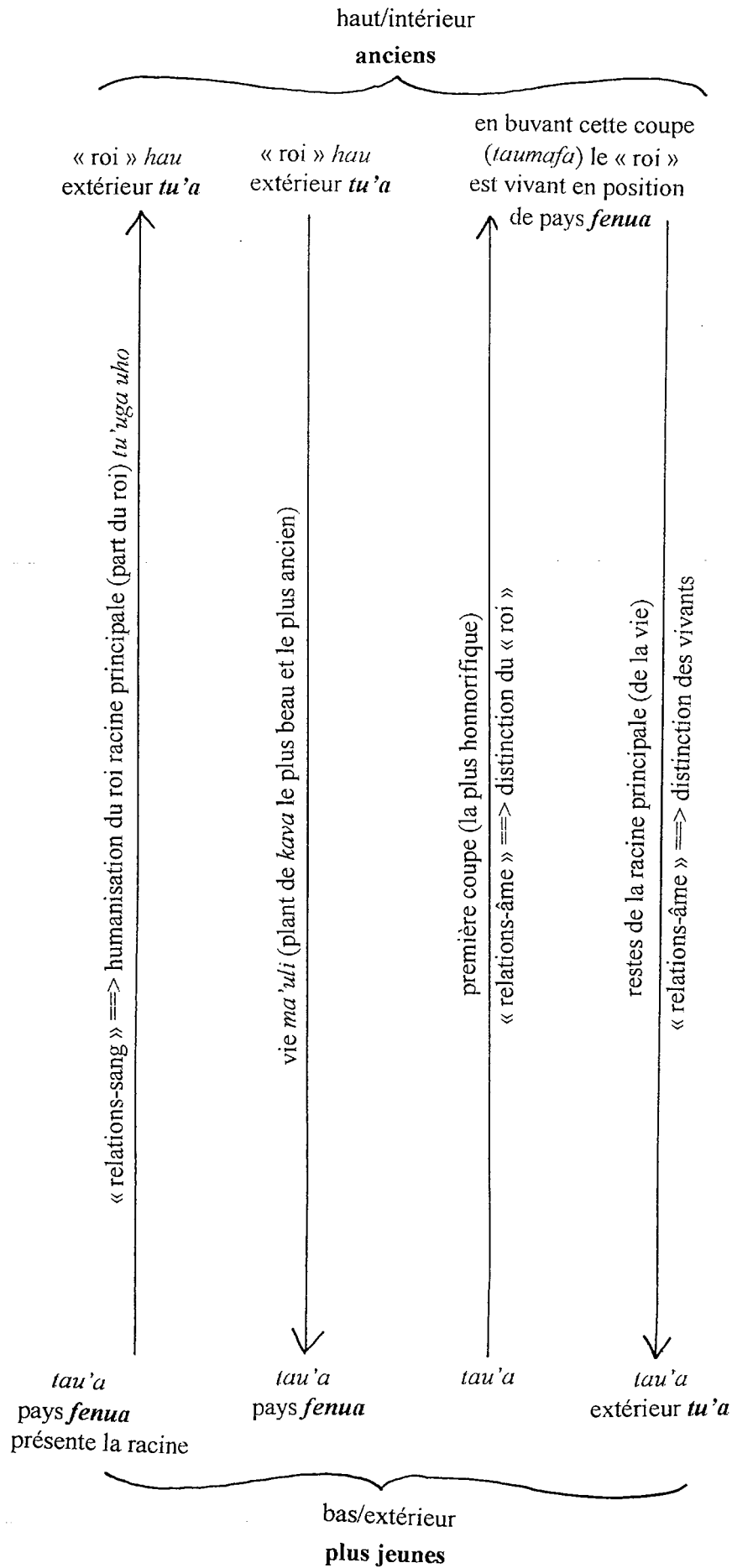


Illustration N° 34
Circulation du *kava* lors de la cérémonie
et le changement du niveau qu'elle opère.

des vivants qui l'entoure, il renvoie la racine au *tau'a* qui, cette fois, est extérieur, du côté de la mer, et subordonné.

2.2. Les prestations en vivres cuits '*umu*

Nous présentons les prestations en vivres cuits ('*umu*) et les porcs qui en constituent l'élément principal avant d'entreprendre une analyse générale des prestations masculines. Les prestations en vivres cuits contiennent les mêmes éléments que les « provisions » *tokonaki* de vivres crus, mais leur circuit, et surtout le traitement spécifique qu'elles subissent les en distinguent profondément. Les vivres cuits composent des unités de taille variable, toutes appelées '*umu*. On les retrouve dans des prestations différentes (les « distributions » *katoaga*, les prestations pour la reconnaissance des enfants *fakamo'oni* et la prestation en vivres donnée par le père à la naissance d'un enfant '*umu fanau* par exemple)⁴⁰⁷.

En wallisien, le « four de pierres » et son contenu sont appelés '*umu*. Ces fours permettent une cuisson à l'étouffée des aliments. Les vivres crus sont disposés entre deux épaisseurs de feuilles de bananier fraîches, dans une fosse d'environ un mètre de diamètre, sur un lit de pierres volcaniques préalablement chauffées à blanc. Le four est ensuite fermé par dessus les aliments qui, protégés par une rudimentaire charpente de bois (*fetaki*), sont couverts (*ta'o*) de feuilles vertes puis de feuilles sèches (*lepo*). De vieilles nattes le recouvrent avant que quelques pelletées de terre n'en scellent l'étanchéité durant deux à quatre heures, selon le contenu. Certains fours, laissés fermés durant toute une nuit (on y cuit principalement des *kape* à la chair très résistante), sont appelés '*umu faka'afuu* (littéralement « four de façon à surcuire »).

Le contenu d'un four peut varier considérablement⁴⁰⁸. La préparation du four revient normalement aux seuls hommes bien que l'on m'ait rapporté, durant mon séjour à Utufua, le

⁴⁰⁷ Une fois distinguées les deux grandes catégories de prestations que peut fournir un homme (en vivres crus ou en vivres cuits), la classification des différents types de prestations devient difficile, les Wallisiens eux-mêmes ne s'entendant pas toujours sur leur nature et l'occasion qui les motive. Il semble que la confusion actuelle puisse s'expliquer par le relâchement d'un grand nombre d'obligations cérémonielles, certaines d'entre elles ayant été abandonnées ou transformées en raison des mutations rapides que connaît, depuis quelques décennies, le travail des hommes.

Parmi celles que nous connaissons, citons la « provision » *tokonaki*, les prémices de taros (*tokonaki talo*), les « distributions de vivres » *katoaga* et les *fai'ofa* (« faire l'affection »). On peut leur ajouter les prestations *omoe*, *fai huu*, '*umu fanau*, *fakamo'oni*, *tu'uli*, *tuulaki*, *kainaki* dont une présentation plus détaillée est présentée en annexe.

⁴⁰⁸ La description du four wallisien et de son contenu a été détaillée dans un article (S.Chave-Dartoen, 1997). Nous abordons ici le sujet un peu plus rapidement de façon à nous pencher plus attentivement sur les prestations elles-mêmes.

cas de fours préparés par des femmes et de jeunes garçons pour le repas collectif des travailleurs, tandis que les hommes s'affairaient sur le chantier de la route. Cet exemple est très rare car les femmes, lorsqu'elles préparent le repas (ce qui est assez inhabituel en soi), font toujours bouillir les aliments (*haka*). Dans ce derniers cas, les aliments ne conviennent qu'à des repas informels partagés à la maison, et ne sont jamais présentés comme des prestations, si ce n'est aux malades et aux femmes en couche (mais ce sont alors plutôt des hommes qui font cuire la nourriture à feu ouvert).

En plus du porc, un four contient généralement une variété de mets qui correspondent aux deux grandes catégories d'aliments consommés lors des repas. Les premiers, très valorisés, sont les *magisi* qui sont essentiellement des tubercules, mais qui regroupent d'autres féculents : ignames ('*ufi*), taros (*talo*), *kape*, fruits de l'arbre à pain (*mei*) auxquels on ajoute, bien qu'ils ne soient pas cuits au four, le manioc (*manioka*), les bananes (principalement les *pukaka* qui sont très farineuses et les *hopa*), rarement les patates douces (*kumala*). Les racines de cordyline (*si*) que l'on mettait à cuire dans un grand four collectif ('*umu si*) pour en extraire le jus sucré faisaient autrefois partie de cette catégorie *magisi*. Le riz et le pain, qui sont des denrées importées, en font désormais partie. Tous forment la base du repas et de l'alimentation en général. Les *magisi* peuvent être préparés seuls (on prépare alors un four de fruits à pain ou de *kape* par exemple) et mangés sans accompagnement, ce qui est rare, on se procure au moins un morceau d'amande de noix de coco (*mo'i niu*) pour « manger avec » (*kiki*).

Les seconds mets forment l'« accompagnement » (*kiki*) les « féculents » *magisi*. Il peut s'agir de viande (poulet, agneau importé selon les circonstances), de poissons enlacés dans des feuilles de cocotier tressées, de « préparations » *fai gaohi* emballées dans des feuilles de bananier et d'arbre à pain (gâteaux de farine, de fécule, d'ignames, de fruits à pain ensuite débités et trempés dans du lait de coco, viscères de porcs ou mets divers cuits dans du lait de coco : feuilles de taro, petits poissons, poulet...). S'y substituent parfois de nos jours les boîtes de poisson ou de viande importées ainsi que des plats tels le « ragoût » (*laku*), ou, pour les repas festifs le bami indonésien (*pami*) et la salade tahitienne ('*ota* « poisson cru »).

Les hommes préparent le four quelques heures avant le repas ou la présentation de son contenu. Un four est prévu, chaque semaine, pour le repas dominical, le reste des « féculents » *magisi* cuits ce jour-là servant ensuite à tous les autres repas de la semaine. Ce four était autrefois réalisé le samedi (les prêtres interdisaient tout travail le dimanche). On le

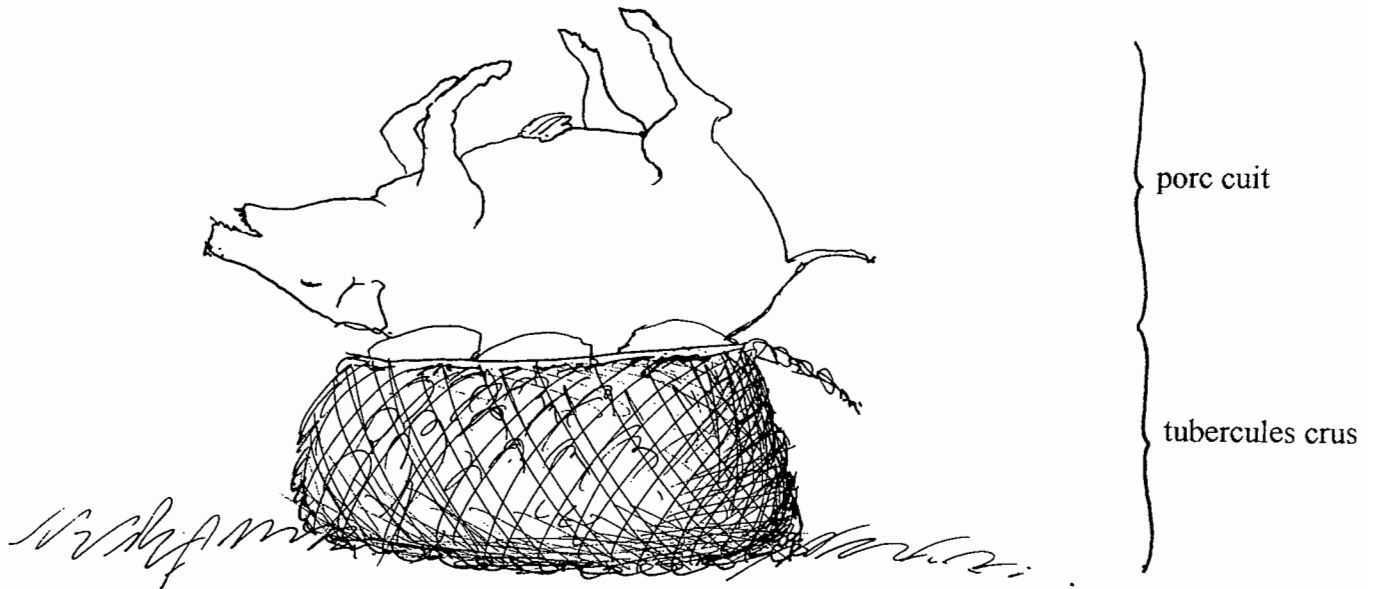
prépare dorénavant le dimanche matin afin de profiter d'un repas festif chaud et savoureux. L'excédent, essentiellement des « féculents » *magisi*, est placé dans des paniers (*kato polapola*) suspendus sous le toit de l'abri de cuisine, hors d'atteinte des porcs, des chiens et des rats. On y prélève chaque jour une portion des vivres que l'on accompagne d'un éventuel complément (*kiki*) coquillages (*figota*), poisson cuit au lait de coco (*vaihu*), boîte de viande (*tini pipi*) ou de poisson (*salatini*)...

2.2.1. Les unités 'umu

Le mot « four » 'umu désigne à la fois le « four », son contenu et des unités en vivres que les hommes présentent comme prestations lorsqu'ils participent à une cérémonie où lorsqu'ils remplissent une obligation envers la communauté. Ces « unités » 'umu consistent généralement en vivres cuits contenus dans des « paniers » *kato*. Si les vivres sont laissés crus, ils sont présentés accompagnés d'un porc tué et rapidement passé au four – à défaut de porc cuit, un panier de vivres crus est appelé « panier » *kato* et non « four » 'umu. Ainsi, bien que la présence de porc ne soit pas obligatoire dans une unité 'umu (il peut être remplacé dans les plus petites unités par un quartier d'agneau, un ou deux poulets, du poisson ou des « préparations » *fai gaohi*), elle est nécessaire aux unités 'umu plus importantes ('umu *toho*, 'umu *fakahuga* qui comprennent des vivres crus) et, d'une façon générale, toutes les unités 'umu présentées dans un contexte formel (« distribution de vivres » *katoaga*, « amende » *tu'a*, « demande de pardon » *faihuu*...). Les « unités four » 'umu correspondent donc à des paniers de vivres cuits ou à des prestations en vivres crus dont au moins le porc est passé au four.

Les vivres cuits sont disposés dans différents paniers dès l'ouverture du four. Ces « paniers » *kato* sont rapidement tressés d'une seule pièce par les hommes dans des palmes de cocotier durant la cuisson. Une partie du contenu du four peut être réservée pour la consommation familiale, le reste étant disposé dans le ou les paniers que l'on présentera. On forme ainsi à partir d'un « four » 'umu une ou plusieurs unités « four » 'umu contenues dans des paniers qui seront présentés puis distribués à l'occasion d'un repas collectif (sur un chantier par exemple) ou d'une cérémonie (« distribution de vivres » *katoaga*). Ces unités 'umu, portent des noms spécifiques selon leur taille et leur contenu : les 'umu *taki* (« fours portés ») sont les plus simples, ils consistent en un panier *kato* (ou *kato polapola*) qui peut être porté en glissant les doigts sous la nervure formant son bord ; les 'umu 'amo (« fours portés à l'épaule sur une perche ») sont plus lourds et sont suspendus à un long bâton tenu par

'umu amo



'umu fakahuga

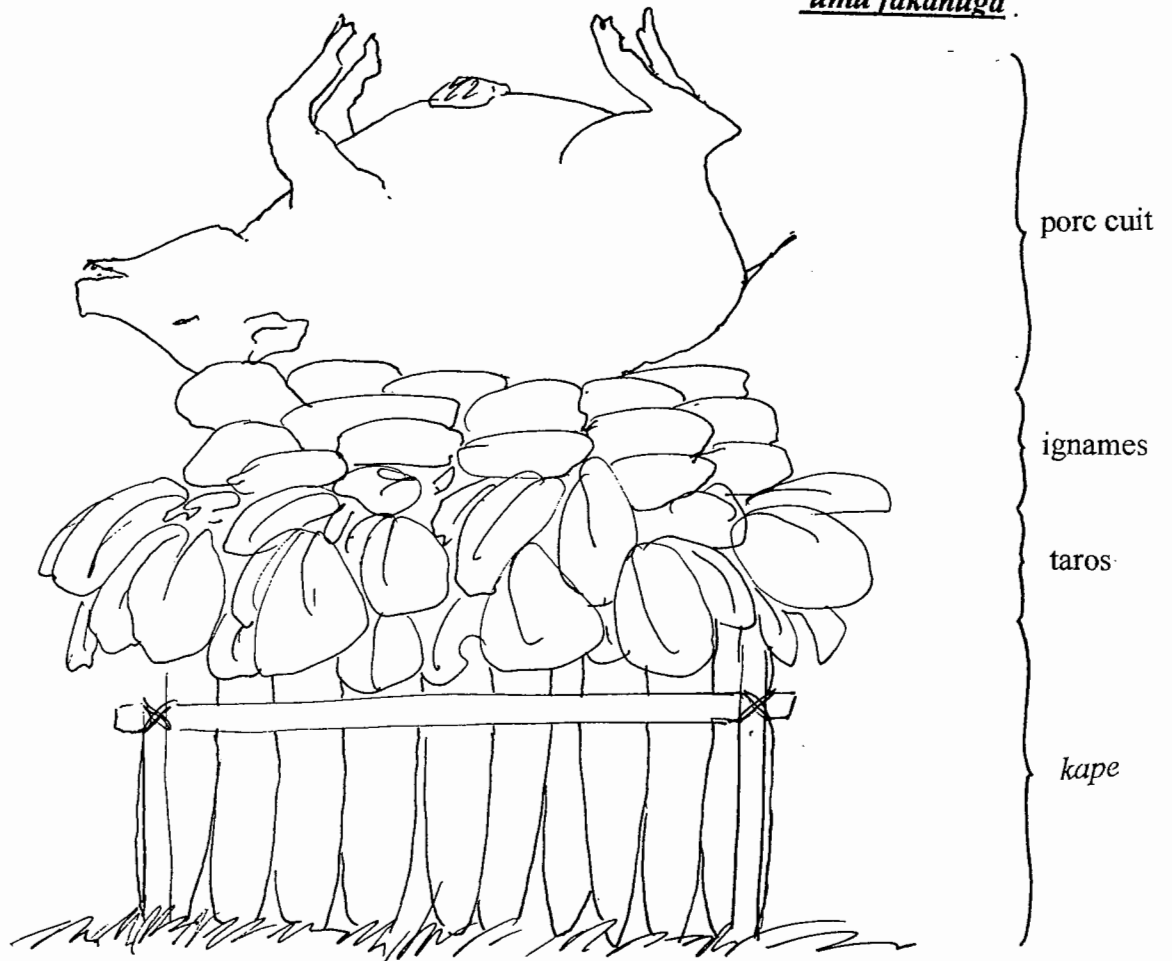


Illustration N° 35
Prestations cérémonielles masculines *'umu*.

deux hommes. Les unités *'umu 'amo* comportent généralement, avec le porc, dix morceaux de tubercules cuits (ignames, taro ou *kape*) bien qu'ils puissent ne contenir que des ignames crues ; les unités *'umu taki* rassemblent, avec la viande, six morceaux de féculents (*kape*, taro, fruit de l'arbre à pain...). Toutes deux sont complétées par des « préparations » *fai gaohi*. Elles correspondent respectivement à dix et six convives. Les unités *'umu toho* (« fours tirés ») comprennent des vivres crus. Ils étaient autrefois disposés sur un plancher que l'on faisait rouler sur des rondins jusqu'à la place publique. Ils sont de nos jours transportés en voiture. Ils se rapprochent du *'umu fakahuga*, prestation de grand volume, composée d'une couche de *kape* (maintenus droits sur un plancher entouré d'une balustrade), surmontée par des bottes de taros couchées les feuilles tournées vers l'extérieur, puis des ignames. Un porc cuit de grande taille et des nattes (posées par dessus ou à côté de lui, pour ne pas être gâtées) terminent l'amoncellement. Le nom de cette unité est obscur, tout comme ceux des *'umu fetatagaki* (porc, igname, *kape*) et *'umu fakalaumasi* (grand panier à deux anses où sont disposés porc ou poulet, des ignames et trois ou quatre *kape*)⁴⁰⁹.

Chacune de ces prestations *'umu* forme une « part » *inasi* correspondant de façon conventionnelle à x personnes.

2.2.2. Les porcs

Comme les ignames, les porcs furent apportés à Wallis par un navigateur qui venait de loin :

« L'histoire des porcs, c'est Tu'i Uvea [« Seigneur d'Uvea »], c'est Tu'i Uvea qui avait voyagé à Tokelau pour y séjourner. [...] Tu'i Uvea était parti, il était au moment de ce départ comme le «roi» [*hau*] parce qu'il était remarquable Tu'i Uvea en ce temps-là. Il partit avec son équipage [et sa suite] à Tokelau, et ils séjournèrent à Tokelau, puis ils montèrent à Samoa pour préparer leur voyage de retour ici, c'est là qu'ils «trouvèrent» [ou «obtinrent» *ma'u*] le porc. Ils rapportèrent le porc brun, le porc noir et le porc blanc de Samoa. Ils les rapportèrent à Uvea... de telle sorte que l'on commença à trouver des porcs à Uvea⁴¹⁰. »

⁴⁰⁹ La typologie des prestations *'umu* a été travaillée avec Setino Siuli. Certaines de ces unités sont rares et les distributions *katoaga* présentent généralement des prestations assez homogènes dont le type, souvent des *umu 'amo*, est décidé à l'avance. Les noms exacts de toutes les unités sont mal connus.

⁴¹⁰ Aliko Liufau : « *Ko te hisitolia a te puaka ko Tu'i Uvea, ko Tu'i Uvea ne'e folau ki Tokelau o nofo ai. [...] Ne'e alu ia Tu'i Uvea e hage foki ia Tu'i Uvea i tama alu i heni, ko te hau, hee ne'e ilo'a ia Tu'i Uvea i te temi aia. O alu ai la mo tona kau folau aia ki Tokelau, pea e natou nonofo i Tokelau, pea e natou alu'ake qui Haamoa o teuteu folau mai ia ki heni, ae o ma'u ai ia natou te puaka. O aumai la natou ia te puaka kelo, te puaka uli, te puaka hina, mai Haamoa. O aumai ia natou ae ki Uvea nei o... kamata ai leva te ma'u o te puaka i Uvea nei.* »

Ce récit fait partie d'un récit plus long qui relate l'affrontement de Tu'i Uvea et Tufele. Une de ses variantes (toujours racontée par Aliko Liufau) précise que les porcs rapportés alors étaient le porc rouge (il a des poils « rouges », c'est-à-dire brun-rouge) et le porc brun. Le porc blanc (« dont la peau est blanche comme celle des Blancs ») ne serait arrivé que plus tard (il semble en effet avoir été importé d'Europe tardivement). Dans le récit, Tu'i Uvea s'installe à son retour auprès d'une femme qui habite le nord de l'île. Les porcs, de plus en plus nombreux, se sont répandus vers le sud et entrecroisés « jusqu'à ce qu'apparaisse les lignées de porcs où l'on trouva le porc noir » (« *kua hoki tupu te'u hakoga puaka o ma'u ai leva te puaka uli* ») (Aliko Liufau).

Remarquons avant d'aller plus loin que les porcs diffèrent des biens (ignames, taros, *kape*, poulets et noix de coco) rapportés par Maka du pays des morts Pulotu (île occidentale), puisqu'ils viennent des îles (orientales) Samoa, peuplées de vivants⁴¹¹. Selon la tradition, les porcs arrivent avec un « chef » *'aliki* de premier ordre qui combat pour le titre suprême⁴¹². Il est probable qu'ils sont en fait arrivés à Wallis avec ses tout premiers habitants, au deuxième millénaire avant J.C. En revanche, l'introduction tardive du porc selon cette tradition indique peut-être l'importance de ces animaux dans le système cérémoniel de l'île à partir de l'époque de Tu'i Uvea. Il est possible en effet que la présentation des porcs lors des cérémonies ait alors remplacé des sacrifices humains attestés dans la tradition orale et par les fouilles archéologiques du Talietumu (Frimigacci, 1997, p. 92). Selon Aliko Liufau, les familles de « roturiers » *tu'a* devaient autrefois fournir des victimes à tour de rôle pour nourrir

Lors d'un autre entretien, l'informateur raconta que ce départ était lié à une guerre que Tu'i Uvea, originaire du sud de l'île, avait perdu face à Tufele, fils de Manuka (originaire de Hahake), devant ainsi laisser le titre « royal » à son ennemi et s'enfuir avec une escorte où se trouvaient d'autres « chefs » *'aliki* dont Tu'i Houa.

⁴¹¹ Les porcs ne sont pas les seuls « biens de valeur » rapportés de Samoa. Un récit qui ne semblait en rien contradictoire, pour mon informateur, avec celui de Maka et sa pirogue Leleifi, illustre l'origine samoane des noix de coco. Voici brièvement le mythe : il y avait à Samoa un couple qui élevait une anguille. Elle devint si grande qu'un jour ils prirent peur et furent avec leur enfant. L'anguille les suivit et se perdit dans la brousse. Sa peau perdit son luisant et elle resta là jusqu'à ce que des hommes venus chercher du bois pour une maison commencent à la couper, croyant émonder un arbre tombé à terre. Ils furent très surpris en voyant couler le sang. Connaissant l'histoire de l'anguille géante, ils l'identifièrent. Ils coupèrent sa tête et la rapportèrent à sa « maisonnée » d'origine pour l'y planter. Un cocotier poussa. C'est ainsi que les Samoans trouvèrent en premier les noix de coco, puis ils les apportèrent à Uvea.

L'origine samoane des porcs et des noix de coco, tous très valorisés par la société wallisienne et les sociétés environnantes, pourrait correspondre à un premier peuplement de Wallis en relation avec Samoa. D. Frimigacci et M. Hardy (1997, p. 32 et 103) postulent l'existence d'un premier « empire » Samoan s'étendant sur toute la région bien avant que l'hégémonie tongienne ne prenne le relais et que les Tongiens ne viennent installer à Wallis une chefferie issue de leur système avec sa propre cérémonie du *kava* (ce qui expliquerait que les Wallisiens donnent Tonga comme lieu d'origine du *kava*...).

⁴¹² La chronologie donnée par D. Frimigacci et M. Hardy (1997, p. 113) pose un problème car, selon eux, Tu'i Uvea aurait régné vers 1620-1640 et son rival, Tufele, dans les années 1780.

les « chefs » *'aliki* – le récit de Kafoa Logologofolau (§ I.3.1.2.) spécifie qu'il s'agissait de jeunes filles vierges. À cette obligation, abandonnée depuis déjà plusieurs siècles (Kafoa Logologofolau fut tué au début du XVIII^e siècle pour avoir exigé des sacrifices déjà inacceptables) correspondait avant la christianisation le *kainaki*, le panier de vivres comprenant un porc que les villageois présentaient quotidiennement à tour de rôle à leur « chef » *'aliki*.

Nous allons voir que les représentations concernant les porcs tendent à les rapprocher des femmes et des « locaux », par opposition aux hommes et à une chefferie venue de l'extérieur. Cela corroborerait l'hypothèse selon laquelle les sacrifices humains (de jeunes femmes ?) auraient été remplacés par le sacrifice des porcs les plus valorisés (les plus anciens).

Tous les porcs sont très hautement valorisés à Wallis, sans distinction d'espèce ou de couleur. Le souci constant du maître de maison est de toujours avoir sous la main un porc convenable pour une prestation programmée ou pour toute occasion inopinée. À défaut, il peut s'en faire prêter un par un proche (frère, beau-frère, père, oncle...) ou en acheter pour l'équivalent de plusieurs milliers de francs français⁴¹³.

L'élevage des porcs est un travail contraignant et pénible. Il faut les nourrir et les abreuver quotidiennement, parfois à grand frais, lorsque on a recours à des aliments industriels importés qui favorisent une croissance rapide⁴¹⁴. La tentation est donc grande de laisser les porcs se nourrir librement sur la grève ou autour des habitations, lorsqu'elles sont assez isolées. Les animaux s'échappent aussi aisément de leur enclos portant de graves préjudices aux plantations et nettoyant le rivage de toute sa faune à marée basse. La divagation des porcs est interdite par la chefferie (le « roi » *hau* et son conseil ainsi que les chefs de village à l'échelon local)⁴¹⁵. Quiconque serait lésé par un animal pris sur le fait peut

⁴¹³ Le porc est vendu au kilo (en moyenne mille francs pacifique, soit cinquante-cinq francs français le kilo), sur estimation approximative des deux partis. Cependant un gros porc, du fait de sa rareté et de son ancienneté, peut valoir bien davantage que le prix fixé en rapport à son poids.

⁴¹⁴ Un petit élevage de quelques dizaines de porcs venait d'être créé dans le nord de l'île au moment de mon départ (printemps 1994). Les bêtes étaient proposées à la vente pour les hommes qui en manquaient momentanément (le prix des porcs ne permet pas leur achat pour toutes les occasions où un homme doit en fournir).

⁴¹⁵ Il semble qu'autrefois, les porcs étaient laissés libres sur les berges, retenus hors du village par un muret continu qui leur en interdisait l'accès. Ils étaient alors marqués par une encoche à l'oreille et reconnaissaient une ou deux fois par jour le son de la cloche qui les appelait pour le repas servi par leur propriétaire.

le tuer ou se l'approprier sans avoir à donner d'indemnité à son propriétaire. De même, on ne peut demander de dédommagement au conducteur d'un véhicule qui a heurté un animal se promenant sur la route. Dans les faits, les Wallisiens évitent d'en venir à de telles extrémités qui causeraient la rancœur du propriétaire et de probables représailles sur leurs propres bêtes. La majorité des bêtes reste donc parquée sur la « maisonnée » *'api* à quelque distance derrière la maison. Leur nombre oscille entre dix et vingt dans chaque maisonnée, certains adultes atteignant bien plus de cent kilos et demandant une grande quantité de nourriture. Les hommes se plaignent (comme les femmes au sujet des nattes) de ne pouvoir conserver longtemps leurs porcs et de devoir en fournir toujours davantage. Plusieurs informateurs m'ont confirmé qu'autrefois on tuait peu de porcs. Une ou deux belles bêtes suffisaient (pour des funérailles, une communion, un mariage et toute cérémonie de première importance), là où on en présente maintenant plus de dix ou vingt.

Aliki Liufau m'expliqua qu'à l'origine, les « distributions de vivres » *katoaga* consistaient en un simple repas pris en commun (*fai taki*) pour lequel un seul gros porc convenait bien. On avait alors le temps de laisser vieillir les porcs dont les canines inférieures poussaient recourbées (*pipiko*) sur elles-mêmes, une fois les canines supérieures brisées ou limées. Un jeune porc est dit *kei mumui* « encore jeune » ; un porc dont les dents commencent à « dévier », à « se recourber » (*sipa*) est appelé *puaka 'amosipa* ; lorsqu'il « a des dents » (*kua nifo*, ses canines forment un arc de cercle) il est appelé *ha'amolua* (« qu'il faut porter à deux sur une perche (?)⁴¹⁶»). Chez les porcs « anciens » ou « âgés » *matu'a* (on en trouve plus de nos jours) les dents formaient deux anneaux. Ces animaux étaient appelés, comme les plants de *kava* les plus anciens et les plus gros, *kauha'amolua* (*kau* est une marque de pluriel). Ces porcs, à la fois volumineux et âgés, étaient extrêmement valorisés.

Un élevage se compose généralement de deux ou trois truies (*sigamanu*) qui donnent chaque année une à deux portées de cinq à douze petits. Ces femelles, souvent choisies au départ pour leur familiarité (*palo*) et l'attachement que leur portent les enfants, sont renouvelées lorsqu'elles sont trop épuisées (leur aspect efflanqué entre deux gestations, contraste avec l'embonpoint des porcs engraisés pour les cérémonies). À leur mort, on les enterre ou on les mange, mais on ne les présente jamais dans les prestations cérémonielles.

⁴¹⁶ Rensch (1984) indique que *ha'amoga*, forme archaïque de *'amoga* signifie « fardeau porté sur l'épaule aux deux extrémités d'un bâton ». Il confirme ainsi la proximité sémantique de *ha'amolua* et de *'amoga* « porté à deux sur une perche ».

Les hommes qui ne laissent pas leurs animaux divaguer conservent aussi un mâle entier (*kou*) pour la reproduction, bien que l'on puisse s'en faire prêter un à l'occasion. On dit des verrats (*kou*) qu'ils sentent mauvais (comme tous les êtres en marge de la société des vivants) et qu'ils peuvent être dangereux lorsque les hommes qui les rencontrent libres dans les « friches » *tu'u vao*, tentent de les chasser des plantations et de les tuer.

Dans une portée, les femelles sont souvent tuées en premier lieu à moins qu'on puisse les isoler des mâles pour les engraisser. Parmi les mâles, les moins sauvages et les plus gros sont castrés jeunes (*sele*) par un spécialiste qui opère à vif (ils deviennent alors, comme les femelles qui ne sont pas destinées à la reproduction, des « porcs » *puaka*). Certains hommes du village sont compétents pour cette opération délicate qui entraîne très souvent la mort du porc. Les villageois préfèrent donc avoir recours au vétérinaire de l'administration qui se déplace avec du matériel stérile et minimise ainsi les risques de perdre un animal déjà grand⁴¹⁷.

Ainsi, l'opposition entre les femelles et les mâles destinés à la reproduction suit des principes similaires à ceux qui opposent hommes et femmes pour ce qui relève de la relation à la terre. Les truies demeurent sur la terre (*'api*) pour y donner une progéniture (*'uhi*) proche de celle des femmes en ce que les « relations-sang » sont ici dominantes. En effet, le mot *'uhi* désigne aussi de façon péjorative les enfants d'une femme, ce qui met en avant le fait qu'une paternité est contestée ou inconnue. Les enfants ainsi nommés sont comme des animaux qui n'ont pas de père déterminé. Ils bénéficient essentiellement de la relation à la terre par leur mère. Ce sont des enfants pour qui les « relations-âme » existent peu et dont les « relations-sang » sont destinées à subordonner toutes les autres durant toute leur vie. Rappelons que *'uhi* désigne aussi les semences des *kape*, ceux des tubercules disposés le plus près du sol dans les prestations importantes (*'umu toho* ou *'umu fakahuga*).

Par ailleurs, les enfants d'une truie ressemblent aux enfants d'une femme en ce que – mis à part les porcs présentés lors des prestations qui sont valorisés une fois cuits indépendamment de leur sexe – les mâles sont destinés à se disperser, tandis que les femelles prennent la succession de leurs ascendantes sur la terre qu'elles occupent. Les truies relèvent donc de la localité, tandis que les mâles vagabondent et circulent. L'agencement spécifique

⁴¹⁷ On paye alors une cinquantaine de francs français pour l'anesthésie. Le porc est attrapé et maintenu par un fil de fer enroulé autour du groin. Une fois endormi, les bourses sont passées à l'eau, le canal séminal est coupé au rasoir et les testicules extraites. Une ligature ferme le conduit et la plaie est désinfectée au dakin.

des « relations-sang » qui distinguent les hommes et les femmes dans leur rapport à la localité, à la « terre » *kele* (dominant chez les femmes) et au « pays » *fenua* (dominant chez les hommes) vaut donc aussi pour les porcs. Cette homologie va plus loin en ce que les porcs ont aussi un « corps » *sino* que les hommes nourrissent, créant ainsi des « relations-corps » assez similaires à celles qu'ils entretiennent chez les membres de leur propre « maisonnée » *'api*. Cependant, les « relations-corps » sont ici réduites par rapport à celles qui (relevant aussi du travail des femmes) donnent aux vivants une existence propre à leur monde et qui les situent dans la société.

Pour ce qui est des « relations-âme », celles des porcs sont très réduites et tout à fait subordonnées aux autres relations qui les composent. Les porcs diffèrent en cela fondamentalement des Wallisiens d'aujourd'hui qui, tous chrétiens, ont dans leur « âme » *laumaalie* un principe divin qui les distingue de tous les autres êtres de la création. Il n'en allait pas de même autrefois pour les « roturiers » *tu'a* pour qui nous avons vu que les « relations-âme » étaient probablement tout à fait subordonnées, si toutefois ils en avaient, aux « relations-sang » et aux « relations-corps ». Des « relations-âme » sont en revanche constituées lorsque les porcs sont présentés cuits dans les prestations masculines : ce sont généralement des porcs « anciens » *matu'a* présentés à des anciens et qui marquent nettement une distinction de niveau. On peut penser, si on admet d'anciennes pratiques anthropophagiques, qu'il en allait autrefois de même pour les victimes choisies parmi les « roturiers » *tu'a* et présentées aux « chefs » *'aliki*. Le fait qu'elles aient peut-être consisté en filles vierges pourrait être mis en parallèle avec une relation à la localité plus marquée et l'importance de « relations-sang » encore pleines, ou intactes.

La préparation des porcs avant une présentation sous forme d'unité *'umu* met en évidence l'importance de leur relation à la « maisonnée » et la valeur de leurs « relations-sang ». Les porcs sont d'abord étouffés à l'aide d'un bâton maintenu en travers de la gorge alors que l'animal est à terre. Leurs soies sont brûlées, leur peau nettoyée, la pointe cornée des pattes retirée, puis le bas ventre ouvert en deux points : l'anus (bourré de feuilles), est détaché, tandis que l'œsophage et la trachée artère sont coupés dans la gorge. Tout l'appareil digestif et les poumons sont retirés avec le reste des viscères par un trou carré ouvert dans l'abdomen. Les organes génitaux des mâles (pénis et testicules) comme des femelles (utérus) sont aussi retirés. On jette dans la cavité quelques pierres chauffées à blanc qui coagulent

rapidement l'épanchement du sang et le ventre est bourré de feuilles vertes (croton) ou de troncs de bananier écrasés qui lui rendent son aspect plein.

Le fait que porcs mâles et femelles s'opposent dans leur relation à la localité est subordonné au fait que tous sont attachés à la terre où ils sont cuits. Les porcs présentés dans les prestations sont dépouillés de leurs organes sexuels avant la cuisson et sont globalement considérés comme venant de la « maisonnée » 'api (donc de la « terre » kele) de l'homme qui les présente. Dans le système des prestations, ces porcs ne s'opposent donc plus entre eux, mais aux plants de kava et aux tubercules récoltés dans des jardins lointains et itinérants. Parmi eux, les ignames s'en distinguent le plus nettement. Nous avons vu qu'ils pouvaient être stockés dans les plantations et qu'ils étaient essentiellement constitués de « relations-âme ». Les porcs présentés dans les prestations sont constitués de « relations-sang » qui renvoient à la « terre » kele de la « maisonnée » 'api où ils ont grandi, mais qu'ils ne constituent pas (leur sang ne retourne jamais à cette terre). Les « relations-sang » des porcs renvoient ainsi à la « vie » ma'uli qu'elles confèrent avec la circulation du sang dans le corps et le « souffle » qu'elles génèrent, mais à deux niveaux. Lorsqu'ils sont vivants, les « relations-sang » des porcs renvoient à la « vie » ma'uli de la maisonnée où ils vivent, profitant de (et participant à) sa prospérité ; une fois tués et passés au four, les porcs présentent une « vie » ma'uli, un « souffle » – conservé à l'animal par le bâton qui comprime sa gorge et l'étrangle au moment de la mort⁴¹⁸ – qui anime la société par sa circulation lors des échanges cérémoniels et des répartitions successives.

Une fois le porc passé au four, ses autres relations constituantes sont aussi modifiées. La cuisson sous terre opère un travail très proche de la gestation que les femmes mènent à terme pour leurs enfants. Cependant, cette gestation est prise en charge par les hommes. Ils obtiennent de la sorte des biens valorisés (les porcs cuits) qui figurent dans les prestations masculines en contrepoint des tubercules (surtout des ignames). La cuisson des porcs renforce leur relation à la terre d'origine (la « maisonnée » 'api) et leur confère des caractéristiques très féminines. Les hommes se constituent donc des enfants de deux types. Les uns (leurs fils et leurs ignames foha) sont masculins : leur relation à la localité est faible et ils sont classés dans une gradation qui distingue parmi eux les plus anciens des plus jeunes. Les autres (leurs

⁴¹⁸ Les plus gros porcs sont maintenant tués d'un coup de fusil dans la tête qui laisse une blessure de petite taille et n'entraîne pas d'hémorragie externe.

filles et leurs porcs) sont féminins, leur relation à la localité et à la « terre » *kele* étant dominante.

Les porcs passés au four ne sont donc pas seulement dotés de « relations-sang ». Ils sortent en effet de cette gestation avec de nouvelles « relations-corps » manifestées par le gonflement de leur silhouette dont la peau, rétractée par la chaleur, s'est tendue sur le rembourrage végétal. Enfin des « relations-âme » leur sont conférées. Tandis que les porcs sont mis au four ventre au sol, comme s'ils étaient couchés à terre, ils sont présentés dans les prestations couchés sur le dos, comme les morts dans leur tombe, tournés vers le ciel. Le dos est alors vers le sol, sur un panier ou un amoncellement de tubercules qui isole et surélève l'animal. De plus, la tête est toujours tournée vers le rang que forment ensemble le « roi » et les chefs présents. La répartition des parts de porc cuit montre aussi que la cuisson de l'animal opère des distinctions qui se reportent sur la valeur de ses différentes parties : sa tête (*'ulu*) revient toujours à la personne de plus haut rang dans l'assistance (au « roi » ou à un *'aliki*). Les pattes (*alaga*) avant sont destinées à des « membres du conseil royal » (*kau'aliki* *fau*) s'ils sont présents. Le thorax (*fatafata*, deux parts), le dos (*tu'a*), le derrière (*muli*), d'une valeur décroissante, sont distribués dans l'assistance.

En passant par le four, les porcs acquièrent donc un ensemble de relations qui rapprochent leur constitution de celle des hommes (au sens générique) les « relations-âme » créées à ce moment restant, comme pour les femmes, subordonnées aux autres. Les « relations-âme » des femmes (les filles d'un homme) et des porcs se fondent peu, en effet, sur une gradation dans l'ancienneté relative : pour un homme, les différences d'âge entre ses filles importent peu, mais toutes sont supérieures à leurs frères ; en ce qui concerne les porcs des prestations, les distinctions de sexe et de taille sont subordonnées à la distinction qu'opère, en tout moment et en tout lieu, le présent d'un porc cuit au four de pierre. Pour les femmes, les prestations féminines et les porcs, le critère fondamental de distinction est extérieur. Chacun de ces ensembles, et chaque unité en leur sein, forment des totalités homogènes et complètes. La distinction est ici un principe extérieur à ces totalités : elle est subordonnée, dans ces trois cas au tout que forme chaque unité. Il n'en va pas de même pour les hommes et leurs prestations en « féculents » qui sont tous distingués par un principe qui les ordonne entre eux et qui n'ont de place qu'en relation à un « tout » qui les englobe. Ce tout est pour les hommes, le « roi » ancien absolu ; pour les tubercules, les « vraies têtes d'ignames » des prestations du *fai'ofa* et pour le *kava* que l'on peut ajouter ici, la « racine principale » *uho'i kava* du « *kava* royal »).

2.2.3. *Les prestations masculines, pour mieux soulever le ciel*

Un porc passé par le four n'est pas simplement cuit, il est aussi mort, et doté d'une forme de « vie » *ma'uli* supérieure, la « vie », le « souffle » destinés à animer la société et à favoriser son renouvellement lors des échanges cérémoniels. La position des porcs cuits, couchés sur le dos, ventre en l'air, indique clairement ce changement de niveau. Les porcs sont alors surélevés et isolés de la terre par un panier de tubercules, comme l'« intérieur » *loto* et le « siège de la vie » *ma'uli'aga* des vivants le sont par des nattes et des étoffes *gatu*. Le panier *kato* constitue en lui-même une enveloppe à la prestation 'umu et donne une unité aux différents éléments qui la composent – rappelons que tous les éléments du cocotier constituent des contenants.

Cet isolement est particulièrement net pour l'unité 'umu *fakahuga* composée d'un amoncellement ordonné de tubercules crus (*kape*, taros, ignames), de porcs et de biens féminins (voir l'illustration N° 35, page 569). Le développement en hauteur de cette prestation (et dans une moindre mesure des autres prestations masculines ('umu) rappelle et réitère la séparation originelle du ciel et de la terre par le héros Maui. Ces prestations 'umu *fakahuga* sont disposées au bord de l'aire où se déroulent les cérémonies (le *kava* et la « distribution » *katoaga*) de telle sorte qu'elles figurent comme des poteaux qui, encadrant l'espace réservé à la société des vivants, écartent le ciel de la terre le temps des festivités.

Les vivres forment un empilement ordonné, étagé dans la hauteur : les *kape* sont posés sur le sol, racine en bas et base des feuilles (semence) en haut, dans la position où ils poussent en terre, mais cette fois disposés à sa surface ; les taros sont couchés par dessus, les feuilles (les semences) tournées vers l'extérieur ; les ignames forment le dernier étage des tubercules. Par dessus, le porc domine la prestation tout en se distinguant des « féculents » *magisi* qui « forment une surface isolante » *faaliki*, comme le font un plancher ou la natte d'un « couchage » *moe'aga* pour le corps humain. Les biens de valeur féminins (« couchage » *moe'aga*) accompagnent la prestation, qu'ils soient posés dessus ou présentés à part, comme pour toutes les autres parts destinées au « roi » *hau* et aux « anciens » de premier plan.

Les « féculents » *magisi* constituent un tout en eux-mêmes : les *kape* sont en relation immédiate avec le sol, manifestant des « relations-sang » déjà soulignées au sujet du nom de leurs semences 'uhi (« progéniture »). Les feuilles des taro (et leurs semences *mata'i talo* « visage » ou « orifice du taro ») sont tournées vers l'extérieur et pendent à l'étage intermédiaire. Elles forment ainsi une ceinture verte (une enveloppe) à la prestation,

manifestant des « relations-corps ». Les ignames enfin, en hauteur, manifestent des « relations-âme ». Tous ces tubercules sont crus et apparaissent comme relativement secs⁴¹⁹ au regard du porc, qui présente lui-même des « relations-sang » dont la « vie » *ma'uli* a été transformée et qui, passé au four, a gagné en humidité. Ces unités forment alors une autre sorte de tout, comparable, sur certains points, aux unités féminines *moe'aga*.

Les relations constitutives de ces unités *'umu fakahuga* font en effet l'objet d'une inversion que nous retrouverons dans les unités féminines *moe'aga* : les « relations-sang » sont dominantes dans le porc cuit, tandis que les « relations-âme » se trouvent concentrées dans sa base de tubercules, différenciés, hiérarchisés, élevés en tas et dont les ignames constituent l'essentiel. Les relations corps sont manifestées par le volume de cette unité, à la fois complète et bien conformée et par sa ceinture de feuilles de taros superposées. Enfin, tout comme pour les unités féminines *moe'aga* (nattes et tissus d'écorce *gatu*), la totalité que forme la prestation ainsi que sa destination (les anciens d'abord, une grande partie de la population – le « pays » *fenua* – ensuite) lui donnent des « relations-âme ». Comme les nattes posées à même le sol et supportant le tissu d'écorce *gatu* dans les prestations féminines, les ignames supportent le porc et l'isolent du sol sur lequel il se tient d'habitude, couvert de « terre » *kele* et s'y confondant en se vautrant dans la boue. Comme nous le verrons, cette inversion dans la position des biens secs, hiérarchisés et normalement supérieurs et des biens humides, non distingués, et normalement inférieurs est caractéristique pour les prestations les plus valorisées, pour les unités que la société considère comme les plus complètes et les plus englobantes – d'une certaine façon, il en est de même pour le « roi », le communiant ou les mariés installés sur un siège ou un couchage d'une grande épaisseur, mais ici, le « roi », le communiant ou les mariés sont en eux-mêmes plus complexes et plus complets que le tissu d'écorce *gatu* ou qu'un porc cuit. Ainsi, le porc présenté sur son socle de tubercule gagne un complétude et en « relations-âme », les relations à la terre, les « relations-sang », restant cependant englobantes et supérieures.

2.2.4. Les prestations masculines, deux façons de faire vivre la société

Pour ce qui est des unités *'umu* de façon plus générale, les vivres cuits font un contraste saisissant avec les vivres crus (*tokonaki*). Plusieurs caractéristiques les distinguent, à

⁴¹⁹ Les tubercules n'étaient autrefois jamais lavés à cause, me dit-on, de la rareté de l'eau (*ne'e hoge vai*, « on manquait d'eau ») et de la difficulté de s'en procurer. On utilisait un petit bout de bois pour en frotter la surface et

commencer par le traitement spécifique que les vivres cuits subissent.

Nous avons vu, que les hommes travaillent sur des terres dispersées et lointaines, soit à la périphérie du 'api, soit dans l'intérieur de l'île, dans des domaines considérés comme peu socialisés et relevant en partie de l'au-delà. Ils en rapportent les tubercules destinés aux prestations en vivres qui représentent, avec le « pays » *fenua*, l'au-delà dont ils proviennent. La plupart des prestations 'umu ('umu taki, 'umu'amo, 'umu fakalaumasi selon le nombre de parts qu'elles contiennent) sont cuites au four (pour les autres le porc est toujours passé au four), sous la terre, dans un milieu clos, chaud et humide. Le four constitue une structure proche de celle de la maison avec sa base de pierres, sa charpente de bois et sa toiture de feuilles sèches. En reproduisant une maison (*fale*) dans la terre, il reproduit également une matrice féminine (*falega fanau* : utérus, « maison de descendance ») destinée à opérer une gestation et l'élaboration de biens et d'êtres dont les relations à la « terre » *kele*, à la « maisonnée » 'api sont renforcées (les enfants, mais aussi toutes les personnes qui sont soumises à une réclusion dans la maison) et qui, à ce titre, acquièrent une valeur nouvelle. Davantage en relation avec la localité, les tubercules cuites au four sont socialisées⁴²⁰. Une dimension purement humaine leur est conférée par cette gestation qui en fait des enfants de la « maisonnée » 'api comparables aux porcs qui furent élevés là. Les aliments sortant du four ont ainsi tous la même origine et partagent une relation à la « terre » *kele* de la « maisonnée » 'api que ne partagent pas les vivres crus du *tokonaki*, rassemblés par des hommes soucieux de fournir une prestation volumineuse et diversifiée. La cuisson au four donne aussi aux vivres des relations similaires à celles des nourrissons pour qui les relations-sang sont englobantes. Toutes les unités 'umu ne sont pas comparables dans cette perspective (voir les illustrations N° 36 et 37, pages suivantes) : dans les unités ne comprenant que des vivres cuits destinés à une consommation immédiate, les « relations-sang » subordonnent toutes les autres. Les

en détacher la terre. De nos jours, un lavage à l'eau douce n'est pas contre-indiqué (à la différence de l'eau de mer), mais il est très rare.

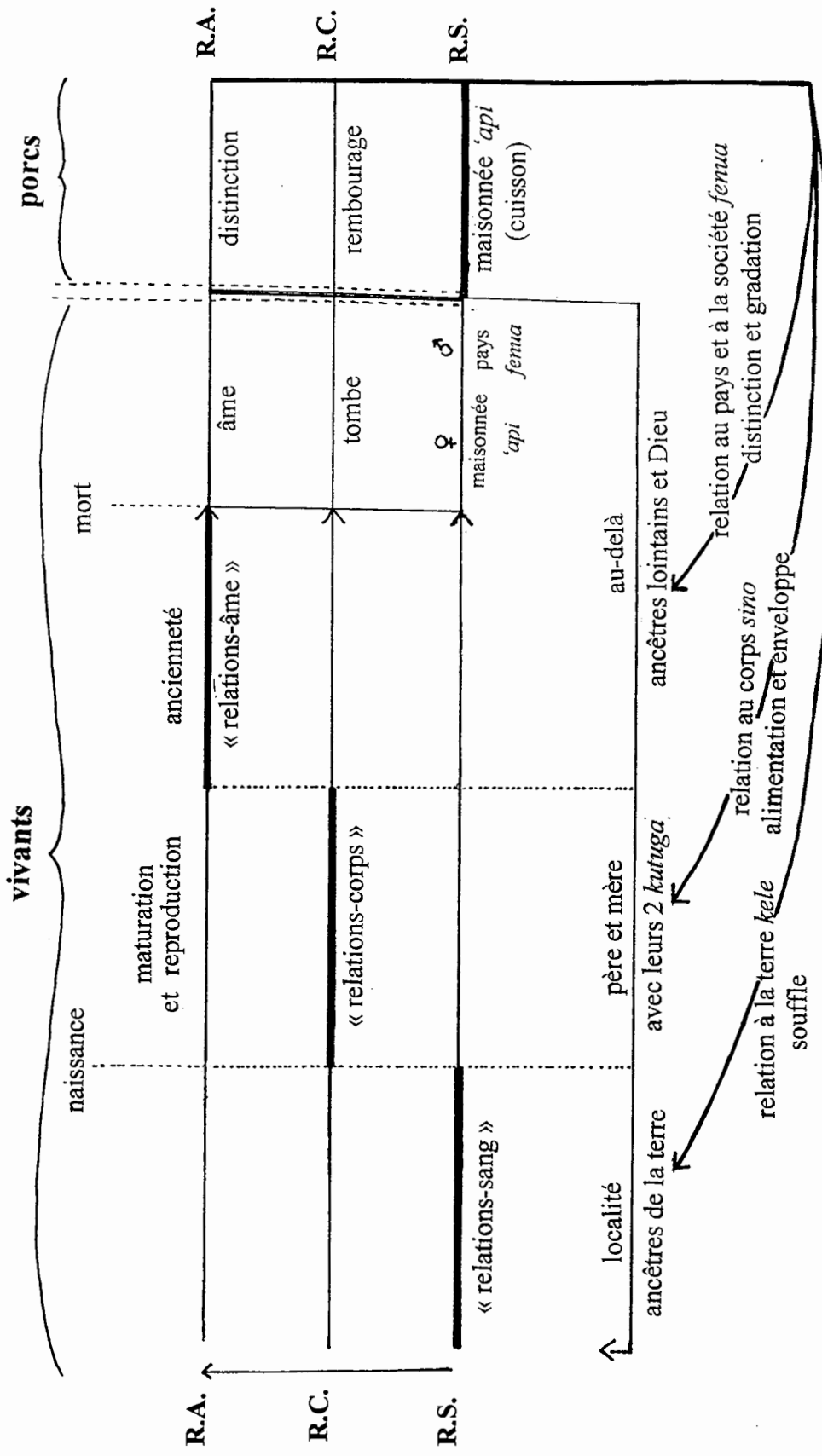
⁴²⁰ À l'occasion de la Saint-Joseph (1^{er} mai), les paroissiens de Mu'a préparent des « gâteaux » *luu* faits d'ignames râpées (y compris des ignames sauvages *tu'akuku* et *palai*) et de lait de coco. Ils en présentent collectivement une partie lors de la « distribution de vivres » *katoaga* qui a lieu pour leur fête paroissiale, et l'autre dans des paniers ('umu) que chacun apporte aux parents et aux amis résidant à l'extérieur du district. On peut se demander s'il ne s'agit pas encore de la présentation de prémices, mais cette fois des prémices de la « dernière récolte » *ta'u muli* auxquelles on associe des tubercules sauvages qui poussent spontanément sur les terres laissées en friche du sud de l'île. De tels tubercules, qui viennent de terres lointaines et sont considérés comme non socialisés, doivent être passés au four et présentés sous la forme de préparations assez sophistiquées pour être acceptés par la société dans les occasions formelles. Les « gâteaux » *luu* sont des mets locaux (ils sont propres au district de Mu'a) diffusés le même jour dans toute l'île selon deux circuits, celui des relations personnelles et celui qui est propre aux « distributions de vivres » *katoaga*.

| | 'umu composé de X parts de vivres cuits ('umu taki, 'umu amo, 'umu fakalaumiasi) | 'umu composé de porcs cuits et de tubercules crus ('umu fakahuga et 'umu toho) | |
|-----------------------------|---|--|-------------------|
| biens de valeur féminins | facultatifs et à part R.C | au dessus ou à côté | R.A R.C R.S |
| porc | cuit et débité R.S | distinction enveloppe traitement du <i>loto</i> | R.A R.C |
| tubercules | cuits R.S | cuit | R.A R.C R.S |
| | | crus | R.A R.C R.S |

(R.S>R.A)<R.A

R.S>R.A
 R.A. « relations-âme »
 R.S. « relations-sang »
 R.C. « relations-corps »

Illustration N° 36
 Comparaison des relations constitutives pour les différentes prestations masculines.



R.A. « relations-âme »
 R.S. « relations-sang »
 R.C. « relations-corps »

Illustration N° 37
 Evolution des composantes de la personne (et des porcs)
 dans la vie et dans la mort

hommes donnent à la société des unités comparables à des nouveau-nés qui existent avant tout par leur relation à leur mère, à la terre et à la localité. Ces enfants ne ressortent pas du « pays » *fenua* (ou d'un niveau supérieur de valeurs pour la société), mais du '*api (kele)*, c'est-à-dire d'un niveau inférieur essentiel dans la relation à la localité.

Les relations constitutives sont donc transformées par la cuisson au four. Premièrement, les relations à la « terre » *kele* sont renforcées et la « vie » *ma'uli* liée au tout (ou au cosmos) devient une relation à la « terre » *kele* affirmée au profit de la « vie » *ma'uli* des seuls récipiendaires qu'elle vient conforter. Deuxièmement, un nouveau corps, composite et volumineux est conformé, et doté d'une enveloppe valorisée (cocotier). Les « relations-sang » (présentes dans les porcs) y sont élevées et isolées par les tubercules (« relations-âme ») ainsi subordonnées. Cet agencement confère une nouvelle forme d'existence à ces prestations soulignant la valeur que la société reconnaît à la « terre » *kele* de chaque « maisonnée » '*api et aux relations que fonde la localité. La prestation ainsi préparée gagne ainsi en « relations-âme » qui, d'une part, la distinguent du tout, d'autre part, lui font distinguer son récipiendaire et le classent dans la gradation des statuts et du rang.*

Les prestations en vivres cuits '*umu se distinguent donc profondément des prestations en vivres crus des « provisions » tokonaki ou des « prémices » polopolo. Les premières ('umu) sont des prestations individuelles et particulières : elles sont en relation à un homme, à la « terre » kele d'une « maisonnée » 'api et à destination d'un receveur qui opère ensuite des distributions subséquentes et les diffuse pour alimenter son entourage – il nourrit aussi en quelque sorte ses relations. Ces prestations n'ont donc de relation à la totalité que dans leur destination : un « ancien » (matu'a) d'abord, puis toutes ses relations kaiga dispersées dans le « pays » fenua. Les prestations 'umu ne constituent de totalité en elles-mêmes que regroupées lors de leur présentation sous forme de « distribution de vivres » katoaga, nous le verrons.*

Les secondes (*tokonaki*), en revanche, sont constituées de biens vivants, que l'on peut perpétuer et qui proviennent de tous les parents en relation *kaiga* que rassemble momentanément un « groupe cérémoniel » *kutuga*. Ces prestations manifestent donc d'emblée une totalité qui renvoie au « pays » *fenua* et à la société. Elles sont rassemblées par un groupe et présentées à un groupe autour d'un « ancien » dont elles conforment l'être lors d'un passage important. De ce point de vue, les prestations *tokonaki* sont englobantes et

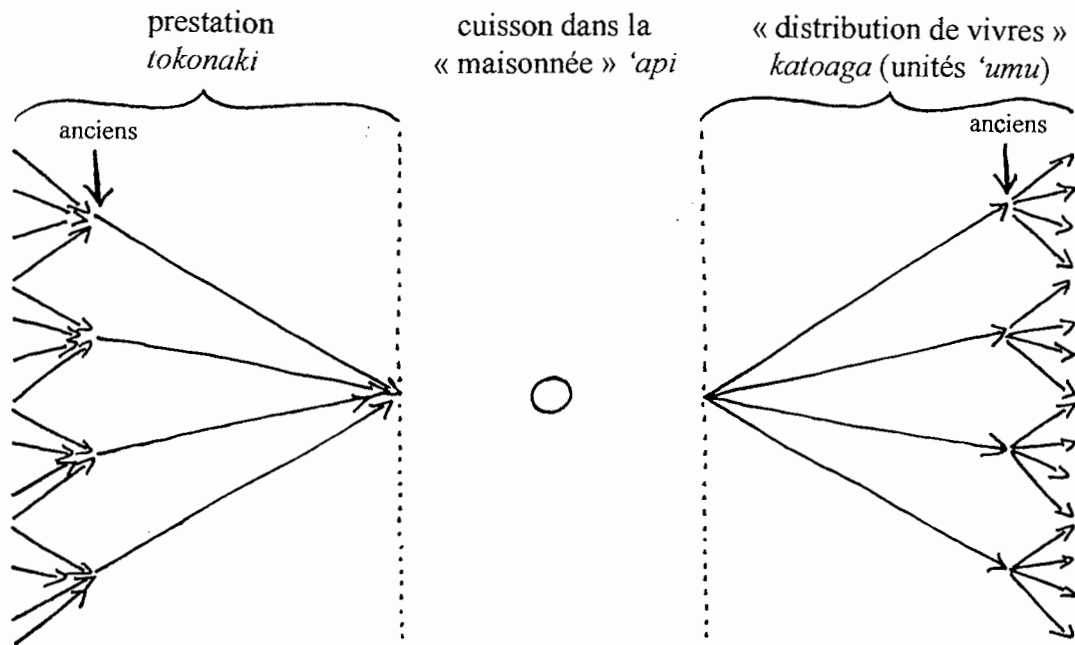


Illustration N° 38
Circulation et transformation des vivres pour des prestations
présentées dans les grandes « distributeurs de vivres » katoaga

subordonnent toutes les autres prestations. Cependant, les *tokonaki* n'ont d'autre raison d'être, d'autre prolongement, que la constitution des nombreuses unités '*umu* présentées lors des « distributions » *katoaga* qui, figurant l'ensemble des relations rassemblées pour l'occasion, clôturent les cérémonies de passage. Dans ce cas, la prestation *tokonaki* et la distribution *katoaga* (d'unités '*umu*) forment un ensemble, un circuit complet (voir illustration N° 38, page précédente). Les vivres viennent des anciens des « groupes » *kutuga* de la personne pour laquelle les cérémonies ont lieu et repartent chez les « anciens du pays » (essentiellement des porteurs de titres), gagnant en valeur par leur traitement et leur nombre, tout en signifiant la transformation des relations constitutives de la personne dont on marque le passage. Parmi ces biens, les porcs et les semences des tubercules ont perdu une forme d'existence pour perpétuer le monde et la société sous une autre forme.

2.4. La distribution cérémonielle de vivres *katoaga*

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises les « distributions de vivre » *katoaga*. Elles n'ont jamais lieu seules : une messe les précède toujours avec une cérémonie du *kava*. Un repas et des danses viennent compléter les festivités. Nous la présenterons schématiquement, une étude détaillée impliquant des développements trop longs pour trouver ici leur place. Par ailleurs, les acquis dont nous disposons déjà nous permettent de comprendre globalement ce qu'il se passe à ce moment. Une description rapide du déroulement de la journée nous permettra de saisir la spécificité de ces occasions.

Le mot *katoaga*, qui se décompose en *katoa* « tout, toute, tous, toutes, total, entier, complet » (Rensch, 1984) suivit du suffixe *-ga* (qui nous est connu comme la marque de substantifs désignant des unités constituées), signifie « un tout », « une complétude ». Ces « distributions de vivres » marquent toutes les occasions importantes pour la société wallisienne.

Les occasions de *katoaga* sont de deux sortes. Dans un cas, il s'agit de « fêtes familiales » (*fiafia fakafamili*) qui marquent un passage (première communion, confirmation, mariage, décès, investiture, ordination ou prise de voile...) Pour celles-ci, nous avons vu que les « groupes cérémoniels » *kutuga* constituaient une « provision de vivres » *tokonaki*. Cette « provision » *tokonaki* est rassemblée et présentée en l'honneur de la personne pour qui la cérémonie a lieu, avant d'être offerte sous la forme d'unités '*umu* présentées dans le *katoaga*, le jour de la cérémonie.

L'autre cas, que nous aborderons en premier lieu, regroupe les fêtes civiles (assez rares, on peut y compter le 14 juillet, par exemple) et les fêtes religieuses. Chaque district en organise une pour la fête de son (ou ses) saint(s) patron(s) à qui on demande protection et prospérité⁴²¹. On en prépare aussi une pour la Saint-Pierre-Chanel et la fête du Christ roi (seuls la chefferie et les « descendants de rois » *kau'aliki*, participent à cette dernière). Chaque village fait de même pour la fête du saint protecteur (la Saint-Jean-Marie-Vianney a lieu le quatre août à Utufua). Nous avons vu comment les vivres présentés ces jours-là étaient rassemblés à l'échelle du district et du village grâce à l'institution du *hoholo*). Tous les hommes peuvent aussi y apporter une contribution volontaire à titre individuel.

Le jour d'une grande fête (fêtes patronales à l'échelle du village, du district ou de l'île entière), chaque maître de maison devant présenter une prestation *'umu* prépare le four tôt le matin. De son contenu, il forme une unité *'umu* qu'il dispose sur l'esplanade ouverte devant le « palais royal » (*fale hau*) s'il s'agit d'une fête à l'échelle de l'île, devant l'église s'il s'agit d'une fête paroissiale, devant la maison du « chef de village » *pule kolo* s'il s'agit d'une fête villageoise. Dans la matinée une messe est célébrée en présence de la chefferie qui est ensuite conviée, avec les notables et les étrangers, à un repas festif. L'assistance se met alors en place pour la cérémonie du *kava* qui a lieu dans la mi-journée.

À la fin de la distribution du *kava*, les prestations en vivres *'umu* disposées devant la chefferie sont présentées par un homme du *tau'a*. Dans une brève allocution, il énumère les prestations, exagérant souvent leur importance de façon conventionnelle⁴²². Des danses suivent ce discours. Pour les festivités accompagnant un passage, les participants (exceptés

⁴²¹ Pour Mu'a par exemple, « on demande à saint Joseph que ce jour de célébration nous soit bénéfique, que l'on obtienne les fruits de la terre qui lui sont ainsi offerts. » (« *E kole kia sagato Sosefo ke manu'ia tona aho kia matou, ke matou ma'u te'u fua a te kele ae momoli atu feia.* »)

⁴²² Les unités *'umu fakahuga* sont présentées en premier lieu. L'orateur précise de façon conventionnelle le nombre des taros et des ignames que les *'umu fakahuga* comprennent (*tona kakano*, « leur chaire »). Les porcs (*tona kiki*, « leur accompagnement ») sont au moins des *ha'amohua*. Si le reste des prestations (*tona olo'i*, « ce qui vient avec ») se compose essentiellement d'unités *'umu'amo*, le *katoaga* est présenté comme un *katoaga 'amo* : on donne un nombre d'ignames conventionnel (l'orateur arrondit les nombres aux unités supérieures les plus valorisées) ; la quantité et la taille des porcs sont soulignées ; les préparations *fai kai* dispersées dans les paniers sont présentées sous la forme d'unités *kumete* (grands plats de bois qui contiennent conventionnellement une centaine de ces préparations) ; les régimes de banane artificiellement mûris au four (*fakamomoho*) et les régimes de bananes *hopa* sont annoncés en dernier lieu, parfois même lorsqu'ils n'apparaissent pas sur l'esplanade et que des bananes sont simplement dispersées dans les paniers.

Des unités spécifiques et leurs multiples sont utilisés. Pour les ignames : *gafua* ou *gesino* « unité, une », *gakau* « vingtaine », *gofuhi* « dizaine de vingtaine » ; pour les taros, les unités varient selon la taille des tubercules : *gaoa'a* « paire, deux », *fuhiga* « contenu de "billon" *fuhi* » (entre trois et huit taros), *'amoga* « unité que l'on porte sur une perche » (deux à quatre *fuhiga*) ; pour les régimes de bananes : *hafa* et *gakau* « dizaine » (Rensch, 1984).

les membres de la chefferie) se lèvent et dansent librement pour divertir l'assemblée. Pour les festivités villageoises ou paroissiales, les villages préparent des danses plusieurs semaines à l'avance. Les danseurs s'intercalent entre l'« avant du cercle » (*mu'a*) et les vivres, se relayant pour une série de danses qui peut durer plusieurs heures. Derrière eux, les hommes du *tau'a* dirigés par un assistant cérémoniel s'attachent à répartir les prestations, découpant des « parts » *inasi* si les unités sont insuffisantes, et inscrivant un nom sur chacune d'elle. Après les danses, ces parts sont attribuées à voix haute. Des biens de valeur féminins (*moe'aga*) accompagnent les prestations masculines de premier ordre qui vont au « roi », aux membres de son conseil (*kau'aliki fau*), au clergé, aux membres de l'administration et aux représentants du territoire. L'assistance se disperse alors dans le milieu de l'après-midi.

Les grandes distributions *katoaga* peuvent réunir sur l'esplanade (*mala'e*) plusieurs dizaines de porcs, parfois plusieurs centaines, qui sont disposés par ordre décroissant de taille en partant de l'avant et du centre de cet espace. Sur les côtés sont disposées, lorsqu'il y en a, les prestations de grande taille *'umu toho*, *'umu fakahuga* ainsi que des arbres dont les branches sont couvertes de coupons de tissus qui volent au vent. Il n'y a donc pas de biens féminins dans le centre du cercle, ceux qui sont présentés le sont à sa périphérie. Les plus gros porcs se trouvent face au « roi », tandis que les bêtes de plus petite taille sont placées sur les côtés et au fond, devant le *tau'a*. Devant les porcs, étaient autrefois posés les plants de *kava* entiers, ce qui est dorénavant rarissime, cette plante n'étant plus cultivée à Wallis.

Le jour de grandes festivités, se trouvent donc réunis autour de la chefferie, du clergé et des représentants de l'administration, un très grand nombre de participants (de plusieurs centaines à plusieurs milliers) et des prestations masculines et féminines. De telles cérémonies sont généralement placées sous le patronage d'un saint, de la Vierge ou du Christ et sont conçues comme une action de grâce rendue à Dieu pour ses bienfaits. Toute la société est présente à cette occasion et se reconduit en relation à la valeur supérieure que sont ses anciens et, ultimement, « Dieu tout puissant » (*te Atua mafimafi*). Dans cette perspective, la valeur des unités en vivres cuits *'umu* se modifie.

Nous avons en effet décrit les unités *'umu* comme des prestations individuelles (même si un homme se fait aider des autres hommes de la maisonnée) en relation étroite avec la « terre » *kele* de la maisonnée où elles sont préparées et, de ce fait, constituées de « relations-sang » englobantes. Ces relations restent dominantes quand bien même ces prestations

valorisent et distinguent les étrangers et les anciens qui les consomment ou les partagent, dans les heures qui suivent leur présentation, avec un grand nombre de personnes. Il n'en est pas de même lors d'une grande « distribution de vivre » *katoaga* à l'échelle du village, du district ou de l'île entière. À cette occasion, les prestations affluent de toutes parts (il n'y a pas alors de constitution de « provisions » *tokonaki*) pour former un ensemble complet et ordonné où les unités sont à la fois distinctes et solidaires. L'ensemble de la prestation que forme alors le *katoaga* représente explicitement un tout, une « totalité » (*katoaga*) en relation au « pays » *fenua*. Cette totalité (en quelque sorte un « pays » reconstitué) est formellement décrite et offerte aux anciens et au « roi » *hau* avant que chaque part, nommément présentée à son destinataire (ici aussi un « ancien » *matu'a* ou un visiteur), l'honore et le distingue. La distribution formelle de « vivres » *katoaga* reconnaît ainsi la position de chaque ancien dans une succession de positions et de parts correspondantes. Dans cet ensemble *katoaga*, qui manifeste la valeur supérieure de la société en distinguant ses anciens, chaque prestation est unique. Elle trouve place, en effet, dans une gradation et ordonne la société, y compris lors de ses distributions subséquentes (son destinataire initial la partage toujours avec un grand nombre de gens, faisant porter des parts à ses propres anciens – dont sa sœur – à ses enfants et à ses « neveux utérins » *'ilamutu*). Dans cet ensemble, les unités *'umu* qui ressortent en premier lieu des « relations-sang » et de l'« intérieur » *loto*, acquièrent donc des « relations-âme » qui englobent les relations à la terre de la maisonnée et les particularités qui en découlent. Cette hiérarchie demande cependant à être discutée, mais avant, il nous faut revenir aux « distributions » *katoaga* organisées pour célébrer un passage (première communion, mariage...).

Les cérémonies organisées à l'occasion d'un passage s'organisent comme les autres festivités (bénédition à l'église, repas, *kava*, danses, *katoaga*) avec cependant deux différences importantes. Premièrement, le président n'y est ni un membre de la chefferie, ni un prêtre, ni encore un représentant de l'état, mais la personne dont on célèbre le passage. Deuxièmement, nous avons vu que des « provisions » *tokonaki* étaient réunies au préalable, de telle sorte que des vivres arrivés de façon dispersée étaient regroupés et préparés tous ensemble sur la terre même de la personne dont on célébrait le passage. Il ne s'agit alors pas, le jour de la distribution, de prestations représentant, à partir d'unités diverses, la totalité que constitue le « pays » *fenua*. Au contraire, la « distribution » *katoaga* qui est alors effectuée présente, à partir de vivres crus venus de tout le « pays » *fenua*, des biens constitués dans la

seule « maisonnée » *'api* organisant la cérémonie autour d'un de ses membres. Ici donc, la totalité que représente le *katoaga* correspond moins au « pays » *fenua* où les vivres ont été obtenus, qu'à la « terre » *kele* où les vivres parvenus de tout le pays sont préparés et transformés pour gagner en « relations-sang ».

Il apparaît ainsi que les « distribution » *katoaga* opèrent des distinctions à deux niveaux différents. Pour les fêtes patronales et civiles, dont le destinataire ultime est Dieu (à travers le « roi » *hau*, son représentant, le chef de village ou le représentant de l'état d'une part, à travers le prêtre d'autre part), le « pays » *fenua* conforme, par la juxtaposition de nombreuses unités préparées individuellement, une prestation complète et totalisante mais hétérogène.

Pour les passages, le destinataire ultime n'est pas Dieu, mais la personne dont on célèbre la transformation. La relation au « pays » *fenua*, première avec la constitution des « provisions » *tokonaki*, est alors subordonnée à la relation à la terre natale (*kele*), à la « maisonnée » *'api* et aux « relations-sang » de la personne. Nous ne nous trouvons plus ici au niveau où la société s'articule avec le monde de l'au-delà et avec l'ordre établi par Dieu. Cette relation est ici secondaire, bien qu'importante : des prêtres et des membres de la chefferie doivent être présents par exemple, et les unités *'umu* sont ensuite diffusées dans tous le pays, comme pour les grands *katoaga* villageois ou paroissiaux. Cependant, pour les passages, les relations soulignées relèvent avant tout de la société des vivants, société où chaque personne détient une « vie » *ma'uli* en référence à une terre d'origine. Ici, la totalité ne se constitue pas du « pays » *fenua*, mais de la « terre » *kele*, qui confère à chacun, avec une attache dans l'espace, la « vie » *ma'uli* qui anime son « intérieur » *loto*, et les ressources lui permettant de prendre en charge le corps dont les qualités propres font de lui un vivant à part entière.

Afin de bien contraster les deux formes du *katoaga*, il nous faut avoir recours à ce que nous savons des pratiques anciennes et à ce que nous pouvons en comprendre. Remarquons d'abord qu'à l'époque pré-chrétienne, il n'existait certainement pas de cérémonies se rapportant à une totalité supérieure au « roi » *hau* et à ses ancêtres. Il semble, par exemple, que Tagaloa, la déité suprême à cette époque, ne faisait l'objet d'aucun culte (crises de possession, cérémonies du *kava*, dépôt d'offrandes...) si ce n'est, peut-être, la présentation des prémices qui marquaient le début de la saison agricole. On peut ainsi supposer que les « distributions de vivres » *katoaga*, qui marquent aujourd'hui des fêtes catholiques ou des

événements du calendrier républicain, n'étaient alors organisées qu'à l'occasion des passages pour lesquels la relation aux ancêtres était soulignée et renforcée pour le bien de tous. Les distributions de vivres devaient alors moins s'apparenter aux grandes « distributions » *katoaga* actuelles (où des vivres cuits proviennent de toutes parts) qu'aux cérémonies (passages) aujourd'hui considérées comme « familiales » (*fakafamili* – et ce, quand bien même les cérémonies concernant un personnage important impliquent la participation plus ou moins directe d'une grande majorité de la population de l'île et des expatriés).

Nous savons par ailleurs au sujet des « distributions de vivres » *katoaga*, que leur forme actuelle, qui remonte à la fin du XIX^e ou au début du XX^e siècle, est relativement récente. Selon les anciens consultés à ce sujet, on se contentait autrefois de tuer pour les grandes occasions quelques porcs (un seul suffisait parfois) dont la viande était distribuée avec des « féculents » *magisi* pour nourrir l'assistance avant qu'elle ne se disperse.

Dans tous les cas (cérémonies « familiales » – ou passages – et cérémonies religieuses ou civiles), cette prestation unique en nourriture s'est de nos jours dédoublée : un repas festif est d'abord servi, puis des prestations (qui peuvent comprendre des biens féminins) sont attribuées par ordre d'ancienneté relative : la personne dont on marque le passage est d'abord servie, suivie des anciens de l'assistance dans le premier cas ; le « roi », l'évêque et le préfet le sont dans le second cas, suivis par les « membres du conseil royal » (*kau'aliki fau*), les représentants du territoire, les prêtres, les chefs de service, les « chefs de villages ». On assiste donc à un dédoublement récent d'une distribution de vivres dont la seconde partie (désormais plus importante que le repas) vient en contrepoint de la distribution de *kava* en suivant un ordre comparable (celui de l'ancienneté relative). Ces deux distributions se répondent et se complètent.

La cérémonie du *kava* établit un ordre complexe qui reconnaît la place de chacun dans la société, insistant sur la valeur supérieure de l'ancienneté. Celle-ci s'appuie pourtant sur la jeunesse et les valeurs qui lui sont associées (le travail, le courage, la force et la beauté du corps...). À cette occasion, la société fait aussi la part de ce qui lui est extérieur, englobant à un niveau supérieur de la hiérarchie des valeurs, mais qui est subordonné au niveau hiérarchiquement inférieur du monde des vivants. La cérémonie du *kava* opère ainsi une inversion momentanée des valeurs, la société des vivants (dirigée et représentée par ses anciens) se constituant de façon formelle en un cercle fermé à l'intérieur duquel elle affirme

son existence, son ordre interne et sa supériorité sur l'au-delà. À ce niveau (subordonné du point de vue de l'organisation générale du cosmos, mais supérieur du point de vue de la société, au moment de la cérémonie), les anciens valorisés en raison de leur relation à l'au-delà, sont à la fois supérieurs et subordonnés.

Nous avons vu, en effet, que le « roi » *hau* était autrefois considéré comme une « déité » *'atua* sur terre. Cependant l'ensemble des anciens (y compris le « roi » *hau*), valorisés par les vivants pour leur relation à l'au-delà, reposent (contrairement à Dieu) sur les « plus jeunes » qui, acceptant leur autorité, leur obéissent et leur apportent une assistance active. Lors de la cérémonie du *kava*, cette double relation est reconnue et soulignée : tandis que la société manifeste la supériorité de ses anciens et reconnaît, avec leur position, leur autorité, elle manifeste également la valeur de ses « plus jeunes » (principalement les assistants cérémoniels et les hommes du *tau'a*) sans le travail desquels (travail génésique et rituel) elle ne pourrait exister avec les anciens qui la dirige.

Seul le Dieu chrétien, tout-puissant et transcendant, trouve ici une position englobante avec la messe inaugurale et la dédication du jour. Cependant, le « roi » *hau*, l'ancien absolu, garde dans le *kava* une position englobante parmi les vivants. La distribution du *kava*, qui présente à chaque occasion cérémonielle la société des vivants dans son ordre spécifique, confirme ainsi la gradation des statuts et du rang de chacun en relation à Dieu qui seul, préside à la destinée de l'univers. En ce sens, on peut considérer que cette cérémonie prend en charge les « relations-âme » de chacun de ses participants. Chacun prend en effet une place, durant le *kava*, dans la succession que forment avec lui ses ancêtres, ses anciens et ses descendants en relation à Dieu et au « roi » *hau* qui préside la cérémonie. Cette distribution élève ainsi le récipiendaire de chaque coupe : sa position est reconnue, affirmée en relation à Dieu, au reste de la société et, dans l'au-delà, aux ancêtres (autrefois aux déités). On comprend ainsi l'importance du *kava* qui, dans les passages tels que la première communion, les mariages, les investitures ou lors des rites funéraires, opère une distinction et signifie l'étendue des « relations-âme » que le communiant, les mariés, l'impétrant ou le mort acquièrent en devenant, chacun à son niveau, des anciens.

La « distribution » *katoaga* suit des principes similaires à ceux de la distribution du *kava*, mais dans un autre ordre : l'alternance *'aliki/mataapule* n'a pas cours ici, les prestations étant distribuées selon la seule gradation de l'ancienneté. La valorisation des étrangers et des « plus jeunes » ne vient que dans un second temps, une fois servis les « anciens ». De ce point

de vue, la « distribution » *katoaga* ne reconnaît guère la hiérarchie (au sens de hiérarchie de valeur où la valeur supérieure comprend son contraire) entre « anciens » (*matu'a*) et « plus jeunes ». Elle n'affirme que la gradation qui les ordonne. Dans le cas des grandes festivités en relation à Dieu ou à la République française, cet ordre n'est pas réversible. Le *katoaga*, que l'on peut traduire par « totalité », figure alors comme une accumulation d'unités '*umu* renvoyant chacune à la « terre » *kele* dont elle est extraite. Il reconstitue ainsi un « pays » *fenua* fait de « terres » *kele* d'autant plus particulières qu'il ne s'agit ici que des « maisonnées » '*api* où les vivres ont été cuits et non des jardins où les tubercules ont poussé (sauf pour ce qui est des unités les plus importantes '*umu toho* et '*umu fakahuga*). La disparition totale du plant de *kava* autrefois présenté devant chaque prestation a fait disparaître la référence à la totalité que représente le « pays » *fenua* comme l'ensemble des terres de l'île et des relations qui s'y enracinent.

La localité paraît ainsi spécialement valorisée dans ce contexte (voir l'illustration N° 39, page suivante), mais d'une façon particulière.

Nous avons vu que la localité est englobante lors des « distributions » opérées à l'occasion des cérémonies de passage (communion, mariage...) : la « terre » *kele* où les vivres ont été rassemblés et préparés y est valorisée et figure comme une totalité qui subordonne clairement le « pays » *fenua* le temps de la cérémonie. Le traitement des « relations-sang » de la personne célébrée et des différents participants fait ici un net contrepoint au traitement des « relations-âme » effectué lors du *kava*. L'importance des « relations-sang » (et des « relations-corps ») était encore davantage affirmées autrefois, lorsque le repas (*fai taki*) clôturait la cérémonie sur un partage général de la nourriture avant que tous ne se séparent et que chacun ne rentre chez soi.

Il faut remarquer qu'à l'encontre de ces anciennes distributions de vivres immédiatement suivies d'un repas, les « distributions » *katoaga* actuelles insistent fortement sur la gradation rigoureuse des participants (elles s'intéressent ainsi plutôt à leurs « relations-âme ») tout en niant la hiérarchie qui organise le cosmos sur deux niveaux. La présentation d'un repas (*fai taki*) constituait en effet un prestation homogène formant un tout où on reconnaissait, avec l'ordre du monde, la bienfaisance des relations à l'au-delà (les ancêtres, Dieu et autrefois les déités). À un autre niveau, ici supérieur, le monde des vivants soulignait son existence propre face au domaine englobant de l'au-delà. À ce niveau, l'existence des

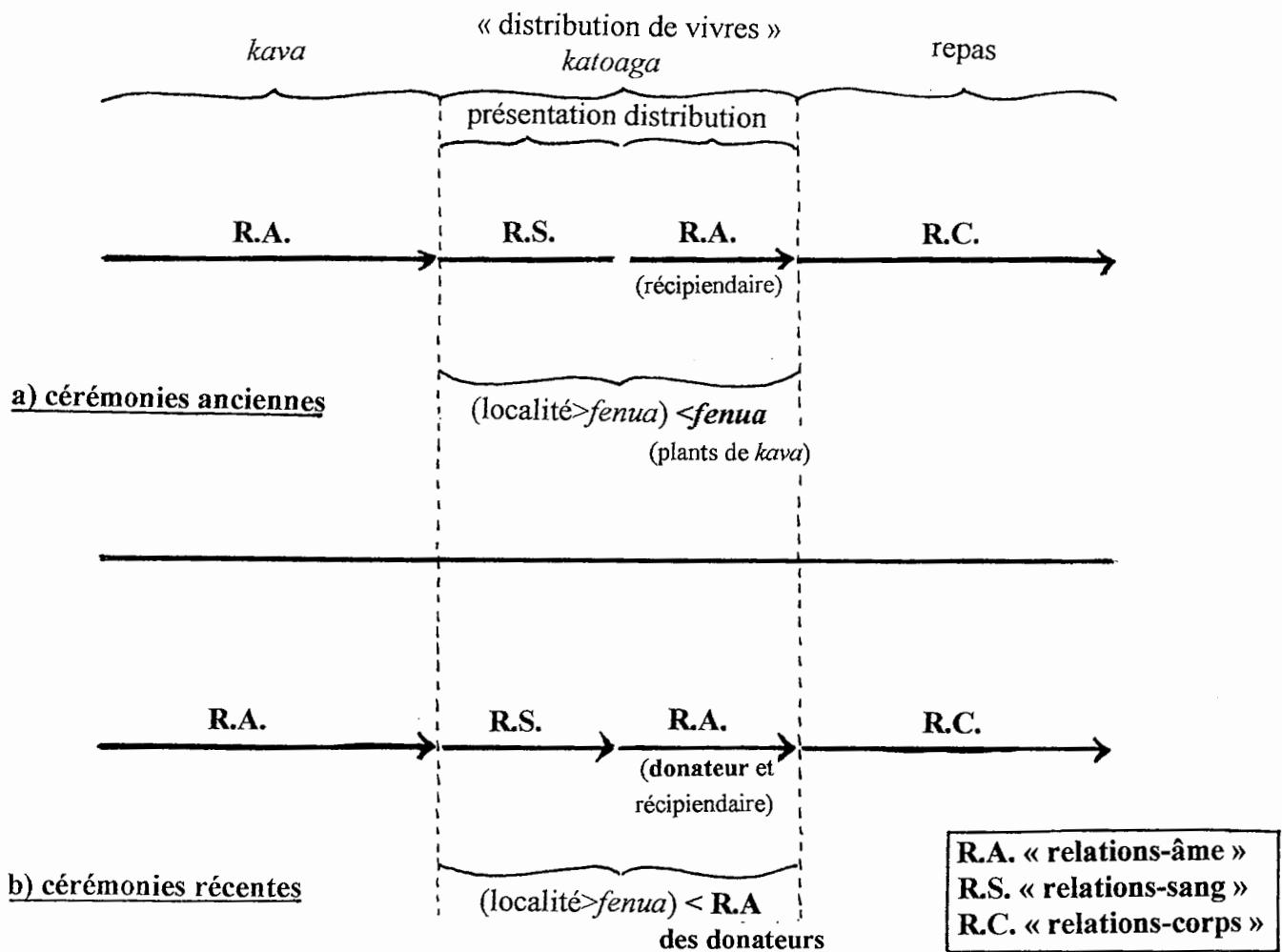


Illustration N° 39
 Relations constitutives des prestations
 composant les cérémonies de passage et les fêtes paroissiales.

vivants dépend avant tout d'une relation à la terre qui fonde leurs « relations-corps » et leurs « relations-sang ». Cette relation à la « terre », que soulignait autrefois une présentation de nourriture où des parts étaient prélevées, largement partagées et consommées sur place perdue, bien que de façon atténuée, dans les cérémonies « familiales » où la « distribution » elle-même gagne toutefois en importance au détriment du repas. Elle a totalement disparu des grands *katoaga* composés de prestations disparates.

En présentant un « pays » *fenua* constitué de façon hétérogène par une collection de relations à des « maisonnées » *'api* très individualisées, ces grandes « distributions » *katoaga* amputent, écourtent la relation au tout (le « pays » *fenua*). Ce « tout », cette « totalité » que représente le *katoaga*, paraît ainsi subordonnée à des valeurs telles que le travail et le mérite personnel des « hommes grand travailleurs » *tagata fa'a gaue* ou encore telles que la richesse matérielle de notables et le prestige que les uns et les autres retirent des prestations qu'ils fournissent à titre personnel. Contrairement au repas originel (*fai taki*), les « distributions » *katoaga* actuelles traitent avant tout les « relations-âme ». Celles des récipiendaires, distingués par les parts qu'ils reçoivent, mais aussi (et avant tout) celles des cultivateurs et des notables. Ces derniers, dans leur rivalité et leur réussite, expriment les vertus de la force, et du courage tout en manifestant une relation à Dieu proches des qualités des anciens guerriers, les « braves » *to'a*.

Ces hommes sont ainsi distingués et classés entre eux d'une façon que la société pré-chétienne ne reconnaissait pas (le travail agricole n'y avait, semble-t-il, pas de valeur en soi, et seuls étaient valorisés les « chefs » *'aliki* qui recevaient – et non donnaient – de la nourriture).

Ces hommes sont aussi distingués et classés aujourd'hui d'une façon que la première société chrétienne ne pouvait admettre ouvertement. De telles distinctions allaient en effet à l'encontre du principe même de la prestation communautaire et généralisée qui, distinguant les anciens de la communauté, affirmait une hiérarchie selon laquelle Dieu transcendant se retrouve dans la société et ses anciens (le « roi », la chefferie, les prêtres...) avant d'apparaître dans chaque homme ou femme vivant. Cette déviation fut combattue par le clergé qui refusa à plusieurs reprises au début du siècle le déploiement de prestations somptueuses pour les occasions cérémonielles qui, de nos jours, atteignent des montants inégaux.

2.4.1. Les distributions fakapale

Nous ne pouvons clore cette étude sur les biens de valeur et les échanges cérémoniels sans parler de prestations qui se déroulent parallèlement aux prestations de la « distribution » *katoaga* et qui sont généralisées. Il s'agit de présents (des « gages d'affection », *me'a'ofa*) que l'on distribue pour montrer ce que les Wallisiens appellent de l'« affection » (*'ofa*), mais qui visent essentiellement à reconnaître une relation et à montrer de la considération.

Lors des festivités paroissiales ou pour les occasions très importantes (accueil d'un représentant du gouvernement français par exemple, ou d'un dignitaire du clergé, inaugurations de bâtiment officiels, bénédictions de lieux religieux...) le type de danses présentées (le nom générique des « danses » est *me'e*) ne varie pas : des danses assises, très rythmées et mimétiques (la pêche, la préparation du *kava*...) *saasaa* alternent avec les longs *lakalaka*⁴²³. Ces dernières, où seules le haut du corps bouge (une grande partie des danseurs restent assis, les autres se tiennent debout à l'arrière), sont accompagnées de chants qui relatent les circonstances de l'occasion, énumérant les participants et mentionnant les personnages et les familles de l'île qui sont au premier plan (ou leurs enfants premiers-nés) du fait de leur renommée personnelle ou des fonctions qu'ils occupent⁴²⁴.

Toutes les personnes citées, ou les proches présents dans l'assistance, vont alors « distribuer de l'argent aux danseurs » (*fakapale*, certains distribuent encore des coupons de tissus). Ils le font individuellement (ceux qui ont beaucoup d'argent distribuent à tout le

⁴²³ Les danses *saasaa* et *lakalaka* sont mixtes : les jeunes femmes, qui confèrent à l'ensemble son éclat, sont installées au devant pour encadrer le meneur ou la meneuse *pulotu*. Les vieilles femmes sont au centre du groupe, tandis que les hommes sont à l'arrière. Les musiciens se placent soit au centre du groupe, avec les vieilles femmes qui battent en rythme des nattes roulées, soit face au groupe, sur un côté. Pour le *saasaa* les hommes peuvent être assis, pour le *lakalaka*, ils se tiennent debout, à l'arrière des premiers rangs.

Remarquons ici encore la cohérence de l'organisation des groupes pour les danses *lakalaka* : la beauté des jeunes femmes y est mise en avant pour former une « face » *mata* au groupe, tandis que les femmes plus âgées, qui chantent et battent le rythme avec énergie, forment un « intérieur » *loto* et donnent au groupe sa « chaleur » *mafana* et sa vie. Les hommes, enfin, se tiennent debout à l'arrière et dominent cet ensemble dont ils paraissent émerger et auquel il donnent une structure plus rigoureuse.

R. Mayer a consacré sa thèse de doctorat aux « codes de la danse à l'île Wallis » (1987). On peut la consulter pour une étude détaillée des types de danse, des textes et des chorégraphies.

⁴²⁴ Les chants qui accompagnent une danse *lakalaka* se décomposent en plusieurs parties : une « introduction », *laulusiva* salue le « roi » *hau*, les « chefs coutumiers », l'évêque, les prêtres ainsi que l'assemblée. S'intercale toujours à cet endroit un *saasaa* (danse assise au rythme très rapide). Celui-ci est suivi de différentes parties appelées *ta'aga me'e* comprenant « couplets » *lau kupu* et « refrains » *fakatauga*. Une partie est réservée au Saint patron qui préside à la journée, les trois autres concernent chacun des trois districts et leurs notables. Quelques couplets (*hiva tau'ine*), à la fin du chant, permettent de prendre congé. Il est arrivé que des « danses » (*me'e*) mentionnent plus de quarante noms par village (principalement des premiers-nés). Une très grande majorité des familles de l'île se sont ainsi mobilisées pour venir faire un don *fakapale* à cette l'occasion.

premier rang⁴²⁵ une vingtaine de coupures valant vingt-cinq ou cinquante Francs français) ou bien collectivement en déposant leur don devant le *pulotu* qui, assis au centre du premier rang, mène la danse. Les danseurs peuvent garder pour eux les dons ainsi reçus bien qu'il soit mieux vu de tout donner pour le groupe (ou, tout du moins, « tout ce qui se voit »), chacun recevant une part à l'issue d'un partage équitable. Plusieurs groupes de danse se succédant au cours des festivités, il n'est pas rare que certaines personnes, qui mettent un point d'honneur à récompenser toute mention de leur nom (ou de celui d'un de leur proche) dépensent beaucoup d'argent en quelques heures, parfois plusieurs milliers de francs français, soit le total de leur salaire ou le montant d'un emprunt substantiel à la banque. Ainsi, lors de la fête paroissiale de Mu'a en avril 1993, les groupes de danse d'Utufua et d'un village voisin ont rapporté près de 300 000 Francs CFP chacun (16 500 FF), tandis que le groupe formé par les membres d'un ordre religieux laïc a gagné 700 000 Francs CFP (38 500 FF). Pour les premiers la somme fut répartie entre le couple de compositeurs (qui eut une part importante), les musiciens, le meneur de la danse et les danseurs. Pour le dernier, le prêtre du district et les religieuses eurent une part ainsi que les nécessiteux du district.

La distribution *fakapale* est actuellement amplifiée par la retransmission simultanée des festivités à la radio. Les gens ne se déplacent plus pour regarder les danses, mais viennent ponctuellement faire leurs dons quand ils entendent un nom cité. Un résumé des festivité étant présenté au journal télévisé du soir, tout le monde est à même d'en connaître le déroulement et les faits saillants sans pour autant y avoir consacré sa journée. Les Wallisiens reconnaissent volontiers que la multiplication des danses *lakalaka* et les énumérations de noms sans fin sont un des effets pervers de la retransmission radiodiffusée, ces fêtes ne comprenant autrefois qu'une petite proportion de *lakalaka* par rapport aux autres types de danse – *kailao*, *tapaki*...).

Le « don » spontané de présents (argent ou parures) a aussi généralement cours lorsque l'on rencontre quelqu'un à qui l'on doit respect ou affection et que l'on est en mesure de lui fournir un « gage d'affection » *me'a 'ofa*. C'est le cas par exemple de toute personne percevant un salaire qui croiserait hors de chez elle un enfant de germain ou de cousin, un(e) filleul(e), mais surtout un parent plus âgé, des collatéraux en G-1, en G-2, même éloignés, et

⁴²⁵ Les places du premier rang sont occupées par des femmes jeunes (*finemui*) dont la beauté et la grâce sont ainsi mises en honneur. Ces places sont aussi très convoitées pour les cadeaux *fakapale* qu'on y reçoit. Aussi, lorsque

que l'on voit peu souvent. On leur glisse alors un billet dans la main ou dans le corsage, à défaut un élément de parure valorisé (une montre, un bijoux, un foulard), un paquet de cigarette... De même, lorsque une personne émet une requête ou convoite quelque chose, un refus est difficile. Tout compliment concernant un élément de parure ou de mobilier (y compris les « biens de valeur » *koloa*) entraîne généralement le don de l'objet, surtout si la personne est respectée ou nécessiteuse. De ce fait, les parures et les biens de valeur circulent beaucoup, essentiellement entre les femmes qui les confectionnent, qui les achètent et qui en prennent soin.

De tels présents (billets de banque, coupons de tissus et ornements divers) sont abondamment distribués aux danseurs dont on apprécie la prestation ou à qui l'on souhaite montrer de l'attachement, de la considération ('*ofa*). Ces « cadeaux » (*me'a 'ofa*) sont alors appelés *fakapale*. K.Rensch (1984) traduit ce mot par « honorer », mais il signifie littéralement « parer d'une "couronne", d'une "guirlande" *pale* ». Un vieil homme me confirma qu'autrefois, on n'offrait ainsi que son propre collier odoriférant ou sa 'couronne' *pale*. De nos jours, les danseurs habiles ou remarquables (des premiers-nés, des femmes ou des hommes de premier plan par exemple) sont ainsi couverts de textiles (paréo, foulards, coupons précieux), de bijoux (*kafa fakafutuna*, et parures fantaisies) et surtout de billets (posés sur la tête, collés au corps enduit de graisse, attachés dans les cheveux avec des épingles, on encore glissés dans le corsage qu'ils viennent gonfler). De cette façon, ils sont « honorés » *fakapale*, comme le dit K. Rensch. Ces parures, que les mouvements d'un danseur répandent souvent autour de lui, le mettent en valeur. Elles montrent combien on apprécie sa prestation, l'intérêt et l'attention que lui portent ses proches ainsi que l'étendue des relations que lui-même et ses parents (s'il est jeune) ont pu nouer autour de sa personne. La prestation *fakapale* est ainsi davantage qu'une simple manifestation d'affection, un moyen de distinction qui élève le récipiendaire. En l'ornant, elle lui donne une renommée qui le transforme et lui confère de la valeur aux yeux de toute la société. On peut alors considérer que ses « relations-âme » sont modifiées et augmentées. Deux faits doivent être soulignés à ce sujet. Premièrement, cette prestation est destinée à la tête (*pale* « couronne »), ce qui est cohérent avec la relation entre la tête et le principe (ou les relations) « âme » (cf. III.2.4.3.).

les danses sont préparées, les vieilles femmes placent-elles là en priorité les femmes qui participent largement aux « coutumes » concernant le village, celles qui travaillent le plus pour la communauté.

Deuxièmement, elle est désormais essentiellement constituée de billets de banque, ce qui nous éclaire sur la valeur grandissante du numéraire pour la société wallisienne.

L'argent, qui était rare autrefois et qui circulait sous la forme de pièces de monnaie (*piesi*), prend, depuis l'instauration du statut de territoire et l'importante dotation budgétaire qui l'assortit chaque année, une part de plus en plus envahissante dans les prestations "coutumières". Les salariés sont de plus en plus nombreux sur l'île, Wallisiens et métropolitains confondus. Nous avons vu, en étudiant les rites funéraires que l'argent pouvait même constituer une prestation spécifique (l'« enveloppe » *sila*), autrefois très secondaire (chacun apportait quelques pièces pour une messe) et aujourd'hui essentielle dans le traitement des relations du mort à travers la cérémonie appelée *pogipogi*. Une « enveloppe » *sila* constitue aussi le complément de la prestation en *kava* (*ma'u kava*) que présentent discrètement les membres de la chefferie en arrivant dans des cérémonies où ils présideront au *kava*. De même, on offre une « enveloppe » *sila* collective (avec un rafraîchissement) pour accueillir les « délégations » *fagona* qui se déplacent avec une offrande de début d'année (*fai'ofa*).

Comme dans le cas des funérailles, l'argent des prestations *fakapale* fournies lors des danses constitue une alternative (désormais presque obligatoire) aux biens féminins (paréo et coupons de tissus *kie*)⁴²⁶.

Deux substantifs désignent l'argent. Le premier, *pa'aga* (dont Rensch, 1984, nous apprend qu'il désigne un « jeton de coco »⁴²⁷), désignait autrefois la pièce de cinq francs. Le second *falaa* (pour « franc ») est aujourd'hui le plus usité (le même mot, prononcé avec un « a » à peine plus bref – *fala* – est le terme générique pour toutes les nattes en pandanus).

L'argent s'est substitué aux biens de valeur féminins ou les a complétés dans un certain nombre de circonstances. Nous avons vu que lors des danses il joue désormais un rôle important. Pour les funérailles, les prestations en argent *sila* permettent aussi le traitement des « relations-âme » du mort : alors qu'il s'agissait autrefois de payer une messe pour le salut de son âme, le montant de la somme ainsi récoltée par sa famille démontre de nos jours la place laissée par le mort et la valeur que lui accordait la société de son vivant. Elle reconstitue ainsi

⁴²⁶ Dans les mariages cependant, les participants couvrent de tissus et de parures les danseurs (dont les mariés) qui se lèvent pour les divertir.

⁴²⁷ Je ne sais à quel usage étaient destinés ces « jetons » *pa'aga*.

la valeur du mort en fonction de sa position dans la gradation des statuts et d'une notoriété qui tient désormais compte de la réussite sociale (dans le domaine commercial, dans la politique ou dans l'enseignement par exemple). La place grandissante des prestations en numéraire (qui, à Nouméa par exemple, commencent à tenir lieu de « provisions » *tokonaki*) et de leur montant, illustre l'influence croissante de la notion moderne d'individu et de la possession personnelle là où, autrefois, le statut reposait avant tout sur l'ancienneté relative des vivants en relation à un cosmos où chacun trouvait sa place. Nous discuterons à nouveau de ce problème dans la conclusion de cette partie (IV.4.5.).

2.5. Conclusion

Les prestations masculines en vivres (*tokonaki*, *polopolo* et *'umu*) ressortent d'un système global, malgré des valeurs et des destinations différentes. Il apparaît d'abord dans ce chapitre que le « travail » des hommes (*gaue*) leur procure des biens d'échange comparables à des enfants sans mère, enfants masculins ou féminins obtenus directement de la terre (*kele* ou *fenua*) par le travail des seuls hommes.

En effet, les tubercules, et surtout parmi eux les « têtes des ignames », sont pour les hommes comme des « fils » *foha*, qu'ils offrent vivants dans toutes les cérémonies propitiatoires *polopolo* (parmi lesquelles les remerciements de fin d'année, *fai'ofa*). Ces tubercules circulent ainsi avec leurs semences. Cultivés dans les jardins lointains et constamment renouvelés, ils relèvent moins de la « terre » *kele* que de la totalité qu'est le « pays » *fenua*. Ils forment ainsi les prestations dont le « pays », la société, *fenua* font l'offrande en remerciement des bienfaits que la chefferie (le « chef de village » *pule kolo* à un niveau local et subordonné, le « roi » *hau* à un niveau englobant), procurent à la population avec la bénédiction de Dieu auquel on rend grâce par l'intermédiaire du clergé. En assurant la fertilité du « pays » *fenua*, l'abondance, et l'harmonie dans les relations sociales pour le bien de tous, le « roi » *hau* et les « chefs de village » *pule kolo* à une échelle inférieure, apparaissent comme la clef de voûte de l'organisation de la société wallisienne.

Le « roi » a ici une position essentielle. T. Heafala (1989, p. 44) précise que l'on ne peut dire, en wallisien, que le « roi » *hau* « travaille » *gaue* (ce mot désignant avant tout le travail agricole des hommes). En effet, seul le mot *ta'ata'a* (mot désignant le « sang » pour le « roi ») peut désigner une activité du « roi » *hau*. La responsabilité essentielle du « roi » *hau*, pour ce qui concerne les récoltes annuelles, n'est donc pas le jardinage proprement dit (*gaue*). Cette responsabilité se fonde sur la relation étroite entre son « sang » (*ta'ata'a*) et la « terre »

portant annuellement les récoltes (prises dans leur ensemble comme une manifestation de la relation entre le « roi » et Dieu), c'est-à-dire la « terre », le « pays » *fenua*. Ainsi les Wallisiens distinguent-ils la responsabilité des hommes, qui « travaillent » (*gaue*) des « terres » (*kele*) en relation avec le « sang » (*toto*) des morts et des vivants, et la « responsabilité » *ta'ata'a* du « roi » *hau* dont le « sang » (*ta'ata'a*) assure, chaque année, la récolte dans et pour l'ensemble du « pays » *fenua*.

Les ignames, et particulièrement les ignames anciennes (les « têtes des ignames » *'ulu'i'ufi*), forment ainsi l'essentiel des biens crus qui circulent entre les hommes, les anciens, et le monde de l'au-delà, aujourd'hui Dieu, principal dispensateur de la vie et des bienfaits dont profitent les vivants par l'intermédiaire du « roi » *hau* (secondairement de la chefferie dont il est responsable) et du clergé.

De même que les prestations propitiatoires *polopolo* (essentiellement des ignames crues), l'ensemble des « provisions » *tokonaki* relève d'une totalité englobante. Leur conformation suit celle du « groupe cérémoniel » *kutuga* (en se regroupant selon les relations *kaiga* mises en œuvre pour la constitution du *kutuga*, les membres des « maisonnées » *'api* agrègent leurs prestations) et les « provisions » *tokonaki* forment, au terme de leurs présentations successives, un ensemble de biens provenant de tout le « pays » *fenua*. Ces biens masculins (des vivres crus) présentent alors les relations étendues de celui pour qui la cérémonie est organisée.

Pour la « provision » *tokonaki* comme pour les prestations propitiatoires (*polopolo* et *fai'ofa*), le donneur donne donc deux fois : avec ses tubercules crus (qui vont être présentés cérémoniellement puis mangés), un homme donne en effet les semences *pulapula* qui seront plantées dans un nouveau jardin. Il favorise ainsi la perpétuation de la « vie » *ma'uli* dont les hommes ont doublement la charge.

Premièrement, en conformant des « féculents » *magisi*, les hommes nourrissent les vivants et favorisent l'épanouissement de la « vie » *ma'uli* dans la forme spécifique aux vivants de « ce monde-ci » *malama nei*.

Deuxièmement, en faisant circuler leurs « enfants masculins » (leurs « fils » et leurs « tubercules bien conformés » *foha*), les hommes constituent une totalité, un « pays » *fenua*, très différent d'un ensemble des « terres » *kele* accolées. Ce « pays » *fenua* résulte des relations que les hommes ont tissé, génération après génération, entre ces différentes terres, par la circulation de leurs fils d'une part, et la circulation de leurs tubercules vivants (encore

dotés de leur semence) d'autre part. Ainsi, les hommes renouvellent-ils doublement la « vie » *ma'uli* en relation au monde des vivants (*malama nei*) et au « pays » *fenua* qu'ils occupent.

La « vie » *ma'uli* circulant dans (et avec) les prestations masculines de vivres crus réside essentiellement dans les semences (*pulapula*) des tubercules venant de toutes part et destinées à se diffuser de nouveau à travers les échanges subséquents de tubercules ou de semences. À travers cette circulation, les hommes se donnent eux-mêmes offrant, avec leur travail, une descendance végétale ainsi que l'ordre qui y préside et qu'ils entretiennent.

M. Mauss, dans *l'Essai sur le don*, indique (1950, p. 227) qu'en donnant leur cuivres, les hommes de Colombie britannique se donnent eux-mêmes et que « si on se donne, c'est qu'on se "doit" – soi et son bien – aux autres ». Cependant, à la différence de l'exemple donné par Mauss, les hommes de Wallis ne font pas circuler les tubercules crus en acquérant immédiatement du statut, de l'âme et des richesses. Pour ce qui concerne la circulation des tubercules crus, l'existence de chaque homme (sa vie, sa renommée, sa richesse...) est nettement subordonnée au tout que constituent le « pays » *fenua* et la société des vivants : on se donne, non pour recevoir de façon directe et immédiate, mais pour renouveler et assurer, par la circulation de la vie, la pérennité de la société des vivants.

À côté des tubercules, les porcs constituent des biens complémentaires. Les porcs sont pour les hommes – dans une certaine mesure – comparables à des enfants féminins. Vivants, mais non destinés à la reproduction, ils sont issus de terres particulières (*'api*), à la différence des tubercules qui renvoient au « pays » (*fenua*) dans son ensemble. Ils apparaissent donc dans les prestations en vivres crus (essentiellement dans les « provisions » *tokonaki*) comme subordonnés aux tubercules qui, en référence au « pays » (*fenua*) tout entier, renvoient à l'espace (la totalité des « terres » *kele*) et au temps (la succession des générations d'hommes et de tubercules qui ont circulé sur ces terres).

Outre le fait qu'elles comptent des porcs, absents dans l'offrande des prémices *polopolo*, les « provisions » *tokonaki* se distinguent des prestations propitiatoires sur un autre point. L'offrande des prémices comporte sa propre fin (on reçoit en retour les bienfaits de Dieu et/ou un contre-don en argent *sila*), tandis que les « provisions » *tokonaki*, initient un mouvement qui ne se ferme pas. Il trouve une fin provisoire dans la « distribution de vivres » *katoaga* sous la forme de porcs cuits présentés formellement aux anciens avant d'être dispersés dans toute la société. Ces porcs sont posés dans ou sur des paniers de tubercules

cuits ou crus. Ici, la valeur relative des tubercules et des porcs s'inverse : dans les prestations 'umu, les tubercules supportent en effet les porcs, indispensables et déterminants pour la valeur de chaque unité.

Nous avons vu que dans les prestations en vivres crus, la relation au « pays » *fenua* était particulièrement valorisée et favorisée par la circulation des tubercules avec leurs semences. La « cuisson des vivres (et surtout du porc) au four de pierre » *fai'umu* permet aux hommes de présenter des prestations en vivres (unités 'umu) d'un autre ordre que celles en vivres crus (*polopolo, fai'ofa, tokonaki...*). Le porc devient ici l'élément principal de la prestation qui, ne relevant plus du « pays » *fenua*, ni même de la communauté (*kolo*), relève du particulier (c'est le porc de X...), de la localité (...il vient de telle terre...) et trouve place dans une gradation (...il a telle taille). En offrant de telles prestations, les hommes s'offrent encore une fois eux-mêmes, avec leur travail, mais cette fois dans ce qui est singulier chez eux, dans ce qui les distingue des autres hommes et de leurs ancêtres masculins (leur résidence, leurs capacités personnelles, leur relation aux ancêtres de la terre) et dont le renouvellement et la perpétuation leur échappent. Ils s'offrent ainsi, présentant leurs porcs comme il est possible qu'il aient autrefois présenté leurs filles, pour eux à la fois précieuses (*fakakoloa'i*), distinguées (*fakapelepele*) et aimées ('*ofa*).

En offrant leur porc, les hommes opèrent une double distinction : ils distinguent le récipiendaire dont ils soulignent ainsi la valeur ; ils se distinguent eux-mêmes, à travers le porc (et le travail) qu'ils présentent. Ils augmentent ainsi, en tant que « grands travailleurs » *tagata fa'a gaue* leur renommée et leur prestige (en cela la prestation en porc cuit 'umu se rapproche de l'exemple cité plus haut par M. Mauss au sujet des indiens de Colombie britannique), et se mettent au service du tout qu'est ici la seule société des vivants.

De plus, lorsqu'ils font cuire les vivres au four, les hommes opèrent une seconde gestation (de caractère social) qui vient en complément de la gestation menée à bien dans la terre pour les tubercules et dans le ventre de la femelle pour les porcs. La cuisson au four revient à enfermer des vivres crus dans une matrice masculine d'où sortent des biens valorisés et accomplis car, à l'image des hommes vivants, ils se rattachent à une terre natale ('*api matu'a*), à une maison. En passant au four les ignames qu'il cultive dans les jardins éloignés et les porcs qu'il élève, chaque homme se constitue des « descendants par le four » qui sont, comme ses propres enfants, rattachés à une terre natale et qu'il offre à la circulation. Le porc

cuit se distingue cependant des autres vivres en ce que ses relations constitutives (« relations-âme », « relations-corps », « relations-sang ») sont proches de celles des vivants, ses « relations-sang » (et le souffle) étant traitées de façon à conserver une forme de « vie » *ma'uli* que sa circulation confère à la société dans son ensemble (cf. illustration N° 37, page 582).

Les semences des tubercules mis au four, pour leur part, ne sont plus destinées à circuler. Elles sont prélevées pour être replantées sur les terres dépendant de la maisonnée. Elles perpétuent alors la vie, non plus à l'échelle du « pays » *fenua*, mais à celle de la maisonnée pour assurer les récoltes ultérieures des plantes qui seront avant tout consommées au quotidien.

La nourriture subit ainsi une forme de réclusion dans le four comparable à celle des vivants dans la maison pour les passages nécessitant un traitement des « relations-sang ». Les vivres acquièrent dans le four une existence au sein de la société, naissant une seconde fois comme chaque Wallisien au cours d'une réclusion.

La circulation des vivres cuits ne concerne donc plus la société prise comme un tout (*fenua*) indissociable du cosmos dans lequel elle s'insère et perdure grâce à la succession des générations. La circulation des vivres cuits intéresse la seule société des vivants dont elle nourrit les « corps » *sino* et souligne les relations à la terre (« relations-sang »). Elle distingue ainsi le monde des vivants du domaine de l'au-delà. Au sein de cette société qu'elle contribue à distinguer, la nourriture cuite constitue enfin (mais secondairement) les distinctions qui fondent son ordre : reconnaissance de l'ancienneté relative lors des distributions formelles de nourriture (*katoaga*, ou des repas festifs) ; reconnaissance de la valeur particulière des anciens résidant au loin et des étrangers en visite ; reconnaissance du mérite personnel et de la relation à Dieu du maître de maison, cultivateur et éleveur remarquable. En cela, on peut considérer que les prestations masculines '*umu* traitent les « relations-âme » des vivants qu'elles distinguent et ordonnent. Cependant, la nourriture cuite qu'un homme peut fournir autour de lui constitue avant tout des relations particulières à la « terre » *kele* où il la prépare (des « relations-sang »). Ces relations trouvent un aboutissement dans l'ingestion de la nourriture et dans la constitution du « corps » *sino* qui la reçoit.

Les aliments qui composent les repas quotidiens et les prestations cérémonielles nourrissent, avec les gens, des « relations-corps » (charpente et enveloppe) qui conforment la personne dans sa manifestation physique et qui lui permettent de vivre sous une forme

humaine. Une nourriture convenable et abondante favorise la croissance des enfants et donne au corps un volume, une masse, un embonpoint qui manifestent, avec la qualité de la peau et la fermeture du costume, la valeur supérieure (*'aliki*). Ainsi, traitant des « relations-corps » de façon à rendre chacun conforme à sa position et à son statut (rappelons qu'un homme peut avoir des enfants en donnant son sang et/ou de la nourriture), les hommes conforment, au quotidien comme lors des cérémonies, les vivants dans leur être social et dans leur dimension purement humaine.

Les biens masculins relèvent ainsi de deux niveaux de valeur : à un niveau englobant, ils renvoient à la totalité du « pays » et de la « société » (*fenua*) en relation à l'au-delà et à Dieu. À ce niveau, ce sont des prestations propitiatoires en ignames crues (*polopolo, fai'ofa*), présentées par les hommes de chaque village, et sans relation à des « terres » *kele* particulières. Offertes au « roi » *hau*, aux anciens et à Dieu en signe de gratitude, elles sont destinées à perpétuer, avec les bienfaits de Dieu, la vie et la fertilité du « pays » *fenua*. Cette distinction de niveau signifie la supériorité absolue de Dieu, ainsi que celle du « roi » qui, dans ce « monde-ci » (*malama nei*), constitue avec les anciens qui lui sont subordonnés en valeur, la relation aux ancêtres dont dépend la survie du « pays et de la société » *fenua*.

Les prestations en plants de *kava* relèvent du même niveau. Nous avons vu que la plante, lorsqu'elle est ancienne, ne vient pas du jardin cultivé par un homme, mais d'une des nombreuses terres auxquelles il a accès et qui est retombée en friche après qu'il l'ait cultivée une ou deux années. Lorsque la plante est présentée au « roi » *hau*, au prêtre et aux anciens avant d'être préparée pour la cérémonie, elle ne représente donc pas une « maisonnée » *'api* particulière, mais la terre qui constitue le « pays » *fenua* et qui le fait vivre (la racine principale est explicitement appelée « la vie du roi », ce qui revient à « la vie du pays »).

À un niveau subordonné, les prestations masculines consistent essentiellement en des porcs passés au four de pierre *'umu*. Ce sont des prestations individuelles, particularisées et graduées dont la répartition lors du *katoaga* souligne l'ordre qui règne dans la seule société des vivants. Comme la nourriture cuite qui les compose, ces prestations ne relèvent que de « ce monde-ci », le « monde lumineux » *malama nei*. Ces prestations *'umu*, qui constituent des parts de repas (les « distributions » *katoaga* étaient aussi à l'origine des repas festifs pris en commun dont on rapportait chez soi les restes *fai taki*), se diffusent dans la société des

vivants dont elles viennent constituer les « relations-sang », ordonnent les « relations-âme » et nourrissent les « relations-corps ».

Les cérémonies de passage regroupent ces deux niveaux et les ordonnent : des prestations *tokonaki* sont rassemblées autour d'une personne pour qui une cérémonie du *kava* est ensuite organisée suivie d'une « distribution de vivres » *katoaga*. Dans un premier temps, les relations étendues de la personne sont mises en œuvre dans la conformation de ses « groupes cérémoniels » *kutuga* et sont manifestées par la présentation des biens de valeur qui affluent avant la cérémonie. Tandis que les biens féminins renvoient à des maisonnées particulières et à des ancêtres de référence localisés, les vivres des provisions *tokonaki* renvoient à l'ensemble du « pays » *fenua* dont ils proviennent, le « pays » (*fenua*) consistant ici dans la société des vivants en relation à l'au-delà et à Dieu dont le tout dépend. Une messe catholique a lieu pour l'occasion, soulignant l'importance de la relation à Dieu pour cette totalité que constituent ensemble le cosmos et la société qu'il comprend. La place de chaque personne est affirmée ici dans un ensemble peu formalisé et peu distingué, si ce n'est par rapport au Dieu transcendant qui dirige tout l'univers.

Au moment de la cérémonie du *kava*, la hiérarchie des valeurs bascule et se renverse. La personne est distinguée par une coupe valorisante (une coupe *kava 'aliki*, généralement la première coupe). Sa position est réexaminée et une place lui est donnée dans la société des vivants (dans ce « monde-ci » ou « monde lumineux » *malama nei*) alors que le temps du *kava*, en situation d'ancien absolu, elle est encore à la charnière des deux mondes (le cosmos et « ce monde-ci »), des deux niveaux. Elle trouve dès lors une place qui lui est propre, mais qui n'est pas immuable. Cette place sera en effet réévaluée à chaque passage et évoluera avec la position et le rang relatif de la personne, dans la suite graduée des positions et des rangs qui organise la société des vivants.

Cette position particulière lors du *kava*, est affirmée par la « distribution de vivres » *katoaga*. Cette dernière, en négligeant l'alternance *'aliki/mataapule* (qui revient dans le *kava* à local/étranger) ne fait plus référence à l'ordre de la société en relation au monde extérieur et à l'au-delà. La « distribution de vivres » *katoaga* ne renvoie qu'à l'ordre interne de la société des vivants à travers l'ordre des unités (les unités *'umu* et leurs récipiendaires) qui la constituent. Les vivres ne manifestent alors pas des relations étendues (de l'ordre du « pays » *fenua*) qui aboutissent à la personne comme c'était le cas pour les vivres crus des

« provisions » *tokonaki* lui parvenant avec ses « groupes cérémoniels » *kutuga*. Les vivres cuits du *katoaga* manifestent, en revanche, les relations qui émanent de cette personne et de sa « terre » (*'api* ou *kele*) d'origine. Ils manifestent alors moins des « relations-âme » *laumaalie* (des relations suivies et étendues) que des « relations-sang » singulières car en relation au four d'une terre et à des vies particulières (la vie de chaque porc, la vie de chaque personne que ces vivres nourriront à terme...). Soulignons qu'à ce niveau de valeur, les « relations-âme », qui sont en relation au tout, paraissent peu distinguées alors que les « relations-sang », peu distinguées dans la relation entre chaque Wallisien et ses ancêtres de la terre, le sont davantage dans sa relation à la société des vivants.

Ainsi, tandis que la « provision » *tokonaki* confère à la personne des « relations-âme » qui la distinguent et l'élèvent au moment de son passage, les prestations *'umu* qui constituent la « distribution » *katoaga* lui confèrent, avec un « corps » (*sino*), du « sang » (*toto*) et une « vie » *ma'uli* qu'elle diffuse dans la société des vivants pour participer du « corps » *sino* et de la « vie » *ma'uli* de chacun et pour conformer un tout qui, à ce niveau inférieur des valeurs, s'oppose à l'au-delà (cf. illustration N° 38, page 584).

Notons que la position du « roi » *hau* est ici particulière en ce que tout événement important pour la société dans son ensemble (fête religieuse, fête civile, accueil d'étrangers de marque...) est marqué par une cérémonie du *kava* qui lui est avant tout destinée – les parts distribuées derrière la sienne son réglées sur elle. T. Heafala (1989, p. 81) indique que « le roi représente à la fois l'esprit et le corps de son peuple ». La réunion de la cérémonie du *kava* royal (*kava fakahau*), suivie par une grande « distribution de vivres » *katoaga*, souligne cette relation essentielle. Par sa nature supérieure, le « roi » *hau* est, à ce moment-là, l'« esprit » (ou le principe englobant toutes les « relations-âme » de ses sujets) *laumaalie* et le « corps » (dont l'essentiel réside en « relations-sang » d'ordre supérieur *ta'ata'a*) que forme avec lui le « pays » *fenua*.

Il apparaît ainsi dans cette étude que la cérémonie du *kava* suivie de la « distribution de vivres » *katoaga* opèrent une inversion dans la hiérarchie des valeurs que la société wallisienne se reconnaît. À un niveau supérieur de valeur, en effet, l'au-delà et les ancêtres (y compris le « roi » *hau*), le cosmos, et ultimement Dieu, englobent et subordonnent le domaine des vivants. Cependant, lorsque la cérémonie du *kava* est suivie par une « distribution »

katoaga (il s'agit là d'un niveau subordonné de valeur), le monde des vivants s'affirme, avec le « roi » *hau* à sa tête, comme un domaine supérieur au domaine de l'au-delà en ce que le « sang » *toto* et la « vie » *ma'uli* y circulent et s'y perpétuent pour conformer une totalité cohérente et ordonnée.

3. La « maison » *fale*, un monde dans le monde

Nous venons de voir un pan du travail rituel pris en charge par les hommes dans le traitement des relations lors des rites de passage et pour le renouvellement de la société. Nous allons maintenant considérer les responsabilités qui incombent aux femmes. Il ne s'agit pas ici de dissocier absolument le travail des femmes de celui des hommes, mais d'en dégager les caractéristiques essentielles afin de comparer les travaux rituels et d'en restituer la cohérence.

Nous avons déjà eu l'occasion de constater l'organisation particulière des relations qui conforment les femmes et qui leur assignent une place et des responsabilités spécifiques dans le monde des vivants et dans le cosmos. Nous savons par exemple qu'elles se distinguent nettement des hommes par une relation aux ancêtres qui les associe étroitement à leur terre natale, à l'eau de leur source, à leur maison d'habitation... Nous avons vu que les relations dont elles sont le nœud font des femmes – qu'elles soient en position de mère ou de tante paternelle – les principales responsables de la gestation et de la venue au monde des enfants. De même, elles ont d'importantes responsabilités lors des maladies graves et des décès.

Les femmes sont ainsi en charge de relations dont elles assurent le traitement rituel afin de constituer et de parfaire l'être des vivants et des morts. Nous nous intéresserons ainsi aux « biens de valeur » *koloa* (essentiellement des textiles et des cosmétiques) qu'elles fabriquent et dont elles contrôlent la circulation et l'usage.

Bien que la relation des femmes à leur terre nous soit désormais connue, il reste indispensable de pousser l'étude et de l'étendre à la maison. Nous allons nous y employer avant de considérer les prestations féminines et les biens qui les composent.

3.1. Les femmes et la « maison » *fale*

Le premier chapitre de ce travail a présenté le centre du village et ses alentours immédiats comme des lieux d'activité féminine. De fait, les femmes ne s'éloignent guère de leurs maisons et la plupart de leurs activités les y cantonnent : soin des enfants, nattage et

préparation des tissus d'écorce (*fai tutu, fai koka*), plus récemment soin du ménage et surveillance des repas de complément. Pourtant, nous sommes maintenant à même de comprendre que cette occupation privilégiée de la « maisonnée » '*api* et du « village » (*kolo*) ne peut être seulement réduite à une question de répartition sexuelle du travail, encore moins aux considérations, mises en avant par les Wallisiens, de confort (les terres villageoises, éloignées des moustiques, sont situées près de la mer et des sources) ou de sécurité (en rapport avec les *temonio* qui hantent l'intérieur des terres).

Elle doit en revanche être rapprochée du fait que les femmes ont une relation privilégiée et exclusive avec les ancêtres et la « terre » (*kele, 'api, 'api matu'a*) dont ceux-ci font partie. Ainsi, la mère d'une part, la tante paternelle de l'autre, ont une relation tendue à leur terre d'origine respective et aux ancêtres qui lui sont associés. Cette relation très intime entre les femmes et leur terre natale est due à l'importance que prennent pour les femmes les « relations-sang » qui les constituent et qui les rapprochent considérablement, dans leur constitution même, de la terre et des ancêtres de la terre dont elles sont issues. Cette relation se prolonge, nous l'avons vu, dans les règles préférentielles de résidence.

Nous avons vu que les femmes qui ne résident pas sur une de leurs terres familiales sont vulnérables à l'influence des « morts » *mate* d'une terre (qui ne sont pas pour elles des ancêtres de la terre) et à qui elles sont étrangères. Ils les harcèlent, les menacent et même leur nuisent gravement en entraînant parfois la maladie et la mort. Ils procèdent généralement en les "enterrant", leur jetant pierres, mottes de terre et poignées de sable. Pour elles, la maison à laquelle elles sont étrangères devient clairement une tombe qui se referme sur elles avant même que des funérailles *fakafenua* ne soient mises en œuvre pour les intégrer. Là, les relations aux ancêtres de la terre (« relations-sang ») sont affaiblies et mises en danger. Les « relations-corps » prennent alors le dessus. Les « morts » de ces autres terres, en leur constituant une tombe de leur maison, traitent ainsi leur « corps » *sino* par anticipation. Le corps devient une dépouille funéraire enfermée dans sa tombe (la maison, puis la sépulture).

Ainsi une femme ne peut-elle conserver sa « vie » *ma'uli* et son existence sous une forme vivante que sur la terre de ses propres ancêtres dont dépendent ses « relations-sang ». À défaut de cette relation aux ancêtres de la terre, les « morts » étrangers attirent dans l'autre monde les femmes privées des « relations-sang » qui favorisent et protègent leur « vie » *ma'uli*.

Nous avons déjà souligné en étudiant les « morts » *mate* (dont les manifestations particulières sont les « ancêtres » *kui* et les *temonio*) que les structures mêmes de la maison et de la tombe sont très similaires malgré leur différence (l'une est plus enterrée que l'autre). Le fait que les poteaux de la maison soient d'abord plantés en terre puis consolidés par une plateforme qui vient « enterrer » la maison (*tanu te fale*) est révélateur de ce point de vue. Nous approfondirons cette question après avoir établi le fait que les tombes et les habitations sont comparables sous d'autres aspects.

Enfin, il faut rapprocher la relation des femmes à leur terre et à leur maison du lien étroit qui existe entre ces deux dernières d'une part, et de l'homologie remarquable qui existe entre elles trois d'autre part. Nous avons vu que la « maison » *fale* caractérise la « maisonnée » *'api* (ou la « maisonnée ancienne » *'api matu'a*) et la distingue des autres terres réservées à la culture. La « maison » *fale* désigne également la matrice féminine (*falega fanau* « maison de descendance ») et la sépulture des morts (*fale mate* « maison mort », *fale maka* « maison de pierre »). Une rapide étude des représentations qui lui sont associées permettra de mieux saisir les oppositions entre les différents espaces de la « maisonnée » *'api* et les relations que celle-ci protège et favorise.

3.2. La construction de la maison

Au sein de la « maisonnée » *'api*, la maison est le lieu de vie et de réunion par excellence. Elle correspond surtout à un espace clos au sein duquel sont formées et exprimées les relations sociales intenses et tendues, c'est-à-dire les relations de parenté d'une part, les relations aux ancêtres et aux anciennes déités de l'autre. Mais la maison est aussi une représentation du monde, un tout partiel qui renvoie au cosmos.

Nous avons des informations parcellaires sur la construction et l'organisation des maisons anciennes. E.G.Burrows (1937, p. 116-121) donne une étude rapide des maisons wallisiennes dans les années 1930. Le docteur Viala en fait une description à la fois plus condensée et plus ancienne (1909, p. 242-243) :

« L'habitation consiste en une case ovale, toujours la même, dont la charpente est formée de quelques forts piliers [quatre] hâtivement taillés dans les bois du pays et occupant le centre de la case, et d'une série de poutres secondaires latérales [les poteaux qui ceinturent la maison ?] ; toutes les pièces de la charpente sont liées par des cordelettes

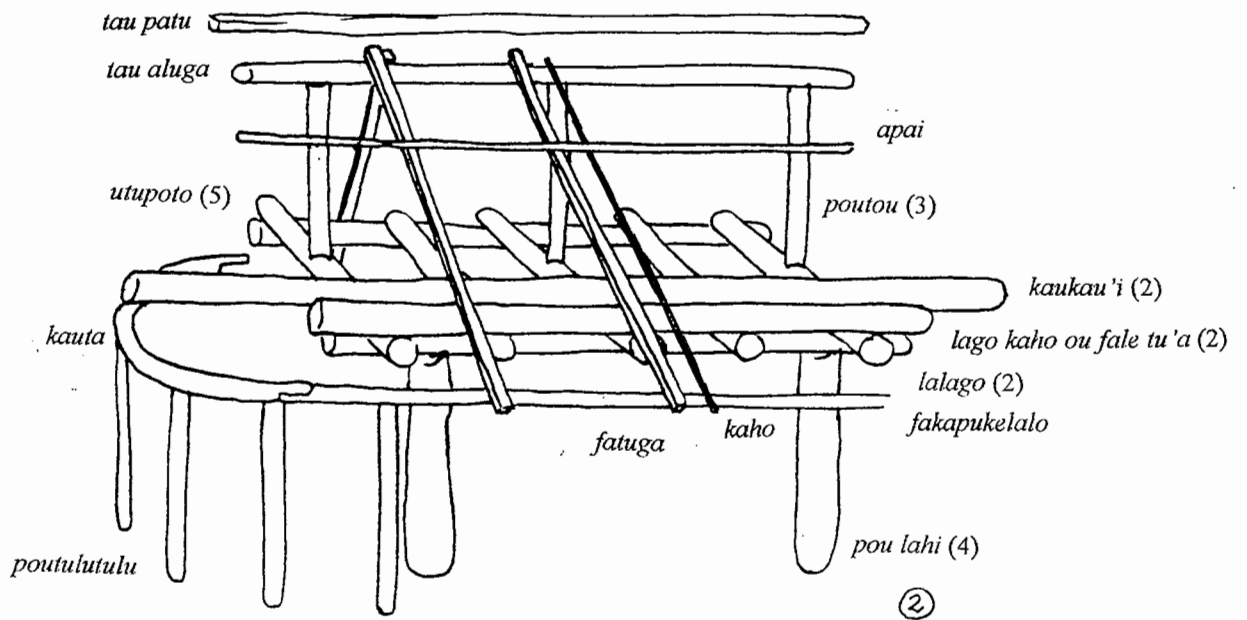
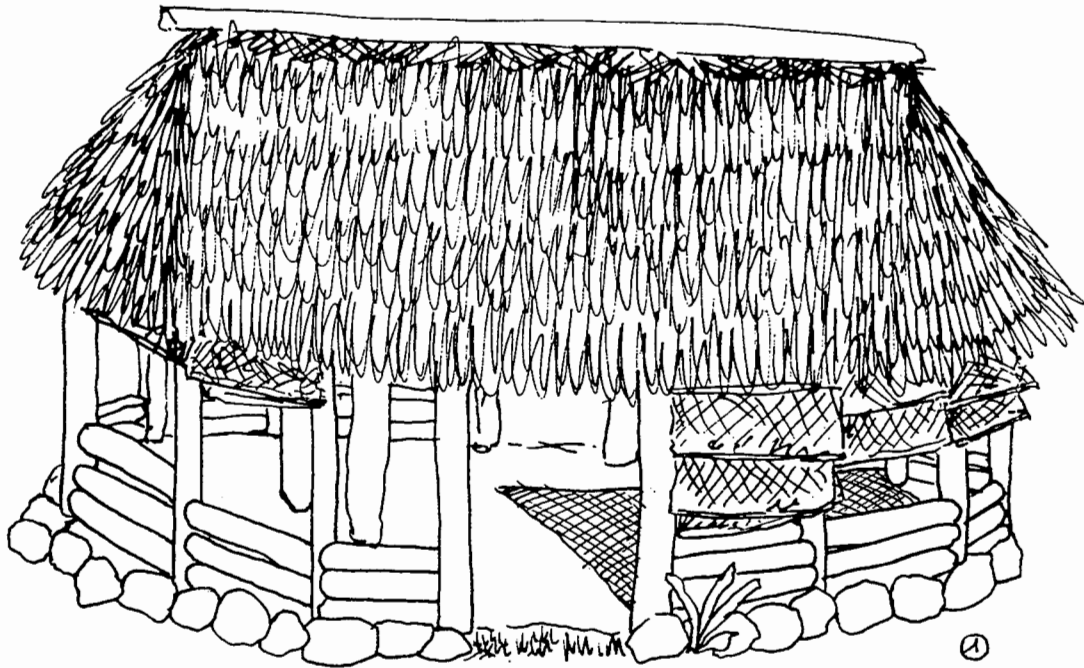


Illustration N° 40
La maison traditionnelle fale lalago.
Disposition des éléments de la charpente de la maison traditionnelle.

en bourre de coco ; l'usage des clous et des chevilles est tout à fait inconnu dans la construction de la case indigène. Des roseaux, correctement rangés et entrelacés dans l'intervalle des poutres latérales [les poteaux de pourtour] et reliés les uns aux autres par des ficelles en bourre de coco, forment les parois extérieures de la case, lesquelles sont en général doublées de feuilles de cocotier tressées. La toiture est faite de feuilles de pandanus qui reposent sur des chevrons en bourao ; ces feuilles sont enfilées sur des nervures de feuilles de cocotier ; elles s'imbriquent de bas en haut comme le feraient des tuiles ou des ardoises. Le plancher est représenté par une épaisse couche de sable, sur laquelle sont étalées des nattes grossières en feuilles de cocotier. [...] Au milieu de chacune des deux façades est ménagée une porte qui ferme au moyen de stores en feuilles de cocotier tressées ; chaque porte est munie d'une petite barrière en bois destinée à interdire aux porcs l'accès de la case et qu'il est nécessaire de franchir pour y pénétrer. Chaque case ne comprend qu'une seule et unique pièce, dans laquelle s'entassent pêle-mêle parents, enfants et amis. »

Il ajoute que les maisons sont situées au niveau du sol sauf celles, qu'il juge récentes, de quelques chefs aisés qui sont établies sur un tertre ovale de terre rapportée et cerclée de pierres de soutènement. Les récits du père Bataillon (1841, p. 7), de M. Pigéard (1846, p. 200) et de E. Deschamps (1885, p. 278) – qui décrit des habitations érigées « sur un petit monticule de terre battue » – attestent cependant l'ancienneté des plate-formes *paepae*. Dans trois descriptions postérieures à celle de Viala, le résident Bouge (1913, p. 273), Aubert de la Rüe (1935, p. 66) et E.G. Burrows (1937, p.117) font aussi état de maisons à soubassements (Burrows précise que ce sont principalement les maisons du rivage qui sont ainsi surélevées).

Un grand nombre de maisons wallisiennes sont encore construites selon le modèle donné par le docteur Viala, (*fale lalago*) qui omet une ceinture faite de billots de tronc de cocotier couchés sur le sol entre les poteaux de pourtour, pour former un muret bas mais solide (*'apa'apa*) auquel on peut s'adosser. Y prenait autrefois appui une paroi de roseaux tressés à moins que ne descendent sur lui des volets amovibles en feuilles de cocotier tombant du toit. Cette enceinte est le plus souvent remplacée de nos jours par un mur de parpaings cimentés, tandis que des tôles remplacent l'écran fait de roseaux (*kaho*) et de feuilles de cocotier tressées (*puipui, tegitegi*). De même, la séparation d'une petite chambre (*muli fale* « derrière [de la] maison ») aménagée dans un arrondi de l'ovale et qui semblait déjà exister au XIX^e siècle⁴²⁸ est aujourd'hui maçonnée. Les constructions récentes de plan quadrangulaire

⁴²⁸ M. Pigéard, 1846, p. 200 : « À l'une des extrémités intérieures de la case, le terrain présente un exhaussement séparé du reste par des nattes verticales ; c'est la chambre à coucher des époux. » Selon monseigneur Poncet

et quelques exceptions de charpentes atypiques mises à part, les maisons wallisiennes (*fale lalago*) ont encore de lourdes charpentes (*kano fale*) couvertes d'un toit (*ato*) fait de tuiles en feuilles de pandanus *fu'u fa (tui lau)* et reposant sur quatre poteaux centraux (*pou lalahi*).

Ces quatre poteaux sont en *pou muli (Flueggea flexuosa)*, un arbre au bois dur devenu rare au village. Ils sont de préférence prélevés sur une habitation familiale abandonnée. Ce sont les premiers éléments de la maison mis en place. On pose sur leur fourche proximale les deux pannes principales (traverses *lalago*), puis les cinq entrants (*utupoto*) qui supportent les pannes sablières *fale tua*, les deux pannes supplémentaires (*kaukai* ou *hoka*), et le poinçon (*poutou* ou *pou tu'u ?*). Tous ces éléments sont en arbre à pain (*fu'u mei ; Artocarpus altilis*, de trois sortes : *kai ago*, *nokonoko*, *fu fau*). Pour les pannes cintrées (*kauta*), les pannes de ceinture (*fakapukelalo*) et les poteaux de pourtour sur lesquels elles reposent (*pou tulutulu*, lorsqu'ils ne sont pas remplacés par un mur en maçonnerie), on utilise les bois de *feta'u (Calophyllum inophyllum)*, de *kanava (Cordia subcordata)* ou de *milo (Thespesia populnea)*. Cet ensemble supporte les solives (*kaho* et *fatuga*) en bois de cocotier (*fu'u niu ; Cocos nucifera*) et les pannes *apai* en *fau (Laritum tiliaceum)* sur lesquelles les tuiles de feuilles (*tuilau*, *afo*) et la couverture faîtière (*fakafisi*) en feuilles de cocotier nattées ou en tôle sont ensuite fixées. Au sommet de la charpente, deux pannes faîtières *tau aluga* et *tau patu*⁴²⁹ sont superposées, l'une recevant les chevrons, l'autre bloquant leur extrémité.

Une fois que la charpente et le toit sont terminés, la maison est « enterrée » (*tanu*, « recouvrir de terre, inhumer », on utilise le même terme pour les morts) : on aligne une bordure de pierres au pied de la maison puis on comble l'espace ainsi délimité de terre, de gravier ou de sable blancs, constituant ses « fondations » *tafito*. Les murs de tronc de cocotier (*'apa'apa*) et de roseaux (*a'a*) étaient autrefois montés en dernier lieu, en ménageant des ouvertures protégées par les rideaux de feuilles de cocotier tressées (*puiipui* et *tegitegi*, plus finement travaillés). Le mur de maçonnerie qui les remplace aujourd'hui peut être monté entre les poteaux de pourtour (*pou tulutulu*) ou remplacer ces derniers, les pannes de ceinture

(1972, p. 153), l'isolation de la chambre du couple de parents par un rideau de tapa fut imposé par le docteur Vrignaud qui occupait la fonction de résident à Wallis entre 1940 et 1942. Peut-être renouait-il ainsi avec d'anciennes pratiques ?

⁴²⁹ J'ignore le bois dans lequel elles sont taillées, les Wallisiens négligeant souvent de les mentionner lorsqu'ils énumèrent les pièces formant le toit.

(*fakapukelalo* et *kauta*) venant directement s'appuyer sur lui. Une électrification sommaire donne à l'édifice un peu de lumière et quelques prises de courant⁴³⁰.

Les traditions orales et les témoignages des premiers visiteurs font aussi état d'un étage intermédiaire entre le sol et le toit. Ce plancher (*fata*) posé dans la charpente formait un grenier où l'on entreposait des biens de valeur et où l'on pouvait dormir⁴³¹.

Mentionnons enfin qu'il existait autrefois des écrans amovibles qui délimitaient une petite chambre et qui l'isolaient (*loki*) du reste de la maison (aujourd'hui la petite chambre aménagée dans un des *muli fale* a une cloison de contreplaqué ou de maçonnerie). Ces écrans étaient constitués de tentures de tissus d'écorce *gatu* attachées aux poutres de la charpente. Cette petite pièce (*koga fale*) avait plusieurs usages. Certains couples de parents s'y retrouvaient pour la nuit (il semble que chaque couple ait pu agir à sa guise, pourtant les relations sexuelles ont plutôt lieu à l'extérieur de la maison lorsque le couple n'y vit pas seul). M. Pigéard (1846, p. 200) témoigne que de telles chambres existaient déjà au XIX^e siècle : « À l'une des extrémités intérieures de la case [*muli fale*], le terrain présente un exhaussement séparé du reste par des nattes [?] verticales ; c'est la chambre à coucher des époux. » On utilisait aussi cet espace clos pour les réclusions : des tentures étaient installées pour isoler la mère et son bébé après l'accouchement, les garçons incisés, les filles lors de leurs premières règles, enfin le couple de jeunes mariés qui passait là ses premières nuits, le reste de la maison étant occupé par les vieilles parentes de la femme qui s'assuraient que tout se passait bien.

3.2.1. Les matériaux

La plupart des matériaux utilisés pour la construction des maisons sont généralement disponibles aux alentours du village. Les principales espèces utilisées pour la charpente et l'élévation extérieure formant l'enceinte sont des espèces domestiques (cocotier et arbre à pain). Les autres sont communes et peuvent être collectées dans les friches proches (*tu'u vao*). Les vieux disent que le bois nécessaire aux poteaux principaux (*pou muli*) se trouvait autrefois partout bien que son nom (littéralement « poteau arrière » ou « poteau de derrière ») semble indiquer qu'il s'agit d'un bois particulièrement réservé à la confection des piliers et

⁴³⁰ Les compteurs sont individuels, chaque foyer payant sa note d'électricité grâce au salaire d'un membre de la maisonnée ou de l'assistance d'un parent plus aisé.

associé à l'arrière de l'île, Muli. Il devient rare de nos jours et il faut aller se le procurer loin dans les friches à moins que l'on ne réutilise, solution valorisée, les poteaux abandonnés sur place d'une maison déplacée ou désertée – dans ces cas, une continuité est respectée, de telle sorte que les maisons se succèdent, mais les poteaux principaux demeurent. Le tronc des arbres à pain, utilisé pour la charpente, a pour principal mérite de former des poutres massives, légères, droites et très régulières.

Le cocotier fournit une grande partie des éléments formant l'enceinte du bâtiment : le muret bas de troncs coupés ('*apa'apa*) que l'on trouve encore dans les maisons secondaires, les rideaux de feuilles tressées, les chevrons (*kaho*) sur lesquels s'appuient les tuiles de feuilles et les tuiles faîtières (*fakafisi* « refuser, renoncer, nier, s'excuser », Rensch, 1984) qui, comme leur nom l'indique, empêchent l'infiltration de l'eau dans l'épaisseur du toit et assurent l'étanchéité de l'ensemble. Précisons qu'autrefois, une première épaisseur de nattes en feuilles de cocotier (*takapau*) jonchait le sol pour l'isoler et le rendre plus confortable (d'autres nattes, en pandanus cette fois, étaient ajoutées ensuite selon les besoins).

La couverture du toit s'oppose au reste de la maison en ce qu'il est réalisé en feuilles et en racines de pandanus sauvage (*fu'u fa*, une espèce aux feuilles très résistantes) que l'on ne trouve en grande quantité que dans les zones plus lointaines et considérées comme « désertiques » (*toafa*, il s'agit en fait plutôt de maquis) de la partie centrale de l'île, aride et infertile, et de la petite montagne qui domine Utufua (Matala'a⁴³²). Ces deux régions étaient originellement dévolues au bien-être de tous (ramassage de bois, de feuilles et de tubercules sauvages et temps de disette) sous le contrôle du « roi » *hau* et de la chefferie. Du fait de l'isolement et de l'histoire mouvementée de Matala'a, cette partie des terres villageoises abrite un grand nombre de « morts » (*mate*) considérés comme dangereux (*temonio*).

La maison traditionnelle (*fale lalago*) rassemble donc dans sa structure des éléments venus des différents espaces de l'île. Le domaine socialisé est représenté par la terre familiale ('*api*) sur lequel est élevée la plate-forme (*paepae*) qui soutient et enterre la maison en formant un « fondement » *tafito* de « terre » *kele* entouré de pierres et de matériaux venant de

⁴³¹ Le terme *fale matakitaki* correspondant à une « maison simple, sans [grenier] *fata* » (Rensch, 1984) semble indiquer que les maisons à grenier étaient autrefois très répandues, si elles n'étaient pas majoritaires.

⁴³² Les villageois d'Utufua appellent ce promontoire Mougā (« Montagne »). Nous avons discuté l'histoire de cette partie du village et le statut de ces terres dans la première partie (§ I.3.5.4.). L'épisode de son occupation par le « roi » *hau* anthropophage Kafoa Logologofolau (§ I.3.1.2.) est une des explications données aux sépultures, relativement nombreuses, qui s'y trouvent (les cas N°2, 3 et 4 présentés au § III.1.5.1.).

la mer, mais récupérés sur la grève (sable et gravier coralliens). S'y ajoutent les troncs des grands arbres domestiques que sont les cocotiers et les arbres à pain.

Des terres agricoles et de la brousse viennent les autres arbres (*feta'u, kanava et milo*), tandis que les piliers principaux renvoient à l'arrière de l'île (sa partie occidentale) et que le pandanus sauvage provient des friches (*tu'u vao*) et des zones « désertiques » réservées à l'usage collectif (*toafa*).

3.3. La valorisation de la maison

Les représentations liées aux différents éléments de la maison wallisienne sont éclairantes sur sa valeur et son importance. Les unes concernent les poteaux, la charpente, le grenier et le toit, la façade principale, et le sol. D'autres concernent le cocotier et, indirectement, les nombreux éléments que ce palmier peut fournir pour former son enceinte.

3.3.1. Les poteaux

La base des quatre poteaux principaux (*pou lalahi*, « grands poteaux ») est profondément plantée en terre puis prise dans une couche de terre, de graviers ou de sable de plusieurs centimètres d'épaisseur (elle est aujourd'hui noyée dans une dalle de béton qui donne à la maison un sol lisse et frais, facile à laver). C. Simutoga (1992, p. 88-89) indique que le poteau situé à l'est (*pou matagi* « poteau [exposé au] vent ») est le plus gros de tous⁴³³. Il « soutient la charpente lors des poussées de vents cycloniques soufflant du nord-ouest [...] c'est également le premier poteau à être mis en terre et scellé définitivement, les trois autres poteaux étant réglés à la hauteur de celui-ci... ». Après le poteau est, ceux du nord, de l'ouest et du sud sont installés. P. Tokotu'u corrobore ces informations. Pour ce « spécialiste » d'Utufua (*tufuga*), le *pou matagi* « c'est le pilier qui est du côté du vent, et qui fait face à la mer, au devant du pays. Et c'est lui que l'on met en premier. On disait autrefois, installer d'abord le *pou matagi* et la construction est juste. De nos jours nous disposons du mètre et du niveau... »⁴³⁴. A. Liufau a cependant exclu qu'il y ait à Wallis un poteau plus important que les autres comme c'est le cas à Futuna où une légende (*fagana, fakamatata*) donne l'origine du *pou matagi*. Il y est considéré comme un « poteau sacré » ou « poteau interdit » (*pou tapu*),

⁴³³ C. Simutoga (1992) a travaillé dans le district nord où les maisons sont disposées sur des axes nord-ouest/sud-est ou encore nord/sud. Il ne précise pas quel est le poteau « est » dans ce dernier cas.

⁴³⁴ Pelesese Tokotu'u : « *Ko te pou e tafa foki ki te matagi pea e haga ki tai, i te 'alo fenua. Pea ko ia ea e fakamu'a ia ! Kae ko te 'u lau foki ia i te temi mu'a, te ai mu'a o te pou matagi, pea hoki tonu te fai. Kae te temi foki aeni kua ma'u ia matou te meta, mo te 'u hu'a vai foki ia...* »

qui abritait autrefois la « déité inférieure » (*'atua muli*) qui protégeait l'ensemble de la maisonnée. À partir de la christianisation de l'île, les Futuniens y suspendirent des images pieuses.

L'importance des poteaux semble aussi avoir été grande à Wallis. Viala (1909, p. 258), explique que l'on rendait là le culte aux anciennes déités de quelque importance : « Il y avait seulement dans la case du chef, ou ailleurs, une colonne ou une pierre sacrée, devant laquelle on déposait les offrandes⁴³⁵. »

La tradition confirme, au sujet de Moso et d'autres anciennes déités qu'elles logeaient autrefois dans des pierres. Burrows cite (1937, p. 86), avec l'exemple de Moso, ceux de Fatuloamaka et Ululauliki. Pour A. Liufau, toutes les anciennes déités du district de Mu'a (Kakahu, Lemanahalatai, Hikuleo, Manava'atua...) avaient une résidence commune à Kaiafe, une terre du village de Tapa. Sur cette terre, qui est aujourd'hui en culture (tarodière), il ne sait si la « résidence » (*nofo'aga*) des déités était une maison ou s'ils restaient « à la manière des déités » (*fakataula'atua*), c'est-à-dire « dans des pierres ou d'autres choses ».

De lourdes pierres attachées à des cordes constituent également les ancres (*taula*) de pirogues (*vaka*). Or les déités '*atua* avaient également besoin de « pirogues » (*vaka*), de « réceptacles » (ou des « reposoirs ») et d'intermédiaires vivants appelés « ancres de la déité » *taula'atua* pour se manifester à la société des vivants. De même, nous avons vu que les « morts » ont besoin de ce que nous avons appelé un « lieu d'ancrage », un « point de chute » (*toka aga, fai toka*), un « corps-mort » *sino mate* que constitue la tombe avec ses éléments minéraux secs (le sable, les graviers et les dalles de la chambre funéraire, s'il y en a une) qui isolent le corps de l'humidité de la terre. Une fois dispersées toutes les autres composantes du corps, seuls les os restent avec le sable et les pierres. Ce sont les seuls restes dont on prenne soin (avec les éventuelles lames d'herminettes et les parures d'ivoire marin, dans tous les cas, des minéraux secs) si la tombe doit être ouverte. Ils sont, par leur caractère minéral, par leur enfouissage dans le sol et par leur relation à des êtres de l'au-delà, comparables aux pierres fichées en terre (*fo'i maka*) qui servaient autrefois de résidence à certaines déités. Dans tous les cas, remarquons que cet ancrage s'effectue en milieu humide, dans l'eau pour une pirogue, dans la terre pour les os et les pierres (on pourrait ajouter à cette énumération le

⁴³⁵ Ces faits sont très proches, semble-t-il de ce que le père Servant décrit pour Futuna. Ce missionnaire mariste qui aborda à Futuna en 1837 raconte que les maisons comportaient à cette époque une « colonne divine » au pied

poteau de la case qui soutient l'édifice), dans la société des vivants (des hommes de chair et de sang) pour les « intermédiaires » ou les « messagers des déités » *taula'atua*.

Nous pouvons donc penser que les poteaux et les pierres levées étaient, selon les circonstances, les réceptacles où les déités venaient se loger pour rester auprès des vivants. Il est intéressant de constater que ces déités importantes étaient dans une certaine mesure, comme les vivants, rattachées à une terre de résidence. Leurs repositoires s'y tenaient droits, plantés en terre et dressés vers le ciel, comme des hommes vivants, et particulièrement les femmes (et leurs maisons) fixées à leur « terre » *'api* par les relations aux ancêtres de la terre qui les constituent. On peut aussi souligner une fois encore que la résidence de ces déités considérées comme « locales » (l'histoire de Moso est liée à celle d'Utufua, Kakahu, Lemanahalatai, Hikuleo, Manava'atua sont les déités de Mu'a) est associée à l'humidité, puisque dans le cas de Moso et dans celui des déités de Mu'a, les terres où se trouvaient leur pierre de résidence sont actuellement des tarodières.

Enfin, il n'est pas étonnant que les poteaux renvoient au « roi » *hau* qui supporte et élève la société. Lors de son investiture (*fakanofu hau*), Fotua Tamai annonce aux « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* qui président la cérémonie vouloir planter le nouveau poteau de sa maison⁴³⁶. Après la présentation et l'investiture du nouveau « roi » *hau* Fotua Tamai proclame avant de rejoindre sa place : « Kuvalu et vous les chefs, mon rôle est terminé, le pilier qui supporte Uvea est dressé ! » ou encore : « Le poteau principal de ma maison est dressé ! »

de laquelle on déposait les paquets visant à la sorcellerie et les offrandes destinées au « dieu tutélaire de chaque famille ». (C. Moyse-Faurie, 1996, p. 60 et *sqq.*)

⁴³⁶ Monseigneur Poncet (1951) donne, avec une description de la cérémonie et quelques remarques sur les intervenants, deux versions de ce discours :

1) « Kivalu et vous les chefs, la nuit dernière, il y avait une forte rosée, des éclairs, du tonnerre : j'avais bien peur, et j'ai cherché un petit coin pour me cacher. Puis la rosée a diminué, je suis sorti dehors, j'ai vu que le ciel commençait à s'éclaircir : on voyait les constellations, j'ai vu les arbres en fleurs : j'ai vu que la mer était tranquille avec ses vagues grondant tout doucement, que les pêcheries de Wallis semblent devoir être toutes poissonneuses. C'est pourquoi Kivalu et vous les chefs, je veux planter maintenant le nouveau poteau de ma maison, qu'il soit ferme et solide car le mauvais temps est fini. »

2) « Kivalu, et vous autres, ministres, la nuit dernière, le Ciel a manifesté sa colère, avec des éclairs, du tonnerre et un vent très violent. Et voici que ma maison s'écroula, car son poteau principal s'est brisé. J'ai eu une peur terrible, et je me suis enfui pour chercher un abri où me cacher. Finalement le ciel devint plus calme. Je suis alors sorti. Je regardai le firmament : il était sans nuage ; ses constellations brillaient, la lune donnait sa lumière. Je regardai la forêt : elle était merveilleusement en fleurs. Je regardai la mer : elle était calme, ses vagues murmuraient doucement ; toutes les pêcheries d'Uvea paraissaient poissonneuses. Alors, Kivalu et vous autres, ministres, j'ai décidé de dresser un nouveau poteau pour reconstruire ma maison, un poteau qui tienne et soit solide. Car la tempête est passée ! »

La société, qui se conçoit elle-même comme une maison, met alors en avant le support, le maintien que devient le « roi » une fois investi. Ici donc l'élément (le pilier) vaut pour le tout, car, s'il vient compléter la maison, le poteau est aussi le premier élément mis en place et sur lequel s'ajustent et s'appuient toutes les autres pièces. Soulignons aussi que le pilier est dressé vers le ciel, sépare – comme Maui – le toit de la terre, mais fait aussi la liaison entre ces deux domaines. Il forme alors une relation à laquelle toutes les autres sont subordonnées. Profondément planté dans le sol, il soutient la charpente, délimitant dans l'espace la zone où évoluent les hommes et où se développe la société. On peut alors rapprocher le poteau et le « roi » de la figure du héros Maui (§ IV.1.1.), lequel vient à Wallis dans sa pirogue pour y soulever le ciel, à l'origine posé sur la terre, permettant aux hommes d'évoluer redressés et de travailler correctement. On peut aussi rapprocher des caractères propres aux « relations-âme » ce pilier qui distingue en s'élevant, qui sépare tout en reliant.

3.3.2. *La terre, le sol et le socle*

Avant de passer à la charpente de la maison, il convient de revenir rapidement sur la relation étroite qui existe entre la maison et la terre où elle se dresse. Rappelons, par exemple, que l'érection d'une maison distingue, parmi toutes les « terres » *kele*, la « terre d'habitation » (et donc la « maisonnée ») '*api* des terres de culture. La maison n'est pas simplement posée sur le sol, elle y est plantée par ses quatre poteaux, puis « enterrée » *tanu* de telle sorte que la maison rappelle à la fois la tombe et le four de pierre. Le socle de terre et de pierres (*tafito*) supporte et contient la maison, il la maintient aussi surélevée (comme, encore une fois, les tertres funéraires exhaussant des chambres faites de dalles de pierre). Enfin donc, si la maison définit la « terre » *kele*, la « terre » constitue en partie la maison et lui donne une assise dans l'espace, ancrant la structure entière et ses occupants parmi d'autres terres, dans un réseau de relations (notamment dans une relation au « chef de village » *pule kolo*), dans une localité (le mot *tafito* signifie, avec « fondement », « surtout », « ce qui est essentiel »).

Il faut souligner l'importance des pierres dans la construction du socle (*paepae*) qui peut être remblayé de terre, mais qui est au moins ceinturé de pierres. Il peut former un tertre qui exhausse toute la surface de l'habitation et l'isole du reste de la terre environnante. Les maisons de « chefs » '*aliki* étaient, à en juger par les vestiges archéologiques et les traditions qui s'y rapportent, très surélevées par rapport aux autres. De plus, le sol des maisons n'était autrefois jamais laissé en terre battue, mais couvert de sable et de graviers (des minéraux),

puis de plusieurs épaisseurs de nattes. Cette configuration générale rappelle clairement celle de la tombe (et du four de pierres). Le corps du mort est en effet déposé au fond d'une fosse, d'abord protégé du contact avec la terre par un lit de sable et de cailloutis (autrefois), puis par plusieurs épaisseurs de textiles qui évitent la corruption des os qui forment, avec la sépulture, le dernier réceptacle dont le défunt dispose. Les pierres et les os sont secs. Ils sont capables de se conserver dans la terre (avec la réserve du traitement rituel des os que l'on isole avec des biens de valeur féminins) et d'y rattacher les ultimes relations qui permettent aux « morts » *mate*, aux ancêtres et aux déités de venir résider auprès des vivants dans les terres qu'ils occupent.

La terre n'est pas le seul domaine à conserver des objets et des biens secs. La toiture reçoit aussi des paquets : dents de cachalot, poudre de curcuma *lega* et balles de biens féminins.

3.3.3. *La charpente et le toit*

La relation capitale entre la maison et la terre n'exclut pas que la maison polynésienne consiste avant tout en un toit soutenu par des poteaux centraux comme le serait une énorme ombrelle. Cette configuration, donne au socle et aux éléments de ceinture (murets, parois, portes et volets) mis en place une fois le toit terminé, un caractère qui apparaît comme secondaire, quand bien même leur importance est soulignée par les représentations concernant la maison et les rituels qui s'y déroulent. Sous ses formes les plus sommaires, la maison peut en effet se passer de plate-forme et de murs extérieurs.

Rappelons que le toit de la maison est fait de tuiles de feuilles qui viennent de régions inhabitées appelées *toafa* directement placées sous la responsabilité du « roi » et de la chefferie pour le bien de tous. Cette relation n'est pas la seule qui existe entre la toiture et la valeur supérieure que le « roi » représente pour la société. Comme tous les descendants de « rois » (*tama'aliki*) qui se rattachent à des « familles royales » (*fa'ahiga hau*) par leurs deux parents, le « roi » est dit '*aliki fai'aki'ato*, « '*aliki* avec lequel on fait un toit [à deux pentes] ». Cette double pente se rejoint sur un axe où deux pannes faîtières *tau aluga* et *tau patu* sont superposées, l'une supportant les chevrons, l'autre les maintenant en place. Ces deux pannes ont une fonction de liaison soulignée par leur nom (*tau* signifie « adhérer, se fixer », mais indique surtout une relation ; '*aluga* « le haut, le dessus », *patu* « cicatrice », que l'on peut

comprendre comme une « jointure à la superficie du corps⁴³⁷ »). Elles dominent donc l'édifice, tout comme le « roi » domine le reste de la société, et en assurent la cohésion. De même, les « descendants de roi » *tama'aliki* par le père et par la mère ont une double connexion généalogique aux ancêtres les plus valorisés. Ils sont comparables au toit dont les deux pans renvoient à la structure complète de la maison. L'ancestralité est ici comparée à la toiture qui, trouvant ses fondements dans la terre, la recouvre, protégeant et réunissant les membres de la maisonnée qu'elle abrite. En revanche, pour désigner, de façon à la dénigrer, une personne n'appartenant à une « famille royale » que par un seul côté, on utilise en wallisien l'expression '*aliki tapatahi* « '*aliki* par un seul bord, à une seule lisière », on pourrait comprendre « à un seul pan de toit ». Les « descendants de rois », les porteurs de titres et surtout le « roi », tous '*aliki*, sont donc associés dans les représentations à la maison⁴³⁸. Le « roi » la représente cependant dans son aspect le plus complet et le plus valorisé.

L'analyse du mot '*aofi* renforce cette analyse. Tismas Heafala (1989, p. 52) en donne la définition suivante : « Se dit de l'action de POSER LA TOITURE d'une maison. Avec la racine AO (nuage ou ciel), il renvoie immédiatement à la voûte céleste qui surplombe toute la terre. Par analogie [...], on l'utilise pour parler de quelqu'un qui RECOUVRE, EMBRASSE, de toute son autorité ce qu'il y a sur le pays. Il désigne ainsi le roi ou la divinité. Dans la même perspective, il signifie le fait de COUVRIR DE SES MAINS celui ou celle qu'on aime... » (typographie de l'auteur)⁴³⁹. Ici, la position du « roi » *hau* et de Dieu (une toiture) est nettement mise en relation avec le ciel, de telle sorte qu'ils constituent une couverture de nature supérieure, qui couvre et comprend la maison (et le monde) sans limite. Nous verrons (§.3.4.1.) que les « chefs » ('*aliki* ou *pule kolo*), et le « roi » *hau* plus que tout autre, ont aussi la caractéristique de couvrir en ombrageant et en fermant hermétiquement (*maluu*) de façon à favoriser le développement de la vie.

⁴³⁷ C. Simutoga (1992) n'indique pas d'accentuation sur *patu*. Si toutefois le « u » final était long (*patuu*), le mot signifierait « grand choc, grand bruit lointain, pulsation, battement du cœur » (K. Rensch, 1984).

⁴³⁸ Lorsqu'il n'existait pas de « maison de réunion » (*fale fonu*) dans le village les villageois se réunissaient pour chaque conseil chez leur « chef de village » *pule kolo* dont la maison recevait aussi toute la communauté pour les occasions cérémonielles. À cette époque, plus encore que de nos jours où des « maisons de réunion » (*fale fonu*) abritent les conseils de village, de district (*fale fakapule'aga*, « maison de gouvernement ») et les réunions à l'échelle de l'île (*fale hau* « maison royale » à distinguer de la maison qu'habite le « roi »), l'« ancien » (*matu'a*) en charge de la communauté et sa maison n'étaient pas dissociés et formaient une unité dont les représentations rendent encore compte.

⁴³⁹ K.Rensch (1984) distingue *aofi* « plafond » (dont on se demande de quoi il s'agit à Wallis) de '*aofi* « embrasser, couvrir, envelopper ».

Par ailleurs, la toiture est prise en charge par les hommes, particulièrement par les vieux (les femmes confectionnent seulement les fines aiguilles en nervures de feuilles de cocotier qui maintiennent les feuilles pliées en deux sur la baguette) : ils réalisent les tuiles de feuilles (*tuilau, afo*) et tressent la fine cordelette de bourre de noix de coco appelée *kafa* utilisée pour la ligature des tuiles du toit (*tauatofoga*). C'est avec ce lien que l'on attache les unes aux autres les tuiles superposées en partant de la base du toit, qu'on les lie à la charpente et qu'autrefois on fixait entre elles toutes les pièces de la charpente en de savantes ligatures formant des motifs géométriques. Les toitures ainsi réalisées résistaient sans trop de dommages aux plus violents cyclones (le vent, s'engouffrant sous le toit, soulève les tuiles et passe à travers sans trouver de prise) et aux tremblements de terre dont le dernier, en 1993, ravagea à Futuna toutes les constructions de béton, mais laissa sur pied les maisons traditionnelles au toit de feuilles.

La constitution même du toit fait d'une succession de tuiles qui se superposent, reliées entre elles par une cordelette et s'élevant de moins en moins nombreuses et toujours plus valorisées (les tuiles du haut, et particulièrement la palme de cocotier faîtière *fakafisi* sont au-dessus de tout le reste du toit), renvoie aux généalogies et à la succession des ancêtres masculins qui forment une suite ininterrompue et ordonnée en ancienneté et en rang, partant d'un ancêtre apical (en haut) pour aboutir (en bas) aux descendants vivants, tout à fait subordonnés et très près de la terre qui les fait vivre.

Ainsi, l'ancestralité (qui relève d'un niveau supérieur de l'ancienneté relative) et la « royauté » (qui est l'ancienneté absolue), sont clairement situées au niveau supérieur de la maison et constituent celui-ci. Elle se placent au dessus des vivants avec les « biens de valeur » stockés dans la charpente (biens féminins et ignames), les objets de culte et autrefois, les objets en relation immédiate avec les « déités peu enterrées » (*'atua tanutanu*) et les ancêtres lointains.

En effet, des déités de plus ou moins grande importance étaient autrefois en relation avec la charpente de la maison. Pour reprendre l'exemple futunien, Burrows (Manuau, 1983, p. 176-177) indique que des dieux vivaient autrefois dans des « paniers sacrés » qui étaient accrochés dans les maisons. En ce qui concerne Wallis, les informations font ici encore défaut, mais le père Bataillon rapporte qu'il lui est arrivé de trouver de mystérieux paquets

dans les charpentes : « J'aperçus sur une poutre un petit paquet... Que trouvais-je au milieu ? Une simple dent de baleine⁴⁴⁰ ».

Les témoignages des premiers visiteurs de l'île corroborent le fait que les « biens de valeur » (*koloa*) et les objets en usage dans les maisons ont toujours été rangés dans les charpentes : dès 1846, M. Pigéard (p. 200) dit que « quelques poutrelles réparties horizontalement dans la longueur [de la maison : pannes et entrants] servent à placer les filets, les nattes, les tapas, etc. » Cependant, en mentionnant spécialement cette dent, le père Bataillon semble nous indiquer qu'il ne s'agit pas là d'un fait anodin⁴⁴¹, mais d'une trouvaille significative pour un prêtre attentif aux pratiques religieuses. À Wallis, les dents de cachalot sont appelées *fo'i lei*. Les hommes allaient les arracher aux carcasses dressées par la mer sur les récifs et y taillaient des parures d'ivoire marin autrefois réservées aux personnages de haut rang. C'est aussi le nom propre de la « pierre » (*fo'i maka*) dont le *temonio* appelé Moso est né.

Aujourd'hui encore, le lien entre la charpente et des objets propres à représenter le divin paraît souligné par l'installation de l'autel familial (*faka'ata'ata*) maintenu aussi près que possible des poutres maîtresses (poteaux, pannes principales et entrants). Dans les maisons traditionnelles (*fale lalago*), ce petit autel est formé d'une niche aménagée en haut de la cloison qui isole en partie la petite pièce, appelée *muli fale*, qui peut servir de chambre aux étrangers, au couple de parents, mais dans laquelle les femmes entreposent aussi leurs biens de valeur. Cette alvéole tendue de tissu, de guirlandes et de colliers de coquillage, reçoit les chapelets, les livres de prière, les statues et les images pieuses, ainsi que des parures de fleurs (fleurs d'hibiscus, graines de pandanus *fahola* ou *paogo* et surtout boutons de tiaré blanc destinés à la Vierge Marie) renouvelées tous les jours. Lorsque l'agencement de la maison ne permet pas l'installation de l'autel à la base du toit (dans le cas des maisons de modèle occidental par exemple), ce dernier est installé sur un meuble ou une étagère d'une certaine hauteur.

⁴⁴⁰ Dans F. Angleviel (1989, p. 80), extrait de C. Nicolet (1871).

⁴⁴¹ Dans sa note sur les *Missions de l'Océanie* (1841, p. 8) le père Bataillon énumérait le mobilier courant des maisons wallisiennes : « Les meubles qui décorent sont un beau plat à *cava* [*sic*], un casse-tête, des lances, un ou deux gros paquets de *tape* [tissu d'écorce, *tapa*], plusieurs nattes pour dormir, que pendant le jour on a soin de rouler et de suspendre sous le toit, quelques paniers contenant la provision d'huile, des colliers en os de baleine et plusieurs éventails. On trouve aussi dans quelques familles un ou deux fusils... » Cette sorte de paquet isolé n'y figure pas.

Une petite comptine confirme la relation entre la toiture et les anciennes déités. Les enfants la récitent en jetant leur dent de lait récemment tombée de toutes leurs forces dans la charpente de la maison pour qu'elle se perde dans le toit : « Hina, Hina, donne moi une bonne dent puisque je te donne une mauvaise dent, Hina⁴⁴² ! » Burrows (1937, p. 85) ne mentionne pas Hina dans son ouvrage sur Wallis, mais il la relève en revanche à Futuna (Manuau, 1983, p. 171) sous la forme spécifique de Sina, associée à Tinilau : « De nombreuses légendes parlent de Sina et Tinilau ; ce sont les personnages légendaires et déifiés que l'on retrouve ailleurs en Polynésie sous les nom de Hina (lune [*mahina* en Wallisien] et femme) et Tinirau (dieu de l'océan, fils de Tagaloa⁴⁴³). » Il est donc très possible qu'à Wallis aussi, Hina ait été une déité (*'atua*) dont le nom signifie « blanc, blanche » en wallisien comme en futunien.

Enfin, un épisode, rédigé par Henquel (manuscrit, p. 10) du récit concernant les frères Talapili et Talamohe démontre également cette relation. Pour venger Toamisa, son neveu bafoué, Vakafuhuvolu prépare la guerre contre les deux « rois » (*hau*). Au départ de son armée, « Vakafuhuvolu est absent, parce qu'il entend qu'en haut [dans la charpente de la maison], du bois s'agite sur le plancher. Il dresse alors l'échelle pour aller voir à l'étage [*fata*]. Il monte, c'est la "lance de guerre" [*la'akau*] (une arme d'une sorte différente propre à leur famille) de leur "déité" [*tevolo*, à partir de *devil* « diable » en anglais] Kula. Il la prend donc pour courir rejoindre son armée ». Vakafuhuvolu et les siens sont vainqueurs : ils tuent Talapili et Talamohe et mettent à leur place le père indigne de Toamisa par dérision. Nous avons vu que deux grandes « branches familiales » tongiennes (*ha'a*), les Ha'avakatolo et les Ha'amea, avaient suivi les premiers « rois » tongiens (*hau*) pour les assister dans l'administration de la colonie qu'était alors Uvea (Wallis). Vakafuhuvolu et son neveu Toamisa appartiennent aux Ha'amea. Kula, lui, fut le premier « chef » des Ha'amea. Il semble figurer dans le récit en tant qu'ancêtre apical et protecteur. Burrows (1937, p. 85) le classe parmi les « divinités ancestrales » (*ancestral gods*) bien que dans sa traduction anglaise du récit (1937, p. 26) il utilise *famili spirit* pour *tevolo*.

3.3.4. Le grenier

Dans ce récit, Henquel fait allusion à un plancher *fata* ou *laufata* placé dans la

⁴⁴² « Hina, Hina, mai te nifo lelei mo oku kae avatu te nifo kovi mo ou, Hina ! »

⁴⁴³ Le surnom Sinilau (réflexe wallisien de Tinirau ou Tinilau) est porté à Utufua par un villageois d'un certain âge.

charpente. Le capitaine Tregurtha qui décrit les maisons du village de Falaleu en 1832 mentionne cette structure où il voit « des harpons et des lances, de la toile à voile, du biscuit et beaucoup d'autres choses provenant du navire [le *Oldham*, un bateau pillé par les Wallisiens en réaction aux méfaits de ses marins]⁴⁴⁴ ». J. Oliver raconte pour sa part : « Le toit est soutenu par quatre piliers placés aux coins d'un carré de douze pieds de côté. Il existe un comble utilisé comme une réserve pour les vêtements et les provisions⁴⁴⁵. » De tels greniers ont progressivement disparu pour ne plus exister de nos jours.

Lors d'un entretien, A. Liufau m'expliqua qu'au temps de son enfance, la famille entière pouvait monter à l'étage pour y dormir. Cette installation fut abandonnée car trop d'enfants en tombaient. Pelenato Mavaetau précisa qu'autrefois on entreposait à l'étage des maisons d'habitation (*fale lalago*) les plus belles ignames et que ce plancher ne servait de litière que dans les petites maisons secondaires (*pola*) établies dans les plantations ou sur les plages. Toujours dans le récit concernant Talapili et Talamohe, mais dans l'épisode concernant leur investiture cette fois, Henquel et Aliko Liufau⁴⁴⁶ mentionnent le fait que les deux protagonistes dormaient en hauteur sur un « plancher » *fata* lorsqu'ils entendirent leur père se préparer en pleine nuit pour se rendre au conseil royal. Le mot *fata*, qui signifie aussi « litière » ou « brancard », désigne des structures maintenant les choses et les personnes surélevées par rapport au sol. Rappelons que le mot *fatafata* désigne « la poitrine, la face antérieure du thorax » (Rensch, 1984). On voit ainsi que lorsqu'il existait autrefois des « étages » ou « greniers », ils étaient destinés soit à protéger le sommeil des membres de la famille (ce qui pouvait être justifié par des états de guerre sporadiques), soit à recevoir des charges extrêmement valorisées⁴⁴⁷ : les « biens de valeur féminins » (essentiellement des nattes, et du tissu d'écorce battue *gatu*), les réserves d'igname, les armes parmi lesquelles des fusils que E. Deschamps (1885, p. 278) a souvent trouvé suspendus par un clou à un des piliers centraux, le fruit des échanges avec les étrangers (assimilés dans un premier temps à des déités venues du pays des morts⁴⁴⁸) et le butin des rapines et des pillages sur leurs bateaux.

⁴⁴⁴ *Journal de bord du capitaine Tregurtha* (cité par F. Angleviel, 1989, p. 109).

⁴⁴⁵ W.G. Dix (1848, p. 133), cité par F. Angleviel (1989, p. 108).

⁴⁴⁶ Henquel, manuscrit dactylographié p. 5.

⁴⁴⁷ E.G. Burrows (1937, p. 119) confirme ces informations, précisant qu'au début du siècle, les greniers *fata* sont abandonnés au profit de claies surélevées (qui ne sont pas accrochées dans la charpente, mais perchées sur quatre très hauts pieds) qui sont appelées *palepale*.

⁴⁴⁸ D. Frimigacci (« Ces pirogues des dieux venues du ciel », *op. cit.*, p. 106) montre que les Futuniens ont, dans un premier temps, pris les Occidentaux pour des déités, comme le prouve l'usage, pour les désigner, de *papalagi* (« dieux », littéralement « planches-ciel »). Il explique cette assimilation par le fait que le pays des morts et des

Les coffres apportés par les Occidentaux puis des armoires reçoivent maintenant une partie de ces biens (surtout les vêtements), mais le mobilier des maisons est rare et le sol reste libre, durant la journée, de tout encombrement : nattes et couchages trouvent place sur des claies ou dans la charpente avec les armes de danse (*kailao*, *tapaki*...) et les pièces de bois utiles ; les plats à *kava* (*tano'a*), les paniers, les pelotes de cordelette *kafa* et les bouteilles d'huile de coco (*lolo*) sont suspendus aux poutres ; les outils et les ustensiles (couteaux, peignes, limes à ongles, aiguilles, petites nattes et éventails...) sont glissés entre deux tuiles ou derrière un chevron... Tous ces biens, aujourd'hui courants (à l'exception des pelotes de cordelette et des bouteilles d'huile parfumée d'une fabrication laborieuse), font toujours partie des richesses d'une maison. C'est aussi sous le toit que les femmes conservent, posés sur des claies aménagées entre les poutres (*fata*), les « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*, nattes de valeur et tissu d'écorce *gatu*) qui sont destinés aux échanges cérémoniels s'ils ne sont pas mis en pile dans la petite chambre (*muli fale*) sur une claie (*palepale*) ou entre le « sommier » (*palepale*) et le matelas d'un « lit » (*palepale* également) réservé aux hôtes de marque.

De nos jours, on trouve dans la charpente le résultat du travail des femmes (leurs « biens de valeur », l'huile parfumée, les éventails...), le résultat du travail des hommes âgés (les pelotes de cordelette *kafa*, les ignames ne sont plus stockées dans les charpentes), les biens provenant du monde extérieur (parmi lesquels les couteaux et tous les petits outils) ainsi que les armes qui sont associées dans la tradition aux ancêtres dispensateurs de l'« efficacité » *mana* dont on peut penser que dépendait l'issue des combats.

3.3.5. Les armes de guerre

Les armes de guerre semblent avoir eu une valeur particulière dans la société wallisienne. Nous avons vu que la lance (*la'akau*) de l'ancêtre Kula s'était manifestée avant l'affrontement de ses descendants (dont Vakafuhuvolu) et des « rois » Talapili et Talamohe pour donner la victoire aux premiers. La lance (*tao*) du guerrier Mutao est un protagoniste important du récit concernant la guerre menée à Uvea (Wallis) par le « roi » tongien (Tu'i

dieux, d'où venaient et où repartaient les bateaux, se trouvait à l'horizon, là où ciel et eau ne se distinguent pas. On ne trouve pas à Wallis d'autre sens à *papalagi* que celui d'« étranger d'origine occidentale », mais nul doute qu'au moment des premiers contacts, les représentations des Wallisiens concernant leurs visiteurs ne furent guère différentes de celles de leurs voisins futuniens.

Tonga) Kauulufonua Fekai⁴⁴⁹ : ce dernier ne trouvant personne sur le rivage pour l'accueillir, envoie deux hommes pour chercher où se trouvent ses adversaires. Un vieil homme les informe que dans le nouveau fort de Tukituki o Kolonui, se trouve la lance Filifoto (« queue de raie ennemie » sans doute en référence aux anciennes lances à l'extrémité finement dentée) du guerrier appelé Mutao. Les éclaireurs font leur rapport à Kauulufonua Fekai qui dit lors du *kava* précédent l'attaque : « S'il y a quelqu'un qui me rapporte la lance, alors il boira la coupe d'honneur » (*fuga kava*, c'est-à-dire la coupe qui lui est normalement réservée.) Fiatoga demande cet honneur. Rencontrant Mutao près du fort, il s'empare de l'arme par ruse et la rapporte au bateau tongien. Cette prise met fin à la guerre. Avant de repartir, le *Tu'i toga* confie l'arme à Puakavahe un de ses guerriers d'origine wallisienne « pour qu'il la porte à son *tevolo* [son « ancêtre-déité » ?] Manuma'a. Et la lance pourrit maintenant dans la maison-*tevolo* appelée Vasivasi, sur la langue de sable de Utuleve⁴⁵⁰ ».

Nous voyons avec les exemples des *tevolo* (*temonio*) Kula et de Manuma'a que les armes, et surtout les armes des guerriers valeureux, importaient dans l'issue des combats et pouvaient être en relation avec les ancêtres qui permettaient une victoire, c'est-à-dire les « déités peu enterrées » '*atua tanutamu* que nous avons définies comme des ancêtres lointains. Aliko Liufau expliqua à plusieurs reprises ce à quoi correspondait la maison appelée Vasivasi :

« Cette petite histoire est celle des armes de guerre anciennes d'Uvea [Wallis]. Il y avait leur maison qui était construite sur la langue de sable d'Utuleve, celle qui fait face à Lausikula [sur la côte ouest de l'île]. Le nom de cet endroit est Tepae. Ainsi on a construit cette maison pour y réunir tout ce qui était "relatif aux anciennes déités" [*fakatevolo*] à Uvea, les armes de guerre. Alors on y rassembla toutes les armes et on appela la maison Vasivasi. Elle resta ainsi, mais quand commença la conversion des gens [au catholicisme], quand la foi apparut à Mu'a et Hahake [...] la chefferie [*kau'aliki*] décida de laisser tranquille les armes de guerre : on y apporterait plus rien. La foi progressait, les gens étaient catholiques, mais Enosi [monseigneur Bataillon] voyait qu'il y avait toujours des gens qui continuaient à adorer [néologisme *atolasio*] le lieu de provenance des armes. Enosi ne chercha pas à le détruire [*maumau* qui signifie "abîmer", mais aussi "profaner"], il le laissa seulement, se contentant d'expliquer la religion. Plus tard, Enosi mort, arriva un autre père pour succéder à Enosi. On dit que le nom de ce père est Pelepatele [le père

⁴⁴⁹ Henquel, manuscrit dactylographié p. 12-13 et A. Liufau ;

Padel ?]. Alors ce père arriva et il vit cette conduite un dimanche, il y avait des gens qui allaient prier dans la maison. Il était embarrassé, il n'avait pas... [mot incompréhensible] de solution. Alors il ordonna qu'on y aille et que l'on rassemble toutes les affaires pour la guerre pour les envoyer à Rome. Puis il donna l'ordre que l'on mette le feu à la maison, cette maison où tout était réuni. Depuis ce temps, toutes ces choses sont perdues. On ne trouve plus à Uvea d'armes anciennes parce qu'on les a envoyées à Rome [au Vatican]. »

Plus tard, il reprit ses explications :

« Uvea [Wallis] était croyante, ils croyaient en Dieu. Alors le père [Bataillon] et le roi ordonnèrent que l'on regroupe les choses relatives aux “anciennes déités” [tevolo] comme les armes de guerre ; pour “remplir” [je ne suis pas sûre du sens de *fatu* dans ce contexte] leur maison sur la langue de sable de Utuleve, elles furent rassemblées là, toutes suspendues ensemble là. Puis un autre père Blanc est arrivé, pour voir que l'on y faisait des messes le dimanche. Parce qu'il y avait des gens qui allaient à la maison pour prier les dieux [taula'atua, “déités païennes” et leurs “prêtres”]. Et le père ordonna que l'on brûle ces choses auprès desquelles des gens allaient toujours, qu'on les brûle de façon à ce qu'on n'y trouve plus les anciennes affaires de guerre. Et on raconte... qu'il a emporté certaines de ces affaires... il les a préparées pour les emporter à Rome⁴⁵¹ ... »

Certains détails de ces récits diffèrent, l'un d'eux paraît contradictoire : dans un cas, la maison et son contenu préexistaient à l'arrivée du père Bataillon, dans l'autre, il semble que le bâtiment ait été garni, en partie tout au moins, sur son ordre. Ce qui est essentiel dans ce récit est l'association des armes de guerre avec les déités anciennes qu'elles soient appelées

⁴⁵⁰ Henquel, manuscrit dactylographié p. 13 : « *Pea ina toe tuku age te tao kia Puakavahe : o ave ki tona tevolo ko Manuma'a. Pea e popo nei te tao i te fale tevolo ko vasivasi, i te hiku'one ae i Utuleve.* »

⁴⁵¹ Aliko Liufau : « *Ko te ki'i talanoa aia ki te'u maafu tau afea ae o Uvea nei. Ne'e iai tona fale ne'e laga i te hiku'one 'ae i Utuleve ae tafa mai ki Lausikula. Ko e higoa la te koga mea aia ko Tepae. Pea ne'e laga'i te fale ae ke tanaki ai te 'atuga fakatevolo a Uvea nei, maafu tau. Pea tanaki fakatahi iai te 'atu maafu pea ne'e higoa leva te fale aia ko Vasivasi. Pea nofonofo aia, ka kua kamata te lotu a te haha'i, kua ha'a ko lotu la aia Mua nei mo Hahake...[...] Ne'e fakatotonu ai ia te kau'aliki ke tuku ma'u ai te 'atu maafu tau. Mole toe ave ki he mea. Pea fakaalu pe te lotu ia, kua lotu ia kua lotu e te haha'i kae sio pe foki ia Enosi ia, pea e iai te tahi pe haha'i e 'alu tu'u ma'u pe e natou o atolasio ki te tupu'aga a te'u maafu. Pea ko Enosi ne'e mole ena haga o fia maumau, ne'e ena tuku pe ia kae fai pe tana fakamatala a te lotu. Faijai aia, mate Enosi ia, kae ha'u leva tahi patele o hoko 'atu ia Enosi. E lau ko te higoa a te patele aia ko Pelepatele. Pea ha'u pe foki te patele aia o... pea sio feia ki te 'aga aia he aho tapu feia, pea e pe tahi haha'i 'alu natou o fai kole ia i te fale. Pea paipaioa aia mole ke ena (?) he pule'aki. Pea ena fekau aia ke 'alu ae pea ke ma'opo'opo te 'atu mea tau o fakafolau ia ki Loma. Kae ne'e fekau leva ia ke tutu te fale, fale aia ne'e tanaki ai. Pea talu ai te puli o te u mea aia. Mole ke ma'u'i ia i Uvea nei te'u maafu afea hee ne'e fakafolau ia ki Loma.* »

« *Kua lotu Uvea nei ia, kua tui natou ki te Atua. Pea ne'e fekau leva ia te patele mo te hau ke taanaki la te'u mea fakatevolo hage ko te'u mea tau ; o fatu tona fale i te hiku'one aena i Utuleve, kua ke taanaki i ai, tau fakatahi i ai. Pea ena hoko leva he tahi patele papalagi o sio foki ia fai te'u misa aia i te aho tapu. Ka e iai pe te haha'i ia olo pe natou ki te fale o fai kole aia ki te'u taula atua. Pea fekau e te patele ke tutu te'u mea aia kei 'alu ki ai tahi haha'i, o tutu ai ko ia mole ke ma'u i ai te'u faahiga me'a tau fakaafea. [...] Pea e lau pe... ne'e ena ave leva ia te tahi 'u faahiga mea ae... teuteu'i ia o ave ia ki Loma... »*

taula'atua ou *tevolo*. Le mot *tevolo* est un néologisme formé sur l'anglais *devil* « diable » et correspond à *temonio* qui est formé sur le français « démon ». Il est très probable que la forme *tevolo* soit plus ancienne que la seconde, les premiers néologismes de la langue wallisienne ayant été formés à partir de l'anglais que parlaient les *beachcombers* et les commerçants installés sur l'île avant les religieux. Le plus probable est que *tevolo* (que l'on retrouve à Tonga), ait été apporté par les Tongiens protestants qui, au nombre d'une cinquantaine, avaient séjourné plusieurs mois à Wallis afin d'en évangéliser la population et qui avaient été massacrés peu avant l'arrivée des catholiques. Les mots *temonio* et *tevolo* paraissent synonymes, bien que le second ne soit plus guère usité, sinon dans les récits : il s'agit des anciennes déités, ancêtres ou autres, qu'Alike Liufau appelle par ailleurs *'atua liliki* ou *taula'atua* (cf. § IV.3.2.1.) et que nous avons définies comme des déités intermédiaires, des « déités peu enterrées » (*'atua tanutanu*). Ils correspondent aux ancêtres lointains qui, résidant à Pulotu, sont organisés en une gradation selon le principe de l'ancienneté relative, ancêtres de référence dans les généalogies prestigieuses, essentiellement masculins et paternels (ce qui est cohérent d'une part avec leur relation aux armes, et d'autre part avec l'exercice de la force et de l'autorité).

3.3.6. L'enceinte

Un autre aspect particulier de la maison wallisienne est son élévation où le cocotier prédomine comme matériau de base : nattes du sol *takapau*, murets *'apa'apa*, volets *tegitegi* et *puipei* ainsi que, dans la charpente, les chevrons *kaho* et les longues épingles (*tuaniu*) attachant ensemble les feuilles pour en faire des tuiles *tuilau*.

La maison reste généralement ouverte, sinon la nuit et lors des grosses averses, mais elle était autrefois hermétiquement close lorsque les femmes accouchaient encore chez elles : « Chacune accouchait dans sa maison.[...] La maison était fermée avec des palmes de cocotier [*launiu*] on les appelle des [stores] *tegitegi* ! Et on couvrait le sol avec des [nattes] *takapau*⁴⁵². »

À l'encontre de toutes les autres formes de réclusion pour lesquelles des nattes de pandanus et des rideaux en étoffe d'écorce *gatu* ferment l'espace, la naissance avait lieu autrefois dans un milieu clos réalisé en cocotier sans isolation intermédiaire. L'enfant à sa naissance était alors placé dans une situation très comparable à celles des vivres sortant du

⁴⁵² Savelina Hukaetau : « *Tahi fanau i tana 'api. [...] Ko te 'api e puipei mo te launiu e ui e matou ko te tegitegi ! Pea faaliki ki te takapau.* »

four de pierres et du futur « roi » *hau* sur le point d'être « installé » (*fakanofu*) et investi de la charge suprême.

En effet, la palme de cocotier est, à Futuna, l'emblème de la « royauté » ou, plus exactement, de la suprématie de celui qui l'exerce.⁴⁵³ Le père Soane Liku Ikauno confirma qu'elle avait, à Wallis, une signification assez proche : la « palme de cocotier » *launiu* désigne le « titre », la « position » (*tu'ulaga*) qui est attribuée lors d'une investiture. On peut s'informer par exemple de l'identité du « chef » qui vient d'être choisi par un village en demandant « qui prend le *launiu* ? ».

Le cocotier est aussi spécifiquement associé à la royauté en d'autres circonstances. Une fois nattée sous forme de *takapau*, la palme de cocotier (*launiu* qui est gardée entière) est indispensable lors d'une intronisation royale⁴⁵⁴. Cette petite natte longue et résistante forme le *launiu vakatapu*, « la palme de cocotier pirogue-sacrée » qui est propre à cette intronisation (*fakanofu*) et qui la désigne. C'est sur cette natte, placée dans l'intérieur du cercle du *kava*, face à l'avant et à la chefferie, que le futur « roi » *hau* lui est présenté. Un des « membres du conseil royal » (*'aliki fau*) émet alors, à trois reprises, le souhait qu'il règne. À trois reprises, le prétendant se lève de son *vakatapu* (« pirogue-sacrée⁴⁵⁵ »), fait trois pas en avant et se rassied sur la natte qui lui est présentée de nouveau, comme s'il s'avavançait en pirogue, venant de la mer, pour rejoindre la maison. Le « conseiller » Kivalu demande alors son intronisation. La natte garde alors le nom de « *launiu* ». Elle est conservée au « palais royal » avec les *launiu* des « rois » successifs.

Rappelons que le mot *vaka* (« pirogue ») désignait autrefois les « réceptacles » (ou « reposoirs ») dans lesquels venaient se loger les déités. On peut alors rapprocher les nattes *takapau* utilisées lors de l'investiture, appelées *launiu* et conservées toutes ensemble dans la résidence royale, de ces « réceptacles » *vaka* où s'installaient les déités. Ces nattes constituaient-elles autrefois des « réceptacles », ou plutôt dans ce cas des « reposoirs » *vaka*⁴⁵⁶

⁴⁵³ Le père Servant (Moïse-Faurie, 1996, p. 53) rapporte qu'autrefois, les « rois » (*sau*) Futuna s'asseyaient sur un trône fait d'une natte de cocotier (ce qui rappelle beaucoup le *takapau* wallisien) « couverte des plus riches étoffes ».

⁴⁵⁴ Aliko Liufau précisa au sujet de l'investiture royale : « On emploie pour elle la feuille du cocotier car c'est ce végétal [...] c'est surtout ce végétal que l'on utilise à Uvea pour notre vie » (« *E fakaaoga ki ai te lau i niu hee ko te akau aia... [...] ko te akau tafito aia e fakaaoga i Uvea ki tonatou ma'uli.* »)

⁴⁵⁵ Pour Aliko Liufau, *vakatapu* désigne essentiellement les trois « rois » du territoire (celui de Wallis et les deux de Futuna) lorsqu'ils sont réunis.

⁴⁵⁶ Rappelons qu'à Tonga, une pile de nattes précieuses conservées par l'officiant cérémoniel du lignage constituait un « reposoir », et même un « sanctuaire » (*shrine*, appelé *fakafa'aga*) pour les déités (E.W. Gifford,

pour les « rois » (vivants ou morts) qui se succédaient dans une résidence ? On peut aussi rapprocher ces petites nattes assez grossières (*takapau*) des paniers en palme de cocotier (*kato*) faits d'un seul tenant⁴⁵⁷ par les hommes pour contenir les vivres sortant du four (tubercules, porc, préparations *fai gaohi*) et qui constituent les prestations masculines appelées 'umu.

On peut donc proposer de voir dans la maison, que ses éléments en cocotier tapissent et ferment, un contenant proche de ce que représente par ailleurs le cocotier. Tout d'abord, la maison contient et protège, comme les paniers en palme *kato* (dans lequel les hommes disposent leur prestation cérémonielle) ou la noix de coco (qui recueille l'eau pure, l'huile de coco, le *kava*... soit des liquides valorisés). Ensuite, il arrive que la maison dérive en mer comme une noix de coco, ce que confirme la tradition orale relatant le départ de Wallisiens pour Uvea lalo (Ouvéa, dans les Loyautés). Dans ce récit, les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* (Kulitea, Fotua tamai, Pulu'i uvea, Mukoi fenua) blessèrent involontairement le fils du « roi », Kaukelo. Redoutant la colère de son père, il entraîna le jeune homme dans leur fuite. Ils construisirent une embarcation à partir d'une maison démontée et partirent à la dérive jusqu'à Ouvéa où le jeune homme fonda une descendance de chefs (elle porte le nom de Nekelo⁴⁵⁸).

Il se trouve que dans ce cas, comme pour la natte *takapau* utilisée lors de l'investiture (*vakatapu* « pirogue-sacrée ») et les « pirogues » (*vaka*) utilisées par les déités, le contenant (une « pirogue » *vaka*) abrite ce que la société place au sommet de sa hiérarchie de valeurs : le « roi » (ou son fils) et les déités.

3.3.7. L'avant de la maison

Il nous reste à considérer l'« avant de la maison » (*mu'a fale*) en opposition avec l'arrière et avec ce qui lui fait face. Il s'oppose aussi globalement à l'extérieur (*tu'a*) d'une part, et à l'intérieur (*loto*) d'autre part. Nous avons vu en étudiant les oppositions entre

1929, p. 317). En ce qui concerne Wallis, Burrows (1937, p. 86) donne *fakafa'aga* pour synonyme de *vaka* dans ce contexte, suivant ainsi Bataillon (1932).

⁴⁵⁷ Pour réaliser ces paniers, les hommes arrachent à la palme la bande fibreuse sur laquelle s'attachent les feuilles (*kau'i pakalafa*). Ils réalisent rapidement une natte grossière qu'ils plient en deux dans la longueur avant de natter ensemble les deux côtés laissés ouverts et de rassembler toutes les pointes des feuilles en une solide tresse qui ferme le fond du panier. Deux ou trois minutes suffisent pour réaliser ces grands paniers qui se défraîchissent très vite. Pour la natte *takapau*, les deux côtés de la palme sont nattés. L'ouvrage, beaucoup plus soigné, n'est pas plié en deux et dure plus longtemps.

⁴⁵⁸ Information d'Alike Liufau.

l'avant et l'arrière que le premier était systématiquement valorisé. L'« avant » (*mu'a*) de toute chose est certes une partie de cette chose, mais il la représente dans sa totalité. Ainsi le « roi » est-il appelé *Mu'afale*, littéralement « Devant-de-maison » ce qui correspond à la façade orientale ou sud-orientale de l'édifice, mais qui renvoie à la maison dans son ensemble. Lors des occasions cérémonielles, le « roi » s'y installe, accompagné des membres de son conseil (*kau'aliki fau*) et des « anciens » que compte l'assistance. Ils tournent ainsi le dos à l'intérieur de l'île (*'uta*) et à sa partie occidentale (*Muli* ou *muli fenua*, l'« arrière du pays »), zone fréquentée par les « morts » *mate*⁴⁵⁹, les déités (la tradition y place l'unique maison de culte dont elle a conservé le souvenir, le *fale* Vasivasi de Utuleve) et ouverte sur le domaine extérieur de Pulotu (*te tu'a fenua* désigne « le dos, le derrière du pays » et « l'extérieur du pays »), loin à l'ouest de Wallis. Cette partie de l'île est la région du « pays » *fenua* la plus proche de l'au-delà que forment les domaines peu distingués du cosmos (Pulotu, le Ciel – Lagi, la mer ouverte, la nuit – Po). S'y oppose le « monde lumineux des vivants » *malama nei*, domaine habité, cultivé, socialisé et clos auquel correspond la partie orientale de l'île.

Lors des occasions cérémonielles, le « roi », son entourage (les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau*, les « anciens » *matu'a*) et la maison apparaissent alors comme une articulation entre deux mondes à la fois distincts et enchevêtrés. Ces anciens sont d'abord en position surélevée par rapport à l'assistance qui se rassemble face à eux, du côté de la mer (*ga tai*). Ils sont ainsi du côté de la terre (*ga'uta*), de l'« intérieur du pays » *loto fenua*, de la maison à laquelle ils s'adosent et dont ils profitent de l'ombre. Ils tournent aussi le dos à l'ouest, à l'au-delà et à la maison dont ils forment, le « roi » en tout premier lieu, l'« avant », le « devant » (*mu'a*).

Ils se présentent ainsi comme des anciens parmi les vivants pour qui ils sont supérieurs et englobants. Mais ils se présentent aussi comme relevant du domaine occidental, du monde des morts, des ancêtres et des déités dont la maison fait partie en cette circonstance précise.

⁴⁵⁹ Deux grands massacres peuplèrent l'arrière de l'île Muli de fantômes et d'esprits malfaisants. Le massacre qui mit fin à la guerre de Molihina fut évoqué dans notre chapitre concernant les morts (cf. § III.2.4.1.) en référence à la « Tarodièrre sanglante » *To'oga toto*. Un épisode plus ancien de la tradition orale raconte la conquête de la « royauté » par Talapili et Talamohe. Prenant le titre par la force, ils se rendirent chez le principal allié du « roi » déchu et assassiné pour assister à une cérémonie du *kava*. Sachant que cette cérémonie, qui devait correspondre à une investiture, était en fait un traquenard, les deux frères et leurs partisans décidèrent de ruser et d'attaquer les premiers, au moment le plus solennel de la cérémonie (la cérémonie du *kava* est, dans toute la région, un moment privilégié pour les provocations à l'occasion desquelles les « interdits » *tapu* sont enfreints et l'« efficacité » *mana* des opposants réévaluée). C'est ainsi que le grand chef Tu'i Alagau, dont le territoire correspondait à la partie occidentale de l'île, fut tué avec tous les siens.

Dans cette position, et en leur qualité d'anciens, ils forment une liaison entre les deux domaines, celui de l'au-delà, extérieur, ouvert, englobant, peu distingué qui se trouve dans leur dos et celui des humains, particulier, ordonné et restreint qui leur fait face⁴⁶⁰.

L'« avant de la maison » *mu'a fale* s'oppose ainsi à l'occident (en ce qu'il relève de la société des vivants) et à l'orient (en ce que l'ancienneté renvoie aux valeurs supérieures et au monde englobant des « morts », des ancêtres et des déités). L'opposition de chacun de ces deux domaines se retrouve à un autre niveau de l'analyse : d'une part, l'avant de la maison s'oppose – comme faisant partie de la maison, espace fermé et distingué – à l'« extérieur » (*tu'a*, le domaine de l'au-delà). La maison s'oppose ici comme un domaine socialisé par excellence au monde environnant où « morts » et déités hostiles rodent dans la nuit (nous y reviendrons). D'autre part, l'avant de la maison s'oppose – comme étant à l'extérieur de la maison, mais cette fois du côté de la société des vivants et de l'ordre qui y préside – à son « intérieur » *loto fale* où se regroupent les « femmes âgées » (*finematu'a*) pour préparer les prestations qui doivent être distribuées aux visiteurs (l'intérieur est alors conçu comme un espace où les femmes les ancêtres et les déités forment un tout peu distingué au regard de la cérémonie du *kava* qui se déroule à l'extérieur).

La maison et sa façade se trouvent ainsi aux confins des deux domaines : l'occident, supérieur et englobant ; l'orient, inférieur et subordonné. La maison elle-même relève de chacun des deux domaines selon le contexte dans lequel on se place pour la considérer. Cette configuration hiérarchique demande à être approfondie avant toute conclusion.

Mentionnons simplement ici que dans cet ensemble d'oppositions, seul le « roi » *hau* assis dans l'ouverture de la porte est à la fois dans et hors de la maison, représente à la fois toute la société des vivants et tout le cosmos qui la subordonne. Lors des occasions cérémonielles, le « roi » *hau* est ainsi placé entre ces deux domaines, mais aussi entre les femmes et les hommes, entre la « terre » *'uta* et la « mer » *tai*, entre le « pays » *fenua* et l'« extérieur » *tu'a*... Au centre de l'espace, mais en hauteur, il présente à la fois l'unité de la société et toutes les oppositions distinctives qui la constituent.

⁴⁶⁰ A.Gell (1995, p. 26) a remarquablement démontré que le dos (et la tête qui échappent à notre champ de vision), « invisible côté de tout objet » (*invisible side of any object*) renvoyait aux anciens et aux ancêtres, « partie

3.4. La maison et la société

Nous sommes maintenant à même de mieux comprendre l'importance de la maison pour la société wallisienne. La maison est associée à l'ancienneté, la valeur supérieure à laquelle renvoient les anciennes déités, les ancêtres et le « roi » *hau*. La maison constitue un ensemble de relations contrastées qui font d'elle une totalité où se distinguent plusieurs niveaux d'oppositions distinctives. Cette caractéristique nous renvoie à ce que nous savons déjà des vivants, des morts et du « pays » *fenua*. Se rassemblent là toutes les relations qui fondent la société des vivants en la distinguant du domaine des morts.

3.4.1. La maison protège et contient

La maison abrite et représente un ensemble de relations distinctes et complémentaires. Cette caractéristique rejoint les aspects essentiels que nous avons pu dégager en étudiant ses différentes parties : la maison isole (grâce à son socle), protège (grâce à son toit) et contient (grâce à son enceinte)

On ne connaît pas, pour la Polynésie occidentale, de sanctuaires comparables aux grandes enceintes auxquelles on a donné le nom générique de *mara'e* et qui comprenaient, en Polynésie orientale, une vaste plate forme de pierre (décrite comme un « autel »), des pierres dressées avec des estrades et des maisons où étaient entreposées les objets nécessaires au culte. Nous avons cependant vu qu'à Wallis des plates-formes de pierre (*paepae*) supportaient autrefois les maisons des chefs très proches des déités et auprès de qui on venait les prier⁴⁶¹. Ainsi, le Talietumu, résidence des premiers « rois » *hau* d'origine tongienne, était constitué d'un immense tertre empierré, ceinturé d'un vaste rempart qui comprenait de nombreuses dépendances. Les pierres dressées étaient aussi semble-t-il, un élément important dans la relation aux anciennes déités. On trouve donc en Polynésie occidentale des aspects de la valorisation et probablement du culte des déités qui ont connu d'autres développements, tandis que le peuplement du Pacifique avançait vers l'est et que les sociétés qui se formaient dans les terres éloignées se distinguaient de leur souche d'origine.

de temps arrière » (*back portion of time*) et se tournait vers « la nuit cosmologique, inaccessible, menaçant, mais toujours présent non vu » (*the cosmological po, the inaccessible, threatening, but ever present unseen*).

⁴⁶¹ Bataillon (1841, p. 12) souligne la relation entre les chefs et les déités : « Ces peuples pensent que toute maladie leur vient des dieux irrités : aussi s'empressent-ils de les fléchir par des offrandes de cava [*kava*]. Il en est qui portent leurs malades auprès de quelque chef, comme si son autorité rendait son intercession plus agréable à la divinité... »

Un caractère important du culte, à Wallis comme à Futuna et Tonga pour ne citer que les sociétés avec lesquelles les relations furent maintenues très longtemps, est la maison. L'aspect cultuel de la maison nous est apparu à plusieurs reprises. Tout d'abord, en mentionnant les « maisons des morts » dressées dans un enclos dont parle Bataillon (1841, p. 8), puis la « maison » *Vasivasi* d'Utuleve où les armes de guerre étaient entreposées et que les gens continuaient à visiter après la christianisation. Nous avons aussi insisté sur la valeur particulière des poteaux (particulièrement ceux de « la case du chef »⁴⁶²) auprès desquels on déposait des offrandes et sur la charpente où la société continue à installer les autels domestiques tout en y situant d'anciennes déités telles Hina.

Il existe à Wallis un mot qui désigne « la place sacrée d'autrefois où se trouvait la divinité, l'asile sacré tel qu'une église⁴⁶³ » (Rensch, 1984) : *malumaluga*. Il est formé par le redoublement (marque d'insistance) de la racine *maluu* : « ombre, ombrage, fraîcheur, être respecté, obéit, vénéré, imperméable, qui ne laisse pas passer l'eau » (même source). Le « sanctuaire » *malumaluga* protège efficacement de l'eau, du soleil et de la chaleur. Il conserve ainsi la fraîcheur et l'humidité constitutive des êtres et des choses tout en les maintenant au sec. Il partage en cela les caractéristiques de la tombe, du four de pierres et plus particulièrement de la maison. Il faut préciser au sujet du mot *malu* (ici le « u » est bref), qu'il désigne une qualité essentielle des chefs. On me donna ainsi l'exemple d'un « chef de village » (*pule kolo*) qui avait été autoritaire, mais qui, craint et respecté, avait prodigué à sa communauté tranquillité et prospérité. Le « chef » est alors conçu à la fois comme protecteur et très nettement supérieur (*e malu* – ou *e nofo malu*).

Nous avons vu qu'à Wallis l'humidité constitutive des êtres et des choses ainsi que l'« eau » *vai* devait être distinguées et isolées de l'humidité extérieure que sont avant tout la mer (*tai*) et la pluie (*ua*). L'humidité constitutive de la terre (*momoko*, « fraîcheur ») est en fait moins proche de l'eau qui surgit par les sources (*vai*) que du sang qui imprègne la « terre » *kele*, qui la rend fertile comme le sang de la matrice féminine rend fertile le ventre des femmes, leur « intérieur » *loto*. Cependant, l'« intérieur » *loto* doit être couvert, fermé pour être fertile : le sol de l'« intérieur du pays » (*loto fenua*) est riche parce que couvert de

⁴⁶² Viala (1909, p. 258) : « Il y avait seulement dans la case du chef, ou ailleurs, une colonne ou une pierre sacrée, devant laquelle on déposait des offrandes. »

⁴⁶³ *Ekelesia* est le néologisme qui désigne une « église » catholique.

friches et de forêts (le « maquis » *toafa* est inculte). Il convient ainsi de couvrir ces « intérieurs » *loto* que sont la terre et le bas-ventre des femmes de plusieurs épaisseurs de feuilles (jupons, nattes, feuilles sèches) et de textiles qui leur confèrent une surface, une enveloppe qui les protège en les maintenant au frais et à l'ombre.

Il en va de même pour la maison dont nous avons vu les caractéristiques propres au toit (*'aofi*) et à l'enceinte. Couverte par son toit, fermée par ses stores de feuilles tressées et isolée par son sol de graviers et de nattes, elle constitue un espace clos, frais et imperméable dont l'humidité ne doit rien aux intempéries ou à l'eau de la terre, c'est-à-dire à l'eau qui sourd des résurgences ou à l'humidité qui remonte par capillarité. Cet espace est propice au développement des relations que nous avons qualifiées comme « relations-sang » : discussion des relations de parenté par les femmes⁴⁶⁴, relations avec les ancêtres de la terre (menstrues, accouplements, accouchement...) et l'ensemble des réclusions qui ponctuent chaque passage (naissance, premières règles, « incision » *inuvai*, première communion, mariage...). Mais, tout comme dans le « pays » *fenua*, dans la « terre » *kele*, dans la tombe et dans les femmes, les relations-sang ne sont pas les seules à être manifestes dans la maison.

3.4.2. Les relations constitutives de la maison

La « maison » *fale* constitue donc un espace fermé qui, par cet aspect, nous renvoie à des unités telles que la « terre » *kele* et l'utérus *falega fanau*. Tout ce qui est destiné à contenir est valorisé à Wallis, qu'il s'agisse de la tête ou des noix de coco, des pirogues (*vaka*) des plats, des sacs et des paniers, des coffres et des armoires. Les déités elles-mêmes nécessitaient un « réceptacle » (ou « reposoir ») qui consistait en une personne vivante ou en un objet, une pierre qui leur permettaient de se déplacer (« pirogues » *vaka*), de s'« ancrer » (*taula*) et/ou de se « loger » (*nofo'aga*)... Mais la maison ne contient pas seulement et les relations qui s'y expriment et qui la constituent aux yeux des Wallisiens la rendent très comparable à d'autres unités très valorisées telles que le « pays » *fenua* ou les hommes vivants (au sens générique). Rappelons qu'elle met en relation les vivants avec d'une part des ancêtres de la terre (situés dans la terre) et d'autre part des ancêtres lointains (situés dans le toit et venus avec les hommes qui se sont mariés là ?). Elle rassemble ainsi toutes les relations

⁴⁶⁴ Lorsque les femmes discutent de relations de parenté, il s'agit généralement de relier entre elles deux personnes vivantes aux connexions éloignées. Ces discussions, très fréquentes et parfois fort longues, diffèrent des généalogies que l'on me donna en souhaitant mettre en avant la relation à un ancêtre prestigieux ou à un titre. Ce cas est plus rare, mais les hommes y prennent davantage d'intérêt. Les femmes interviennent cependant dans ces

qui organisent le monde des vivants et qui le distinguent du monde extérieur, formant à elle seule une société de petite échelle où les vivants vivent et prospèrent en relation directe avec leurs ancêtres qui disposent d'espaces qui leurs sont propres, en opposition avec le monde englobant de l'au-delà. Elle forme ainsi une unité complète, un tout partiel qui rassemble les relations qui s'organisent à d'autres échelles, dans le « pays » *fenua* et dans chaque homme vivant.

L'enceinte qui ferme la maison (y compris le toit de feuilles) en fait un contenant « ombragé, frais, imperméable à l'eau » *maluu*. Les piliers et la charpente s'en distinguent en ce qu'ils séparent le toit du sol et ouvrent un espace intermédiaire que les hommes peuvent occuper. La « terre » *kele* enfin, forme un socle qui vient l'enterrer, lui donnant une assise et une implantation. Nous pouvons maintenant reconsidérer ces différents éléments sous l'angle de l'ensemble qu'ils constituent.

Les piliers – et la charpente qui les prolonge et les complète en hauteur – renvoient aux « relations-âme » par plusieurs de leurs caractéristiques. Pour les hommes, ces relations s'élèvent et renvoient à ce qui est supérieur (les ancêtres lointains et Dieu). Elles établissent les distinctions qui organisent la société en relation immédiate avec les ancêtres lointains et le domaine englobant où ils évoluent. Elles sont manifestées dans la maison par les offrandes autrefois déposées au pied d'un des piliers et par l'autel domestique pour le culte catholique que l'on construit dans la charpente. À un niveau inférieur, piliers et charpente eux-mêmes renvoient aux différentes relations, « relations-sang » pour la base enterrée, « relations-corps » pour les poteaux qui restent en place lorsque la maison tombe en ruine, « relations-âme » pour la charpente qui se développe en hauteur en ne reposant que sur quatre piles comme les ancêtres lointains constituent un ensemble hiérarchisé auquel on se raccroche à partir de seulement quatre grands-parents.

Le sol et le soubassement de la maison sont conformes aux « relations-sang » qu'établit le lien aux ancêtres de la terre. Le caractère « enterré » de la maison explique qu'elle soit par excellence le lieu où, comme dans une matrice féminine humide et fertile (*falega fanau*), se développent la « vie » *ma'uli*, les pulsations et le souffle (c'est dans la maison qu'est conçu le premier enfant, c'est là que tous naissent, essentiellement constitués de « matière sanglante » *toto kakano* et de « vie » *ma'uli*). Elle constitue un espace où,

discussions du fait de l'étendue de leurs connaissances et leur capacité à relier deux groupes qui paraissent distincts.

comme dans la société des vivants, la vie se développe dans ce qu'elle a de spécifique et de particulier, les vivants se distinguant des « morts » *mate*, des « ancêtres » *kui* et des « déités » *'atua* par la « vie » *ma'uli* que leur confère l'agencement spécifique de leurs « relations-sang ». À un niveau inférieur, la terre et la plate-forme renvoient aussi aux différentes relations : « relations-sang » pour la terre qui supporte et qui comble, « relations-corps » pour le tertre (*sia*) ou la plate-forme (*paepae*) qui demeurent en place après la destruction de la maison et « relations-âme » pour les pierres et le sable qui forment un socle à la fois élevé et sec.

Enfin, l'enceinte de la maison, en lui donnant un contour, une surface et un volume fermé, lui confère ainsi une enveloppe qui renferme un « intérieur » *loto* (les piliers et la charpente peuvent alors être comparés à des os) comme le « corps » humain et qui s'ouvre sur l'« extérieur » *tu'a* par des « ouvertures » *mata*. À l'image du corps des hommes, la maison présente un « arrière » *tu'a*, un « avant » *mu'a* et, ce qui est original, deux « derrières » *muli* (*muli fale*). L'un d'eux peut être séparé du reste de l'espace par une cloison qui en fait un endroit très fermé et très privé. Soulignons aussi que l'enceinte de la maison, mis à part les murets bas, est essentiellement constituée à partir de feuilles de végétaux, cocotier et pandanus : nattes du sol, volets amovibles, tuiles de feuilles. Elle se rapproche, par ses matériaux et par les techniques qui leur sont appliquées, des autres réalisations féminines (nattage et couture), formant une enveloppe proche des vêtements que les femmes se chargent de fournir à toute la maisonnée. À un niveau inférieur, on retrouve encore ici des « relations-sang » dans les nattes sur lesquelles on s'assoit, faites par les femmes avec les feuilles des plantes qu'elles cultivent sur leur « terre » *kele* ; des « relations-corps », le muret (*'apa'apa*) qui subsiste après l'abandon de l'édifice et toute l'enceinte percée de ses ouvertures (*mata*) ; et des « relations-âme », la toiture faite de tuiles dont les feuilles viennent de loin et forment des épaisseurs superposées et attachées entre elles par des cordelettes formant des séries et aboutissant à la couverture faîtière.

La maison nous apparaît ainsi bien proche des vivants qui l'occupent tout en formant une réalité différente et complexe. Ses différentes parties, toutes valorisées séparément, forment un tout dont on comprend mieux maintenant la valeur propre : ce tout renvoie à la société des vivants et au cosmos. Il comprend et organise les relations qui constituent les vivants (les « relations-âme », les « relations-sang » et les « relations-corps »). Il présente aussi chacun des domaines qui constituent le cosmos : la « terre » *kele* à laquelle les relations

renvoient et où elles prennent corps s'oppose au domaine lointain, extérieur et premier (*tu'a*) que constituent ensemble le « ciel » *lagi* et la mer (ils se joignent et s'assemblent à l'horizon). Les piliers de la maison et sa charpente reproduisent la séparation du ciel et la terre par Maui, instaurant à partir de la nuit originelle Po, le jour *aho* et le « monde lumineux » *malama nei* où les vivants évoluent. Entre terre et ciel (et en relation avec eux), la maison aménage donc un domaine où la société (*fenua*) peut s'épanouir. Là, les hommes disposent d'un « corps » *sino* qui les manifeste en tant que tels, d'une « masse de sang » *fo'i toto* qui leur confère la « vie » *ma'uli* en relation avec les ancêtres de la terre et d'une âme, qui les positionne dans l'ordre de l'univers en relation avec les ancêtres lointains. Dans la « maison » *fale*, se regroupent donc autour des vivants (en surface), les « morts » ou les ancêtres de la terre (installés « en bas » lors de la cérémonie *avaifo* « ouvrir vers le bas ») et les déités ou ancêtres lointains (en haut, dans la toiture).

Ces conclusions nous font reconsidérer la qualité *malu* (*maluu*) que le « chef » et la maison partagent. Elles nous éclairent aussi sur la relation forte qui associe le « roi » à cette dernière. Le caractère universel de l'agencement de ses relations, renvoie la maison à l'unité que forme chaque Wallisien. Cependant, nous avons pu le voir dans les représentations qui lui sont associées, la maison est en relation plus étroite avec les chefs, le « roi » et, autrefois, les déités. Le fait qu'elle forme un système complet et englobant qui correspond à l'ensemble de la société et au cosmos réunis lui confère une valeur supérieure que l'on ne reconnaît autrement qu'à Dieu, au « roi » et au « pays », à la « société » *fenua*.

Un « chef » doté de la qualité *malu* peut être comparé à une maison : considéré comme un « ancien » *matu'a* (il est à ce titre élevé) cet homme accompli a des relations étendues. Ancré dans la localité dont il est issu comme une maison dans sa terre, il bénéficie de la bienveillance des ancêtres de la terre qui favorisent la fertilité du sol et des femmes. Des ancêtres lointains il reçoit le statut personnel, tandis que Dieu le gratifie de ses bienfaits (paix, prospérité, bien-être pour tous). Ces relations bénéfiques, dont profitent tous ses subordonnés favorisent l'épanouissement de la vie au sein d'un espace dont il est responsable, qu'il abrite et qu'il contient en quelque sorte. La qualité *malu* est donc reconnue à un « chef » de village qui est respecté du fait de son autorité et de son influence bénéfique sur la communauté, mais elle revient avant tout au « roi » qui, à son échelle, règle la vie du « pays » et favorise sa prospérité.

3.4.3. *Le dedans/ le dehors, les anciens et les jeunes*

Nous avons vu dans le premier chapitre (§ I.2.3.2.) que la façade de la maison (*mu'a fale*) est ouverte aux visiteurs qui, dans les occasions formelles, s'installent contre elle pour recevoir le *kava* et les prestations cérémonielles⁴⁶⁵. Lorsque le « roi » (*hau*) (ou un « membre du conseil royal » '*aliki fau*) vient en visite, il s'adosse au mur extérieur, en son milieu, contre ou devant la porte protégée par l'avancée du toit ou de l'auvent. Entouré de son assistant et d'anciens (parmi lesquels des « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* et des « chefs de village » *pule kolo*), il fait face à la mer, à son hôte et aux hommes de la maison qui s'installent dos à la mer, tandis que les femmes préparent les prestations féminines à l'intérieur. Le rejoignent les hommes les plus anciens de la maisonnée (*te kau maatu'a*) s'ils sont trop âgés pour participer aux préparatifs auprès des plus jeunes qui rassemblent et présentent les prestations. Les hommes de la maison qui cuisent les vivres et qui présentent leurs prestations (*kava* et vivres) s'éloignent donc de la maison, soit pour rester près du four, à l'arrière, soit pour lui faire face. Ils s'opposent ainsi d'une part au « roi » et aux anciens qui s'y adossent à l'abri du toit ou d'un auvent, d'autre part aux femmes qui en occupent l'intérieur. Deux remarques importantes peuvent être faites à ce sujet.

Premièrement, les Wallisiens considèrent que la protection du toit de la maison et l'ombre qu'elle assure aux femmes comme aux « descendants de rois » *tama'aliki* – qui n'ont besoin de travailler ni au jardin ni sur la mer – une peau blanche et fine très valorisée. Une peau blanche est un attribut considéré comme relevant de la valeur supérieure et une marque de perfection physique (nous allons y revenir plus longuement). Par contraste, les hommes – qui travaillent à l'extérieur (culture des jardins, pêche, cuisson au four...) – ont la peau noire et abîmée par le soleil. Cette comparaison s'étend à ceux qui ne sont pas « d'ascendance royale » ('*aliki*), aux « roturiers » (*tu'a*), que l'on peut aussi appeler de façon dépréciatrice *tu'a gogo*, c'est-à-dire « dos noir » ou « dos brûlé » (Rensch, 1984).

Lors d'une discussion sur la distinction entre les « descendants de rois » ('*aliki*) et ceux qui ne le sont pas (*tu'a*), Alike Liufau avait expliqué que les seconds se définissaient par défaut : « Ce sont les hommes et les femmes qui n'appartiennent pas à une descendance [*fa'ahiga*] '*aliki*⁴⁶⁶ ». Il précisa que les « descendants de rois » '*aliki* sont précisément ceux qui se tiennent « dans la maison » (*i te loto fale*) durant les occasions cérémonielles alors que

⁴⁶⁵ À Utufua, les quelques maisons situées entre la côte et le chemin ouvrent leur façade principale vers le nord. Cette façade n'est alors pas le *mu'a matagi*.

⁴⁶⁶ Alike Liufau : « *Ko te'u tagata mo fafine e mole kau ki he fa'ahiga'aliki.* »

les autres restent « dehors » (*tu'a*). Il était convenu que cette opposition pouvait expliquer l'origine du nom (*tu'a*) qui est généralement traduit par « gens du commun », ou encore « roturiers »⁴⁶⁷, mais qu'il conviendrait alors mieux de traduire par « ceux du dehors »⁴⁶⁸, « ceux affairés à l'extérieur », dévalorisés de ce fait et donc « noirs » (*tu'a gogo*). Dans un travail universitaire, le frère Robert Laufoaulu⁴⁶⁹ donne à la distinction '*aliki/tu'a* une explication convergente : les *tu'a* (littéralement les « extérieurs ») se tiennent hors de l'« intérieur » *loto* que forment ensemble le « roi » et ses ministres. Les *tu'a* sont donc, pour lui, ceux qui n'accèdent pas dans l'enceinte du conseil royal.

Une autre précision était venue compléter la première : les « descendants de rois » '*aliki* sont « au-dessus, supérieurs » *ma'oluga* et les *tu'a* sont « au-dessous, inférieurs » *malalo*. Cette affirmation est cohérente avec la disposition de la maison, généralement considérée comme élevée au-dessus du sol, par une petite plate-forme, mais aussi par sa position « du côté de l'intérieur » (*ga'uta*), du côté du « pays » *fenua* par rapport à son esplanade *mala'e* qui se tient généralement « du côté de la mer » (*ga tai*), en léger contrebas, entre la maison et la plage qui lui fait face.

Deuxièmement, lors des cérémonies, les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau* comme tous les porteurs de titres sont considérés comme des '*aliki* (c'est-à-dire comme relevant de la valeur supérieure de la société) par opposition aux *tu'a*, alors qu'ils peuvent ne pas être d'ascendance royale. Il s'agit là de catégories opérant à deux niveaux de valeur distincts : au niveau supérieur qui ordonne les différents ordres de la société, seuls les descendants de « rois » sont considérés comme relevant de la valeur supérieure de la société ('*aliki*). Ayant accès au titre royal, ils s'opposaient autrefois très nettement à tout le reste de la société appelé *tu'a*. Cependant, dans les contextes cérémoniels (je ne saurais dire s'il s'agit

⁴⁶⁷ Selon le père Soane Liku Ikauno, le mot *tu'a* a pour sens figuré « bassesse ». Selon lui, les *tu'a* étaient autrefois considérés comme des « choses insignifiantes » (*me'a noa*), des « gens socialement sans valeur ».

⁴⁶⁸ Lors d'une discussion informelle, S.Pilioko me fit part d'une interprétation personnelle de l'opposition '*aliki/tu'a*. Il est arrivé qu'un vieil homme utilise devant lui, pour les salutations formelles, la formule « *E au faka'apa'apa ki te potu o te fale X...* », ce qui signifie à peu près : « Je présente mes respects à l'endroit de la maison X... », X désignant à la fois un des titres et son porteur, cette formule fut répétée pour chaque porteur de titre présent. Un tel usage du terme « maison » *fale* est rare, mais il fut significatif pour S.Pilioko qui en conçut l'hypothèse que ceux qui se trouvent dans ces « maisons » *fale* s'opposent à ceux qui sont « dehors » *tu'a*. L'opposition peut être globale ou relative. Dans le premier cas, ceux appartenant à toutes les « maisons » de l'île s'opposent à ceux n'appartenant à aucune « maison ». Dans le second cas, sont « dehors » *tu'a* tous ceux n'appartenant pas à la maison qui fait référence. Sioli Pilioko n'avait pas tranché entre les deux possibilités, mais la seconde recoupe assez exactement celle d'*Aliki Liufau* pour qui, seul le « roi », qui est en quelque sorte le centre d'une maison, fait référence. Dans la perspective d'*A. Liufau*, ce que l'on pourrait appeler ici la « maison royale », c'est-à-dire tous les gens d'ascendance « royale », est la seule « maison » de référence pour distinguer « ceux relevant de la valeur supérieure » '*aliki* des « gens du commun », ou de « ceux de l'extérieur » *tu'a*.

⁴⁶⁹ Robert Laufoaulu (1985, p. 17).

d'un fait récent...), la valeur supérieure ('*aliki*) est plus englobante, incluant tous les anciens qui exercent une autorité (les « membres du conseil royal » *kau'aliki fau*, les « chefs de village » '*aliki liliki* et les prêtres qui représentent Dieu – '*Atua* ou '*Aliki* – sur terre). Ils sont à ce titre, des anciens parmi les anciens, et trouvent place parmi les « vieux » (*maatu'a*) de la communauté qui font face aux « plus jeunes » (*muli, mui*) qui travaillent et obéissent. Dans tous les cas, le « roi » *hau* est la clef de voûte du système, la référence ultime, valeur supérieure dans la société, l'ancien qu'elle se reconnaît. Distinct de tous les autres '*aliki* (« descendants de rois » et porteurs de titres) en ce qu'il a une double ascendance royale⁴⁷⁰ et qu'il détient le titre « royal », il est le « '*aliki* qui règne », le « '*aliki* qui domine » '*aliki hau*.

3.5. Conclusion

La maison wallisienne apparaît dans cette étude comme un lieu de convergence, un point de rassemblement où se concentrent des relations fondamentales pour la société. Les vivants s'y retrouvent pour s'abriter des intempéries et des dangers extérieurs (parmi lesquels les *temonio* et les hommes qui, par concupiscence ou par défit, cherchent à abuser des femmes durant leur sommeil *moetolo*). Les femmes y prennent en charge des rites (réclusion) visant à transformer l'être lors de ses passages. Elles y passent la plus grande partie de leur temps, parlant de tous et de chacun, détaillant à chaque occasion les relations généalogiques qu'elles connaissent et qu'elles échangent. C'est aussi là que les femmes accouchaient autrefois.

Le docteur Viala raconte à ce sujet (1909, p. 273) : « [...] la femme wallisienne [...] accouche assise sur un tronc de bananier, la partie supérieure de corps renversée en arrière, le dos appuyé à un pilier de la case. » On remarque ici l'importance des poteaux de la maison lors de l'accouchement. La supination était une position alternative, selon le docteur Renaud, la femme, couverte d'un tissu, s'accrochant à un trapèze accroché dans la charpente⁴⁷¹. Nous avons souligné la relation des poteaux et de la charpente avec des déités supérieures et lointaines ('*atua tanutanu*). Le fait que la parturiente s'appuie le dos au pilier indique une relation privilégiée, à ce moment donné, avec des déités qui ne ressortent pas de la terre, mais qui ressortent de la toiture et du domaine lointain. À ce moment, la mère semble se mettre sous leur protection et délivrer à leur pied, comme on déposait autrefois des offrandes au pied

⁴⁷⁰ Du fait des nombreux inter-mariages entre les « descendants de "rois" » '*aliki* et les autres familles détenant des titres, la plupart des actuels porteurs de titres (et même beaucoup de Wallisiens, nous l'avons déjà mentionné) ont un ancêtre royal.

des piliers, le nouveau-né qui glisse sur le sol. Isolée de la « terre » *kele* elle-même par les nattes de cocotier, la parturiente n'en reste pas moins adossée à un pilier positionnée entre ciel (toiture) et terre (son bassin est posé sur un tronc de bananier, plante très humide qui n'a aucune structure rigide qui la soutienne et dont le cœur est fait d'enveloppes). Ce contact avec le pilier assurait probablement à l'enfant une relation avec les déités de la maison et ses ancêtres lointains, renforçant à la naissance des « relations-âme » destinées à s'étendre.

La maison instaure pour les vivants une relation directe aux ancêtres de la terre et aux ancêtres lointains, à Dieu, autrefois aux « déités peu enterrées » *'atua tanutanu*. Ces derniers apparaissent comme des ancêtres extérieurs, et lointains, des ancêtres masculins et paternels, ancêtres d'hommes étrangers à la terre. Les affins sont ici des hommes. Ils ont épousé les filles de la maison (et de la « terre » *kele*), ils les ont ainsi distinguées les unes des autres et, en leur donnant des descendance différentes, ils ont opéré ce qui devient des bifurcations généalogiques. Il n'est donc pas impossible que ces ancêtres lointains aient suivi les affins masculins venus s'installer dans la maison ou que ces affins ne soient précisément devenus des ancêtres lointains. Accumulés génération après génération, nettement individualisés et ordonnés, ils forment un ensemble hétérogène d'ancêtres lointains, extérieurs et paternels venus avec et par les hommes dans la « maisonnée » *'api* pour y renouveler et prolonger des relations à la « terre » *kele* essentiellement ancrées dans la localité.

Tandis que dans la terre demeurent les « morts » *mate* et les ancêtres de la terre, sur le sol se développe la société des vivants. Elle se distingue de la terre tout en se déployant à sa surface. La charpente constitue un domaine à la fois sombre (comme la nuit), aérien (comme le « Ciel » *Lagi*) et fermé (comme les « réceptacles » *vaka*). Ainsi les vivants occupent-ils, à la surface du sol, une zone à l'humidité contrôlée tandis que la toiture, sèche et aérée, reçoit, avec les objets de culte et les images pieuses, les objets de valeur qui devaient rester au sec (les ignames ou les biscuits par exemple) ou encore ceux (nattes et tissus d'écorce) qui, réalisés par les femmes, devaient préserver les vivants et les morts de l'humidité du sol. La maison constitue ainsi un cosmos complet, mais réduit, une unité fermée qui se distingue du monde extérieur, mais qui le reproduit. Elle regroupe avec ciel et terre et sous un même toit, des ancêtres et leurs descendants, des déités et leurs dépendants. L'influence du catholicisme a considérablement atténué cet aspect sans pour autant le faire disparaître.

⁴⁷¹ Voir Burrows 1937, p. 53).

Par ailleurs, comme l'a montré A.Gell pour la femme qui est un microcosme et « un système complet de différences⁴⁷² », la maison est une totalité fermée qui, se reproduisant dans la continuité de la résidence, peut aussi se multiplier. Elle relève de deux domaines : celui des vivants, et celui, supérieur et englobant, de l'au-delà. La société wallisienne reconnaît à la maison une organisation comparable à celle du cosmos, les morts (les ancêtres de la terre) occupant la « terre » *kele*, les fondations de l'édifice, les vivants son « intérieur » *loto fale* et les déités (les ancêtres lointains) sa toiture. La hiérarchie entre ces niveaux correspondant rigoureusement à la hiérarchie organisant les différents niveaux du cosmos, le caractère englobant de la maison est double. D'une part, elle figure comme une totalité fermée et complète. D'autre part, son niveau supérieur (le toit), englobant l'« intérieur » *loto fale* et le socle de terre (eux mêmes hiérarchisés en valeur), renvoie au domaine supérieur et englobant de l'au-delà où résident les ancêtres lointains et les déités supérieures (« déités peu enterrées » *'atua tanutamu*). Dans la toiture, la société place d'abord le « roi » *hau*, ensuite les autres « anciens » *matu'a* (parmi lesquels les « descendants de rois » *'aliki*) et les aînés de chaque groupe présent lors d'une occasion cérémonielle. À un niveau (supérieur) de valeur, ces hommes sont considérés comme étant dans la maison. Ils sont cependant situés, à un autre niveau (subordonné) de valeur, à l'extérieur, contre sa façade avant (*mu'a fale*), tandis que les femmes organisent dedans leurs prestations.

La femme et la maison sont comparables sous de très nombreux aspects, au point qu'elles apparaissent comme des unités similaires, mais de niveaux différents et emboîtés. À un niveau subordonné, le toit de la maison est essentiel pour la protection de ses habitants, tout comme les ancêtres lointains (des affins étrangers à la terre ?) sont indispensables pour son renouvellement. Cependant, et la maison rejoint là le ventre des femmes, la terre qui la couvre et l'« enterre » ménage un espace propice à la perpétuation de la « vie » *ma'uli* en ce qu'elle a de propre aux vivants de « ce monde-ci », du « monde lumineux » *malama nei*. Cette « vie » *ma'uli* se constitue avant tout de « relations-sang » avant de prendre une forme spécifique (« relations-corps ») dans l'utérus (*falega fanau*) de la mère. Les « relations-âme » sont, à ce niveau, secondaires et subordonnées à l'élaboration de la « vie » qui opère en ces lieux.

⁴⁷² A.Gell (1995, p. 35-37).

L'organisation hiérarchique des relations est particulièrement visible dans les rituels dont les femmes sont responsables et qui requièrent une réclusion dans la maison. Nous la présenterons dans la conclusion générale (§ 1.1.).

Afin de déterminer les nouveaux aspects de ces relations et d'en comprendre l'agencement, nous allons nous attacher à l'étude du travail rituel des femmes. Les « biens de valeur féminins » (*koloa fakafafine*) ont en effet une qualité particulière : à la différence des armes et des tubercules qui attestent la relation aux ancêtres en ordonnant la société selon le principe de l'ancienneté relative avec ce qui en découle (le statut, l'autorité, les titres) les biens féminins soulignent le rôle des ancêtres en favorisant la production de la vie. Par leur travail (la réalisation des nattes et des tissus d'écorce), les femmes wallisiennes ont une importance capitale dans le renouvellement de la société.

4. Les biens féminins et la société

Au cours de la gestation, les femmes ont la charge de la conformation du bébé. Elles mettent alors en place les « relations-sang » qui confèrent la « vie » (*ma'uli*) propre au bébé, et les « relations-corps » qui, constituant une enveloppe, le dotent d'un corps proprement humain. Ce corps donne à l'enfant une existence sociale, l'existence dans le domaine des vivants. Les hommes ne sont pas exclus de ce travail, mais ils sont subordonnés, tout comme le sont, à ce moment, les « relations-âme ». La femme enceinte doit en effet s'alimenter correctement, avec l'aide de son compagnon qui a la charge de la nourrir avec le père et les frères de la femme. Ainsi, l'enfant se développe harmonieusement et n'a pas d'anomalies. Dès la conception, une relation forte entre la mère et son enfant s'amorce. La future mère a, par exemple, un certain nombre d'interdits (*tapu*) à respecter. Le premier de tous est d'éviter de porter colliers et foulards, mises à part les cordelettes auxquelles on attache une médaille de la Vierge Marie. Il ne faut pas non plus étendre le linge sur une corde. Un écart à ces règles expose l'enfant à naître avec le cordon noué autour du cou et met sa vie en danger. Le sel, qui chauffe et qui brûle, est à éviter, ainsi que l'ingestion d'aliments très chauds et la consommation d'aliments « rouges » ou « bruns » (*kula*⁴⁷³). De même, les repas de pieuvres doivent être évités (sur les conseils, me dit-on, des médecins occidentaux qui redoutent les

allergies). L'ensemble de ces prescriptions visent à protéger la peau du fœtus qui brûle et se desquame sous l'effet de la chaleur (*vela*), tandis que le sel et la consommation de « rouge » lui causent rougeurs et irritations. Ces interdits perdurent pour protéger l'enfant tant qu'il reste au sein.

La naissance, c'est-à-dire l'arrivée au monde d'un nouvel être vivant, est une responsabilité féminine. Autrefois, les parturientes accouchaient assistées des « vieilles » et de quelques femmes expérimentées dans une maison fermée. Pas le moindre cri n'en filtrait (la mère conservait ainsi avec sa force, son « souffle » c'est-à-dire sa « vie » *ma'uli*). La mère elle-même a une lourde responsabilité à ce moment. Si elle peine, manquant de courage (*kaataki*) et de force (*malohi*), elle est en retard (*tuai*) dans son « travail » *gaue*. L'enfant souffre et peut alors se noyer (*malemo*) car « il boit le mauvais de la mère ». Certains nourrissons sont sauvés, mais d'autres meurent⁴⁷⁴. La mère a donc également la charge de mener à bien le passage du bébé d'une forme d'existence dans l'autre, expulsant tout ensemble son « corps » *sino*, ou son enveloppe corporelle, et la « vie » *ma'uli* qui déjà l'habite et bat en lui.

Ces faits doivent être rapprochés des travaux féminins, c'est-à-dire des soins de la peau et du travail des fibres. Ce dernier permet la confection d'enveloppes textiles qui isolent et protègent du monde extérieur le corps humain et la « vie » *ma'uli* abritée par son « intérieur » *loto*.

Bataillon (1841, p. 8-9) indiquait qu'en 1839 « l'occupation des femmes ne se borne pas au soin de leur ménage, elles sont encore chargées d'entretenir et de cultiver les plantes qui doivent servir aux vêtements de toute la famille. De son côté l'homme fournit les aliments ; à lui les travaux de la pêche et ceux qui préparent la moisson. »

Les travaux féminins ne se bornent pas à de simples activités techniques comme le laisse entendre le père Bataillon. De même, les hommes, s'ils fournissent la nourriture, assurent aussi la vie de la société comme un tout. La dimension génésique, rituelle, cosmique, de ces tâches apparaît à l'étude des techniques et les prestations dans lesquelles les biens

⁴⁷³ Ces interdits sont similaires à ceux que doivent respecter les malades lorsqu'ils suivent la prescription de la plupart des médecins traditionnels.

⁴⁷⁴ Informations de Savelina Hukaetau, une ancienne sage-femme : « *E inu te kovi ae o te fafine.* » Lorsqu'un accouchement s'avère très difficile et que l'enfant tarde à venir, la sage-femme le baptise dès qu'apparaît une

fournis par les femmes et par les hommes trouvent place. Nous allons nous intéresser à ces travaux féminins, aux « biens de valeur » *koloa fakafafine* dont les femmes ont la responsabilité et aux prestations qu'elles assurent afin de mieux saisir la portée de leurs actions sur le plan rituel. Nous reviendrons ainsi sur la relation entre la mère et l'enfant et sur le rôle et la responsabilité des femmes (mères ou tantes paternelles) dans la conformation de l'être humain et le renouvellement de la société. Nous pourrons alors aborder le pan masculin du travail et des échanges afin de comprendre leur place et leur importance pour la société toute entière.

Les « biens de valeur féminins » *koloa fakafafine* regroupent différentes sortes de biens, tous obtenus par un travail laborieux et méticuleux. Nous allons les voir successivement en nous intéressant particulièrement aux biens qui forment la base des prestations féminines, les nattes (*fala*) et les étoffes d'écorce battue génériquement appelées *tapa* dans tout le Pacifique sud. Une natte (*fala*) et un morceau d'étoffe (*holo*) forment ensemble une unité appelée *moe'aga*⁴⁷⁵. Cette unité de base (une natte pour un *holo*) peut être multipliée (x nattes pour x *holo*) et complétée par d'autres « biens de valeur » que nous présenterons rapidement (les tissus importés, le curcuma *lega*, l'huile de coco *lolo*, la poudre de santal *ahi* et les parures) avant d'entreprendre une analyse qui conclura ce chapitre.

4.1. Les prestations *moe'aga*

Les femmes travaillent seules ou en groupe au sein de la maisonnée '*api*. Le tressage des nattes (*fala*) occupe une grande part de leur temps. La fabrication du tissu d'écorce (*gatu*) est désormais beaucoup plus rare qu'autrefois.

4.1.1. Les nattes *fala*

Les nattes sont faites à partir de feuilles de pandanus séchées. On choisit l'espèce de pandanus employée (il en existe une demi-douzaine, on utilise généralement pour les nattes du *lau'akau* et du *lau kie*) et le traitement qui lui est appliqué en fonction de la natte que l'on désire réaliser. Il existe de nombreuses sortes de nattes que nous présenterons rapidement

partie de son corps. Elle prend un peu d'eau et l'aspersion, lui donnant un prénom au hasard. Elle doit ensuite en avertir le prêtre. Si l'enfant survit, un second baptême a lieu un peu plus tard à l'église.

⁴⁷⁵ Cette unité féminine est aussi appelée familièrement '*efi*, mot signifiant « porter sous le bras ». Ce mot désigne à la fois les prestations féminines composées d'une natte et d'un *holo* pliés ensemble et la façon dont les femmes

ici.⁴⁷⁶ Les nattes les plus fines (*gafigafi, tu'alua...*) sont destinées au vêtement. Elles sont portées autour de la taille et maintenues par une ceinture (*no'o*) en fibres de bourre de coco tressée ou par une simple épingle à nourrice. Ces attaches remplacent une longue ceinture de tapa décorée ou l'ancienne tresse de bourao (*fau*) colorée⁴⁷⁷.

Il existait aussi autrefois des nattes faites en fibres de bourao (*fau, Laritium tiliaceum*) appelées *tau'aki* (« dont on se vêt »). Ces nattes étaient autrefois portées par hommes et femmes à l'occasion de rituels importants tels que le mariage, les funérailles et le deuil, les communions, les audiences et les conseils royaux⁴⁷⁸ ... Une fois sales et abîmées, elles étaient ceintes à l'occasion des funérailles, usage qui perdure à Tonga, mais qui n'a plus cours à Wallis⁴⁷⁹. Viala rapporte qu'on les utilisait aussi pour orner les cases (1909, p. 262-263), il est possible que ce soit une pile de telles nattes de valeur qui ait autrefois servi de siège au « roi » lors des audiences. Les nattes *tau'aki* sont désormais faites en pandanus. Elles font encore partie du costume traditionnel des mariés pour la cérémonie religieuse (dans les cas où ils ne préfèrent pas un costume de type occidental). Les petites nattes fines faites en fibres de bourao (*fau*) sont en revanche très fréquentes, on les appelle *ta'ovala*⁴⁸⁰. Elles sont portées dans les mêmes circonstances que les anciennes nattes ainsi que pour les offices religieux par tous les intervenants qui ne sont pas prêtres, diacres ou enfants de cœur (gardiens de l'église, lecteurs, porteurs d'offrandes, directeur de la chorale...) ainsi que par les mariés s'ils n'ont pas de *tau'aki* et les premiers communiant⁴⁸¹.

ont l'habitude de les porter (à la façon dont on porterait une chemise ou une serviette contenant des documents par exemple).

⁴⁷⁶ E.G.Burrows (1937, p. 123-130) présente assez longuement les nattes wallisiennes. Depuis soixante ans, des changements notables sont intervenus dans ce domaine. Plusieurs sortes de nattes ont disparu, d'autres ont été renommées.

⁴⁷⁷ Informations A. Liufau et Viala (1909, p. 247).

⁴⁷⁸ Le récit des « rois » Talapili et Talamohe mentionne que le père des deux hommes se ceignait de sa natte *la* lorsque ses fils le prièrent de renoncer à se rendre au conseil royal, déclenchant ainsi la guerre qui causa la mort de Havea Fakahau, le « roi » en place (manuscrit du père Henquel p. 5 et A. Liufau).

⁴⁷⁹ Bataillon (1932) donne le mot *tauaga* pour désigner une « mauvaise natte que l'on porte en signe de deuil ». À Tonga, l'état de la natte portée à l'occasion d'un deuil indique la position de la personne dans la parenté du défunt et donc son rang par rapport à lui. Sont « supérieurs » *'eiki* au défunt ses parents paternels, lui sont « inférieurs » *liogi* ses parents maternels. Ces derniers portent alors autour des hanches et du buste de grandes nattes totalement ravagées.

⁴⁸⁰ Ce mot désignait autrefois une natte fine en pandanus comparable au *ta'ovala* porté à Tonga précisa le père Soane Liku Ikauno. Ce qui est aujourd'hui appelé *ta'ovala*, probablement du fait de sa fonction (littéralement « jupe qui recouvre »), avait autrefois un nom plus approprié à sa technique de fabrication *kie fau*, « textile en bourao ».

⁴⁸¹ La destination de ces différentes nattes ne correspond pas toujours d'un informateur à l'autre. Nous ne discuterons pas ici du bien-fondé de chacune des énumérations qui me furent données. Elles se recoupent pour la plupart. Un informateur me dit avoir appris de Kulitea (je ne sais auquel des porteurs de ce titre il faisait allusion), une autorité en la matière, précisa-t-il, que le *ta'ovala* et le *tau'aki* ne devaient normalement se porter que pour se présenter devant le « roi » en audience officielle et pour assister à une cérémonie funéraire *pogipogi*. Leur usage

Les nattes fines en pandanus (*tu'alua, gafigafi, tau'aki*) ne sont plus fabriquées et sont rarissimes. Elles sont conservées comme des biens de grande valeur par les familles qui en disposent. Aliko Liufau expliqua que « ce sont [encore, pour ceux qui en ont,] des biens très importants dans la coutume wallisienne, [parce que] leur fabrication est difficile⁴⁸² ». Elles ne circulent quasiment plus et, à la différence des nattes en hibiscus *ta'ovala*, elles ne sont plus portées. Chaque maisonnée, en revanche, s'efforce d'avoir au moins une natte *ta'ovala*.

Des nattes plus épaisses et de plus grande taille sont destinées au confort ménager : on s'y assoit ou l'on s'y couche. Dans les maisons anciennes (*fale lalago*), les nattes de pandanus (généralement du *lau'akau*) n'étaient jamais directement posées sur le sol (sable ou graviers), une épaisseur de nattes en feuilles de cocotier plus grossières (*takapau*) formant une isolation qui rendait le sol plus confortable⁴⁸³. Il existe, là encore, plusieurs sortes de grandes nattes, en fonction du matériau utilisé, du soin de l'exécution, de la taille, du décor⁴⁸⁴. Les nattes les plus rustiques font partie du mobilier courant de la maison. Dans la journée, elles sont roulées et rangées, soit dans la chambre du fond (*muli fale*), soit sur une claie dans la charpente (*fata*) afin de dégager le sol cimenté de l'habitation, exception faite de la partie occupée par les membres de la famille au travail ou au repos. Lorsqu'un visiteur se présente, on déplie immédiatement la natte la plus présentable afin de lui offrir une place propre qui lui fasse honneur tout autant qu'à ses hôtes.

Les grandes nattes qui circulent en tant que biens féminins lors des échanges cérémoniels ne constituent pas une catégorie spécifique. Comme toute autre natte, elles portent le nom de *fala* qui est spécifié par le type auquel elles appartiennent. Dans le district nord de l'île (Hihifo) on laisse aux feuilles de pandanus leur couleur naturelle et les motifs concentriques du décor apparaissent en ton sur ton dans le tressage même de la natte (*fala lagaloolua* « nattes à deux épaisseurs [les brins sont nattés deux à deux, mais non dos à

par les officiants à l'église est une adaptation ultérieure de même que l'usage d'en vêtir les mariés qui avaient autrefois un costume spécifique.

⁴⁸² Aliko Liufau : « *Ko te 'u koloa ma 'uhiga aia i te fakauvea, e fai gata'a tona gaohi.* »

⁴⁸³ Bataillon (1941, p. 8).

⁴⁸⁴ Les nattes fabriquées à Futuna (*fala fakafutuna*) sont recherchées à Wallis pour leur grande taille et leur solidité. Les nattes *pahapaha* (ou *papaha*) ont une taille et une épaisseur qui conviennent pour un dormeur. Elles sont décorées partiellement avec des feuilles colorées de *lau kie*. Les *haha tahi* sont un peu plus larges (180 x 120 cm) et moins épaisses avec pour décor une ou deux fines lignes de couleur sur un fond naturel, tandis que les *loo tahi* sont un peu plus vivement colorées.

dos] »). Les femmes des districts méridionaux (Hahake et Mu'a) fabriquent des nattes aux motifs variés très vivement colorés appelées *fala pulepule*, « nattes aux motifs colorés ».

Ces nattes sont difficiles et longues à réaliser. Deux épaisseurs de feuilles de pandanus sont tressées ensemble : la première (du *lau'akau*), qui conserve sa couleur naturelle et une grande résistance (le séchage, le lissage et la découpe des feuilles demande de nombreuses manipulations) est au contact du sol ; la seconde (du *lau kie*), pour laquelle les feuilles subissent une longue préparation, est fine comme du papier : les feuilles du pandanus *lau kie* sont coupées, débarrassées de leurs arrêtes piquantes, et sont cuites au four ou mises à bouillir dans un fût (*poe*) avant d'être dédoublées dans l'épaisseur. Le dessus de la feuille est conservé. Il forme une longue bande dont l'extrémité est prise dans une corde faite des déchets au moyen d'une surligature régulière. Les longues guirlandes ainsi réalisées sont étalées sur le platier et coincées sous des pierres pour quatre ou cinq nuits. Les feuilles sont ensuite dégagées et la chair qui y adhère encore est grattée. Elles sont roulées individuellement de façon à former de lâches serpentins avant d'être mises à sécher au soleil. La teinture éventuelle⁴⁸⁵ n'est faite que dans un second temps. Elles sont enfin lissées avant de former de gros rouleaux.

Le décor de ces nattes *fala pulepule* varie à partir d'un petit nombre de motifs très répandus (« claie » *fata*, « arc en ciel » *nuanua*, bandes transversales *Mala'efo'ou* et *haha tahi*, losanges *kafakafa* et *pule'i palena...*). Le choix du motif principal permet de classer une natte dans l'une ou l'autre catégorie. Des franges de laine importée sont ajoutées à la fin du travail, les nattes les plus valorisées (*fala pati*) comportant plusieurs bandes longitudinales de fils de laine retenus dans le tressage. Certaines femmes, qui disposent de ruban « bolduc » importé de Nouméa, le substituent aux feuilles colorées, remplaçant par là un matériau difficile à obtenir par un matériau très cher à l'achat.

La préparation des feuilles est généralement collective : les femmes d'une « maisonnée » que des parentes et des voisines viennent aider, se regroupent pour préparer ensemble les feuilles de pandanus (le service est rendu à tour de rôle). Ensuite, chaque femme commence sa natte et peut y travailler durant plus d'un mois à raison de plusieurs heures par jour. Ainsi, dans la plupart des maisons du village, une natte est toujours en cours, plusieurs femmes de la même maison pouvant s'y relayer afin d'accélérer le travail. Dans l'après-midi,

⁴⁸⁵ La teinture est réalisée à l'aide de colorants importés (essentiellement rose, jaune, vert, violet et rouge) et très chers à l'achat (cinquante-cinq francs français le contenu d'une petite cuillère, il en faut au moins six pour une natte).

il est courant que les femmes se regroupent pour travailler tout en discutant, soit chez l'une d'entre elles, soit à la maison de réunion du village, plus récemment à la « maison de l'artisanat » (*fale gaue*, atelier associatif visant à commercialiser les objets réalisés par les femmes : colliers de coquillage, sacs en tapa, paréo décorés, sacs et paniers en vannerie, costumes de danse...).

Une natte (*fala pulepule*) circule jusqu'au moment où, convenant à un usage cérémoniel donné (siège des mariés ou du communiant lors des cérémonies du *kava* offertes à ces occasions, couchage pour la nuit de noce, couche de la mère et du bébé à l'occasion de la naissance d'un premier-né, décoration du cœur de l'église pour les fêtes paroissiales...), elle est utilisée. Elle revient alors à la personne pour qui elle a été utilisée, constituant désormais son « couchage » *moe'aga* (littéralement « lieu où l'on dort ») avec un drap (autrefois un morceau de *tapa*, *holo*) pour couverture (*kafu*). Une fois abîmée, elle rejoint les nattes communes très usagées utilisées pour les activités d'extérieur avant de finir sous l'abri du four de pierres, pour couvrir les vivres pendant leur cuisson et les protéger du contact avec la terre. Tant qu'elles circulent, ces nattes sont stockées sur la claie (*fata* ou *palepale*) avec les petites nattes d'habillement (*tau'aki* et *ta'ovala*) et les tissus d'écorce qui constituent la richesse de la maison.

Les vieux racontent qu'autrefois, chaque maisonnée disposait d'un stock de nattes prêtes pour les échanges. De nos jours, à peine finie, une natte est généralement offerte, les femmes se plaignant que les occasions d'échange soient plus fréquentes en raison, notamment, des nombreux déplacements entre Wallis et Nouméa. Des nattes et des morceaux de *tapa* sont offerts à tous les partants et sont envoyés comme contribution aux cérémonies se déroulant outre-mer. Ils vont ainsi rejoindre les échanges cérémoniels de la communauté calédonienne qui ne trouve pas sur place les produits et le temps nécessaires à ces fabrications.

Lorsqu'une femme est à court de natte à la veille d'une occasion où elle doit en présenter une, elle peut faire appel à sa mère, à une sœur, une belle-sœur, une cousine proche pour s'en faire donner une au titre de l'entraide. Il n'y a pas de règle rigoureuse présidant à de tels services entre parentes généalogiquement et résidentiellement très proches : tout dépend de leur bonne entente et de leur « affection » réciproque (*'ofa*). Elles s'adressent les unes aux autres sans engagement explicite, chacune prenant soin de son stock de nattes, mais le mettant au service de ses parentes proches qui habitent généralement la même « maisonnée »

'*api* ou une terre proche. Lorsque la demande vise une parente plus éloignée (d'un point de vue généalogique et/ou résidentiel), un tel emprunt appelle le retour assez rapide d'une natte de même valeur ou un paiement (*totogi*). Beaucoup de jeunes femmes rechignent désormais à entreprendre de tels ouvrages que les plus aisées se procurent auprès de parentes ou de voisines, dans de petits commerces ou lors de kermesses contre de l'argent (une natte *fala pulepule* vaut entre cinq cent et mille francs français).

À l'occasion d'une prestation, une natte n'est jamais offerte seule, car c'est accompagnée d'un drap en écorce battue qu'elle forme l'unité d'échange féminine, le « couchage » *moe'aga*.

4.1.2. L'étoffe en écorce battue *gatu*

La fabrication du tissu d'écorce battue est aussi complexe que celle des nattes. Tout comme les pandanus, les mûriers à papier (*fu'u tutu* ou *hiapo*, *Broussonetia papyfera*) dont on utilise l'écorce poussent dans le '*api*, auprès de la maison. Les arbres sont régulièrement émondés et coupés encore jeunes. Après avoir été arrachée, l'écorce forme une longue bande (10 cm x 1 à 2 m) qui est détrempée pendant quelques heures, raclée puis battue au maillet de bois (*ike*) sur une enclume (*tutua*) jusqu'à l'obtention d'une pièce d'étoffe blanche (*lau tutu*) dont la largeur peut atteindre 40 à 60 centimètres. Ces rectangles (*lau tutu*) peuvent être assemblés par feutrage (les bords de deux pièces sont battus jusqu'à ce que leurs fibres soient intimement intriquées) ou par collage à l'amidon (les tubercules de manioc bouillies sont frottées sur les surfaces ensuite compressées par battage) de façon à obtenir des étoffes qui peuvent atteindre une étendue considérable. Ces tissus, autrefois obtenus par feutrage, étaient plus fins qu'ils ne le sont de nos jours. Ils servaient alors de pagne et, sous l'influence des religieuses catholiques, on se mit à les coudre pour en faire des tuniques et des « jupes ».

Ce matériau était autrefois le seul textile (mis à part les nattes fines) dont on disposait pour se vêtir et se garantir du froid. Différentes pièces de vêtement en étaient faites : coiffes (*lafi*, *fau utu lei*), bandoulières (*lava*) et pagnes constitués par une bande d'étoffe blanche que les hommes se passaient entre les jambes (*funamahi*, que l'on retrouve sous le nom de *malo* dans quasiment toute la Polynésie) ou par de vastes jupes (*vala*) de différents décors (*tepi* « un simple morceau de *gatu*⁴⁸⁶ », *gatu'uli* grande jupe bouffante très sombre et

⁴⁸⁶ Aliko Liufau : « *Ko te mo'i gatu pe ia !* »

brillante encore portée pour les danses du village de Halalo, *lafī tapa*, *lafī tohīhina*, *tahiki* ou *lafī tuki*⁴⁸⁷ ...).

Des morceaux d'étoffe de plus grande taille servaient de couvertures et de suaires. Ils étaient coupés dans de grandes pièces d'étoffe appelées *gatu*. Bataillon en parlait déjà en 1841 (p. 7) : « Chaque famille tient à l'honneur d'en avoir une ample provision. » Avec les nattes colorées, ces étoffes font partie de l'unité d'échange féminine appelée *moe'aga*. Un *gatu* complet, est appelé *lau te fuhi*. Ce nom signifie littéralement « compter les billons de taro », ce qui compare le *gatu* à une tarodière, son décor compartimenté représentant des billons réguliers entre lesquels circule des canaux de drainage (remarquons déjà l'association de ce tissu d'écorce à la terre de culture humide, communautaire et très localisée qu'est la tarodière de chaque village). Un *gatu* complet (*lau te fuhi*) mesure une quarantaine de mètres de long et environ deux mètres de large. Il est subdivisé dans sa longueur en cent bandes étroites (quarante centimètres environ) numérotées de un à cent dans une de leur deux marges latérales. Un groupe de cinq bandes (*lalaga nima* « cinq bandes », soit un carré d'étoffe d'environ deux mètres de côtés) correspond à ce que l'on peut considérer comme un drap de lit et constitue l'unité d'échange devant accompagner toute natte pour compléter le *moe'aga*. Une pièce de deux *lalaga nima* (2 x 5 bandes, soit un *lau hogofulu* « dix bandes »), ou encore deux *lalaga nima* séparés, (5 + 5) accompagnent deux nattes et ainsi de suite, dix belles nattes accompagnant un *lau te fuhi*, c'est-à-dire le *gatu* complet de dix unités. Le *gatu*, une fois découpé, donne autant de morceaux (d'au moins cinq bandes de long, *lalaga nima*) qui sont appelés *holo* quelle que soit leur taille. Plusieurs morceaux *holo* sont appelés *kau'i holo*, *kau* marquant le pluriel pour des éléments formant un tout comme des êtres humains ou les parties du corps (*kau'āhe* « les joues », *kau'i nima* « doigts de la main »...).

La fabrication d'un *gatu* est planifiée à l'approche d'une occasion cérémonielle importante telle un mariage, une première communion, une investiture... Sa réalisation est collective : les femmes réunies dans un « groupe cérémoniel » *kutuga* se rassemblent, chacune fournissant sa part de bandes d'écorce blanche *lau tutu* pour préparer le *gatu lau te fuhi* qu'elles fourniront collectivement pour la cérémonie. Les premiers visiteurs furent impressionnés par l'ampleur du travail et le sérieux des femmes qui s'y employaient :

⁴⁸⁷ Dans un travail récent, P. Cusenier a rassemblé toutes les informations dont nous pouvons disposer au sujet de ces anciens vêtements et tente d'en établir la typologie (P. Cusenier, à paraître).

« Nous regagnâmes la côte, et, en la suivant, nous arrivâmes près de nombreuses cases d'où partait un bruit assourdissant de marteaux. Ce sont les fabriques d'étoffes [...]. Nous vîmes, en effet, un assez grand nombre de femmes occupées à battre de l'écorce d'arbre au moyen de maillets à rainures ; dans d'autres cases, nous en aperçûmes qui peignaient les tapas que fabriquaient leurs voisines ; et, enfin, à côté, quelques unes étendaient au soleil les ouvrages terminés.

Partout régnait une incroyable activité. C'est qu'aussi il s'agissait des préparatifs d'une grande fête religieuse, et que chacune prenait à cœur son travail⁴⁸⁸. »

Cette activité est devenue très rare de nos jours, les plantations souffrant d'une invasion d'escargots exogènes et la pénible préparation des bandes d'étoffe (*lau tutu*) étant délaissée par les femmes de plus en plus sollicitées par les autres tâches domestiques (cuisine, lessive, ménage, couture et repassage...). Ainsi, le seul *gatu* réalisé à Utufua au cours de mon séjour (dix-huit mois) était destiné à accompagner, à l'occasion de l'ordination d'un prêtre wallisien à Nouméa, les femmes d'un de ses « groupes cérémoniels » *kutuga*. Les femmes étaient venues nombreuses (plus d'une trentaine) chez une aînée (issue de branche aînée⁴⁸⁹) pour réaliser un *gatu* qui devait figurer dans les échanges cérémoniels à titre collectif.

Les *gatu* complets sont rares, des pièces de cinq ou dix bandes accompagnées d'une ou de deux nattes suffisant généralement au montant d'une prestation féminine d'une « maisonnée » *'api* (selon le nombre de ses subdivisions prenant directement part à l'événement). En revanche, une unité complète *lau te fuhi* peut être reconstituée à partir de pièces diverses pour représenter les femmes d'un « groupe cérémoniel » *kutuga* plus ou moins vaste selon l'occasion. À l'encontre des nattes qui sont encore fabriquées en grande quantité, qui s'abîment assez rapidement (les brins colorés sautent, la face inférieure sèche et rougit) et qui sont utilisées comme nattes domestiques, les *gatu* ne sont quasiment plus réalisés à Wallis. Les unités appelées *holo*, qui autrefois avaient le couchage pour destination finale, circulent désormais plus longtemps avant de partir sur Nouméa, de finir comme couverture d'appoint ou, découpées en morceaux, dans la confection des objets d'artisanat vendus aux

⁴⁸⁸ Bérard (1854, p. 32).

⁴⁸⁹ Nous avons vu en étudiant les « groupes cérémoniels » *kutuga*, que celui considéré comme l'aîné de la branche familiale (*'ulu 'i maatu 'a*) a l'initiative, quant à la participation et à l'organisation des « coutumes » *kutumi*. Celui-ci, homme ou femme, décide avec les autres aînés du groupe du volume et de la composition des prestations

Occidentaux. Les *gatu* futuniens (*siapo*), encore fabriqués en grand nombre, sont de plus en plus fréquents dans les prestations à Wallis, tandis que les textiles d'origine occidentale constituent, sous la forme d'un « ballot » (*taga*), le substitut d'un couchage d'apparat (draps fantaisie et couvertures, oreillers brodés, parures de lit et coupons de cotonnades ou de synthétiques chatoyants) qui complète éventuellement et remplace occasionnellement (si une femme n'a rien d'autre à donner par exemple) l'unité traditionnelle *moe'aga* (natte et *holo*). Ce « ballot » *taga*, s'il est préparé à l'occasion d'un mariage ou d'une première communion, peut contenir, en plus du « couchage » (*moe'aga fakapapalagi* « couchage à la manière des Blancs ») un costume de fête en tissu précieux (velours, satin, lamé) des serviettes de toilette et des savonnettes. On considère alors seulement que le ballot est tout à fait complet. Il ne figure cependant jamais seul dans la prestation qu'un groupe présente à l'extérieur. Un « couchage » *moe'aga* est indispensable en toutes circonstances.

La confection d'un *gatu* neuf revient aux seules femmes bien que des hommes puissent apporter une assistance très ponctuelle. Bataillon (1841, p.19) rapporte qu'au XIX^e siècle « les *tapus* permanents et communs à toute l'île sont [...] d'entrer dans les maisons où se fabriquent la *tape* [le *tapa*] ». Dans le cas du *gatu* réalisé à Utufua et dont j'ai pu voir la confection, quelques femmes étaient parties dans la brousse plusieurs jours à l'avance pour gratter à même les arbres (avec des couvercles de boîtes de conserve) l'écorce du *fu'u koka* (*Bischoffia javanica*) et du *fu'u togo*⁴⁹⁰ dont les copeaux mis à macérer avec de l'eau dans un grand plat de bois (*kumete*) fournirent une teinture de couleur ocre (*hu'a ligaga*). Le matin même du travail, chaque femme arriva avec ses rouleaux de *lau tutu* (*tapa* blancs) et des ateliers s'organisèrent tandis que les jeunes filles servaient un « café » (*kafe*, café au lait, biscuits et pain beurré) : les plus vieilles, restées dans la maison, comptaient et triaient les *lau tutu*, collant deux à deux les plus petits, ajoutant des pièces sur les parties fragiles ou trouées de façon à obtenir un matériau à peu près homogène en taille et en qualité. À l'extérieur, sous l'abri *fa'ahi tahi*, plusieurs groupes s'étaient organisés : les unes s'occupaient des teintures, certaines décortiquant avec les dents le fruit vert du *hea* (*Parinarum insularum*) qui, ajouté au jus de *koka* en fixe mieux la couleur et lui donne de l'éclat ; leurs voisines broyaient le charbon des piles électriques usagées pour obtenir le pigment noir (on utilisait autrefois la

masculines ou féminines (selon son propre sexe). Ce conseil décide aussi des modalités suivant lesquelles elles seront préparées et réunies.

suie *lama* dégagée par la combustion des noix de bancoule *tuitui*⁴⁹¹) qui était enveloppé dans de petits tampons d'étoffe avec lesquels les dessins sont tracés ; d'autres encore remuaient dans le plat *kumete* le jus de *koka* (*hu'a ligaga*) en y ajoutant la chaire de *hea* mâchée et en prélevant au fur et à mesure dans une cuvette la teinture nécessaire à la fabrication du *gatu*. Un groupe de femmes prépara les deux matrices appelées *kupesi*. Ce sont des plaques faites de feuilles de pandanus (*lau'akau*) assemblées dont la surface est cousue de nervures de cocotier et de cordelettes formant deux motifs carrés séparés par deux bandes. Elles les fixèrent à un support bas (deux planches posées côte à côte sur des troncs de bananier) autour duquel elles s'installèrent en deux rangs de quatre se faisant face.

On commença alors la confection du *gatu*. Les *lau tutu* furent collés en deux épaisseurs perpendiculaires par estampage sur la matrice qui laissait dans l'étoffe le motif brun de son décor. Alors que la fabrication du *gatu* avançait, l'étoffe assemblée et décorée en une seule et même opération était pliée sur elle-même formant un rouleau posé sur les genoux des femmes qui la réalisaient. Les cent bandes terminées, le rouleau fut conservé dans la maison jusqu'au lendemain où il fut étalé sur le sol du terrain de football pour sécher au soleil. Il se mit à rougir en séchant. Ce fut alors l'occasion d'en consolider les faiblesses et de parfaire le décor. Les dessins au trait foncé furent repassés au jus *hu'a ligaga* additionné de *hea* afin de les faire ressortir et de les rendre brillants. Une fois sec, le *gatu* (*lau te fuhi*) fut replié et remis dans la maison de la femme qui en avait la responsabilité jusqu'à la cérémonie où il fut présenté, quelques semaines plus tard, accompagné de dix belles nattes.

Le *gatu* figure en bonne place dans les échanges cérémoniels : indissociable de la natte, le morceau de *gatu*, *holo* forme avec elle le *moe'aga* indispensable à toute prestation féminine. Il servait autrefois de couverture (*kafu* – une unité de cinq bandes *lalaga nima* couvrait une personne) et de vêtement (*tepi*, dont on se ceint encore pour certaines danses). De nos jours encore, le *gatu* (*holo*) peut être présenté sans nattes au cours des prestations féminines visant à pourvoir un visiteur d'un costume (*teu*) neuf avant qu'il ne quitte la maison. Dans ce cas, le *lalaga nima* (ou *holo*) est offert, plié comme le sont tous les morceaux de *gatu*. Il peut être complété d'une chemise d'homme et d'un paréo. Le visiteur est, en outre, paré des ornements traditionnels (poudre de bois de santal *ahi* sur les cheveux,

⁴⁹⁰ Plusieurs arbres sont appelés *togo* : le palétuvier (*Bruguiera gymnorrhiza*), l'*Elaeocarpus angustifolius* (*togo vao*), et le *Dodonroea viscosa* (*togo'uta*). Vu le lieu de collecte, il doit s'agir de l'un des deux derniers.

marques de *lega* – un cosmétique à base de curcuma – sur le visage, parfums et colliers odoriférants). De telles prestations sont offertes aux visiteurs qui préparent un mariage : demande en mariage (*fai kumi*), présents de nourriture faits par le fiancé, visites des « anciens » *kau maatu'a* visant à régler les modalités du mariage, assistance dans la préparation et le déroulement des cérémonies⁴⁹²... Elles sont proches des costumes neufs (*teu*) taillés dans des cotonnades qui sont maintenant offerts lors de toutes les occasions où un visiteur exceptionnel est reçu dans la maison. Il rentre ainsi chez lui habillé et paré de neuf, les hôtesse gardant pour elles ce qu'il portait à son arrivée. Cette prestation est généralement complétée d'une prestation en nourriture, qu'il s'agisse de repas offerts sur place ou de paniers de vivres (*'umu*) préparés par les hommes et remportés par le visiteur. Cette complémentarité des biens de valeur féminins et des biens masculins (nourriture) existe dans tous les échanges, particulièrement lors des échanges cérémoniels *katoaga* au cours desquels les prestations masculines (fourniture et distribution de nourriture sous la forme d'unités *'umu*) sont cependant plus généralisées que la distribution des unités féminines *moe'aga* et *teu*.

4.1.3. Les biens de substitution

De nos jours, l'usage des tissus importés tend à remplacer celui des nattes et des *gatu* dans l'habillement et le confort ménager. Le costume traditionnel se compose désormais d'un pagne rectangulaire *kie* fermé en portefeuille que les femmes accompagnent de tuniques qui descendent au moins jusqu'aux cuisses.

Les hommes ne gardent dans la journée que leur pagne *kie* qu'ils nouent sur le ventre en faisant une torsade des deux extrémités supérieures qui est mise en boule et roulée dans le haut du pagne formant ainsi un boudin parfois soutenu par un ceinturon. Au-dessous de ce boudin, les deux pans du tissu tombent en formant des plis qui cachent la fente et qui permettent une grande amplitude de mouvement. Il ajoutent, pour se déplacer hors de chez eux, une chemise de coupe occidentale *kofu tagata*. Les garçons et les filles, quand ils sont jeunes, portent souvent shorts et tee-shirts. Plus âgés, ils ne les portent plus que pour la

⁴⁹¹ La fabrication de la suie *lama* était autrefois fastidieuse. Les femmes faisaient brûler les noix de bancoule sous une pierre plate qu'elles grattaient ensuite pour récupérer le pigment noir.

⁴⁹² Ces prestations en vêtements doivent être rapprochées de celles fournies (costumes de fête) aux proches accompagnateurs de chacun des époux, lors de la cérémonie du mariage et, lors d'une investiture, de certains proches de celui dont on célèbre le passage.

baignade et le travail dans la maisonnée. Pour tous les rassemblements plus ou moins formels et les visites, le pagne (*kie*) et la chemise ou la tunique (*kofu*) sont encore de rigueur.

Les femmes prennent soin du linge, quel qu'il soit. De même qu'autrefois le *gatu* était d'abord un bien valorisé réservé aux échanges cérémoniels pour ensuite être porté lors des fêtes, utilisé comme couverture, puis, une fois trop dégradé, servir de linge à tout faire (serviettes, étoupe, protection périodique pour les femmes...), les textiles importés suivent un parcours comparable. Les vêtements portés pour l'office du dimanche ou pour les fêtes, par exemple, sont des vêtements neufs ou en très bon état. Ils sont précieusement conservés dans une armoire ou dans un coffre jusqu'à ce que leur aspect soit défraîchi et que des vêtements neufs leurs soient substitués. Les enfants les utilisent alors pour aller à l'école, les adultes les portent pour sortir de chez eux jusqu'à ce qu'ils ne soient plus assez présentables et qu'on les réserve pour les tâches ménagères et le jardinage. Ils servent ensuite de chiffons et d'étoupe pour finir parmi les feuilles sèches de la bananeraie, dans la poubelle ou dans la fosse (*luo*) où sont mises au rebut toutes les ordures ménagères que l'on brûle de loin en loin.

Il en va de même pour les textiles utilisés pour les parures de lit. Nous avons vu que neufs, ces ensembles (*moe'aga fakapapalagi*) étaient présentés lors de coutumes en complément des « couchages » *moe'aga*. On en pare le lit des communiants ou des jeunes mariés, on prépare celui des garçons incisés, des primipares et des malades que la famille va installer à l'hôpital. Ce linge est ensuite conservé pour les occasions extraordinaires (visite d'un étranger, départ pour une retraite religieuse, séjour à l'hôpital ou à l'internat) puis, une fois défraîchi, il est utilisé au quotidien jusqu'à ce que l'état d'usure conduise la maîtresse de maison à y couper torchons et chiffons.

Les cotonnades et les parures de prestige importées (pour le corps et pour le lit) se sont donc substituées, dans les représentations, les techniques et l'usage, aux étoffes réalisées autrefois par battage ou par nattage des fibres. Elles restent cependant marginales dans les échanges cérémoniels à côté de l'argent offert sous forme d'« enveloppes » (*sila*). Nattes et *gatu* restent indispensables dans la plupart des prestations féminines, particulièrement pour celles sortant du cadre de la famille proche.

4.2. Les prestations féminines *moe'aga* comme représentation du monde

« Une natte n'est jamais apportée vide » m'avait un jour expliqué une vieille femme, elle renferme toujours un morceau d'étoffe *holo*. La natte et son *holo* forment ainsi un ensemble, un rouleau dont l'ouverture des extrémités est cachée par les franges multicolores qui bordent la natte et qui pendent. Cette unité constitue ce qui est appelé un « couchage » *moe'aga*.

4.2.1. La conformation du *moe'aga*

La mise en forme de cette prestation est complexe (voir illustration N° 41, page suivante). Le *holo* est tout d'abord plié, ses bords numérotés étant rentrés vers l'intérieur⁴⁹³. La pièce d'étoffe est ensuite pliée en deux dans sa longueur, puis en trois (2, 3), les volets comprenant les bouts libres étant cachés dans le rouleau. Le *holo* forme alors un rectangle d'environ un mètre quarante sur quarante centimètres qui est posé sur la natte. Celle-ci est tournée face contre terre pour recevoir le *holo*, sauf le rabat d'environ quarante centimètres qui est ménagé dans sa longueur. Le *holo*, qui est posé sur le rabat de la natte, est ensuite roulé dans celle-ci qui forme, une fois fermée, un long rectangle coloré d'un mètre soixante sur quarante centimètres de large (pour mesurer leur natte en cours de fabrication, les femmes utilisent leurs pieds ; une natte fait normalement six “pieds” sur sept – environ 1,50 x 1,75 –, mais lorsqu'elles veulent faire de très belles nattes, notamment pour les *fala pati*, les femmes comptent un à deux “pieds” de plus). Une fois pliées, ces unités *moe'aga* sont portées sous le bras (*'efi*) et présentées posées sur les deux avant bras.

Lorsque la prestation comprend les participations de plusieurs femmes, les différents *holo* sont mis à plat sur le sol, superposés et pliés comme on le ferait pour un *holo* simple. De même, toutes les nattes sont superposées face vers le haut, à l'exception de la plus belle qui est placée dessous, face contre terre et légèrement décalée de façon à parfaitement se refermer sur le paquet de nattes et de *holo*. Une fois pliée, la prestation forme un gros rouleau à la surface multicolore que plusieurs femmes doivent porter sous le bras, éventuellement sur l'épaule. Si la prestation comprend un *lau te fuhi* (un *gatu* complet), les deux côtés longs du *gatu* sont rentrés vers l'intérieur, puis il est plié en deux dans la longueur, en trois, encore en

⁴⁹³ La face décorée du *holo* est donc cachée, une fois l'étoffe pliée on en voit que le revers. Une informatrice, commentant des clichés où l'on voit des *holo* pliés face vers l'extérieur, expliqua que l'on faisait ainsi dans « certaines familles », à l'encontre de la règle générale.

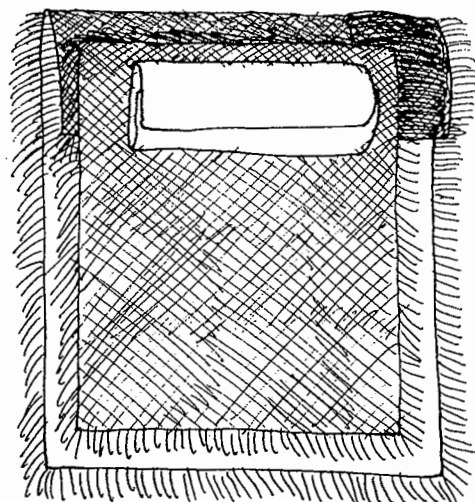
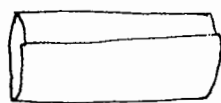
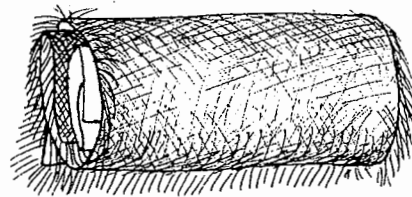
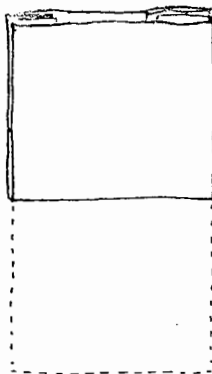
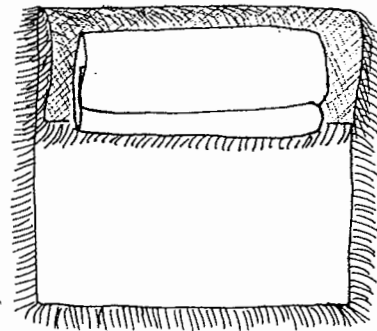
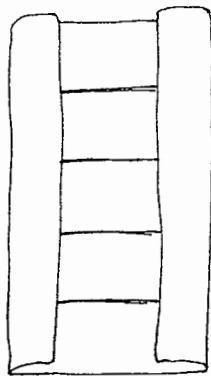
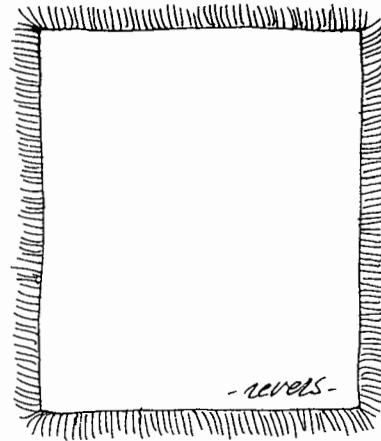
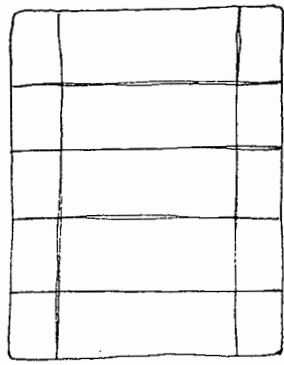


Illustration N° 41
Prestations cérémonielles féminines
moe'aga :
pliage et mise en forme
des pièces d'étoffe *holo* et des nattes *fala*.

trois, en trois et en deux (2,3,3,3,2). Il est présenté à part, posé sur le rouleau de dix nattes qui le complète.

Le pliage et la disposition des biens féminins lors de la présentation des prestations cérémonielles mérite quelque attention. On peut, par exemple, remarquer que les pièces de *gatu* sont présentées pliées à l'endroit de telle sorte que l'on ne voit ni leurs bords (qui sont tous repliés à l'intérieur), ni leur revers, jusqu'à ce qu'elles soient ensuite entièrement ouvertes et étalées sur le sol. De même, la natte pliée présente deux côtés face puisqu'elle est roulée le décor tourné vers l'extérieur, mais avec un rabat intérieur où poser le *holo* qui ne touche donc pas le revers plus rustique. Cette disposition est encore plus nette pour les rouleaux constitués de plusieurs nattes, celle formant l'enveloppe étant disposée face contre terre, tandis que les autres sont tournées face au ciel. Les biens féminins sont ainsi posés sur une natte pliée en deux (ou sur deux nattes dos-à-dos) puis comme roulés dans une poche fermée et non rangés dedans. Ils forment aussi des paquets refermés sur eux-mêmes (natte face dehors et franges occultant les ouvertures). Les « ballots » *taga* sont fermés de même, noués comme le serait un balluchon dans une étoffe tournée face vers l'extérieur. Le fait que l'huile de coco, contenue dans des gourdes soigneusement refermées et la poudre de curcuma *lega*, empaquetée dans plusieurs épaisseurs de papier ou d'étoffe, soient finalement présentées dans un panier confirme la nécessité de l'enveloppe et de sa fermeture pour la présentation des biens de valeur dont les femmes ont la responsabilité.

4.2.2. *Nattes et gatu, l'enveloppe et le sang*

Pour la présentation des prestations *moe'aga*, les femmes de deux « groupes cérémoniels » *kutuga* « se font face » *fehaga'i*. Les arrivants viennent déposer dans la maison le *moe'aga*, face à leurs hôtes et parallèlement au rang qu'elles forment. Par dessus sont posés les éventuels « ballots de linge » (*taga mutu'i me'a*) surmontés par les « costumes » *teu*, pliés dans un papier. À l'arrière, peut se trouver un panier contenant les bouteilles d'huile de coco parfumée *lolo kakala* et les paquets de poudre de curcuma *lega*. L'ensemble d'une prestation féminine est appelée *fai koloa* (littéralement « faire biens de valeur »).

Lorsque la prestation est considérable, le rouleau de nattes est d'abord posé à terre, surmonté du *lau te fuhi*, puis des biens d'importation. Il apparaît ainsi que ce qui est à l'intérieur des nattes dans un cas (l'étoffe *gatu* ou *holo*), est dans l'autre cas au-dessus, l'intérieur et le dessus étant également valorisés par rapport à l'enveloppe, la surface et le

socle que forment les nattes en toutes circonstances. Il apparaît ici que les tissus d'importation sont comparables au *gatu* (non aux nattes). Ils restent au dessus de la pile.

Pour comprendre cette disposition, il nous faut revenir aux représentations concernant le *gatu* et les nattes. Les pièces de tapa blanc (*lau tutu*) qui composent le *gatu* sont obtenues à partir du liber du mûrier. Fibreux, souple et densément irrigué, le liber est soutenu par le bois et protégé par l'écorce. Il ressemble par ces caractéristiques à la « matière sanglante » (*toto kakano*) des vivants que le squelette soutient et qu'enveloppe la peau. On peut aussi rappeler à ce sujet, d'une part, la relation entre le *gatu* et la tarodière (cf. § IV.4.1.2.), d'autre part la relation entre le *gatu* teint de couleur ocre (*kula*), le sang et la terre, deux composantes associées à l'« intérieur » *loto*, et particulièrement à l'« intérieur » *loto* des femmes (cf. § III.2.3.3.). Le *gatu* enfin, est sensible à l'humidité et aux souillures, deux propriétés du sang (liquide et coloré). Il est porté à même la peau protégé par des nattes ceintes autour des reins ou posées sur le sol.

La natte est une protection par excellence. Par comparaison avec le *gatu*, la natte apparaît comme un textile externe et superficiel. Sa fabrication (superposition de feuilles de pandanus (*fu'u fa*) séchées complétée par des rangées de fil de laine maintenus dans le tressage ou laissés libres sous forme de franges) renvoie à l'agencement du toit de la maison constitué de tuiles superposées dont les feuilles sortent sur l'avant et pendent sur le pourtour. La natte nous apparaît ainsi comme relevant à la fois du domaine aérien et de ce qui est sec, deux caractères de la toiture associés aux ancêtres lointains qui l'occupent, c'est-à-dire à des aspects masculins du monde.

On peut ainsi voir, dans les nattes de la prestation *moe'aga*, un toit dont les deux pans sont rabattus l'un contre l'autre, formant ainsi une poche plate que l'on roule soit par dessus les nattes après qu'elles aient été posées sur une face extérieure de cette poche (ou du « toit »), soit que l'on roule sur elle-même pour en faire le support du paquet de *gatu* (la configuration de la maison est alors inversée, le toit formant un socle et non une couverture). La panne faîtière supérieure étant appelée *tau patu* « lien-cicatrice » ou « lien à la surface du corps », on retrouve à l'intérieur du rouleau, en contact immédiat avec le tissu d'écorce, la pliure de la natte qui correspond à la « cicatrice » du toit, à son articulation et à la dernière

partie qui se referme sur l'« intérieur » de la maison (la natte du *moe'aga* est ainsi tout à fait extérieure, comme un toit dont l'articulation serait préalablement cachée à l'intérieur⁴⁹⁴.)

Ces faits peuvent être rapprochés des nattes vestimentaires, toujours portées par dessus les jupes en tissu ou en *gatu*. Comme les nattes du *moe'aga* qui ferment et qui cachent, les nattes vestimentaires constituent pour l'« intérieur » *loto* des vivants une enveloppe ultime qui se referme sur lui en l'isolant et en le cachant (certaines nattes sont portées pliées en deux, d'autres, les plus valorisées *tu'alua*, ont deux faces comme l'enveloppe de nattes de l'unité *moe'aga*).

Il faut aussi rappeler que le mort est également enveloppé d'un morceau de *gatu* dont les extrémités restent ouvertes, mais dont le décor est invisible contrairement aux pièces de vêtement généralement portées face vers l'extérieur. Le paquet du mort ressemble ainsi à celui de *gatu* présenté pour la prestation *moe'aga*. Le mort et son enveloppe de *gatu* figurent alors comme une unité complète *lau te fuhi* posée non pas sur un rouleau de nattes, mais sur quelques belles nattes ouvertes sur la benne de la voiture qui les transportent et, parfois, au fond de la tombe qui les reçoit. Le paquet du mort ressemble ainsi à la prestation *moe'aga* et s'y oppose sous deux aspects. Premièrement ce paquet est doublement ouvert : l'enveloppe de *gatu* forme un tube dont les extrémités sont ouvertes (alors que pour la prestation les bords sont repliés à l'intérieur du paquet) et les nattes sont étendues (donc ouvertes) sous cette enveloppe funéraire. Deuxièmement, le nombre des unités en *gatu* (*holo*) et celui des nattes ne correspondent plus. Il se peut, en effet que le nombre de nattes dépliées et le nombre d'unités *holo* dans lesquelles le défunt est roulé soient équivalents (je n'ai pas d'information à ce sujet), mais nous avons vu qu'une fois le paquet refermé sur le mort, sa valeur change. Il figure alors comme une unité supérieure *lau te fuhi* à laquelle ne correspondent plus les quelques nattes utilisées pour l'occasion.

Nous pouvons ainsi reconsidérer les funérailles où les « relations-âme » du défunt sont prises en charge par les rites catholiques (prières de la veillée et du « rosaire » *losalio*, bénédiction et messe du *pogipogi*) et lors du *kava* (*pogipogi*), tandis que de nouvelles « relations-corps » sont préparées avec la mise en ordre de la tombe (pierres et os). Le traitement des « relations-sang » commence, quant à lui, dès la préparation de la dépouille.

⁴⁹⁴ De ce point de vue, le « lien-cicatrice » est la partie du toit la plus étroitement en relation avec l'« intérieur » *loto* de la maison. Si l'on prend, pour « panne faîtière supérieure », *tau patuu* (et non *tau patu*) c'est-à-dire « lien-

Au moment du décès, l'âme du défunt s'éloigne et le corps n'a plus d'existence propre (il ne se tient plus et ne soutient plus, il n'est plus fermé non plus, les orifices s'ouvrent). Le paquet funéraire de *gatu* renferme donc essentiellement des « relations-sang » (ou un « intérieur » *loto*), comparables à celles constituant le bébé à la naissance, le souffle et la « vie » *ma'uli* en moins. Ces relations sont, au moment de la mise en terre *avaifo*, supérieures aux autres (âme et corps) dont le traitement est dissocié.

Les prestations féminines *moe'aga* présentent une grande cohérence dans leur organisation interne en relation avec les représentations du monde que nous avons déjà pu dégager. Ces prestations ont lieu dans la maison, au contraire des prestations masculines qui se déroulent à l'extérieur. Elles se composent essentiellement d'enveloppes repliées en paquets qui opposent « intérieur » *loto* et « extérieur » *tu'a*, isolant le premier du second (l'intérieur constitué de *holo* est posé sur l'extérieur des nattes – elles-mêmes extérieures – de façon à en rester distingué, alors que les nattes isolent à un autre niveau, ce qui est à l'intérieur de la prestation de ce qui est à l'extérieur.) Cette opposition doit cependant être hiérarchisée.

Le tissu d'écorce est indispensable à la prestation *moe'aga*. Avant d'en présenter une pièce, sa taille et son état général sont pris en considération, mais aucune valeur intrinsèque ne lui est reconnue. À taille et état comparables, toutes les pièces se valent et sont permutable, que leur réalisation soit soignée ou grossière, qu'elles aient été faites à Wallis ou qu'elles proviennent de Futuna. De même, un *gatu* complet de cent bandes (*lau te fuhi*) est une unité de grande valeur qu'il soit fait d'une seule pièce ou rassemblé à partir d'unités plus anciennes qui ont été découpées. Il n'en va pas de même pour les nattes. Parmi les différentes sortes de nattes acceptables pour une prestation, certaines sont plus valorisées que d'autres. La taille, le décor et la provenance sont décisifs. Ainsi, les nattes de Futuna, recherchées pour le confort des maisons, n'ont pas cours dans les échanges cérémoniels à Wallis. À l'échelle de l'île elle-même, les nattes monochromes de Hihifo ne sont présentées à Mu'a qu'à défaut de toute autre natte convenable. Les femmes disposent généralement d'un petit volant de pièces d'étoffe, ce qui n'est pas le cas des nattes qu'elles peuvent rarement garder en stock une fois finies. Une préoccupation constante est donc de toujours avoir une natte en chantier, chacune commentant le travail des autres et évaluant, au lendemain d'une cérémonie, les

pulsation » ou « lien-battement de cœur », la relation privilégiée de cette articulation avec l'« intérieur » *loto* est également soulignée.

nattes qui ont circulé et l'état des stocks respectifs. Il apparaît ainsi que sans être individualisées au point où les nattes les plus prestigieuses le sont à Samoa ou à Tonga (selon les critères de beauté, d'ancienneté et les détenteurs successifs), les belles nattes wallisiennes destinées aux échanges se situent dans une gradation de valeur qui les individualise et leur donne une existence distinguée bien qu'éphémère⁴⁹⁵. Cette valorisation différenciée des nattes, et l'opposition qu'elle indique avec les pièces de tissus d'écorce *holo* nous rappelle, encore une fois, l'opposition entre les « relations-âme », différenciées, ordonnées, extérieures, supérieures en valeur et les « relations-sang », indifférenciées, intérieures et subordonnées.

Lorsque les nattes et le *gatu* sont présentés ensemble sous forme d'unité *moe'aga*, la hiérarchie qui les ordonne individuellement s'inverse de telle sorte que le tissu d'écorce, un « intérieur » *loto* qui contient tout autant qu'il est contenu, subordonne l'enveloppe externe (ou le socle) de nattes. Ils forment alors une unité dont la valeur des nattes distingue certainement son récipiendaire, mais qui ne vaut lors des rites de passage que pour ce qu'elle contient, ou ce qu'elle est appelée à contenir (un « intérieur » *loto* fait de *gatu* et ultimement fait de chair et de sang).

Rappelons qu'il en va de même pour la maison et la tombe. Valorisées en elles-mêmes à un niveau supérieur (elles renvoient à des totalités englobantes, le « roi » et la société pour l'une, l'ancestralité et le « pays » *fenua* pour l'autre), elles n'ont de valeur à un niveau inférieur que pour leur « intérieur » *loto* respectif, du sang et de la « vie » *ma'uli* sous des formes différentes (des ancêtres de la terre dans un cas, des vivants dans l'autre). À un niveau de valeur inférieur (pour ce qui concerne le traitement des « relations-sang » et la perpétuation de la vie dans le domaine des seuls vivants) les relations à la terre et à la localité (les « relations-sang ») que manifestent la maison, la tombe et l'unité féminine *moe'aga* englobent les « relations-âme » qui génèrent la distinction et la hiérarchie.

Les unités féminines *moe'aga* ont ainsi, une fois constituées, des « relations-âme » que l'on retrouve dans la natte et dans l'empilement des composants (nattes ou rouleau de nattes et *gatu*) lorsqu'elles sont multiples. Ces relations sont subordonnées aux « relations-sang » auxquelles renvoient le *gatu* et la fermeture de la prestation. Une fois pliée, la prestation est

⁴⁹⁵ On peut se demander si les petites nattes vestimentaires anciennes (*tau'aki*, *tu'alua*) encore précieusement conservées dans certaines familles ne seraient pas comparables, par certains côtés aux nattes samoannes que A. Weiner (1995) classe comme étant des biens inaliénables. On est fondé, par ailleurs, à en rapprocher les nattes en palme de cocotier *takapau* qui sont conservées à la résidence royale après avoir servi à l'investiture des « rois » *hau*.

complète. Sa conformation rappelle celle de l'« intérieur » *loto* des vivants (une « masse de sang » qui doit être enveloppée et protégée par une enveloppe sèche), et particulièrement l'« intérieur » des femmes dont nous avons vu que le *gatu* est proche.

Lors des échanges cérémoniels, les femmes présentent ainsi des prestations représentant des « intérieurs » *loto* très comparables au leur et pour lesquels les « relations-corps » sont momentanément peu significatives. On les retrouve néanmoins dans la conformation des unités qui oppose l'intérieur à l'extérieur et, à un autre niveau, dans leur destination même, le « corps » *sino* du récipiendaire qui les recevra ultimement. Chaque prestation forme ainsi une unité qui correspond à l'« intérieur » *loto* des femmes qui l'ont réalisée et qui la présentent comme une matrice (le tissu *gatu*) roulée dans une poche masculine (la natte, qui ne saurait contenir – comme le ferait une matrice masculine – une matrice féminine, mais qui peut l'enfermer et l'isoler). Cette matrice (le *gatu*), comparable à un utérus (*falega fanau*) entouré de nattes, est destinée à abriter pour la nuit son récipiendaire, complétant la fermeture de la « maison » (*fale*) et protégeant la « vie » *ma'uli* de l'indistinction qui règne la nuit (*po*) entre le monde des vivants (*malama nei*) et celui des « morts » (la « Nuit » *Po*).

Unique, une prestation *moe'aga* représente la relation entre une « maisonnée », une femme (la maîtresse de la « maisonnée » valant pour toutes les autres femmes de sa résidence) et le récipiendaire.

Multiple, elle représente autant de relations particulières, dix unités simples regroupées présentant conventionnellement toutes les femmes et toutes les « maisonnées » que rassemble un « groupe cérémoniel » *kutuga* lors d'une cérémonie. Elle constitue une unité fermée, complète et totalisante proche de l'« intérieur » des femmes (et plus précisément de leur utérus *falega fanau*), de la tombe et de la « maison » *fale*. De par leur constitution, la maison et le « couchage » *moe'aga* renvoient aux vivants qu'ils complètent, qu'ils protègent, qu'ils conforment chaque jour et lors de leurs passages, prenant le relais de l'utérus qui complète, protège et conforme le bébé avant la naissance. Cependant, dans le cas de l'unité *moe'aga* et de l'utérus, les nattes sont enroulées fermées autour de l'« intérieur » *loto* (pliées en deux ou réalisés en double face), la relation à ces biens secs et masculins (par contraste) étant en quelque sorte limitée au seul enveloppement. Il ne s'agit ici ni de rapprocher, de mélanger ou contenir, les nattes étant subordonnées à ce qu'elles isolent et protègent. Il n'en va pas tout à fait de même pour la maison dont les deux pans du toit

s'ouvrent sur l'intérieur de la maison. Ce toit de feuilles met les occupants de la maison en relation directe avec les ancêtres lointains et paternels qu'il abrite. Il est certes subordonné à l'ensemble que forment la maison et ses occupants, mais à un autre niveau, il les contient et les représente comme le « roi » et les « descendants de roi » par le père et par la mère (*'aliki fai'aki ato* « *'aliki* avec lesquels on fait un toit ») forment le toit de la société qu'ils dominent et contiennent toute entière.

4.3. La protection et la mise en valeur du corps

Avant d'aller plus loin dans l'analyse des faits, il convient de présenter les autres biens qui, considérés comme féminins, sont utilisés pour la protection de la peau et la mise en valeur du corps. Nous avons vu que la poudre de curcuma (*lega*) et l'huile de coco pouvaient figurer dans les prestations féminines les plus formelles. De nos jours, une grande partie des obligations coutumières peut être résolue avec l'argent nécessaire à l'achat de toutes choses. Il n'en allait pas de même autrefois où, lorsqu'une cérémonie importante était prévue (la communion, l'incision du prépuce ou le mariage d'un premier-né par exemple), une femme commençait les préparatifs plusieurs mois à l'avance. Elle fabriquait plusieurs nattes fines, des nattes de valeur et un *gatu*, faisant aussi préparer de nombreuses bouteilles d'huile de coco parfumée (*lolo*) et une grande quantité de *lega*.

Nous allons étudier rapidement l'huile de coco, la poudre de curcuma *lega*, la poudre de bois de santal *ahi*, le parfum et les bijoux qui sont tous des biens considérés comme féminins et gérés par les femmes. Avant même une étude détaillée, on peut déjà remarquer que tous ces biens sont destinés au soin de la peau et à la parure. On peut leur ajouter les produits de toilette importés, savonnettes, serviettes et cuvettes qui complètent les prestations féminines de linge (*taga* : draps, couvertures...) et les costumes *teu*.

4.3.1. L'huile de coco lolo

L'huile de coco est fabriquée à la demande de la maîtresse de maison, selon l'estimation de ses besoins. Elle peut être « simple » (*lolo atea pe*) ou « parfumée » (*lolo kakala* ou *lolo pani*, « huile dont on s'enduit »). Pour s'en procurer, une femme demande aux hommes de la maisonnée de ramasser et de râper des noix de coco mûres en grande quantité. Avec ses filles et les autres femmes de la maison, elle se charge de ramasser les végétaux odoriférants qui sont broyés puis mis à macérer dans la pulpe râpée. Il existe un parfum qui marie des racines de *kasiahi* (« une sorte de roseaux », Rensch, 1984) lavées à l'eau de mer,

des racines de *pako* (Cipéracée), des fruits de l'arbre *ififi* (*Parinari glaberrima*, Chrysobalanaceae), des écorces de tiges de *maile* (*Alyxia stellata*, Apocynaceae) et fleurs de *mohokoi* (ylang-ylang). Une autre recette nécessite du *pako*, du *kasiahi*, du *mohokoi* complétés par des fleurs de tiaré (*Gardenia taitensis*, Rubiaceae), du *tuitui* (noix de bancoule) et du croton *tanetane* (Araliacées) préalablement passé au four. La mixture est ensuite mise au soleil, le premier jour dans une bassine, puis sur un plan incliné pendant deux à trois semaines⁴⁹⁶. De la chair de coco râpée et des plantes aromatiques sont régulièrement ajoutées. S'en écoule, sous l'effet de la chaleur, une huile aromatisée au parfum très fort⁴⁹⁷. On peut parfumer le *lolo* avec le seul *maile* (*lolo maile*) ou avec d'autres mélanges de végétaux. On peut aussi parfumer l'huile *a posteriori* en y ajoutant des nodules de sève secs d'un arbre très rare à Wallis, le *makali* (il en existe un seul à Utufua). Elle est transvasée dans des bouteilles en verre (autrefois des coques de noix de coco vides) qui sont conservées suspendues dans la charpente à l'aide de ficelle de bourre de noix de coco (*kafa*)⁴⁹⁸.

L'huile est employée dans la confection de certains médicaments traditionnels et on l'utilise quotidiennement pour la toilette, notamment pour en frictionner les cheveux (*pani lolo*) de bon matin ou le soir, après le bain⁴⁹⁹. On m'a dit que l'usage du *lolo* repoussait les poux (?). Les danseurs s'en enduisent le corps avant leur prestation afin de rendre la peau luisante sous le soleil. Cette huile n'est pas utilisée pour l'alimentation. On lui préfère la graisse de porc ou les huiles végétales importées.

Les Wallisiens distinguent l'huile des coco (*lolo*) de leur « jus » *vai* et du lait *hu'a niu*, qu'ils obtiennent en pressant la chair de l'amande râpée. L'huile est obtenue par une forme de cuisson au soleil qui s'apparente à une dessiccation de telle sorte qu'il s'agit d'un liquide qui

⁴⁹⁶ L'huile de coco (*lolo*) destinée aux soins du corps (très recherchée) est différente de celle qui était autrefois utilisée pour alimenter les lampes à huile, le *huni*. Cette huile était obtenue non pas par l'exposition au soleil du lait de coco, mais par sa cuisson dans une casserole sur le feu. Cette huile peut être utilisée pour la friture.

⁴⁹⁷ Laime Hoatau me donna les proportions suivantes : pour deux paniers de noix de coco, deux grosses touffes de racines de *kasiahi*, un pochon de racines de *pako*, une vingtaine ou plus de *ififi*, cinq à six grosses tiges de *maile*, deux pochons de fleurs de *mohokoi*. On obtient ainsi deux à trois bouteilles de *lolo*, mais si on ajoute du coco râpé et des fleurs de *mohokoi* tous les deux ou trois jours, on peut obtenir une dizaine de bouteilles.

⁴⁹⁸ Aliko Liufau a signalé un cosmétique appelé *niu ta'o* (« coco cuit au four ») que l'on utilisait autrefois pour se parfumer. Pour l'obtenir, on cuisait au four des cocos germés avec des plantes odoriférantes.

⁴⁹⁹ Après avoir passé leurs cheveux à la chaux *lahé* (cette pratique ancienne qui combattait les poux et décolorait les cheveux est désormais très rare), les femmes peuvent utiliser des noix de bancoule concassées dont l'huile remplace la brillantine importée. Un tel traitement évitait, dit-on, l'apparition des cheveux blancs (les informateurs insistent sur le fait qu'autrefois les « vieux » conservaient leur chevelure couleur geai).

On utilisait autrefois en guise de savon, des feuilles de *toi* (*Alphitonia excelsa* ou *Alphitonia zizyphoides*, Rhamnaceae).

s'oppose doublement à l'eau : d'un part, il est sec, d'autre part, il ne s'y mélange pas et tend à la repousser, protégeant la peau du froid qu'occasionne l'humidité⁵⁰⁰.

4.3.2. La poudre de curcuma *lega*

La poudre de curcuma *lega* est fabriquée par un « spécialiste » *tufuga* qui vient la réaliser à la demande de la maîtresse de maison dans la « maisonnée » 'api⁵⁰¹. L'homme de la maison déterre les rhizomes de la plante appelée *ago* (*Curcuma domestica*) avant que l'on décide du jour (*aho ago* « jour du *ago* ») où le spécialiste se déplace pour la fabrication du *lega*. Il se fait assister des hommes de la maison qui construisent une estrade (*palepale*) surmontée d'un petit toit (*fale ha'a* où est posé le plat de bois (*kumete*) que la terre ne doit pas salir. Les hommes lavent les racines et les épluchent. Ils laissent alors le spécialiste et ses assistants râper les tubercules puis laver la pulpe à l'eau de certaines sources dans le grand plat de bois (le procédé est le même que pour la fabrication de la fécule d'*arrowroot* appelée *mahoa'a*). Cette opération, faite de nuit, est appelée « séparer » (*vavae*). Elle consiste à extraire de la fécule colorée de la pulpe *tau'a*. Une fois la fécule déposée au fond du plat, on en vide l'eau pour recueillir la fine pâte dans des coupelles en écorce de noix de coco ou de petits plats. Un four est préparé (un four peu chaud dans lequel la cuisson dure longtemps). Les récipients y sont mis à cuire. À l'ouverture du four, on détache des coupelles des blocs très friables d'une poudre jaune orangé appelée *lega*.

Le résidu du lavage, la pulpe *tau'a*, est placé dans des paquets de feuilles et mis à cuire dans un autre four avec les vivres du repas pour faire une sorte de gâteau (*fai gaohi*) qui se consomme arrosé de lait de coco (*fai kai*). Ce travail est masculin, les hommes de la maison participant à l'ensemble des opérations et fournissant la nourriture à tous ceux venus apporter de l'aide pour l'occasion (leurs parents, le « spécialiste » *tufuga* et les proches qu'il a emmené avec lui). Le spécialiste est remercié avec une prestation en nourriture cuite (unité masculine « four » 'umu) comprenant un petit cochon et accompagnée d'une prestation féminine *moe'aga*.

⁵⁰⁰ Le père Servant (Moyse-Faurie, 1996, p.60) raconte qu'à Futuna, de l'huile de coco était versée quotidiennement durant plusieurs mois sur les tombes qui étaient par ailleurs protégées de la pluie par des nattes dès qu'un orage menaçait. Il semble bien ainsi qu'à Futuna tout comme à Wallis, les morts devaient être conservés au sec tant que leur corps n'avait pas trouvé, dans les os secs, une nouvelle forme d'existence.

⁵⁰¹ La fabrication du *lega* est désormais très rare à Wallis. Elle me fut racontée par Aiki Liufau. Les trois spécialistes d'Utufua dont il me donna les noms (Lopeleto Tofili, Luka et Kapeliele Manuopuava) sont tous morts. Le *lega* vient désormais de Futuna.

Une fois sorti du four, le *lega* est considéré comme un bien dont seules les femmes disposent. Elles l'enveloppent précautionneusement dans un morceau de tapa blanc (qui jaunit rapidement à son contact) puis dans une boîte, autrefois dans un petit panier en feuilles de cocotier (*kato taulua*) conservé dans une armoire, dans un coffre ou sur une claie (*palepale*). Le *lega* est réservé aux soins de la peau. Bien que son nom serve à désigner la couleur jaune (*lanu lega*), on ne l'utilise pas comme teinture pour les nattes ou les tissus d'écorce battue.

La poudre écrasée est mélangée à de l'huile de coco versée goutte à goutte. Cette pâte est étalée sur le visage et sur toutes les parties dénudées du corps, leur donnant une couleur vermillon. Les Wallisiens en faisaient autrefois grand usage : les femmes s'en recouvraient pour aller pêcher sur le platier et pour tous les travaux qui les exposaient au soleil (grattage des feuilles de pandanus *lau kie* sur les berges, séchage et peinture du *gatu* sur la place *mala'e...*).

Le *lega* a plusieurs vertus pour les Wallisiens. Tout comme l'huile *lolo*, qui est cuite au soleil et qui protège la peau, la première fonction du *lega* (qui lui aussi est cuit) est de protéger efficacement la peau du soleil en l'empêchant de brûler et de brunir (*vela*)⁵⁰². Son application prolongée fait « blanchir » la peau et la rend fine *mulamula* (je n'ai pu constater son effet qu'après une journée d'application : il teinte la peau en jaune et lui donne ainsi beaucoup d'éclat). Le *lega* a aussi pour fonction, avec l'huile de coco dont on s'enduit abondamment avant une danse, de chauffer le corps (*mafana*). Ces caractéristiques sont données comme explication du fait que la mère et le nouveau-né restent normalement enduits de *lega* durant plusieurs semaines avant les relevailles (cette pratique se perd). Il en allait de même autrefois pour les jeunes filles durant leurs premières règles et les garçons incisés. Le *lega* fait aussi partie des tenues festives : lorsqu'une personne encore jeune et belle (*tupulaga, finemui*) meurt, elle est couverte de *lega* comme pour une fête et parée de ce que son entourage a trouvé de plus beau.

Le *lega* se substitue ainsi au vêtement dans plusieurs de ses usages. Lors des réclusions, le *lega* est « étendu » *ta, vali* sur toutes les parties du corps qui ne sont pas couvertes d'étoffe (visage, cou et buste, bras et jambes). Il est, dit-on, « passé [sur le corps] de

⁵⁰² Les Wallisiens ne confondent pas le « rouge » du sang (le « rouge » de l'« intérieur ») *lanu kula* (« couleur rouge ») et l'orangé vif du *lega*, *lanu lega* (« couleur *lega* »).

façon à fermer (ou encore à clore, à boucher) » (*vali lega punu'i*). La personne est couverte et enfermée dans une enveloppe de tissus et de cosmétiques qui la protège lors des cérémonies marquant son passage tout comme lorsqu'elle est exposée à l'agressivité des éléments extérieurs (soleil, humidité, fraîcheur). Cette enveloppe la maintient à bonne température (*mafana*) et lui procure une peau blanche et souple. Une « chaleur » excessive (*vela*) est désagréable et dangereuse, mais la « chaleur » recherchée lors de la réclusion *mafana*, est bénéfique et signe de « vie » *ma'uli*. Ce mot (*mafana*) est utilisé pour commenter une danse collective réussie sous l'effet conjugué de l'enthousiasme et de la joie partagée.

Dans ses divers usages, le *lega* vient donc en complément des autres biens féminins pour fermer le corps et lui conserver, hors de l'humidité (l'huile repousse l'eau) et dans une chaleur bénéfique, la « vie » *ma'uli* qu'il abrite.

4.3.3. La poudre de bois de santal *ahi* et les tenues festives

Le bois de santal est importé de Nouméa (il vient de Lifou) ou du Vanuatu, mais on le faisait venir autrefois de Fidji où il était récolté en grande quantité. C'est une denrée rare et les femmes qui en possèdent le prêtent aux autres. Le bout de bois est passé sur une râpe dormante faite d'un morceau de peau de requin tendue sur une planchette ou une râpe à bois métallique. La poussière de bois odorante est recueillie et conservée dans un petit paquet avant d'être étalée sur la chevelure qu'elle éclaircit et parfume⁵⁰³.

La poudre de santal *ahi* et le *lega* sont des ornements festifs de première importance : on disperse la première sur la tête tandis que le second est utilisé pour décorer de traits ou de figures (spirales, cercles, triangles, « s »...) les joues et le front des mariés et des visiteurs de marque que l'on habille de neuf avant leur départ. Lors des mariages, tous les convives venus dans la maison sont ainsi parés, les parties de leur corps visibles étant aussi enduites de *lega*, ce qui gâte les vêtements irrémédiablement tachés. Les costumes anciens de nattes et de tapa craignaient probablement moins une telle dépréciation. L.T.Bérard (1854, p. 43) raconte par exemple, que pour une négociation, un chef fit « sa toilette en conséquence. On lui teignit le corps en jaune et on l'enduisit d'huile ; puis, lorsqu'il fut bien ruisselant, on s'occupa de sa chevelure dans laquelle on versa encore de l'huile, mais mélangée cette fois avec de la poussière de santal, et après lui avoir jeté sur les épaules une tapa jaune marquetée de rouge, on le conduisit vers l'évêque [...] ». Cela semble avoir été la tenue de rigueur pour un chef

⁵⁰³ Aliko Liufau rapporte qu'on utilisait aussi autrefois l'écorce d'un arbre appelé *matou*. Elle était aussi rapportée de Fidji et avait une odeur agréable.

lors d'une occasion formelle. Il est à noter que le *tapa* jaune et rouge dont on couvre ce personnage ne craint pas les taches que peut occasionner le *lega*.

4.3.4. Les « biens de valeur féminins » *koloa fakafafine*, les biens secs de la charpente

Nous avons vu que la préparation du *lega* était menée par des hommes à la demande de la maîtresse de maison. Elle est soumise, précisa Alike Liufau, à un interdit rigoureux : « Il y avait [aux temps païens] des choses païennes [des interdits] que l'on faisait avec [...]. Il était interdit qu'une femme ou un homme vienne aux préparatifs du "jour du *ago*" s'ils avaient eu des relations sexuelles [...]. Car cela laissait une marque sur la chose [le *lega* obtenu] : elle ne restait pas bien, elle n'adhérait pas bien⁵⁰⁴. » La fabrication du *lega* semble être la seule opération, concernant les biens féminins, qui nécessite un tel interdit et cela mérite que l'on s'y arrête. Nous avons vu que les relations sexuelles mettaient en contact les sécrétions sexuelles (toutes deux « eau » *vai*) des deux partenaires. Ce faisant, l'homme perd de son « eau », mais il s'humidifie, par contact, avec l'« eau » de sa partenaire, une humidité d'imprégnation, constitutive, plus humide que la sienne.

On peut aisément remarquer que la préparation du *lega* combine les techniques masculines qui consistent à préparer les féculs (telle le *mahoa'a*, fécule d'un *arrowroot* sauvage qui porte le même nom) et à cuire les aliments au four de pierres : il s'agit de râper, diluer, recueillir et faire sécher par la cuisson une fécule colorée pour obtenir un agrégat pulvérulent. Cet assèchement de la matière opéré ici par les hommes peut être mis en parallèle avec les processus d'assèchement menés par les femmes dans les opérations techniques dont elles ont la maîtrise : les fibres végétales sont préparées de façon à obtenir des nattes et des étoffes d'écorce (*gatu*) parfaitement sèches. Il en va de même pour la pulpe de coco et les plantes odoriférantes qui, après avoir cuit au soleil, deviennent une huile claire de toute suspension aqueuse, un liquide sec en quelque sorte. La poudre de santal consiste, de même, en petits copeaux de bois sec conservés dans des paquets.

Tous les biens de valeur féminins apparaissant dans les échanges cérémoniels sont ainsi particulièrement secs au regard des biens masculins qui, tirés du sol et constitués de chair, sont cuits au four et ingérés rapidement (il faut leur ajouter les porcs). Seuls, parmi ces

⁵⁰⁴ Alike Liufau : « *Ne'e iai tona'u me'a fakapagani ia ne'e fai'aki : [...] e tapu te hau a he fafine pe he tagata ki te gaohi o te aho ago kae fai fe'au'aki [...]. He'e e iai tona faka'iloga i te me'a : mole tokalelei, mole kau lelei. »*

biens masculins, étaient conservés dans la charpente les réserves valorisées d'ignames, bien secs qui renvoient aux « relations-âme » par comparaison avec les ignames qui, passées au four, ont gagné des « relations-corps » et des « relations-sang ». Les ignames sont les biens masculins considérés comme les plus secs. Alors que la plantation des taros, des *kape* et du manioc consistent à replanter immédiatement la tête du tubercule dans le milieu le plus humide possible, les semences d'ignames doivent être conservées au sec, sous un toit, jusqu'à ce qu'elles germent et que racines et bourgeons se développent. Elles sont alors placées dans la terre sous un tas de sable, dans un milieu qui, identique à une tombe, a été asséché.

Nous nous apercevons ainsi que si les biens féminins sont globalement plus secs et plus durables que les biens masculins, la reproduction des ignames requiert un séjour dans la maison alors que la conservation des biens féminins exige une exposition régulière au grand soleil. La même opposition opère à l'intérieur de ces grandes catégories : certains biens masculins, tels les ignames, sont plus secs que les autres. De même, les biens féminins, généralement rangés en hauteur et dans la charpente, sont secs bien que le *gatu* soit en quelque sorte plus « intérieur » *loto* et moins sec que les nattes.

4.3.5. *Le parfum*

Il existe des biens féminins qui ne sont jamais formellement présentés et qui sont à la fois humides et peu durables : ce sont les parfums et les parures de fleurs, biens recherchés mais éphémères, que préparent les femmes et qu'elles mettent à la disposition de toute la maisonnée.

L'apparence physique (le soin de la toilette) et les parfums ont une grande importance dans une société où les odeurs, et particulièrement les odeurs corporelles, sont très significatives. Pour les jours de fête, et d'une façon générale, pour toute occasion où un membre de la maisonnée doit se présenter en public, un soin particulier est accordé à la toilette. Chacun s'apprête et se parfume donc avec attention, mais les femmes et les jeunes filles y portent un soin méticuleux, utilisant abondamment parfums importés et préparations traditionnelles (au nombre desquelles on peut compter les très élaborés colliers odoriférants *kahoa kakala*). À Wallis, le rôle du parfum est tout à fait prépondérant dans l'image qu'une personne peut donner d'elle-même. Ainsi, toute femme bien parfumée (parfum fort et sucré qui persiste dans l'air après son passage) est considérée comme attirante. Le seul parfum d'une femme peut séduire les hommes qui croisent son chemin, quand bien même ils ne la

verraient pas. Le parfum est un puissant instrument de séduction doté d'une grande valeur érotique. Le répertoire des chants d'amour, qui comparent les jeunes filles et les amantes à des « plantes odorantes » (*kakala* : roses *losa*, tiare *siale*, ylang-ylang *mohokoi*, jasmin *sasima*, frangipanier *pua...*) et vantent le parfum (*magoni*) de leur corps peut le confirmer⁵⁰⁵.

Les odeurs ont donc une importance de premier plan. La valeur du parfum n'en est qu'un aspect. Il couvre les odeurs corporelles que l'on trouve désagréables. On reproche par exemple aux garçons non incisés de « sentir mauvais » (*manuvivi*, insulte) et les femmes reconnaissent que durant la réclusion qui suit une naissance la mère « sent fort » *mamanu*. À Wallis on enterre les morts sans attendre (il y a tout au plus une nuit de veillée) de peur de l'odeur qui s'en dégage. Dans tous les cas, les odeurs fortes et désagréables sont associées à une certaine forme de marginalité ou de latence. On appelle par exemple les fortes odeurs corporelles *manu peka*, « odeur de roussette », la roussette étant une grande chauve-souris qui vit dans la « brousse » (*vao*) et que les hommes chassent. Sa viande sent particulièrement mauvais quand on la cuit. Les parcs à porcs et les latrines malodorants sont aménagés loin de l'habitation, tandis que les femmes cultivent des plantes odoriférantes tout autour de la maison (tiaré, frangipanier, jasmin, rosiers, gingembre...).

Ainsi, le parfum est en quelque sorte un signe d'existence et de participation au domaine socialisé des vivants (par opposition aux morts, aux êtres issus de la brousse et aux personnes en période de latence). Le docteur Viala (1909, p. 273) rapporte que l'on nettoyait autrefois avec de l'huile parfumée le nouveau-né dès la naissance. Remarquons seulement ici la concordance entre le parfum (un produit fabriqué par les femmes et fortement associé à la féminité), le mode d'existence des vivants et le monde socialisé.

Les parfums traditionnels sont faits d'amandes de *hea* (*Parinarum insularum*) écrasées dans la main puis passées sur le corps ou de préparations appelées *tuitui* (*tuitui kakala*⁵⁰⁶) qui ont différentes recettes. Je vis réaliser l'une d'elles à Hihifo : des amandes de *hea* et des racines de *pako* (Cypéracée) étaient broyées dans la bouche avec de jeunes fleurs de ylang-

⁵⁰⁵ R. Mayer et M. Nau (1976, p. 271-272) montrent que selon le sexe et l'âge de la personne, lui correspondent des végétaux odoriférants divers : *mapa*, *paogo*, *tanetane*, *higano*, *kavapui* conviennent pour évoquer un homme jeune, tandis qu'aux jeunes femmes correspondent des senteurs dans l'ensemble plus douces et plus variées (*pua*, *lose*, *paogo*, *mapa*, *hea*, *huni*, *lisi*, *loloahi*, *tanetane...*).

⁵⁰⁶ Une autre sorte de préparation *tuitui* (*tuitui lalakoa*) est faite de noix de bancoule (*tuitui*) mastiquées. Elle est utilisée comme cosmétique capillaire.

ylang. De l'eau de Cologne avait été ajoutée comme conservateur⁵⁰⁷. On parfume de cette pâte, comme de tout autre parfum, le thorax, les bras et les aisselles, puis les cuisses, le ventre et les reins avant de sortir de la maison. Cette préparation est aussi passée dans la chevelure en alternative aux amandes de *hea* écrasées avec de la poudre de bois de santal (*ahi*).

Les colliers de fleurs odoriférants (*kahoa kakala*) allient la douceur du parfum à l'élégance de l'aspect. Les principaux composants en sont des fleurs (tiaré, ylang-ylang, *lagakali Vila – Aglaia psilopetala* ou *Aglaia edulis...*), des tiges et des feuilles de *maile* (*Alyxia stellata*, Apocynaceae), les toutes jeunes feuilles de pandanus, des écorces de fruits (*hea – Parinarum insularum*) et des graines (pandanus *fahola* ou *paogo*). Ces colliers, naturellement colorés, peuvent être étoffés de torsades en écorce de bourao (*fau*, dont l'écorce est teinte et grattée) et de fils de laine vivement colorés. Ils sont souvent garnis de lourds pendentifs faits des mêmes matériaux (*muli filo*, *muli fau*) ou de longues guirlandes de papier crépon ajourées comme des dentelles (*muli pepa*) et portées dans le dos. Ils sont conservés au frais dans de grandes feuilles de *kape* pliées, de même que les colliers plus simples faits uniquement de fleurs (tiaré souvent rapportées de Futuna et très recherchés, frangipanier, jasmin) de graines (pandanus ou *hea*, *Parinarum insularum*) ou encore de fruits (*mapa*, *Dyospyros major*, Ebenaceae ; *koli*, *Syzygium neurocalyx*, Myrtaceae).

Les colliers composites (*kahoa kakala*) sont les seules parures de végétaux qui soient acceptées lors des cérémonies (*kava*, office religieux...). Le port d'autres colliers (*kahoa*) de fleurs ou de graines est inconvenant en de telles circonstances (tout comme le port de fleurs à l'oreille *tekiteki*). Les *kahoa kakala* sont portés lors de toutes les occasions pour lesquelles un membre de la maisonnée doit se rendre dans un rassemblement à l'extérieur. Les femmes les préparent comme des marques d'attention et d'affection (*'ofa*) pour ceux à qui elles les offrent. De tels colliers accueillent aussi tout étranger attendu dans la maisonnée, tout visiteur accueilli formellement dans le village. Ils sont offerts aux membres de la chefferie et aux personnages de premier plan qui se déplacent pour participer à la cérémonie du *kava* lors des festivités paroissiales ou à l'occasion des cérémonies qu'un couple organise pour l'un ou l'autre de ses enfants. Les mariés enfin, les changent à plusieurs reprises (avec leurs tenues) au cours des cérémonies du mariage.

⁵⁰⁷ On m'a dit qu'une femme d'Utufua prépare aussi du *tuitui* en mastiquant l'amande de la noix de bancoule (*tuitui*) avec des racines de *pako* et des fleurs encore vertes de ylang-ylang. Les jeunes femmes préparent le *tuitui*

Un collier odoriférant reste rarement au cou de son premier destinataire qui le remet volontiers à la première personne qui le complimente ou pour qui il souhaite montrer de la considération. Ainsi, il est fréquent qu'au cours d'une fête ou d'une cérémonie, les colliers circulent et que les personnes en vue (les "chefs coutumiers", les prêtres, les étrangers...) portent plusieurs colliers qui leurs montent jusqu'aux oreilles. S'il reste en bon état, un collier peut être porté deux jours de suite, les femmes les accrochant volontiers dans leurs chignons pour s'en faire une fraîche guirlande. Il est ensuite jeté ou pendu quelques jours dans la maison pour en parfumer l'atmosphère.

4.4. Les « biens de valeur féminins » *koloa fakafafine*

Les biens féminins forment un ensemble à la fois complexe, cohérent et très valorisé. Les prestations féminines sont globalement appelées *fai koloa* « rendre précieux », « faire riche ». Les biens qui les composent sont destinés à la surface du corps. Ils la protègent, ils la parent et soulignent son importance aux yeux de la société : ils signalent l'existence des vivants et marquent la position de chacun. Nous allons nous pencher sur cette relation au corps en commençant par une nouvelle comparaison entre les matériaux à partir desquels les biens féminins sont fabriqués et leur destination ainsi que leur valeur.

Les biens féminins sont réalisés à partir de fibres végétales. Le *gatu*, nous l'avons vu en détail, est obtenu par grattage et battage du liber de l'écorce du mûrier à papier ; de même, les fibres appelées *fau*, sont obtenues à partir du liber de l'arbre couramment appelé bourao (*Laritium tiliaceum*, *fu'u fau* en wallisien). Les troncs les plus droits sont coupés, émondés, grattés, mis à tremper dans la mer. Le liber en est ensuite nettoyé, détaché et battu. Les nattes, quant à elles, sont tressées avec les feuilles du pandanus qui forment, en retombant du tronc où elles s'accrochent, un manteau qui enveloppe et masque le tronc de l'arbuste. Les vêtements et les protections que fabriquent les femmes sont donc réalisés à partir de matériaux qui eux-mêmes enveloppent et protègent la plante qui les fournit.

Le cocotier est un végétal valorisé. Il fournit, à lui seul, une quantité considérable de matériaux et tout en lui est utilisé (de la souche qui sert de cuvette, au bourgeon proximal qui est mangé lorsqu'un palmier est abattu). Ses palmes sont associées à la royauté dans certaines circonstances et ont la propriété de pouvoir contenir, sous certaines formes, ce que la société

en utilisant un mixeur électrique.

valorise. Cependant les femmes ne travaillent que les feuilles de la palme (différents petits paniers, nattes *takapau*, éventails *ili*, stores *tegitegi* et *puipui*)⁵⁰⁸.

Par ailleurs, les femmes travaillent essentiellement des fibres qu'elles se procurent dans leur « maisonnée » *'api*. Elles laissent aux hommes le travail du bois, et le soin d'aller chercher au loin les rares plantes qu'elles ne peuvent se procurer dans leur entourage immédiat. Les pandanus et les mûriers sont les seules plantes cultivées dont s'occupent les femmes avec les plantes ornementales qui agrémentent le « jardin » *oloto* et qui fournissent fleurs et fruits pour les colliers et les parfums. Les pandanus et les mûriers font partie des plantations contiguës à la maison (*lalo akau*) avec la cordyline (*si*) dont les feuilles servent à la confection des jupons et le bananier (*fu'u fusi*), dont les feuilles sèches *hulu* peuvent remplacer une natte autour de la taille. Des cocotiers sont toujours proches.

Le fait qu'une feuille sèche de bananier puisse être portée autour de la taille en guise de natte est significatif et doit être souligné. J'ai pu le constater lors d'une réunion où l'homme, qui s'était ainsi rapidement paré, faisait sa première apparition publique après des années d'absence. En d'autres occasions, une palme de cocotier peut faire l'affaire. Fatai Tui me raconta par exemple, que des hommes réunis pour la préparation d'un four s'en ceignent rapidement si une personne de haut rang vient leur rendre visite. Le père Soane Liku Ikauno confirma ces faits en précisant qu'autrefois on ne portait pas de natte *ta'ovala*, mais qu'une feuille sèche de bananier ou, à défaut, la moitié longitudinale d'une palme de cocotier arrachée à la nervure centrale convenait. Dans son dictionnaire, K.Rensch (1984) indique pour le mot *holu* « feuille de cocotier que l'on portait autour de la taille quand on se présentait au roi »⁵⁰⁹

Une telle substitution indique très clairement la similitude entre les biens de valeur féminins (particulièrement les nattes) et les feuilles de plantes cultivées telles le bananier, le cocotier et la cordyline (*fu'u si*). Ce sont des feuilles de grande taille, mais ce sont aussi des feuilles qui, à l'instar du pandanus, poussent à même le tronc de la plante. En se superposant, elles le constituent et en protègent le cœur. Il en va de même pour l'écorce des arbres (mûrier et bourao) dont le liber est prélevé, assoupli et battu. Comme ces végétaux, les biens de

⁵⁰⁸ À partir des nervures de feuilles de cocotier (*tuaniu*) les femmes confectionnent des parures d'autel piquées de fleurs d'hibiscus *teu*, les aiguilles pour les colliers de fleurs, les balais *taufale*, les matrices *kupesi* pour la décoration des *gatu*...

valeur féminins sont destinés à envelopper le corps et à le protéger sous la forme de vêtements ajustés sur le corps, ou bien sous forme de couchage qui se referme sur lui. Les tapis de sol et les parois temporaires de la maison s'en rapprochent également.

4.4.1. Le vêtement

Bataillon indique en 1841 (p. 6) au sujet des vêtements :

« Si l'on excepte les enfants au-dessous de six à sept ans, tous portent au moins une ceinture de feuillage. Cette espèce de vêtement n'est même toléré que lorsqu'ils vont à la pêche, ou qu'ils travaillent dans les bois : partout ailleurs ils s'enroulent le corps de nattes très fines, et plus souvent encore d'une étoffe qu'ils appellent *gnatu* ou *tape* (*sic*). »

En 1909, Viala (p. 243) décrit ainsi le costume wallisien qui, depuis le début du siècle, n'a guère changé :

« Le vêtement se résume, pour l'homme, en un pagne de cotonnade dont le bord supérieur s'enroule autour de la ceinture et dont le bord inférieur pend au niveau du genou ; ce pagne est souvent doublé à l'extérieur d'une fine natte enroulée autour du corps et retenue à la taille par une cordelette en fibres de bourao ou une ceinture en "gatu" ; l'indigène y joint souvent soit un tricot de coton, soit une chemise d'origine européenne, dont les pans retombent par dessus le pagne. La femme porte également le pagne, simple ou doublé d'une natte, et se protège le buste à l'aide d'une blouse en cotonnade qui descend jusqu'aux hanches. »

L'usage de chemises et de corsages (*kofu*) est récent, il fut importé par les missionnaires. La pièce essentielle du costume wallisien est la « jupe », ou le « pagne » *vala*. On peut aussi lui donner le nom de la grande pièce de coton rectangulaire (*kie*) qui est utilisée. Ce « pagne » est noué différemment pour les femmes et pour les hommes. Les premières en font une jupe portefeuille dont les extrémités viennent se superposer sur le ventre. La tunique tombe par dessus de telle sorte que trois épaisseurs de tissus couvrent l'abdomen et le pubis.

Les hommes, nous l'avons vu, nouent sur le ventre les extrémités de leur « pagne » de façon à former une bosse sous laquelle peut être passée une ceinture de cuir à grosse boucle importée. Le pagne tombe en plis serrés depuis le milieu du ventre jusqu'aux genoux sur lesquels il s'ouvre légèrement lors des mouvements de grande amplitude. Un trait important du costume wallisien est donc la superposition de l'étoffe au niveau du bas ventre de façon à

⁵⁰⁹ A Futuna, se sont les « rois » *sau* qui portent une bande de feuilles de cocotier nouée autour du cou.

couvrir le sexe en l'enveloppant de plusieurs épaisseurs (trois épaisseurs pour les femmes, un faisceau de plis pour les hommes).

Le vêtement doit avant tout couvrir le bassin et les hanches, cacher le sexe. Le mot *vala* désigne cet emploi (il désigne aussi une jupe), l'expression *vala kovi* (« être mal couvert ») signifiant « laisser voir ses parties intimes par mégarde » (Rensch, 1984). Une telle indécence manque de respect pour autrui. Une tenue correcte (la couverture du bassin et des organes génitaux) est exigée de tous et les enfants portent culottes ou shorts dès l'âge de deux ou trois ans au plus tard. Le mot wallisien utilisé pour exprimer ce devoir est *faka'apa'apa*, « respecter, avoir des égards ». Il est donc des règles élémentaires de bonne tenue que les enfants apprennent jeunes, telle que la fermeture correcte du pagne *kie*. On le tient toujours lors des mouvements larges ou brusques, lorsqu'on s'assied à terre, lorsque l'on grimpe à un arbre ou que l'on plonge dans l'eau. Les danseurs l'ajustent sans cesse, les hommes assis en tailleur gardant une main sur les pans du tissu afin de prévenir leur ouverture. Pour les femmes, s'asseoir jambes écartées (*makafelafela*) en public est inconvenant (elles prennent des libertés pour travailler entre elles). Elles s'asseyent précautionneusement de côté (*faaite*) en prenant soin de recouvrir leurs jambes au moins jusqu'au genoux. Dans les moments de repos et pour dormir, elles coincent leur pagne entre leurs jambes serrées, les jeunes filles préférant passer un bermuda qui libère les mouvements durant le sommeil. Elles se protègent ainsi des entreprises des garçons qui, essentiellement par bravade, viennent la nuit les regarder dormir (*siolalo*) et tenter leur chance auprès d'elles (*moetolo*), profitant de l'obscurité et du sommeil de toute la maisonnée. De telles pratiques peuvent ternir l'honneur d'une fille ou ridiculiser un garçon s'il est pris sur le fait (il est arrivé que certains rentrent nus chez eux après que la fille convoitée ou que leurs poursuivants aient pu leur arracher leur pagne).

Un autre trait du costume apparaît dans Bataillon : autrefois, le port des biens de valeurs, nattes fines et jupes de *tapa*, était réservé pour les moments où l'on ne travaillait pas. On peut ainsi supposer qu'ils constituaient le vêtement quotidien des personnes de haute condition, tandis que les autres portaient, la plus grande partie du temps, des biens de seconde qualité et des jupons faits de feuilles (cordyline, *si*) que l'on ceint encore pour certaines danses.

Actuellement, le « roi » (*hau*), la chefferie (*kau'aliki*) et le clergé local portent lors des conseils, des audiences ou des cérémonies, des costumes en toile sergée, de couleur unie (beige, grise, brune, bleue marine...) et de coupe sobre, constitués d'une jupe portefeuille (*vala*) descendant à mi-mollet et d'une chemise assez longue qu'ils complètent d'une natte *ta'ovala* blanche ou noire. Ces costumes (*teu lanu*), qu'ils font venir de Nouméa, sont aussi parfois portés par ceux qui sont chargés d'une fonction officielle (les membres de l'assemblée territoriale, le sénateur, le député). À défaut d'une telle tenue, ce qui est souvent le cas des « chefs de village » *pule kolo*, ils portent un « pagne » sobre de toile épaisse ou de velours et une chemise d'homme dont les manches sont boutonnées et le col laissé à peine entrouvert. Une natte *ta'ovala* est ajoutée dans les circonstances formelles. Ce costume est aussi celui de la plupart des anciens lors des réunions et des cérémonies auxquelles ils prennent part. Les jours de fête, tous ces hommes contrastent nettement, par la simplicité de leur mise, avec le reste de l'assistance (danseurs et spectateurs) qui porte des tenues vivement colorées. Le caractère particulièrement couvrant de ces costumes dont les jupes descendent bas et dont les chemises se portent fermées, s'oppose aussi aux tenues de danse et aux vêtements plus ouverts (« pagnes » noués avec un plis ouvrant, tee shirts et chemisettes) que portent les autres hommes. Il est probable que le port de tenues d'un type particulier pour les chefs et les prêtres (un peu moins nettement pour les anciens) soit dans la continuité des anciens usages vestimentaires qui distinguaient les personnages de haut rang par la qualité, l'aspect uni et la quantité des étoffes qui leur étaient destinées.

Le costume distingue la chefferie et le clergé par sa sobriété et sa fermeture. Il distingue aussi tous les hommes à qui, de par leur position, est dû le respect (les élus territoriaux et les représentants du territoire, les anciens participant directement à une cérémonie...). Il marque ainsi une distinction sociale assez nette lors des occasions cérémonielles importantes. Il faut souligner que cette distinction, qui isole d'abord la chefferie (« grande » et « petite »), le clergé puis les « anciens » (*maatu'a*), suit essentiellement la gradation de l'autorité. Elle s'intéresse principalement aux hommes qui, installés au devant du cercle du *kava*, président aux festivités et aux distributions de *kava* et de biens de valeur. Les femmes sont toujours très couvertes, mais celles de haut rang (les « femmes d'ascendance royale » *fine'aliki*), les femmes de statut important (celles bénéficiant de hauts revenus, celles dont les maris jouent un rôle de premier plan telles que les femmes de politiciens, de chefs de service ou d'entrepreneurs...) et enfin, les femmes de responsabilité

(élues territoriales, directrices d'établissement...) ne se distinguent des autres femmes, que par la richesse de leur costume et de leur parure toujours renouvelées (tenues coupées dans des tissus précieux ou robes de confection, bijoux d'importation rutilants et parfums de prix)⁵¹⁰.

Le costume manifeste ainsi des distinctions fondamentales que sont les distinctions de sexe et d'ancienneté relative⁵¹¹. Cette dernière prend un relief saisissant sous deux aspects particuliers : dans l'opposition de la chefferie *kau'aliki* au reste de la société (autrefois dans l'opposition des « chefs » *'aliki* aux « gens du commun » *tu'a*) ; dans l'opposition de la personne qui est mise à l'honneur par rapport au reste de l'assistance. On peut rappeler ici l'exemple des visiteurs qui sont habillés de vêtements neufs (morceau de *tapa – holo* – ou « costume » *teu*) avant de quitter la maison où ils ont été reçus. Mais cette valorisation singulière par le vêtement est spectaculaire lors des cérémonies telles que la première communion, le mariage ou les funérailles. Le costume présente alors plus ou moins massivement des relations qui sont rendues manifestes pour l'occasion. Ces relations, mobilisées en grand nombre lors des rites de passage, ne sont pas seulement des liens (parenté ou « coutume ») entre les personnes. Les relations sociales sont, nous l'avons mis en évidence, constitutives de la personne. En de telles occasions, les relations et les vêtements opèrent sur cette personne des transformations importantes. L'étude des costumes de mariage et d'investiture va nous permettre de le montrer.

4.4.2. Les costumes de mariage et d'« investiture »

Les costumes de mariage et d'« investiture » *fakanofa* se composent d'une superposition très volumineuse de biens féminins (nattes et *tapa* ou tissus d'importation valorisés) autour du bassin *vala* (des étoffes sont aussi portées en travers de la poitrine – *lava*⁵¹² –, mais en moins grand nombre). Pour le mariage, ces costumes qui sont fournis par les affins respectifs sont renouvelés à plusieurs reprises.

⁵¹⁰ Les religieuses font exception sur ce point puisqu'elles portent un uniforme qui se rapproche beaucoup du costume masculin en ce qu'il est à la fois sobre et très couvrant.

⁵¹¹ La circulation de l'argent en grande quantité ces dernières années selon des circuits qui ne suivent pas les anciens clivages, mais qui les recourent seulement, a aussi établi une distinction récente, mais de plus en plus évidente entre « pauvres » et « riches ».

⁵¹² Les vêtements et les parures portés en diagonale sont fréquents dans toute la région. Ils se referment sur le buste sans entraver le mouvement des bras, tout en restant ouverts. À Wallis, ils font partie des costumes de mariage et d'investiture, autrefois, ils étaient portés par les « chefs » *'aliki*. Ce sont des vêtements qui, soulignant la distinction droite-gauche, relient les deux côtés du corps et affirment, avec son unité, une valeur particulière.

Le volume et la valeur des prestations en vêtements et en parures présentées sur les mariés le jour du mariage indiquent l'importance que la société met dans le mariage, soulignent l'importance que les groupes cérémoniels concernés accordent à l'occasion et montrent bien la valeur du vêtement à Wallis. Le nombre et la richesse des costumes peuvent varier d'un mariage à l'autre en fonction de la richesse du groupe de chacun des mariés et surtout selon sa place relative à l'intérieur de son groupe : le premier mariage qu'un couple organise, le mariage d'un premier-né ou d'un enfant de notable sont fastueux. Pourtant, dans tous les cas, les costumes portés sont riches et nombreux.

Ces prestations renvoient à la richesse et à l'étendue des groupes de chacun des mariés et montrent aux affins l'importance que l'on accorde à cette nouvelle relation. En effet, les prestations en vêtement (*teu*) ne reviennent pas en dernier ressort au marié qui les porte mais à son groupe. Elles sont rassemblées après les cérémonies par les mères respectives qui les distribuent, chacune chez elle, à toutes les personnes ayant participé aux festivités, en reconnaissance et en remerciement : aux « vieilles » qui ont aidé dans la maison, aux « vieux » restés dehors à diriger le travail, aux hommes qui ont préparé la nourriture, aux amis du (ou de la) marié(e) venus apporter leur aide... Les deux « groupes » *kutuga* en présence à l'occasion d'un mariage échangent ainsi les vêtements et les parures qu'ils se présentent respectivement sur celui des mariés qu'ils adoptent comme un nouvel affin et autour duquel se nouent des relations qui, par la suite, feront de ces deux « groupes » *kutuga* un seul et même *kutuga* pour le mariage des enfants à venir du jeune couple.

Pour l'« investiture » *fakanofa*, les costumes sont fournis par les participants aux cérémonies (les « groupes cérémoniels » *kutuga* pour une communion, les villageois pour l'investiture d'un « chef de village », le parti de soutien pour un député, un sénateur, un membre de l'assemblée territoriale...) et reviennent à la mère ou à l'épouse de la personne mise à l'honneur. Dans le cas de l'investiture du député Kamilo Gata (le 4 avril 1993), les femmes de son comité de soutien à Utufua s'étaient chargées de rassembler les éléments de son costume. Ce dernier visait certes à mettre en valeur le corps du vainqueur des élections, mais il montrait avant tout la force et l'étendue des relations que s'étaient chargées d'exprimer les femmes d'Utufua qui l'avaient activement soutenu. Les hommes du village avaient, pour leur part, présenté des prestations en vivres qui furent partagées lors de la distribution *katoaga*.

La volumineuse accumulation de nattes, de *tapa* et de tissus autour des hanches (*vala*) apparaît comme la conjonction de deux principes. Le premier, auquel obéit tout vêtement, est la couverture de l'abdomen et du sexe sous plusieurs épaisseurs de textiles. Le second est la mise en valeur du corps par une expansion considérable dans l'espace sous ses innombrables enveloppes. Il devient volumineux et encombrant (*lolopuu* « être surchargé de vêtements », Rensch, 1984). La superposition des biens de valeur qui le couvrent présente, avec l'ensemble des relations qui se sont manifestées à l'occasion du mariage, un « corps » *sino* amplifié par ces mêmes relations qui viennent ostensiblement le transformer et lui donnant une constitution plus riche et plus étendue.

Le costume ne s'arrête donc pas à manifester des relations. Par la superposition des épaisseurs, il constitue le « corps » *sino* de telle façon qu'après la cérémonie il n'est plus le même qu'avant. Pour la société, il est transformé, il a changé de dimension, il a gagné en étendue et en complétude. En le couvrant et en le fermant, le costume fait du « corps » *sino* une unité dont la constitution rappelle celle de la natte : l'enveloppe correspond ici au corps lui-même et aux vêtements qui, le couvrant (*vala*), ne se distinguent pas de sa surface. Cette enveloppe circonscrit et enferme un « intérieur » *loto* situé dans le bas ventre et constitué d'une « masse sanglante » (*fo'i toto*). La double enveloppe (enveloppe corporelle et vêtements) fait de la personne une unité distinguée, valorisée et supérieure qui trouve sa place au sommet d'une gradation et qui l'élève. À ce moment, des « relations-âme » sont conférées à la personne qui, ainsi complétée, relève du niveau supérieur des valeurs. La valorisation du corps par son enveloppement et la distinction de niveau qu'il implique rappelle, comme nous allons le voir, l'enveloppement des anciens « reposoirs » (*vaka, fakafa'aga*) des déités et des statues religieuses catholiques.

4.4.3. L'enveloppement

Ces pratiques rejoignent un usage courant des biens féminins qui est d'emballer (*kofukofu*) les choses précieuses et valorisées. Nous avons vu par exemple que le *lega* est conservé dans un petit paquet de *tapa* blanc. Un autre pigment important, la suie *lama*, était autrefois aussi gardé dans un morceau d'étoffe. De même, la prestation en *kava* appelée *ma'u kava*, indispensable pour toute demande de service, toute présentation formelle de prestations cérémonielles, toute demande de pardon, est toujours présentée enveloppée dans une feuille de papier. Il en va de même des bouteilles d'alcool qui remplacent maintenant le *kava* pour certaines démarches. La dent de cachalot que Bataillon rapporte avoir vu (*cf.* § IV.3.3.3.) se

trouvait dans un paquet caché dans la charpente. De tels biens étaient autrefois hautement valorisés.

L'emballage des biens valorisés et des réceptacles où logeaient les déités est général en Polynésie. Deux explications ont été apportées à la relation entre la déité et l'enveloppe qu'elle nécessite. Pour A. Weiner l'enveloppe conduit directement la présence de la divinité dans le domaine des vivants. Elle prend l'exemple, à Hawai'i, de la cérémonie de consécration d'un nouveau temple (*luakina*) : les femmes de haut rang apportaient un *tapa* blanc qui était enroulé autour des statues des dieux. « Alors seulement la présence du dieu entrait dans la sculpture » (1995, p. 296, traduction personnelle). A. Gell, dans un article publié dans le même ouvrage (1995) inverse la proposition : c'est parce que les *to'o* des îles de la Société étaient trop sacrés et qu'ils menaçaient l'ordre du monde qu'ils devaient être liés et emballés. De même, les chefs « démesurément sacrés » (*all-too-sacred*) tels le Tu'i Tonga, ne pouvaient agir dans le monde, étant en quelque sorte liés par leur qualité. L'agitation inconsidérée de tels êtres aurait causé des désordres irréparables de telle sorte que l'état de *tapu* (« sacralité, interdiction ») impliquait une parfaite immobilité et un isolement complet.

Il faut alors comprendre l'état de « sacralité », d'« interdiction » comme une fermeture que viennent compléter les enveloppes de textile préparées par les femmes. Inversement, une chose autorisée, disponible est dite *ava* en wallisien, c'est-à-dire « ouverte, libre ». Elle a été « ouverte » *avahi* par un « chef » (le chef de village, celui du district ou encore le « roi » *hau*) qui en permettent l'usage après un rite qui consiste généralement en une offrande à Dieu ou à un de ses représentants.

Ces deux explications ne sont pas incompatibles : l'enveloppe isole, ferme et retient, certes, mais elle signifie aussi les relations qui constituent et qui s'étendent dans le monde des vivants, dans « ce monde-ci » *malama nei*. Les déités anciennes (pour la plupart des ancêtres) avaient besoin d'une relation aux hommes dans une dimension proprement humaine des relations (des « relations-corps ») pour pouvoir résider et se manifester auprès d'eux. La sépulture, qui assurait des « relations-corps » à la déité, lui donnait aussi une existence dans le monde des vivants. À défaut, elles pouvaient être constituées par les femmes qui fournissaient les textiles précieux nécessaires à la conformation d'un « corps » *sino* approprié.

De nos jours encore, on couvre d'étoffes précieuses les statues de la Vierge⁵¹³ et des saints que l'on souhaite honorer ou que l'on vient solliciter (dans ce dernier cas on peut aussi glisser un billet de banque plié en quatre sous le socle de la sculpture). Les croix des chapelles et du cimetière sont de même ornées de tissus précieux à l'approche des célébrations⁵¹⁴, tandis que le cœur des églises, par ailleurs décorées de panneaux peints des motifs propres aux *tapa* décoratifs, est entièrement tendu et couvert de nattes de valeur avant les fêtes religieuses.

De telles offrandes sont désormais conçues comme des témoignages de respect, d'amour et de considération. L'accumulation de biens de valeur signale des relations valorisées avec le destinataire. Elle signale aussi l'étendue des relations qui donnent à la Vierge ou aux saints une proximité avec les vivants, les rendant présents dans « ce monde-ci » (*malama nei*) et leur conférant cette position essentielle de médiateurs, d'intermédiaires entre les hommes et Dieu transcendant. L'enveloppe des statues religieuses leur confère un « corps » *sino* fait de relations qui ancrent la Vierge et les saints auprès des vivants pour que leur assistance et leur protection soient plus immédiates. Dans tous les cas, les relations manifestées par le don de biens de valeur féminins et par un enveloppement multiple signalent une distinction en valeur, une valorisation particulière ou un changement du niveau des valeurs que la société reconnaît.

Nous avons vu, par exemple que les biens féminins sont indispensables pour le mariage. Ils le sont aussi pour la première communion et pour les rites funéraires : le jour des funérailles, le mort relève, plus qu'à tout autre moment de sa vie, de la valeur supérieure de la société (*me'a faka'aliki*). Une fois toiletté et habillé de neuf, le corps du mort est enroulé dans des tissus précieux et un grand morceau de *gatu*. Il est porté sur une civière couverte d'une natte de valeur puis le paquet est dénoué avant d'être mis en tombe sur un morceau de *gatu* lui-même tendu au fond du caveau. Lorsqu'il arrive que l'on exhume un mort, ses restes sont à nouveau emballés avant d'être enterrés accompagnés d'une prestation féminine

⁵¹³ Au cours du mois de mai, une statue de la Vierge parcourt le district. Elle est portée en procession de village en village sur un tapis de fleurs et de végétaux hachés. À Utufua, où elle fut veillée une nuit durant, un édifice temporaire avait été monté la veille pour l'accueillir. Il était entièrement décoré de guirlandes végétales et trois grands coupons suspendus formaient un long dais dans l'allée centrale. Sur le sol préalablement couvert de nattes, une natte de valeur (*fala pulepule*) et un morceau de *gatu* (*holo*) plié en deux avaient été étendus là où devait reposer la statue. L'autel et la croix étaient ornés de tissus précieux, entourés de vases de fleurs, une natte de valeur était disposée au devant. Chacun put venir faire présent à la statue d'un collier ou d'une étoffe au point de la faire totalement disparaître avec son socle.

composée d'une natte et d'un *holo* (*moe'aga*) ou encore de cotonnades avec des couvertures et des oreillers.

Ces faits, ainsi que la nécessité d'un ancrage des « morts » et des anciennes déités dans une sépulture ou dans un reposoir montrent une fois de plus que les « relations-corps » ne sont pas les attributs des seuls vivants. Ils nous montrent aussi que ces relations ont deux aspects : les « relations-corps » dont nous parlons ici, celles que prolongent et valorisent les vêtements et qui sont ainsi prises en charge par les femmes, forment le corps en s'intéressant à sa surface : ici, le corps existe par l'enveloppe qu'il forme autour de l'« intérieur » *loto* auquel il s'oppose.

Le second aspect des « relations-corps » n'apparaît guère ici : il s'agit des « relations-corps » que les hommes prennent en charge en nourrissant les vivants, et les seuls vivants (les « morts » et les déités ne mangent pas les fruits du « pays » *fenua*). Les aliments ingérés représentent aussi des relations qui viennent constituer le corps, mais cette fois de l'intérieur. Cet aspect des « relations-corps » qui ne s'intéresse qu'aux vivants est subordonné au premier qui donne à tout être le moyen d'exister dans le monde des vivants (bien que du point de vue de la préservation des vivants sous leur forme spécifique, c'est-à-dire comme dotés de la « vie » *ma'uli*, l'alimentation puisse être considérée comme supérieure au corps-enveloppe).

L'enveloppement de la personne l'étend très largement et renvoie à un niveau de valeur supérieur : se forme ainsi un « autre corps » (plus socialisé que le corps nu) qui englobe toutes les autres relations (les « relations-sang » de l'intérieur et les « relations-âme » principe même d'ordre et de hiérarchie). Cet « autre corps » présente la personne, le temps de la cérémonie, comme une unité englobante, un tout partiel où la société se retrouve avec son cosmos. Ce « tout » est comparable à la maison ou aux prestations féminines *moe'aga* à d'autres échelles. Nous allons en approfondir l'étude en considérant la couverture du sol et la fermeture de l'espace socialisé.

4.4.4. La couverture et ses épaisseurs

Les biens de valeur féminins sont aussi utilisés posés à même le sol, en guise de tapis, de sièges, de couchages, de couvertures... Ils forment la plus grande part d'un mobilier courant, continuellement renouvelé, qui prémunit le corps du froid et de l'humidité, qui

⁵¹⁴ On les pare d'une partie des costumes du mariage (coupons précieux et jupons *sisi fau*) quelques jours après la cérémonie.

protège les habits des tâches et des souillures. Dans ces usages divers, les biens féminins conservent des caractéristiques proches de ceux utilisés comme pièces de vêtement ou de parure.

Le fait de couvrir le sol de nattes ou de textiles et d'en faire un tapis est appelé *faaliki*, tout comme isoler du contact du sol par un plancher ou un pavage. Le sol des maisons est maintenant couvert d'une dalle de béton, mais il se composait autrefois d'une litière de nattes grossières en feuilles de cocotier (*takapau*) sur lesquelles on étendait, selon les besoins, des nattes plus fines pour s'y asseoir ou s'y allonger. De nos jours encore, les nattes sont dépliées à la tombée du soir après avoir été exposées au soleil dans la matinée puis rangées soit dans la charpente, soit dans la chambre *muli fale*. Adultes et enfants s'y répartissent, s'installant pour le repos ou le travail sur de grandes nattes collectives ou sur des nattes individuelles de dimension plus modeste.

Une épaisseur simple de nattes convient généralement à ces activités (dans les maisons anciennes il y en avait au moins deux avec les *takapau*). Il existe cependant des cas où nattes et textiles de prix doivent former une épaisse couche. Un premier exemple est le siège sur lequel s'installait autrefois le « roi » pour les audiences. Citant Old Slade, F. Angleviel⁵¹⁵ précise qu'au début du XIX^e siècle, le « roi » reçut les visiteurs « dans sa demeure, son siège étant constitué d'une épaisseur de nattes magnifiques... » « chacune valant au moins une centaine de dollars ». Viala rapporte (1909, p. 248) qu'au début du siècle, le « roi » présidait au *kava* assis « sur un fauteuil tendu d'une natte » (ce qui le surélève par rapport au reste de l'assemblée).

Un autre cas est celui des couches nuptiales. Elles peuvent atteindre quelques dizaines de centimètres d'épaisseur (une jeune femme me raconta qu'une des siennes atteignait plus de 50 cm). Elles sont constituées de nattes de valeur rassemblées par les parents de la mariée (pour la couche préparée dans la maison de la jeune femme) et les parents du marié (pour celle préparée dans la maison du jeune homme où le couple vient enménager après une semaine passée chez la jeune femme). Toutes ces nattes reviennent au nouveau couple⁵¹⁶. Les

⁵¹⁵ F. Angleviel (1989, p. 182 : traduction personnelle pour la seconde partie de la citation).

⁵¹⁶ Pour un mariage qui eut lieu au village en 1993, une des couches nuptiales était double. La chambre des mariés (chez le père de la femme) contenait un lit refait à neuf couvert d'un dessus de satin rose, de deux cousins de même tissu et de six oreillers ornés de broderies multicolores. À ses pieds, se trouvait une pile de douze belles

« couchages » *moe'aga* des communiantes et du garçon incisé que je pus voir sont assez comparables au lit nuptial. Elles avaient été aménagées sur les uniques lits à sommier (*palepale*) de la maison faits de draps neufs et de parures valorisées (dessus de lit en tissu soyeux, taie d'oreiller brodée...). Dans le cas d'un communiant qui était premier-né, le parrain et la marraine avaient offert un grand lit neuf au pied duquel on déposa un gros rouleau de nattes et un *gatu* complet (*lau te fuhi*).

Il faut ajouter les naissances à ces occasions nécessitant des couchages élaborés, bien que l'accouchement ait désormais lieu à la maternité. Là, les lits de la parturiente et du bébé sont couverts de multiples épaisseurs de tissus de valeur. Dans le cas des enfants premiers-nés, le berceau est installé sur une natte de grande valeur, tandis que la mère, installée à côté, s'allonge également sur un couchage élaboré (matelas, plusieurs épaisseurs de draps et de couvertures neufs...).

Rappelons que dans beaucoup de cas, ces lits, aménagés par la mère et ses proches, se trouvent dans la maison et sur la terre de celle-ci. La résidence uxorilocale préférentielle implique en effet que l'ensemble des cérémonies de passage, qui ont toujours lieu chez les parents, se déroulent sur une terre maternelle. Cette disposition, autrefois générale pour les accouchements, est encore de règle pour la nuit de nocce d'un jeune couple. Toutes les « vieilles » du *kutuga* de la mariée prennent part à la confection de son couchage sous la direction de sa mère. Dans les autres occasions (naissance, communion, incision), la fourniture des biens destinés au couchage (il est fréquemment renouvelé) reviennent alternativement aux parents paternels et maternels les jours précédant la cérémonie s'ils en manifestent le désir. Pour un premier-né cependant, les parents paternels se chargent de l'essentiel de la couche (de nos jours ils achètent un lit par exemple), tandis que pour les puînés la mère assure la fourniture d'un plus grand nombre d'éléments, souvent aidée de ses parentes les plus proches (sa mère et ses sœurs, les cousines et les épouses de frères, la mère et les sœurs de son époux participent à leur gré...).

Un trait important apparaît à l'étude de ces faits : une épaisseur simple de natte suffit généralement comme siège ou comme couche aux occupants de la maison, mais elle ne saurait suffire pour que s'y assoit le « roi », ou que s'y allongent les jeunes mariés, les garçons

nattes surmontée par un *gatu* complet (*lau te fuhi*) « en guise d'oreiller ». Ces biens (ainsi que deux valises de linge neuf posées sur une table) reviennent au jeune couple qui en dispose ensuite à son gré.

incisés (autrefois les filles pour leurs premières règles), les premiers communiants, les femmes en couche et les nouveau-nés. Les biens de valeur forment alors une épaisse isolation entre le sol et la zone médiane du corps qui comprend le ventre, le fessier et le sexe, mais qui recèle aussi l'« intérieur » *loto*, c'est-à-dire la « masse de sang » *fo'i toto*, le « siège de la vie » *ma'uli'aga*. En de telles occasions, l'« intérieur » *loto* doit être isolé du sol sur lequel les vivants reposent. Soulignons pour l'instant que la superposition des épaisseurs isole les corps du sol tout autant qu'elle les met en valeur et les distingue par leur surélévation et l'emploi de biens valorisés.

Le tissu d'écorce *gatu*, les draps et les couvertures servent aussi à couvrir (*kafu*, *'u'ufi*) les corps, complétant le tapis de la couche qu'ils constituent avec les nattes. À défaut d'autre couverture, la natte où l'on dort peut être repliée sur soi pour maintenir la chaleur du corps durant la nuit. Soulignons que la protection du corps humain fut toujours la destination finale du *gatu* et de la natte qui forment ensemble la prestation féminine *moe'aga*. Le *gatu* est dorénavant rare dans cet usage, mais la « couche » *moe'aga* isolait autrefois le dormeur de l'humidité du sol et de la fraîcheur de l'air, protégeant la pudeur des femmes et des jeunes filles.

De même, les nattes sont utilisées pour « couvrir », « enfermer », « enterrer » les vivres dans le four de pierres pour la cuisson. On utilise pour cela le terme *ta'o* que Rensch traduit par « mettre au four indigène, cuire, faire cuire [au four de pierres] ». Bataillon, au XIX^e siècle, lui donnait une signification à la fois plus précise et plus étendue : « enterrer dans un four, mettre au four, cuire, recouvrir ». La nourriture qui est mise au four de pierres est d'abord posée sur un lit de feuilles vertes. Une charpente sommaire de branchages est ensuite recouverte de feuilles vertes, puis de feuilles sèches, le four étant refermé par de vieilles nattes sur lesquelles on jette quelques pelletées de terre. Ces nattes font ici encore partie d'un ensemble d'éléments très comparables entre eux et superposés de façon à créer un lieu où s'élabore et se développe une certaine forme de vie. Le mot *ta'o* ne désigne en fait un mode de cuisson que par extension, comme le confirment les différentes significations de *ta'ota'o* « couvrir, charger, protéger, retenir un objet en plaçant un autre dessus, couvrir un malade pour qu'il ait chaud » (Rensch, 1984). On retrouve le mot *ta'o* dans le nom de la petite natte (*ta'ovala*) que chacun porte lorsqu'il est mis en avant dans une occasion formelle (office religieux, cérémonie du *kava*, audience de la chefferie, deuil...). *Ta'ovala* peut alors être

traduit « jupe qui couvre » avec l'idée de refermer, de protéger en maintenant la chaleur et la vie.

Deux types de couvertures existent donc pour les Wallisiens. Le premier, *faaliki*, désigne à la fois le fait de couvrir et d'exhausser le niveau d'une surface avec un plancher ou plusieurs épaisseurs de textiles. L'élévation est donc ici l'aspect important de l'opération qui consiste à isoler quelque chose ou quelqu'un de la surface du sol. La « couverture » *faaliki* convient pour les lits rituels et le siège du « roi ». Les biens féminins marquent alors une distance au sol peu soulignée par ailleurs lorsqu'ils enveloppent un être ou une chose. La « couverture » *kafu*, qui vient sur un corps ou une chose, en revanche, s'approche de l'enveloppement *kofukofu* dans la mesure où elle est toujours associée à une litière. À la différence de la « couverture » *faaliki*, qui couvre le sol et l'isole en exhaussant sa surface, la « couverture » *kafu* circonscrit, par dessus une litière, un espace fermé propice au développement de la vie.

Le « couchage » *moe'aga* regroupe ces deux formes de couverture : tandis que la natte couvre le sol et isole la surface (*faaliki*), le *gatu* couvre (*kafu*) le corps. Le « couchage » forme ainsi une unité qui, à la fois, isole et enveloppe – on retrouve ici la natte dans son emploi d'isolant sec et extérieur posée à même le sol, supportant avec le corps qu'elle protège, le *gatu*, plus proche du corps et de l'« intérieur » *loto* qu'il couvre et enveloppe. Le « couchage » *moe'aga* forme un espace qui préserve la « vie » (*ma'uli*) des vivants durant la nuit, domaine des morts et des déités. Là, les vivants s'endorment chaque soir pour traverser la nuit et se réveillent chaque matin pour une nouvelle journée à vivre au sein de la société. L'enveloppement et la fermeture du « siège de leur vie » (*ma'uli'aga*) leur permet ainsi de conserver leur forme d'existence spécifique dans les moments où les séparations du monde s'effacent et où le domaine des vivants n'est plus distingué du reste du cosmos.

Les nattes et le *gatu* forment ensemble des unités *moe'aga* dont le caractère totalisant renvoie au cosmos et qui, refermées sur le « corps » *sino*, lui permettent d'exister sous une forme vivante spécifique à « ce monde-ci » *malama nei*. Elle viennent elles-mêmes en complément des vêtements qui forment autour du corps une première épaisseur de textiles. Ces unités sont emboîtées et complémentaires. La maison forme une unité comparable d'échelle supérieure : on retrouve en son cœur (son intérieur), entre le sol et le toit (mais séparés d'eux), un espace strictement réservé aux vivants. Les nattes du sol et les stores de

palmes nattées forment, avec le toit en feuilles de la maison et ses parois de roseaux ou de maçonnerie, une unité fermée qui, contient et protège. Ces épaisseurs peuvent être multipliées en grand nombre, la maison forme toujours l'enveloppe ultime autour des occupants de la maisonnée.

Sans leur enveloppe, les vivants ne sauraient garder leur spécificité (la « vie » *ma'uli*) durant la nuit. De même, ils ne le pourraient à l'« extérieur » *tu'a* ou dans la « terre » *kele*, domaines respectifs des ancêtres lointains et des ancêtres de la terre. Rappelons que la maison est « enterrée » (*tamu*) et que si leur enveloppe de nattes et de *gatu* protège les vivants de la nuit, elle les isole également de la terre qui contient la maison... Lorsqu'ils s'asseyent ou se couchent sur le sol, les vivants rejoignent la terre et un espace qui n'est pas le leur. Ils doivent s'en séparer par l'usage de biens qui, couvrant le sol, les surélèvent et forment un tapis isolant, surtout la nuit ou lors des rites de passage. À défaut d'enveloppe, la maison d'abord, la couche puis les vêtements qui enveloppent leur « intérieur » *loto*, les vivants se fondraient dans la terre pour ne plus se distinguer des « morts » qui y demeurent. Ces faits, cohérents avec le mythe de Maui (*cf.* § IV.1.1.) nous présentent les vivants comme se tenant debout à la surface du sol, élevés par rapport à lui et s'y appuyant sans s'y enfoncer. Hommes et femmes ne se tiennent cependant pas de la même façon à la surface du sol. Nous avons vu que les premiers étaient moins statiques que les secondes (ils travaillent debout et se déplacent davantage). Ils sont aussi conçus, par la gradation de l'autorité qui les organise et dans leurs relations aux ancêtres lointains (ceux du toit), comme plus élevés et plus éloignés du sol que leurs compagnes qui ont une relation à la terre et aux ancêtres de la terre beaucoup plus tendue et immédiate. Un homme et une femme occupent ainsi différemment la maison qu'ils partagent (tout comme le cosmos). Un homme et sa sœur ne peuvent en revanche occuper la même maison. À l'encontre de son épouse, en relation immédiate avec les seuls ancêtres de la terre, la sœur d'un homme est, dans sa maison maternelle, en relation avec les ancêtres de la terre et ceux de la toiture, les ancêtres lointains. Elle forme alors, avec sa maison, une totalité qui englobe le bas et le haut. Un frère ne peut donc entrer dans la maison où se tient sa sœur car, en ce qui le concerne, elle en occupe tout l'espace : à la fois dressée et assise, en relation avec le haut et le bas, elle est à la fois la maison et l'ancestralité dans sa complétude.

Le « monde vivant », « ce monde-ci », le « monde lumineux » socialisé (*malama nei*) apparaît ainsi comme un espace restreint compris entre la terre et le ciel. Ouvert, sans bornes

nettes, il est incomplet, imparfait, instable pour les vivants qui doivent à tout moment s'isoler de la « nuit » *po*, de la « terre » *kele* et de l'« extérieur » *tu'a* qui les entourent et menacent leur existence. Leur corps pourtant fermé sur leur « intérieur » *loto* et sur leur « vie » *ma'uli* doit être complété, au quotidien comme durant les passages, par des enveloppes supplémentaires qui se referment sur le bas ventre et sur ses orifices. Ainsi fermés, les vivants sont considérés comme parfaitement distingués du cosmos dont ils font partie et sont complets. Ils sont alors comparables à la « maison » *fale* et à la prestation féminine *moe'aga*, deux unités d'échelle différente également fermées et complètes dont les enveloppes isolent les vivants du cosmos tout comme leur corps lorsqu'il est couvert de vêtements.

4.5. Conclusion

Les « biens de valeur féminins » forment un ensemble de « richesses » *koloa* dont l'usage est varié, mais qui ont en commun plusieurs caractéristiques. L'une d'elles est le rapport étroit des biens féminins avec les enveloppes végétales (écorces et feuilles) dont ils sont faits et dont ils reproduisent, au profit des hommes et de la société, la destination protectrice. Les femmes recomposent pour les vivants des enveloppes appropriées à partir d'enveloppes végétales. Mais les biens féminins (qui incluent, avec les « couchages » *moe'aga*, les pièces de vêtement, les éléments de parure, les parfums et les cosmétiques) ont un rôle et une importance qui dépasse très largement cet usage. Ils manifestent tout d'abord des distinctions fondamentales telles que la distinction de sexe et celle de l'ancienneté relative. Ces biens distinguent aussi les vivants des « morts » *mate* en conférant aux premiers des attributs spécifiques comme l'odeur ou plutôt le parfum, la chaleur (*mafana*), la couleur (les « morts » *mate* sont souvent décrits comme des apparitions spectrales).

Les biens de valeur féminins prolongent ainsi, dans leur usage, le travail de la mère qui donne à l'enfant, durant sa gestation, un corps palpable qui lui confère une dimension dans l'espace et une existence dans la société des vivants. La peau de l'enfant (dont la mère a la responsabilité explicite durant la grossesse) forme, en se refermant sur lui, l'enveloppe première qui permet à la vie de se développer dans un « intérieur » *loto* clos, et à son être de s'épanouir dans le domaine des vivants. En fabriquant les « biens de valeur » *koloa* dont elles contrôlent la circulation et l'usage, les femmes effectuent ainsi un travail sur l'enveloppe corporelle (qui comprend la peau, les cheveux, les vêtements et les parures) et s'attachent à rendre conforme l'aspect de la personne avec les relations qui la composent.

L'importance des biens de valeur féminins ne s'arrête pas là. On voit, lors des passages, que ces biens secs et chauds (*mafana*) opèrent une transformation radicale du corps de la personne dont les « relations-sang » (et l'humidité constitutive *momoko*) sont en relation immédiate avec la « terre » *kele* (et avec l'humidité constitutive de la terre). En isolant le corps de la terre où il tend à se fondre, tout en lui conservant son humidité et sa chaleur, les biens féminins opèrent une gestation (ou une cuisson au four de pierres). Ils favorisent la conjonction des conditions qui permettent l'apparition et le développement de la « vie » *ma'uli* propre aux vivants. Cette conjonction de l'« humidité » *momoko* et de la « chaleur » *mafana* rend prospère la terre de Wallis, elle rend fertiles les ventres des hommes et des femmes. Les biens de valeur féminins signalent la transformation qui s'opère tout en permettant son action de maturation en milieu fermé.

La fermeture est un des aspects essentiels des biens de valeur féminins. Il recoupe une caractéristique du « corps » *sino*, lui-même fermé, bien que de façon imparfaite. En se refermant sur le corps, les biens féminins assurent une meilleure isolation entre le monde environnant, peu distingué et de ce point de vue dangereux, et le siège de la « vie » *ma'uli*, l'« intérieur » *loto*, qui distinguent les vivants des morts et des anciennes déités. Tout comme la maison isole, à une autre échelle, le domaine des vivants de la nuit et de l'extérieur, les biens féminins (vêtements et « couchage » *moe'aga*) viennent compléter le corps pour le fermer et isoler la personne de la « terre » *kele* (sur et dans laquelle elle demeure) et de l'au-delà. Il protège ainsi sa « vie » *ma'uli*, qui relève proprement de « ce monde-ci » *malama nei*, et dont le siège est le bas-ventre.

Tous (les vêtements, le « couchage » *moe'aga* et la maison) forment des unités destinées à recevoir les vivants et à les compléter. Celles-ci sont refermées sur elles-mêmes, toutes faces dehors, dotées d'orifices et complètes en ce qu'elles rendent compte, par leur constitution, de l'ordre du cosmos et des relations qui l'organisent (nous les avons appelées « relations-sang », « relations-corps » et « relations-âme »).

Enfin, les biens féminins élèvent aussi du sol tout en isolant ce qu'ils supportent. Ils confèrent ainsi, avec une distinction, les « relations-âme » que nous avons retrouvées dans les êtres ou les choses dressés (les hommes, les piliers, les pierres levées...) ou encore considérés comme élevés (le « roi » et les anciens, la charpente...). Un corollaire de ces faits était la nécessité pour les personnes de très haut rang (de ce fait comparables à des déités) de

disposer autrefois de litières et de chemins surélevés sur lesquels se déplacer pour ne pas avoir à toucher le sol, ne serait-ce que de leurs pieds.

Il apparaît ainsi que lors des rites de passage (mariages, communion, funérailles, investitures...), l'accumulation des enveloppes transforme profondément la personne.

En se fermant sur un milieu humide et chaud, l'enveloppe travail sur les « relations-sang », renforçant en isolant de la terre où elle peut à tout moment se fondre, la « vie » qui siège dans l'« intérieur » *loto*.

Cette enveloppe de fibres végétales préparée par les femmes constitue aussi pour la personne un nouveau « corps » *sino*, manifestant autour d'elle des relations étendues et particulièrement valorisées. Nous avons vu que les relations étendues distinguent les personnes « d'ascendance royale » et les anciens « chefs » *'aliki* du reste de la population. Cette enveloppe démesurée signifie ainsi un changement de niveau de valeur, les relations présentées par ce corps, à la fois étendu (sa surface est démesurément multipliée par le nombre des épaisseurs superposées) et fermé, relevant du niveau supérieur de valeur que la société reconnaît.

Enfin, l'enveloppe et le siège (ou le couchage) de textiles confèrent et confortent des « relations-âme », par cette distinction même qu'ils opèrent de façon permanente pour les *'aliki*, de façon occasionnelle pour les autres, lors des rites de passage.

Avant de conclure, nous pouvons revenir brièvement sur la relation entre les biens féminins et l'argent qui peut les compléter et les remplacer. Les Wallisiens font volontiers le parallèle entre les nattes, qui selon eux pouvaient autrefois servir de monnaie d'échange, et le numéraire que les femmes conservent à la maison et gèrent au quotidien. De plus, l'« enveloppe » de billets de banque *sila* complète (et parfois remplace) la prestation féminine « couchage » *moe'aga* lors des cérémonies funéraires et les coupures de 1.000, 5.000 et 10.000 Frs CFP remplacent désormais sur les danseurs et les mariés les parures et les textiles (biens féminins) qui manifestent l'intérêt qu'on leur porte. Il convient cependant de nuancer les faits, car nous avons vu que les hommes distribuent également de l'argent à l'occasion de prestations où des biens féminins ne pourraient lui être substitués (« enveloppe » *sila* remise par la « chefferie » au début des cérémonies marquées par un *kava* et une « distribution » *katoaga*, « enveloppe » *sila* remise à la place des « provisions » *tokonaki* ou de prestations *kainaki* par exemple).

Un examen plus attentif des prestations en argent et de leur importance grandissante dans l'ensemble du système des échanges cérémoniels montre que le numéraire peut être substitué dans tous les cas où le traitement des « relations-âme » est concerné. Nous l'avons montré dans le cas des échanges funéraires (III.1.2.4.) et des prestations *fakapale* (IV.2.4.1.). Nous avons aussi souligné la relation entre la prestation *tokonaki* et les « relations-âme » de son récipiendaire (IV.2.5.). Pour ce qui concerne la cérémonie du *kava*, il est possible que l'« enveloppe » *sila* initiale vienne en remplacement de la part de racine qui autrefois, revenait au *tau'a* une fois la distribution effectuée (IV.2.1.2.).

Ainsi, l'argent est comparé aux biens de valeur féminins en ce que sa possession et sa distribution distinguent les hommes qui en disposent. Il se peut aussi que l'argent sous forme de billets de banque soit particulièrement valorisé parce que ces derniers sont comparables à des nattes (*fala*) et à des feuilles de *tapa* (*lau tutu*), c'est-à-dire à des « feuilles » *lau* qui, superposées, représentent des « relations-âme » *laumaalie*. Cependant, la valeur de l'argent ne se limite pas à ce seul aspect des échanges cérémoniels.

Le Père Soane Liku Ikauno m'expliqua un jour qu'« il y a une part de *'aliki* dans l'argent » car, « pour les gens simples » avait-il continué, « sont *'aliki* tous les gens qui ont de l'argent. Autrefois, ceux qui réussissaient de cette façon étaient considérés comme des “braves” (ou des “hommes courageux au travail”) *to'a*. » L'argent relève de la valeur supérieure de la société (*'aliki*) en ce que sa détention et sa circulation constituent et entretiennent des relations d'un ordre supérieur, des « relations-âme ». Cette association devient plus nette de nos jours où la réussite économique et la détention de richesses prime sur le statut que donne la combinaison de la naissance et des qualités personnelles (nous réservons pour un travail ultérieur l'étude de la “réussite” moderne en relation au statut social et le changement dans la hiérarchie des valeurs que la circulation de numéraire entraîne à Wallis depuis quelques années). La substitution progressive de la possession mobilière privée⁵¹⁷ que favorisent le salariat et, d'une façon générale, la circulation de numéraire, à la circulation réglée de « biens de valeur » correspond à l'intérêt croissant pour l'argent à Wallis

⁵¹⁷ Bien que le mouvement vers un accès à la propriété privée tende à se développer, la société continue à lui opposer une certaine résistance. Nous en avons vu l'exemple avec l'acquisition de terres personnelles qui opère une fragmentation des droits sur la terre (cf. § I.4.4.), mais qui continue à reproduire l'ancien système foncier (tous les descendants du fondateur conserveront des droits sur le petit lopin ainsi obtenu). Il en va de même pour l'argent et pour tous les biens que les Wallisiens ont en leur possession: encore de nos jours, on ne peut refuser de donner de l'argent ou un objet personnel si un parent (particulièrement un ancien) venait à le réclamer. On ne peut donc parler, concernant Wallis, de « propriété privée », mais seulement de « possession ».

et à la modification rapide des valeurs fondamentales pour la société. Il semble que l'argent favorise désormais des relations interpersonnelles (relations limitées aux seuls individus sans relation au tout que forment la société et le cosmos) qui tendent à subordonner l'ancienneté relative qui seule organisait autrefois la société et le cosmos.

La conclusion générale suit cette conclusion partielle. Sa première partie concerne particulièrement les rites de passage. Cette présentation rapide nous conduira à une synthèse de nos acquis concernant l'organisation de la société wallisienne et des relations constitutives que nous avons appelées « relations-sang » (*toto*), « relations-corps » (*sino*) et « relations-âme » (*laumaalie*). Cette mise "en cohérence" de faits jusqu'à présent dissociés pour les besoins de l'analyse vise à restituer une vision globalisante des représentations de cette société et de son système rituel. Nous pourrions alors rendre compte des responsabilités respectives des hommes et des femmes qui, loin d'agir de façon dissociée et limitée, participent conjointement au renouvellement de la vie et de la société dans son ensemble.

Conclusion générale

Nous parvenons ici à la fin de ce travail. Au cours des quatre parties précédentes, nous avons pu dégager, à partir des données ethnographiques recueillies sur le terrain ou dispersées dans les sources bibliographiques, un certain nombre d'acquis dans le domaine des représentations et de l'organisation de la société wallisienne. Ainsi avons nous pu souligner, par avancées successives, les valeurs importantes qui constituent pour cette société un système de valeurs, une idéologie qui lui est propre et qui la définit tout en la situant dans les ensembles culturels (et idéologiques) beaucoup plus vastes et enchâssés l'un dans l'autre que sont l'ensemble polynésien et le complexe austronésien.

Il convient de rappeler rapidement les acquis de chacune des quatre étapes que nous avons suivi avant de présenter une synthèse.

La première partie de ce travail (partie I), réservée à l'étude des représentations spatiales et du système foncier, a mis en lumière deux faits essentiels. Le premier est l'opposition entre l'« intérieur » *loto* et l'« extérieur » *tu'a*. Le second est, avec l'uxorilocalité préférentielle, la relation particulière qui s'établit entre les femmes et les ancêtres locaux (des ancêtres féminins et maternels avons nous pu montrer) sur la terre de résidence (*'api*).

La deuxième partie (partie II) s'attache à l'étude des relations de parenté. Il en est ressorti trois points déterminants. Le premier est l'importance de l'ancienneté relative qui fonde l'ordre des relations de parenté, non seulement dans la succession des générations, la relation d'aïnesse et la distinction du germain de sexe opposé, mais aussi dans les relations

entre époux et entre les parentés maternelle et paternelle d'Ego. La relation d'ancienneté fonde aussi l'ordre de la société et de l'univers wallisien dans son ensemble.

Le deuxième point, qui découle du premier, est la position particulière de la sœur d'un homme de telle sorte que, pour un homme, les femmes sont de deux ordres : il y a d'une part sa mère (avec la réserve qu'implique sa génération supérieure), ses filles et toutes les femmes sur lesquelles il peut être amené à exercer son autorité et pour lesquelles il est un ancien ; il y a d'autre part ses sœurs et les sœurs de son père qui sont pour lui des anciennes absolues.

Le troisième point est l'importance de la localité dans la mise en place et le renforcement des relations de parenté.

Dans la troisième partie (partie III), qui traite des composantes de la personne, le fait saillant est l'organisation spécifique, pour les vivants – et pour les morts –, de relations de trois sortes.

Les premières sont les « relations-sang » qui constituent l'« intérieur » *loto* de la personne et lui confèrent un souffle en relation à une terre de référence et aux ancêtres de la terre.

Les deuxièmes sont les « relations-âme ». Elles positionnent la personne dans la gradation qui établit, en fonction de l'ancienneté relative, un *continuum* entre le *fœtus* en formation et les ancêtres les plus anciens et/ou les plus prestigieux (des ancêtres lointains). Depuis la christianisation de la société, ces « relations-âme » renvoient également chaque être humain à Dieu.

Enfin, les « relations-corps » confèrent à chacun un mode d'existence spécifique qui le définit en fonction de son état, de son rang et de son statut.

Deux points ressortent de cette analyse. Premièrement, vivants et morts, mais surtout hommes et femmes, sont différents par l'organisation de ces relations. Deuxièmement, la tante paternelle a ici une position particulière : elle figure, de par la configuration de ses relations (relations cumulées aux ancêtres de la terre et aux ancêtres lointains), comme une totalité dont dépend directement la vie de ses neveux agnatiques.

La quatrième partie (partie IV), enfin, consiste dans l'étude de la prise en charge et du traitement rituel des relations constitutives de la totalité que forment ensemble le monde des vivants et l'au-delà. Pour la simplicité de la présentation, nous l'avons dédoublée de telle

sorte que deux conclusions s'imposent. D'une part, les hommes nourrissent, avec les vivants, les relations qui les constituent. Prenant ainsi en charge leurs corps, ils les distinguent des morts (qui ne se nourrissent pas), tandis que les présentations de vivres et de *kava* établissent l'ordre de la société en relation – ou en opposition – à l'au-delà. De cette façon, les hommes prennent en charge les « relations-corps » et les « relations-âme ».

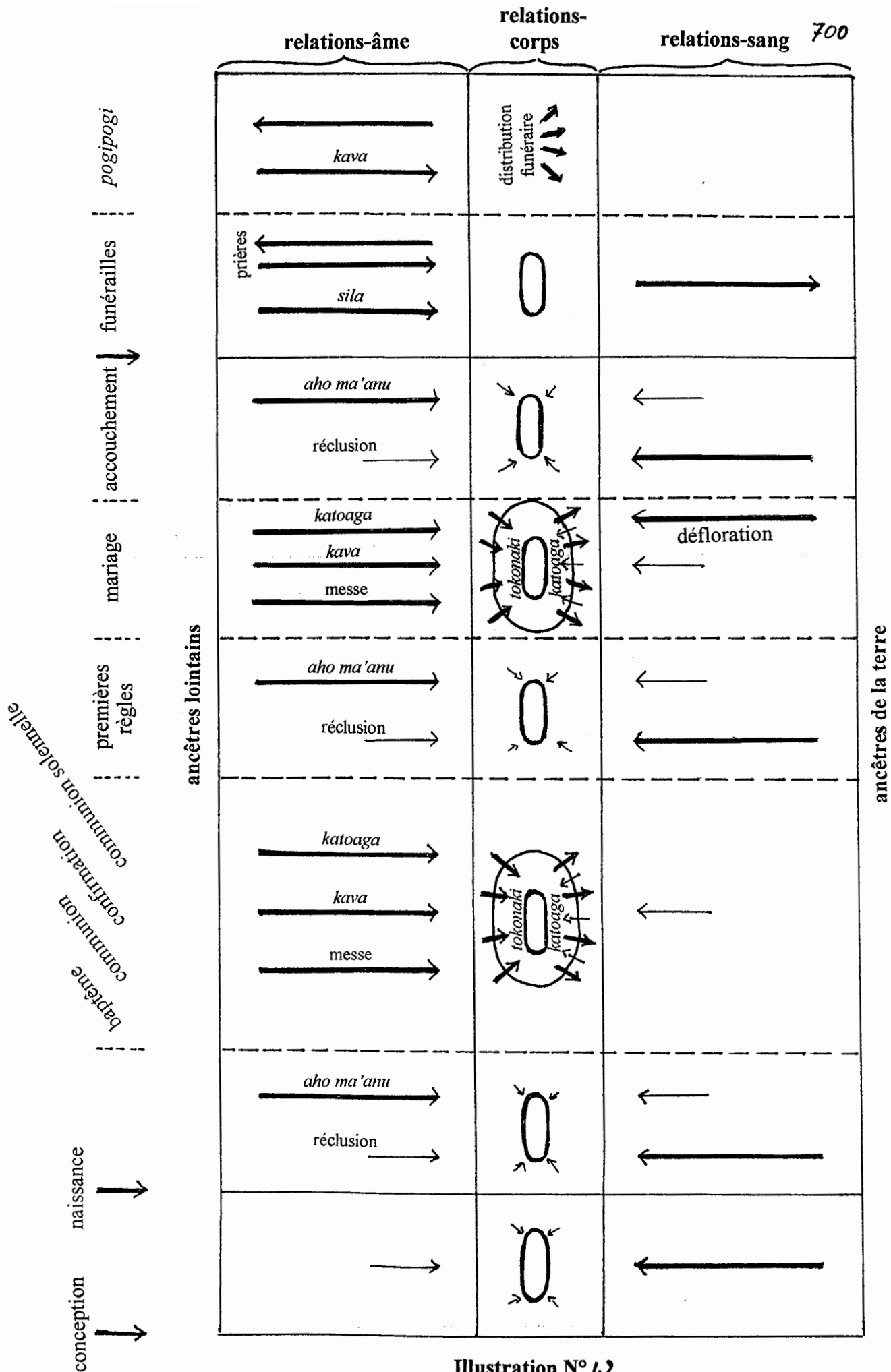
Les femmes, d'autre part, ont des responsabilités différentes mais complémentaires. Responsables de l'enveloppe qui, fermant êtres et choses, isole leur « intérieur » *loto*, elles conservent la « vie » *ma'uli* aux vivants et donnent aux morts une existence satisfaisante. Ce faisant, les femmes traitent avant tout des « relations-corps » et des « relations-sang ».

Manque à cette quatrième partie une conclusion établissant la synthèse de ces acquis. Cette conclusion partielle figure ici en première partie de la conclusion générale. Elle reprend de façon transversale certaines informations déjà présentées dans le texte afin de donner, dans une nouvelle perspective, une vue d'ensemble sur les rites de passage et l'évolution qu'ils marquent et qu'ils amplifient dans l'organisation des relations qui constituent chaque Wallisien. Nous allons considérer tous ensemble les rituels qui rythment la vie de chaque Wallisien jusqu'après sa mort.

Dans la seconde partie de cette conclusion générale, nous présenterons une synthèse de nos acquis en insistant sur les points les plus importants. Parmi ceux-ci, nous consacrerons un développement particulier au problème de la relation de germanité de sexe opposé et à la place originale de la tante paternelle.

1. Le cycle de la vie

Nous avons vu dans la troisième partie (partie III) comment les relations se mettent en place, dès la conception, pour constituer un enfant essentiellement fait de chair. Nous avons ensuite vu (partie IV) comment les prestations cérémonielles manifestent, à chaque occasion, des relations qui viennent compléter la personne et lui conférer une valeur toujours supérieure aux yeux de la société. Prestations masculines et féminines manifestent toutes des « relations-corps », des « relations-sang » et des « relations-âme » selon des hiérarchies propres : les prestations féminines s'intéressent surtout aux « relations-sang » et à l'intégrité du « lieu de vie » *ma'uli'aga*, constituant et protégeant la « vie » de chacun, favorisant la fécondité des vivants et le renouvellement des générations sur chaque « terre » (*kele* ou *'api*) ; les relations



ancêtres lointains

ancêtres de la terre

Illustration N° 42
Evolution d'une femme
à partir de sa conception jusque dans la mort

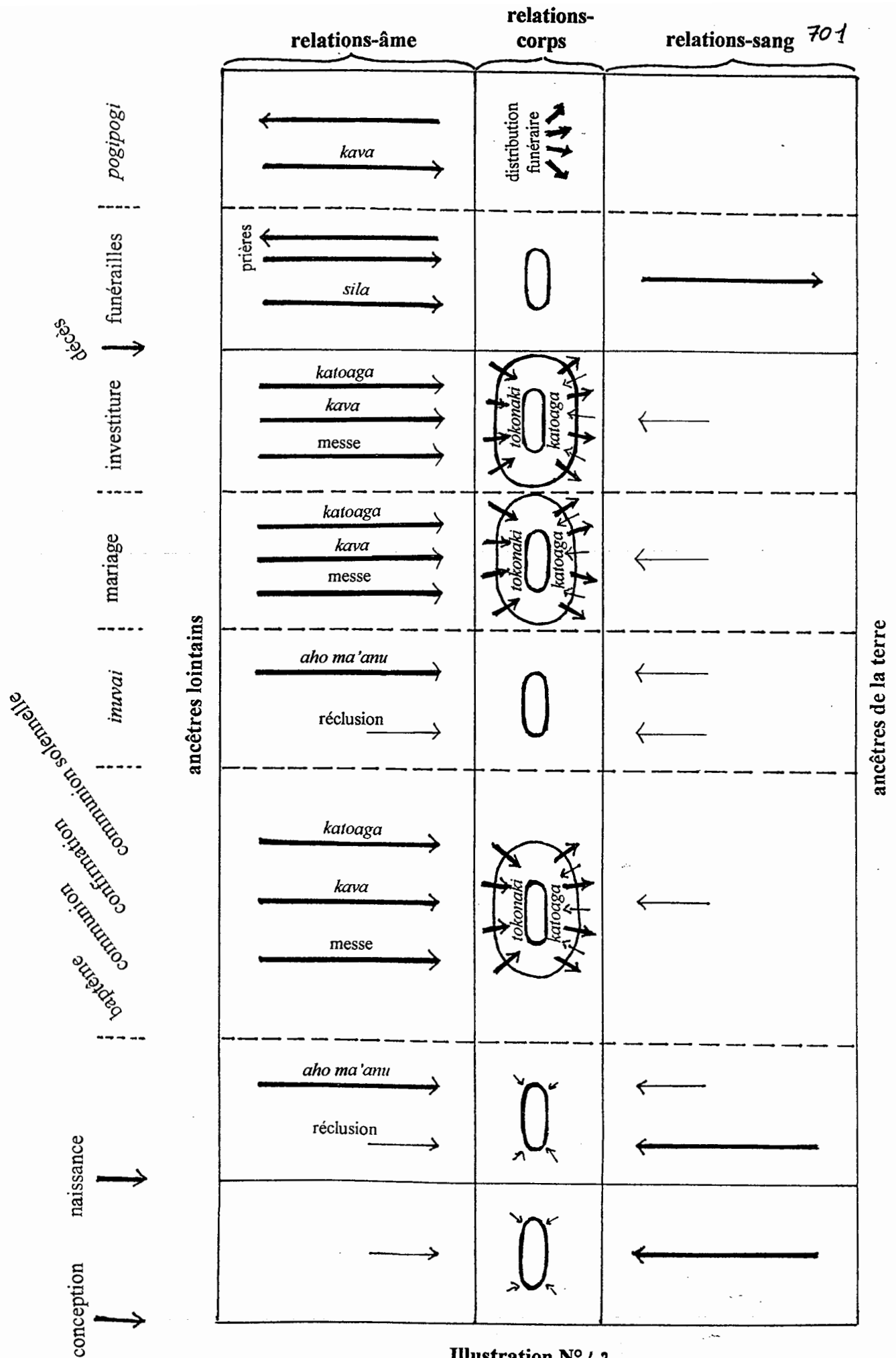


Illustration N° 43
Evolution d'un homme
à partir de sa conception jusque dans la mort

masculines s'intéressent en priorité aux « relations-âme » et aux distinctions importantes pour la société dont elles reconduisent le mode existence (en opposition au monde englobant de l'au-delà) et perpétuent l'ordre interne. Toutes ces prestations confèrent aussi des « relations-corps » qui manifestent, actualisent, et développent dans le domaine sensible, une forme d'existence spécifique et adaptée à chaque être ou à chaque chose.

Nous allons reconsidérer ces acquis dans une nouvelle perspective. Le développement qui suit vient en contrepoint des illustrations N° 42 et 43 (pages précédentes) qu'il explique et détaille. Ces illustrations présentent de façon condensée les principaux rites de passage que chaque Wallisien doit subir au cours de sa vie et les relations à chaque fois considérées. Elles présentent ainsi l'évolution qui conduit chacun à une forme de maturité (de l'ancienneté) valorisée par la société et, au-delà de la mort, à une forme d'existence satisfaisante.

Il nous faut revoir les rites de passage dans leur succession. Remarquons au préalable un point essentiel : au cours de sa vie, chaque wallisien suit une évolution qui le mène progressivement d'une existence sanglante et humide à une constitution sèche et littéralement désincarnée. Nous allons souligner ici cette caractéristique en insistant sur l'importance relative des « relations-sang » et des « relations-âme » alors que l'âge avance et que les étapes se succèdent. Les « relations-corps », au sujet desquelles nous ferons une synthèse, seront traitées séparément.

1.1. La mise en place et le traitement des « relations-sang »

Rappelons en premier lieu que l'importance relative des « relations-sang » diffère si l'on est un homme, pour qui les « relations-sang » (et les relations à la « terre » *kele*) sont limitées et subordonnées aux « relations-âme », ou une femme, pour qui elles sont essentielles et englobantes en relation à la « terre » *kele* de la « maisonnée » *'api*. Cette particularité n'est cependant évidente qu'à partir de la puberté, dans les passages que subissent les uns et les autres (naissance, baptême, communion, incision du prépuce, mariage, investiture, décès pour les hommes ; naissance, baptême, communion, premières règles, mariage, accouchement, investiture, décès pour les femmes).

1.1.1. La gestation et la naissance

Nous avons vu que durant la gestation, une femme met en place et développe en son sein des « relations-sang », pour l'essentiel similaires aux siennes propres : elle conforme

pour son enfant un « intérieur » *loto* doté d'une « vie » *ma'uli* qui palpite et qui circule à l'intérieur d'une enveloppe dont elle a également la charge. Un homme ne participe initialement à la constitution des « relations-sang » de l'enfant que marginalement bien qu'il soit amené à reconnaître également dans sa progéniture son propre « sang » *toto* après la naissance. Il intervient toutefois indirectement dans cette élaboration en nourrissant de vivres la mère durant la grossesse. À la naissance, la fourniture de prestations en vivres cuits reconnaissant la paternité *'umu fanau* (ou qui en établissent une si l'enfant s'avère être illégitime *fakamo'oni*) confère à l'enfant des « relations-sang » qui, venant de son père, donnent à ce dernier des droits et des devoirs sur lui.

Notons ici que durant ces premiers mois existence, les « relations-âme » conférées par le père sont importantes : elles distinguent, pendant la gestation, la vie de l'enfant de celle de sa mère et lui donnent une autonomie ; elles renvoient également l'enfant au côté paternel de sa parenté, côté valorisé d'où découleront plus tard et pour une bonne part, son rang et son statut. Cependant, elles sont ici très subordonnées, ne consistant, dans l'élaboration de l'être à venir, qu'en l'amorce d'une distinction qui ira s'amplifiant avec son âge.

À la naissance, et durant les premières années de vie, les « relations sang » restent englobantes. Le bébé naît humide et sanglant, avec son « pays », le placenta *fenua*, une « masse de chair et de sang » (un *fo'i toto* par excellence). À la différence de l'enfant cependant, le placenta naît sans « vie » *ma'uli* et sans aucune « relation-âme ». Déposé dans un trou et simplement couvert de terre, il rejoint sans cérémonie la « terre » *kele* dont il provient.

Après l'accouchement, qui a lieu sur la terre maternelle (on pourrait dire « dans » la terre maternelle, tant la maison est close et féminisée), les relations du bébé à sa mère et à sa terre natale sont encore renforcées par une longue réclusion. Bien que ces pratiques tendent à disparaître progressivement, la mère et l'enfant sont normalement confinés ensemble plusieurs semaines (jusqu'à un mois et demi) dans une pièce fermée aménagée dans la maison⁵¹⁸. Là, on les nettoie avec de l'infusée (un liquide sec, tout contact avec l'eau est interdit). La mère est enduite de *lega* (poudre de curcuma délayée dans de l'huile de coco)

⁵¹⁸ Le père Bazin témoigne (manuscrit, p. 66) pour le début du siècle. Cette réclusion a encore lieu, de nos jours, mais de façon moins rigoureuse. L'usage de la pâte de curcuma *lega* à quasiment disparu, mais durant toute cette

qui, par contact, couvre bientôt aussi le corps du bébé. Tous deux répandent alors une odeur forte et caractéristique. Au bout de quelques semaines, la mère ayant recouvré des « forces » (*malohi*), la famille organise pour elle des relevailles appelées *aho ma'anu*. Nous nous y intéresserons en présentant les passages réservés aux femmes. Soulignons simplement ici que la longue réclusion de l'enfant avec sa mère s'apparente, par beaucoup de points, à une gestation qu'il partage cette fois avec elle (nous allons y revenir). Tout comme dans le ventre de la mère, des « relations-sang » se mettent en place ici et se renforcent. À la naissance, l'enfant n'est pas assez vieux et son être n'est pas suffisamment constitué pour sortir hors de la maison, là où il arrive que les morts côtoient les vivants. Cependant, l'enfant acquiert ici aussi, en prenant de l'âge au contact des ancêtres de la toiture, des « relations-âme ». Il s'assèche enfin progressivement et gagne en tenue et en tonicité, bien que son humidité constitutive soit particulièrement préservée par ses enveloppes superposées. Enfin, en l'enveloppant et en le nourrissant, les femmes travaillent sur les « relations-corps » du nouveau-né.

Au « jour du bain », l'enfant naît de nouveau. Ce jour-là, ses « groupes » *kutuga* (les parents du père et de la mère) se rassemblent pour accueillir à l'extérieur de la maison la mère et l'enfant pour la première fois lavés, séchés et séparés. Un repas, éventuellement une petite distribution *katoaga*, célèbre cette occasion. Il est clair que les « relations-âme » sont ici davantage prises en compte que les « relations-sang ». Cependant, et bien que cette cérémonie marque la première reconnaissance formelle de l'enfant par la société, les « relations-âme » dont il est ici question, concernent la mère, et non (ou très peu) l'enfant.

1.1.2. *La réclusion dans la maison*

Cette réclusion, la première hors du ventre pour l'enfant, n'est pas la première de la mère qui fut ainsi enfermée lors de sa propre naissance. Les filles subissaient également autrefois une courte réclusion (quelques jours) à l'occasion de leurs premières règles, puis, chaque mois, évitaient de sortir de chez elles durant l'écoulement menstruel. Une réclusion d'une sorte un peu différente, semble-t-il, peut suivre la défloration de la mariée, durant les premières semaines du mariage. Dans ce seul cas, les relations sexuelles entre les jeunes mariés ne sont pas interdites, mais favorisées.

période de réclusion (aujourd'hui un mois en moyenne), le mari présente à son épouse une alimentation soignée et variée pour qu'elle ait du lait et « pour qu'elle vive » (*ke ma'uli*).

Au cours de leur vie, les femmes subissent donc normalement au moins trois réclusions importantes (la naissance, les premières règles, la défloration) auxquelles il faut ajouter la réclusion des couches pour chacun des enfants mis au monde et celles, très rapprochées et moins radicales, qui ponctuent le cycle menstruel⁵¹⁹. Trois de ces réclusions (premières règles, défloration et accouchement) sont normalement accompagnées d'une cérémonie plus ou moins intime (généralement un repas, parfois une distribution *katoaga* que la femme préside) où la société prend note du nouvel état de la fille nubile dans le premier cas, de la femme fécondée dans le second, de la femme-mère dans le dernier. Notons qu'à chaque étape, une femme gagne en valeur pour la société.

Ces réclusions accompagnent donc pour chaque femme les écoulements du sang provenant de son « intérieur » *loto* à la suite d'une perte de son intégrité. Elles visent, expliquent les Wallisiens, à « conserver la personne au chaud » (*fakamafana*⁵²⁰), mais reviennent, nous l'avons déjà évoqué, à une gestation : similitude de la maison maternelle avec un utérus ; valorisation des « relations-sang » favorisées par les ancêtres de la terre ; constitution d'une enveloppe (vêtements, « couchage » *moe'aga*, maison), d'un corps fermé sur lui-même et propice à l'épanouissement de la « vie » *ma'uli*...

L'emploi de la pâte de curcuma *lega* est significative à cet égard. Le *lega* se substitue aux vêtements dans plusieurs de ses usages : il protège la peau du soleil et « tient chaud » *fakamafana* ; il complète aussi le costume pour « fermer le corps » hermétiquement (*vali lega punu'i*, littéralement « enduire de *lega* de façon à fermer »). Le *lega*, dit-on, fait aussi blanchir la peau et la rend *mulamula*, c'est-à-dire « comparable à celle des tubercules encore jeunes à la peau fine et blanche » (*mula*, « tubercule jeune à la peau fine et blanche », Rensch, 1984). Or, la peau blanche – un critère de beauté – est avant tout un attribut des nouveau-nés qui sont appelés *tamasi'i meamea* (« enfant à la peau blanche »).

L'analogie entre la réclusion et la gestation va cependant plus loin. Une nourriture de choix est préparée par les hommes et apportée en abondance à la recluse de façon à ce qu'elle « vive » (*ke ma'uli*) et qu'elle « prenne du corps » (*ke sino*). De la sorte, la réclusion consiste, tout comme la gestation, à assurer un milieu propice au développement de la vie sous le

⁵¹⁹ La durée des couches se raccourcit alors que les maternités se multiplient.

⁵²⁰ Savelina Hukaetau expliqua l'importance de certains mets préparés pour les femmes en couches, tels que le *vaihalo* (une gelée fluide faite de féculé de manioc cuite dans de l'eau de coco avec des feuilles de citronnelle) et le *sepo* (préparation de papayes cuites avec de la féculé) par le fait que cela fait partie de « leurs choses chaudes » (*tona me'a mafana*).

contrôle immédiat des femmes, en relation avec les ancêtres de la terre et ceux, plus lointains, de la toiture.

Enfin, l'alimentation préparée par les hommes à l'occasion d'une réclusion ne comprend que très peu ou pas de viande sanglante telle que le porc, qui est étouffé avant sa cuisson au four de pierres. On se souvient que lors de l'accouplement, le père fournissait, de façon distincte, de l'« eau » *vai* (son sperme) et/ou du « sang » *toto* qui allaient respectivement se mélanger à l'« eau » et/ou au sang de la mère. Mais il apparaît alors que lors des réclusions, très comparables à des gestations, tous les apports extérieurs liés au rôle du père dans la conception (ses apports directs, l'eau⁵²¹ et le sang) sont évités. En ce sens ils se conforment aux prescriptions qui interdisent les relations sexuelles durant la grossesse. Seule la défloration de la mariée fait exception à cette règle en ce que les relations sexuelles sont ici favorisées. Dans ce cas particulier, et contrairement à toutes les autres occasions, l'écoulement du sang provoqué par l'ouverture délibérée de l'hymen doit être arrêté par l'apport de l'eau et/ou du sang qui, venant du futur père, amorcent la formation d'un caillot embryonnaire.

La maison (*fale*) trouve dans ces rites toute son importance. Les relations qui s'y mettent en place, favorisant l'éclosion de la vie et le renouvellement de la société, expliquent la place de premier ordre qu'elle joue dans le système des représentations wallisien. Elle est un lieu où, toutes les relations venant se rassembler et se refondre (comme dans le ventre des femmes), elles se distinguent à nouveau, s'organisant pour permettre l'éclosion de la vie et la mise en ordre de la société.

La réclusion est donc une période de latence que la société assimile à une gestation menée à bien par les femmes. En ressort un être dont l'« intérieur » *loto*, momentanément ouvert et lant, est de nouveau intègre et refermé, un être dont les « relations-sang » sont complètes et protégées. Comme un nouveau-né, qui peut survivre hors du sein maternel dont il est issu, le reclus sort de la maison, après les soins spécifiques de sa mère⁵²² et des autres femmes de la famille (essentiellement de la famille maternelle, grand-mère ou tantes), avec un « corps » parfait et une peau claire et fine.

⁵²¹ Les recluses ne doivent pas toucher l'eau, et particulièrement l'eau douce *vai* (les garçons incisés lavent leur cicatrice à l'eau de mer). De l'eau de noix de coco, du thé ou du café sont de préférence donnés à boire.

⁵²² La mère n'est pas responsable des soins de son premier-né durant cette période, nous l'avons vu, mais rappelons que l'enfant naît « chez elle » et qu'à son contact il se couvre de *lega* et prend sa couleur.

1.1.3. La réclusion des hommes

Les hommes, eux, ne subissent que deux réclusions : la première à la naissance, la seconde pour leur incision. Cette dernière est différente de celle de la naissance (et plus généralement de celles des femmes) par deux caractéristiques importantes qui dénotent l'aspect particulier de l'« intérieur » *loto* des hommes. Tout d'abord, la maison choisie n'est pas nécessairement celle de leurs parents et les garçons peuvent être regroupés dans n'importe quelle maison du voisinage. Nous voyons d'emblée que le traitement des « relations-sang » des garçons ne nécessite aucune relation préalable à une terre d'origine. La réclusion qui accompagne leur incision peut en effet s'effectuer dans tout milieu clos, bien que sous le contrôle de leurs mères qui restent non loin de là pour leur donner la nourriture⁵²³, veillant sur leur couchage, leur linge et au *lega* qui les couvre.

La seconde caractéristique est le bain de mer matinal quotidien. Il apparaît donc que dans la réclusion des garçons, le traitement des « relations-sang » se double de la mise en place de « relations-âme » en relation au monde de l'au-delà avec lequel nous avons vu que l'aube et le couchant sont des points de passage. Cette toilette matinale met donc quotidiennement les jeunes gens en contact avec des « ancêtres lointains » (et autrefois aux « déités ») autres que ceux du toit qui peuvent leur être totalement étrangers.

Il convient cependant d'insister sur la similitude fondamentale des réclusions féminine et masculine. L'incision (*inuvai*) des garçons est proche, dans l'esprit des Wallisiens, des règles des femmes. On se réfère, dans les deux cas, à une « maladie » *mahaki*, le mot « indisposition » étant peut-être ici plus adéquate. Nous avons vu que durant leurs règles (*mahaki fakafafine*), les femmes restent chez elles évitant les bains et le soleil. Il en va de même pour le jeune homme qui vient d'être incisé. Il est ainsi « malade » *mahaki* durant tout le temps de sa réclusion tandis que l'incision, appelée *inuvai* (« boire de l'eau » ou « boire une préparation médicamenteuse ») est considérée comme un « soin » *fai to'o*. L'incision (*inuvai*) est aussi très comparable à l'accouchement (*fanau*). Fatai Tui dit au sujet de l'incision : « Pour les anciens, le jour de l'incision [qui relève] des soins que je porte à mon enfant [c'est-à-dire : le jour de l'incision dans l'ensemble des rituels dont je m'occupe concernant mon fils à cette occasion], ils disaient ainsi, la douleur de l'homme c'est comme

⁵²³ L'incision est la seule période de réclusion masculine. C'est aussi la seule réclusion pour laquelle des femmes fournissent, comme elles le font pour les « malades » (*mahaki*) de l'hôpital, de la nourriture cuite à feu ouvert (ragoûts, poisson bouilli au lait de coco, poulet frit...). Ici encore la viande de porc sanglante est évitée.

la douleur de la femme lors de l'accouchement. » Elle avait dit ailleurs, au sujet des cérémonies : « Autrefois, c'était seulement comme des règles⁵²⁴ ... »

Ainsi, parmi tous les passages “sanglants” l'accouchement et l'incision sont identiques et sont investis d'une valeur particulière. Tous deux, commencent par une réclusion, tous deux se terminent par un « jour du bain » *aho ma'anū*.

1.1.4. *Le « jour du bain » aho ma'anū*

Nous avons vu que pour les relevailles, la famille organise après quelques semaines de réclusion « le jour du bain » *aho ma'anū*. La mère se lave ainsi que l'enfant et une cérémonie (repas et distribution de vivres *katoaga*) rassemble les « groupes » *kutuga* du père et de la mère du nouveau-né. À partir de ce moment les reclus peuvent sortir de la maison. La mère se rend à la messe, présentant à tous un corps métamorphosé : elle a pris un poids considérable et sa peau claire est éclatante. Elle rentre ensuite chez elle (si elle n'habitait pas chez ses parents) et retrouve son mari avec qui toutes relations privées étaient interdites depuis la naissance de l'enfant.

De même, chaque famille se rassemble autour des garçons incisés à l'issue de leur réclusion. Après une toilette soignée, ils paraissent devant l'assistance, clairs et lourds, pour une cérémonie similaire à celle de l'accouchée.

L'incision masculine et l'accouchement sont comparables en ce que les garçons appréhendent le premier comme les filles le second. Tous ne les supportent pas sans défaillance, mais le « jour du bain » célèbre toujours, avec le passage lui-même, le courage avec lequel le jeune garçon et la jeune mère ont subi leur épreuve, quelles que soient les faiblesses dont ils ont pu faire preuve.

Ce jour-là, les parents des jeunes gens concernés (hommes et femmes) se rassemblent autour d'eux. Ils forment ainsi deux « groupes » *kutuga* (celui du père et celui de la mère, les parents et les affins de la jeune mère formant également pour une naissance, mais de façon secondaire, les deux *kutuga* du bébé). Tous apportent des prestations en vivres et quelques biens de valeur féminins qui ne sont pas obligatoires et qui sont ici des *me'a 'ofa*, des « présents signifiant l'amour, l'affection, la considération » pour les parents organisant la

⁵²⁴ Fatai Tui : « *Ne'e hage [...] ki te'u matu'a ia te aho popogi o taku fai to'o o te tamaliki hee ne'e kua ui feia natou, ko te mamahi o te tagata e hage pe ko te mamahi o te fanau.* » « *Ko te temi mu'a, ne'e toe hage pe ko te menise.* »

cérémonie. Les vivres sont présentés lors d'un *katoaga* qui se distingue des grands *katoaga* précédés d'un *kava*. Ces derniers sont « partagés de l'intérieur de la maison » (*e tufa mai te loto fale*) par un assistant qui est en fait assis devant la maison et présente chaque part à la société et à son récipiendaire. Lors du « jour du bain », le *katoaga* est présenté « de l'extérieur » (*mai tu'a*) et sans protocole : une partie des vivres est consommée lors d'un repas commun qui se solde par un partage informel des restes (*fai taki*). Une « vieille femme » (la maîtresse de maison ou une aînée) prépare de petites parts dans des paniers que des membres de chaque « maisonnée » présents remportent chez eux pour le repas suivant ou pour le distribuer autour d'eux à ceux qui les ont aidé. Cette distribution informelle de nourriture cuite ne souligne que les relations entre les reclus ainsi accueillis, leurs parents proches regroupés en « groupes cérémoniels » *kutuga* antagonistes et complémentaires, et les personnes qui les ont assisté d'une façon ou d'une autre.

En soulignant la valeur que la jeune personne a acquise au yeux de ses proches (et par contrecoup seulement aux yeux de la société), cette distribution vient compléter et clore le traitement rituel qui a rétabli et mis en ordre des « relations-sang » un moment menacées. Celles-ci lui confèrent ainsi des « relations-âme » qui restent subordonnées aux « relations-sang ». Chaque relation constituante est confirmée, renforcée par ce passage. De plus, les capacités génésiques des jeunes femmes devenues mères (après une réclusion malodorante) et des garçons (dont le pénis, libéré et débarrassé des impuretés, ne dégage plus d'odeurs désagréables) sont mises en valeur et célébrées. Femmes et hommes accomplis, ils sont désormais en mesure de « travailler » dans et pour la société des vivants. Il s'agit donc de naître à la vie sociale, moins comme le membre d'une communauté ordonnée qui reconnaît à chacun une place (ce que signalent les cérémonies marquées par un *kava* et une grande « distribution » *katoaga*), que comme un être doté de « vie » *ma'uli* et désormais capable de la transmettre dans la perspective de perpétuer la vie et le dessin du renouvellement de la société des vivants (la messe dominicale qui débute toutes ces cérémonies est ici tout à fait subordonnée). La vie des parents proches de ces jeunes gens (parents directs, collatéraux généalogiquement et résidentielllement les plus proches, affins) et de leurs ancêtres trouve en eux un prolongement. La succession des générations forme ainsi une continuité qui, bouclant un cycle, perfectionne par l'émergence des « plus jeunes » l'existence des générations anciennes, leur donnant une plus grande complétude.

L'incision des garçons leur confère donc une fertilité comparable à celle des femmes en ce qu'elle traite leurs « relations-sang ». Cet écoulement de sang venu de l'« intérieur » *loto* (le bas-ventre), puis le renforcement de la « vie » *ma'uli* retenu par une fermeture multiple et prolongée, inaugure pour eux comme pour les femmes, une longue période de fécondité.

Cependant, il existe entre eux une différence capitale : la fertilité des hommes se fonde peu sur la relation avec la terre natale et les ancêtres de la terre. Elle trouve avant tout son origine dans la relation aux ancêtres lointains qui, de l'au-delà, conféreront des « relations-âme » aux futurs enfants de ces garçons et favoriseront leurs travaux agricoles. Aussi, cette fécondité n'a pas le même champ que celle des femmes. La fécondité des femmes, en relation à la « terre » (*kele* ou *'api*) et à ses ancêtres, opère en leur sein et au cœur de la maisonnée l'agrégation des relations constitutives nécessaires à la « vie » *ma'uli*. Celle des hommes est en relation à l'extérieur et aux ancêtres lointains. Elle réside en grande partie dans leur capacité à entretenir la distinction à partir de laquelle peut s'épanouir la vie (séparation du ciel et de la terre, distinction des « relations-sang » de la mère de celles de l'enfant...). Cette capacité des hommes à opérer des distinctions réside dans leur mobilité et dans leur travail qui les met en relation non pas à la « terre » *kele*, mais au « pays » *fenua*.

1.1.5. *Les réclusions funéraires*

Enfin rappelons que les funérailles comprennent, indépendamment du sexe, des réclusions que nous avons déjà abordées dans ce travail.

La première réclusion, qui est aussi la plus conforme à ce que nous venons de voir, est la veillée funèbre. Le défunt est porté dans sa maison, couvert de *lega* et de vêtements avant d'être emballé dans de nombreuses épaisseurs de textiles. Il est ensuite porté en terre dans une autre sorte de « maison » (*fale mate* « maison du mort », ou *fale maka* « maison de pierre ») pour une réclusion définitive. Là ses « relations-sang », au lieu de se resserrer à l'intérieur de son corps et de se renforcer, se dissolvent progressivement et rejoignent la terre (la terre des « ancêtres de la terre » s'il s'agit d'une femme, la terre du « pays » *fenua* s'il s'agit d'un homme). Ainsi les « relations-sang » (et la « vie » *ma'uli*) des femmes se défont-elles dans la « terre » *kele* localisée de leurs ancêtres féminins (ou maternels), tandis que celles des hommes, où qu'ils soient inhumés, se défont dans la totalité que forme le « pays » *fenua*, en relation aux ancêtres dispersés, masculins et paternels. Nous retrouvons ici la

distinction fondamentale qui distinguait les réclusions masculines et féminines accompagnant les passages durant la vie.

La retraite collective que les « vieilles femmes » *finematu'a* (dont celles ayant participé à la toilette du mort) s'imposent après l'enterrement pour prier ensemble en faveur du défunt est encore une autre réclusion. Elle ne s'attache évidemment plus à un traitement des « relations-sang » du défunt, mais au salut de son « âme ». Cependant, le fait que seules les femmes l'entreprennent (essentiellement des ascendantes auxquelles se joignent des affines âgées qui montrent ainsi de l'affection 'ofa et de la solidarité) nous conduit à supposer qu'il s'agit ici pour elles de remettre en ordre des « relations-sang » (les leurs se prolongeant dans celles du défunt à des degrés différents) que le décès a perturbé.

Le travail que la société wallisienne entreprend sur les « relations-sang » lors des réclusions obéit donc à la distinction de sexe et, second principe, accompagne l'évolution de la personne dans l'ancienneté.

Chez les nouveau-nés, quel que soit leur sexe, la société reconnaît essentiellement des « relations-sang » auxquelles elles s'intéresse prioritairement. Les « relations-âme » sont encore ici subordonnées. Tandis que l'enfant se développe physiquement (il sèche et cesse de ramper pour se dresser sur ses jambes), socialement (il prend sa part de devoirs et de responsabilités) et spirituellement (il se rapproche de Dieu à la suite du baptême, de la communion, de la confirmation, de la communion solennelle...) ces relations tendent à perdre de l'importance relativement aux « relations-âme ». Lors du décès, les « relations-sang » sont clairement subordonnées, le salut de l'âme étant désormais pris en charge par un ensemble de rites dont nous avons vu l'importance.

Cette évolution générale, connaît cependant une disparité en fonction du sexe de la personne. Pour les femmes, le bon ordre de leur « intérieur » *loto* et les relations aux ancêtres de la terre sont prépondérants de telle sorte que les « relations-âme » ne deviennent pour elles supérieures qu'au moment du décès et du traitement de l'âme (peut-être cette inversion s'amorce-t-elle dès la ménopause, lorsque les relations entre l'« intérieur » *loto* et la « terre » *kele* cessent de se renouveler ?...). Pour les hommes, en revanche, les « relations-âme » tendent à englober les « relations-sang » dès que les rites accompagnant l'incision, qui les mettent en relation avec l'au-delà, les dégagent d'une relation encore forte à la « terre » (*kele*) maternelle et aux ancêtres qui y résident.

1.2. Les « relations-âme »

La dévalorisation progressive des « relations-sang » au cours de la vie s'accompagne d'une valorisation croissante des « relations-âme ». Elles se développent tout au long de la vie en s'accumulant et se renforçant, pour subsister, après la mort, sous la forme d'un principe indépendant et hautement valorisé (ce que nous avons appelé les « ancêtres lointains »).

Il est nécessaire de souligner ici qu'en aucun cas un traitement rituel ne peut s'arrêter, tout au moins durant la vie, au soin des seules « relations-sang », des « relations-corps » ou des « relations-âme ». Nous avons vu, en étudiant la constitution des vivants, que leur « vie » *ma'uli* et le mode spécifique de leur existence impliquent nécessairement ces trois relations, certes organisées diversement, mais toujours intimement liées et interdépendantes. Ainsi, la fermeture hermétique du corps en relation aux ancêtres, traitement s'attachant avant tout aux « relations-sang », n'en traite pas moins aussi les « relations-corps » et les « relations-âme », puisqu'à chaque passage, on souligne aussi une progression dans la vie et une modification du statut. Nous avons montré en étudiant les prestations féminines et le travail rituel des femmes qu'inversement, le traitement des « relations-âme » (lors d'un *kava* ou d'une distribution de vivres) se complète par le traitement approprié des « relations-sang » et de l'« intérieur » *loto*, enfermé dans une grande épaisseur de textiles.

Le traitement spécifique des « relations-âme » comprend deux volets distincts et généralement solidaires. Le premier consiste dans l'ensemble des rites catholiques qui rythment la vie des Wallisiens, de la naissance à la mort. Ils établissent, puis renforcent la relation de chaque Wallisien à Dieu, déterminant le salut de l'âme après la mort. Le second volet regroupe la cérémonie du *kava* et la grande « distribution de vivres » *katoaga* que nous avons déjà amplement analysées. Ces rituels s'attachent surtout à manifester et à développer des « relations-âme », certes en relation à l'au-delà et à Dieu, mais avant tout significatives à l'échelle de la société. Il ne s'agit plus ici du seul destin individuel (mené à bien par les rites catholiques), mais de la relation de chacun au tout que constitue la société dans son ensemble, c'est-à-dire au cosmos. Nous allons donc les revoir, mais en relation, cette fois, avec le parcours que suit chacun tout au long de sa vie.

1.2.1. Les « investitures » fakanofu

Au cours de sa vie, chaque Wallisien connaît un autre type de passage que ceux que nous avons identifiés comme des “ passages sanglants ”. Leur nom générique est *fakanofu* à l’exception du *pogipogi* sur lequel nous reviendrons. Les *fakanofu* regroupent le baptême, la première communion, le mariage et les investitures. Ils ont toujours lieu sous la forme d’une messe, puis d’une cérémonie du *kava*, suivies d’une « distribution de vivres *katoaga* » et sont tous organisés par un membre du « conseil royal » (*‘aliki fa’u*) – ou le « roi » lui-même –, et présidés par la personne dont on marque ainsi le passage. Nous savons que ces deux distributions (celle du *kava* et celle des vivres et de biens de valeur féminins) renvoient aux relations entre le monde des vivants et l’au-delà. Elles renvoient aussi à l’organisation de la société dans son ensemble, distinguant chacun en fonction de sa position relative. Les « distributions » *katoaga*, qui sont organisées sur le mode le plus formel et dont l’ordre des parts renvoie à l’organisation de la société globale, contrastent nettement avec les *katoaga* plus restreints et préparés sans *kava* pour les « jours du bain » *aho ma’anu*. Lors des grandes distributions *katoaga* (où la répartition est faite de l’« intérieur de la maison »), on installe la personne pour qui a lieu le *fakanofu* dans sa nouvelle position sous la bénédiction de Dieu et en présence de la société qui prend acte et qui se réorganise autour d’elle. À ce moment, la personne est formellement mise à l’honneur : elle est distinguée de toute autre pour se détacher de l’ensemble de la société. Elle boit la coupe de *kava* la plus honorifique, la meilleure part de vivres lui est attribuée et surtout son corps est recouvert de façon à être enfermé sous une lourde accumulation de biens de valeur féminins. Momentanément, la société reconnaît en elle une valeur supérieure qui englobe et subordonne l’ensemble des relations qui se manifestent là, lui conférant des « relations-âme » qui subordonnent nettement cette fois ses « relations-sang ».

À cette occasion, les « groupes » *kutuga* se rassemblent dans leur extension la plus large, plusieurs dizaines à plusieurs centaines de personnes, en fonction de la position de la personne et de son groupe. À ce moment donc, la personne se présente dans ses relations les plus étendues. Ces relations sont représentées par l’assistance et par les prestations que les participants ont réunies autour de la personne : les vivres qui, une fois cuits, sont dispersés et diffusés dans toute la société ; les biens féminins qui sont accumulés sur son corps et que ses proches conservent pour n’en faire qu’une répartition ultérieure et plus restreinte. Cependant, l’importance du *fakanofu* dépendant directement du statut (position sociale, titre...) et du rang

(ancienneté) de chacun, on comprend que ces cérémonies tendent à gagner en importance avec l'âge (ne serait-ce que par les affins venant s'agréger à partir du mariage et de chaque génération de descendants), une investiture survenant au cours de la maturité, étant en soi, plus valorisante que le baptême, la première communion ou le mariage. Dans ce cas, on devient alors explicitement « quelqu'un relevant de la valeur supérieure de la société » *'aliki*.

Dans ces trois derniers cas, une messe a précédé la cérémonie. La première communion est aussi précédée d'un courte « retraite » religieuse (*fakamamahi* de quelques jours, autrefois davantage) des enfants chez le prêtre. Ces cérémonies marquent des sacrements à l'occasion desquels la personne se rapproche de Dieu et s'élève au dessus de l'assistance. Elles révèlent donc la « puissance » *mafimafi* et la « grâce » *kalasia* de Dieu. Un prêtre est toujours invité pour la cérémonie du *kava* et la « distribution de vivres » qui suivent la messe (souvent il ne peut y faire qu'une brève apparition, généralement pour le *kava*)⁵²⁵. Lors du brassage du *kava*, des vœux de prospérité (*manu'ia*) sont formulés pour chacun des « anciens » (*matu'a*) de l'avant du cercle. Le communiant, comme les mariés, vient en premier dans cette énumération. Avant le service, le prêtre (à défaut un « ancien ») prend la parole et s'adresse au communiant (ou aux mariés) pour souligner l'importance de l'occasion et la grâce qui leur est faite. Communiant et mariés sont, ce jour là, les témoins privilégiés de la présence de Dieu, et de la grâce divine, opérant un moment la conjonction entre la société et Dieu. Dieu représente, à cet instant, la valeur englobante que la société reconnaît. Pour les baptêmes, où ces cérémonies sont devenues rares (le sacrement réellement fondateur est la communion), on m'a dit que le père ou un « ancien » parmi ses parents (son propre père ou la « tête des anciens » *ulu'i matu'a* s'ils sont présents) boit la coupe normalement réservée au président. L'attribution de la coupe qui devrait revenir au bébé, nous confirme que la relation de l'enfant à Dieu (et la prise en charge directe de ses « relations-âme ») passe par son père et ses parents paternels.

Les « investitures » (*fakanofu*) à des titres ou à des fonctions politiques se font en présence de tous les « anciens » (*matu'a*) à la tête de qui l'impétrant est placé. Reconnu un moment comme le plus ancien de l'assemblée, il est placé dans une position qui le met directement en relation avec les ancêtres qu'il représente le temps de la cérémonie et qui le

⁵²⁵ S'il est absent au moment de la répartition, sa part (porc et tubercules accompagnés de biens de valeur féminins) est livrée dans la soirée à son domicile.

chargent de son autorité. À partir de ce moment seulement il est reconnu dans sa position. Son autorité ne découle plus alors de sa position propre dans la gradation qui organise les vivants entre eux. Elle se fonde sur l'« investiture » (*fakanofa*) au cours de laquelle il fut d'abord présenté à Dieu pour sa bénédiction lors d'un service religieux, puis présenté aux ancêtres qui, avalisant le choix, lui confèrent une autorité supérieure en rapport avec les responsabilités qui lui sont confiées. Dès lors, il prend la succession des ancêtres dans sa charge. Sa foi doit lui dicter ses actions, la bénédiction divine lui conférant une « prospérité » *manu'ia* (*tapuakina* pour un « roi ») qui s'étend à ses dépendants et, éventuellement, une « efficacité » *mana*.

Il en va de même, dans une grande mesure, pour l'« investiture » à un état religieux (pour les prêtres, les moines et les religieuses). Ces cérémonies reconnaissent clairement la distinction de niveau qui s'opère lors d'un tel passage. La société est alors, pour un instant, en présence de la valeur supérieure qu'elle se reconnaît, valeur qui la renvoie à ses ancêtres, à la vie qu'ils ont conférée et à l'ordre qu'ils permettent de perpétuer. Depuis la christianisation, cette valeur est ultimement reconnue en Dieu qui préside à la destinée de tous et de chacun, durant la vie comme après la mort.

1.2.2. La cérémonie funéraire *pogipogi*

Dans leur déroulement général, les cérémonies organisées à l'occasion des funérailles *pogipogi* ressemblent beaucoup aux cérémonies d'« investiture » *fakanofa*. Rappelons qu'autrefois la cérémonie du *kava* (*kava pogipogi*), qui était probablement réservée aux morts appartenant à l'ordre supérieur de la société (*'aliki*), devait avoir lieu soit avant l'inhumation et sous sa présidence, soit après la mise en terre, devant une place laissée vide. Dans les deux cas, la coupe de *kava* réservée au défunt était versée à terre. De nos jours, la cérémonie est différée et je ne sais qui boit cette coupe (mes informateurs supposent qu'il s'agit du « membre du conseil royal » *'aliki fau* qui préside ce jour-là).

À cette occasion, le défunt est présenté une dernière fois, dans ses relations les plus étendues, un *pogipogi* regroupant, avec les « groupes cérémoniels » *kutuga*, les connaissances et les amis personnels ainsi que tous les descendants du mort et leurs affins. Cette présentation a lieu face à la société des vivants qui lui dit au revoir et aux ancêtres qui s'apprêtent à l'accueillir dans l'au-delà. Son « âme » *laumaalie* va trouver, parmi ces derniers, une place correspondante à celle attribuée dans la société des vivants au moment de son décès.

La cérémonie *pogipogi* est donc d'une importance capitale pour le destin du mort et pour le bon ordre de la société qui se réorganise après ce départ. Sa forme est originale comparativement aux passages que nous avons vus précédemment puisqu'elle combine leurs caractéristiques.

D'un côté, cette distribution s'apparente au « jour du bain » *'aho ma'anu* en ce qu'elle accompagne une réclusion où les « relations-sang » du mort sont doublement prises en charge (lors de la veillée funèbre et dans la mise en terre). De ce point de vue, le *pogipogi* clôturait la réclusion (il vient normalement plusieurs semaines après la mise en terre) au cours de laquelle le sang du mort s'est écoulé dans la terre, tandis que ses « relations-sang » s'y sont dispersées. Il s'agit donc ici d'un « jour du bain », *aho ma'anu*, qui clôturait un passage – l'ultime passage ! – “ sanglant ”. Nous avons vu qu'anciennement, la principale prestation du *pogipogi* consistait, comme au « jour du bain » *aho ma'anu*, en un repas (des noix de coco cuites) et non en une distribution formelle de vivres. De nos jours, les prestations en porc distribuées lors du *katoaga* correspondent si exactement aux prestations en argent *sila* reçues, que, comme un repas partagé, elles n'appellent pas de retour. De ce point de vue, le traitement des « relations-sang » n'est pas exclu du *pogipogi*.

D'un autre côté, parce qu'il comprend une cérémonie du *kava* et une grande « distribution » *katoaga*, c'est-à-dire parce qu'il ordonne la société autour du mort et en relation à l'au-delà, le *pogipogi* est une « investiture » *fakanofa* qui assigne à chacun, et au mort en premier lieu, une place et une valeur. De ce point de vue, et c'est la caractéristique essentielle du *pogipogi*, les cérémonies concernent avant tout les « relations-âme » d'un défunt qui apparaît totalement libéré de ses « relations-sang » et du corps resté en terre. Dans cette perspective, le *pogipogi* traite un mort devenu sec et dont les « relations-âme » sont désormais tout à fait supérieures.

Le *pogipogi* est la seule cérémonie qui, en une fois, opère un traitement adéquat et complet pour toutes les relations, la société s'appliquant à liquider définitivement les relations du mort avant de repartir sur de nouvelles bases. Le mouvement des prestations cérémonielles le confirme.

Nous avons vu que pour un *pogipogi*, les échanges cérémoniels comportaient leur propre fin. Les prestations en argent figurent ici des « relations-âme » (elles ont une « messe » pour destination finale). Venant de toutes parts et en grand nombre, elles se concentrent une dernière fois dans le mort pour revenir, dans un second temps, à sa descendance. Le conjoint

et/ou les enfants du mort conservent l'argent qu'ils peuvent dépenser, mais ils conservent aussi la valeur élevée du défunt qui, ainsi manifestée, les élève avec lui aux yeux de la société.

Les « enveloppes » d'argent (*sila*, des « relations-âme ») trouvent ici leur contrepartie dans du porc, c'est-à-dire dans des « relations-sang » venant du mort (de son propre cheptel ou de celui de ses plus proches parents). Ainsi, tandis que l'âme du mort se constitue et s'amplifie des prestations venant à elle, son corps est enterré et ses « relations-sang » sont dispersées pour s'insuffler dans de nouveaux réseaux et rendre vivantes d'autres relations.

Une hypothèse peut alors expliquer une distinction importante entre les anciennes « déités » '*atua muli* (« déités dernières ») et '*atua tanutanu* (« déités enterrées »).

Nous avons suggéré de considérer les premières comme des ancêtres morts sans statut (des « roturiers » *tu'a*), en seule relation à la « terre » *kele* et à la localité. Les seconds seraient pour leur part des ancêtres d'un ordre supérieur (*'aliki*), « chefs » ou hommes que leurs actions ont rendu remarquables de leur vivant. Il semble que les cérémonies funéraires (*putu*) comparables au *pogipogi* étaient autrefois réservées à ces derniers. Leurs relations étendues et les démonstrations de popularité en rapport à leur renommée (toutes des « relations-âme ») étaient ainsi rassemblées avant de présenter le défunt face au monde de l'au-delà vers lequel son âme se dirigeait. À cette occasion, les « relations-sang » du défunt étaient subordonnées au point que le repas funéraire ne se composait pas de porc, mais de noix de coco cuites au four dans leur coque fendue (une nourriture sèche et grasse, provenant de la tête du cocotier)⁵²⁶.

En revanche, pour les « gens du commun » *tu'a*, sans statut et sans ancienneté, les « relations-âme » étaient autrefois insignifiantes et la renommée inexistante. À leur mort, les funérailles ne comprenaient pas d'échanges cérémoniels et de cérémonie du *kava* (*putu*). De la sorte, il ne restait d'eux auprès des vivants que des « relations-sang » vite dispersées et un « corps » *sino* temporaire consistant en une sépulture elle aussi vite dispersée (un tas de sable couvrant la dépouille posée à terre).

⁵²⁶ De nos jours, le *pogipogi* n'est pas interdit aux « roturiers » *tu'a*, mais ceux qui l'organisent sont considérés comme des « prétentieux » (*fia lahi*) qui « agissent inconsidérément » (*aga vale*).

1.3. Les « relations-corps »

Tout en les évoquant régulièrement, nous avons pour l'instant tenu de côté le problème des « relations-corps » nécessaires à l'existence des vivants, des « morts » *mate* (pierres de la tombe) et des anciennes « déités » *'atua* (pierres dressées, poteaux des maisons, « reposoirs »). Du point de vue de la société wallisienne, ces relations sont subordonnées aux « relations-sang » et aux « relations-âme ». Elles apportent cependant à chaque être, à chaque chose, le caractère spécifique et tangible de sa manifestation dans le monde sensible, celui des vivants.

Les vivants naissent avec leur « corps » *sino*. Celui-ci forme une unité complète et intègre qu'ils ne peuvent quitter durant leur vie. Il détermine un « intérieur » *loto* et un « extérieur » *tu'a* qui s'opposent et qui peuvent entrer en contact par des « ouvertures » *mata* dont seules celles du visage restent ouvertes. Il présente aussi un « devant » *mu'a*, conçu comme en relation avec la société des vivants, et un « derrière » *muli* qui est en relation avec le monde de l'extérieur et de l'au-delà. Le corps de chaque Wallisien est ainsi une unité comparable à l'île et à la maison, toutes en relation avec la société des vivants d'une part, en relation avec le reste du cosmos d'autre part.

Le « corps » *sino* des vivants tire sa spécificité de différentes caractéristiques. Tout d'abord le corps se développe dans l'espace, prenant du volume et de la vigueur avant de décliner avec le vieillissement. Il s'assèche aussi progressivement, en s'élevant puis en dégénéralant : les personnes très âgées, spécialement les hommes, sont toujours de complexion sèche et osseuse. De plus, les cheveux blanchissent, perdant leur couleur comme la végétation perd la sienne en séchant sous le soleil. Nous avons vu que la société établissait une autre relation entre la blancheur et l'ancienneté, puisque « ceux relevant de la valeur supérieure », les *'aliki* sont blancs par contraste avec le « dos noir » (*tu'a gogo*) des « gens du communs ». Ce rapport entre la lente évolution du corps et l'avancée dans l'âge d'une part, entre la clarté de la peau et le statut social de l'autre, en fait la manifestation privilégiée de l'acquisition des « relations-âme ».

Par ailleurs, et nous allons y revenir en détail, une relation si étroite existe entre le corps et son « intérieur » *loto*, « intérieur » qui lui confère volume et surface, que le « corps » *sino* est aussi une manifestation privilégiée des « relations-sang ».

On comprend ainsi la valeur qui est accordée à la perfection et à la beauté du corps. Elles correspondent à l'harmonie des relations qui constituent le corps et manifestent une relation convenable au cosmos. Le corps manifeste aussi les distinctions sociales de deux manières : premièrement, les adultes accomplis (les femmes ayant enfanté et les hommes qui ont une réussite économique ou une descendance assez nombreuse pour s'abstenir de travailler) ont « plus de corps » (*kua sino*) que les autres ; deuxièmement les membres plus anciens de la communauté sont aussi les plus clairs. Notons que « ceux relevant de la valeur supérieure » *'aliki* et les prêtres cumulent ces caractéristiques. Pour ces cas valorisés, le développement du corps s'effectue dans la maison que l'on quitte peu. Il a pour corollaire la qualité de la peau qui reste blanche et fine. L'embonpoint, la blancheur et la finesse de la peau sont des critères de beauté recherchés qui distinguent, aux yeux des Wallisiens, les personnes que la communauté valorise plus que les autres.

Hommes et femmes travaillent sur l'apparence et la constitution du corps : les premiers s'attachent à fournir son alimentation, traitant le corps par l'intérieur et le développant à partir du dedans ; leurs compagnes prennent en revanche soin de la superficie du corps, de son contour, après avoir conformé en leur sein l'enveloppe corporelle du bébé. Elles le travaillent donc en relation avec l'extérieur auquel sa surface présente et expose le corps.

Hommes et femmes ont ainsi la charge du corps des vivants qui se distingue des pierres et des autres réceptacles accueillant ancêtres et « déités » (*vaka, fakafa'aga...*) en ce que son volume est doublement travaillé, par la superposition des textiles, et par une alimentation adéquate. Nous allons détailler successivement ces deux prises en charge du corps.

Les textiles se superposent et se ferment sur le corps pour l'envelopper. En cela, le corps diffère peu, nous l'avons vu, des statues catholiques ou des anciens reposeurs conservés dans des étoffes. Cet enveloppement signifie des relations, nous l'avons dit (*cf.* § IV.4.4.3.), d'autant plus étendues et valorisées que les textiles superposés sont riches et nombreux. Pour les vivants, cependant, il s'agit avant tout de fermer, d'isoler et de distinguer, avec les organes génitaux, le bas-ventre, l'« intérieur » de l'être (*loto*) et « siège de la vie » (*ma'uli'aga*).

Cette responsabilité revient aux femmes dont l'« intérieur » *loto*, qui est proche de leur terre natale (*kele*), donne la « vie » *ma'uli*. Cette relation entre la « vie » et la « terre » que

nous avons appelée « relations-sang » définit les “femmes-en-tant-que-mères”. Elle passe par leur ventre, leur sexe qu’en langage choisi on appelle « âme » *laumaalie*. Nous avons vu que les « relations-sang » étaient englobantes pour les femmes. On peut avancer que leur valeur réside avant tout dans leurs organes génitaux (*laumaalie*) et ce qui est généralement appelé leur « intérieur » *loto*.

En concevant des enfants, les femmes fondent en elles-mêmes – et dans leur terre natale – toutes les relations dont ces enfants se composent, et leur confèrent la « vie » *ma’uli*. Elles sont en cela très comparables à la maison qui enferme et réunit les vivants en les protégeant de l’extérieur où l’au-delà menace leur vie. Elle conformement donc les vivants, les dotant de sang et de souffle. Elles conformement aussi les vivants en les dotant de l’enveloppe corporelle qui contient ce sang et la vie qui en émane. Elles sont ainsi en charge de la « vie » *ma’uli* de chacun en ce qu’elles confèrent, avec des « relations-sang », l’enveloppe fermée qui isole ce « sang », contenant ses pulsations et retenant la « vie » *ma’uli* dans l’« intérieur » *loto*.

Les « relations-corps » que les hommes ont en charge passent par l’alimentation et leur circuit (la bouche et le système digestif) s’oppose à celui des relations qui, prises en charge par les femmes, trouvent leur origine dans les organes sexuels et dans la génération. Ainsi, durant la grossesse, le père favorise, par une nourriture choisie et abondante, la croissance du fœtus (puis du bébé lorsque la mère l’allait) et l’épanouissement de la mère.

Nous retrouvons ici une caractéristique essentielle du corps humain : seule une alimentation correcte lui conserve santé et volume. Le volume du corps (dans le meilleur des cas son embonpoint) manifeste en effet l’étendue et la valeur des relations qui constituent chaque personne. Rappelons que le « corps » *sino* des vivants ne peut être dissocié de leur mode existence et de la « vie » *ma’uli* dans ce qu’elle a de spécifiquement humain. Pour les Wallisiens, en effet, une nourriture satisfaisante en quantité et en qualité est la condition principale à la survie. Un grand nombre de troubles physiques et de maladies mortelles sont considérés comme le résultat d’une alimentation insuffisante et dérégulée (*pakupaku*). Rappelons aussi que de la nourriture en contact plus ou moins direct avec des « morts » *mate* (qu’ils viennent la contaminer par malveillance ou qu’on la touche après une toilette funéraire ou en rentrant du cimetière sans s’être lavé les mains) peut être la cause de graves troubles suivis d’une mort rapide si rien n’est fait pour remédier à ces désordres. Les hommes

fournissent donc une nourriture adéquate qui, venant alimenter le corps, entretient la « vie » *ma'uli* qui y siège.

Ajoutons que l'alimentation régulière de la femme enceinte ou allaitant, à laquelle il faut ajouter les prestations de naissance *'umu fanau* et *fakamo'oni*, confère aussi à l'enfant une relation particulière au père et au côté paternel. Ce faisant, elle établit pour lui des « relations-âme » qui se développeront par la suite.

Cependant, contrairement aux femmes qui refondent toutes les relations (avant de les distinguer) en les enfermant, les hommes et les vivres qu'ils fournissent distinguent avant de rassembler.

Nous avons vu, par exemple que contrairement aux femmes, les hommes ont différentes sortes d'enfants, des « enfants propres » et des « enfants de sœurs » ainsi que des « fils » et des « filles » auxquels nous avons pu comparer, sous certains aspects, les tubercules et les porcs. Par ailleurs, les vivres présentés par les hommes, qu'ils soient crus ou cuits, distinguent et ordonnent. Les prestations en vivres crus, indiquent un changement de niveau et renvoient à la totalité, au « pays » *femua*, au cosmos et à Dieu qui englobent la société des vivants.

Les prestations en vivres cuits, quant à elles sont individualisées et ramenées à une dimension qui ne relève que du monde des vivants. En passant la nourriture au four, les hommes opèrent une gestation comparable à celle des femmes en ce qu'ils reconstituent ces vivres dans une relation à la « terre » *kele*. Les vivres cuits sont dès lors en rapport à la localité et au particulier, tandis que leur sont conférées des « relations-sang ». Les vivres sont ainsi socialisés et rendus propres à nourrir, avec les vivants, les relations sociales de leur seul domaine. Ils distinguent alors, sous forme de prestations personnalisées, les vivants entre eux, selon la gradation que suivent les prestations qu'ils composent ou encore selon la conformation qu'ils confèrent au corps qui les reçoit.

Cependant, les vivres, relevant une fois cuits du seul monde des vivants, réunissent par leur circulation l'ensemble des vivants en un tout fermé, en une société qui s'oppose globalement au monde de l'au-delà. La circulation des vivres cuits dont la forme généralisée est la « distribution » *katoaga* définit ainsi la société des vivants, lui conférant un ordre interne et un mode existence qui lui sont propres. La société des vivants diffère ainsi, tout en y trouvant place, du reste du cosmos auquel correspondent la nourriture crue et les relations qu'elle manifeste.

En favorisant le renouvellement de la société, cette circulation de vivres cuits conforme aussi chaque Wallisien et assure sa subsistance. L'ingestion de la nourriture fait ainsi partie d'un vaste circuit qui entretient la vie à tous les niveaux de la société des vivants. La nourriture vient participer à la constitution de « relations-corps » par son mouvement, mais surtout par son accumulation qui donne au corps sa santé et son ampleur. Par là même aussi, elle manifeste des relations étendues, relations aux ancêtres bienveillants et à Dieu qui favorisent la prospérité, relations dans la société même que suivent, dans leur circuit, les prestations en vivres.

Il ne s'agit donc plus ici de « relations-corps » organisées autour d'une « vie » *ma'uli* conférée par une circulation interne, contenue et mue sur un rythme propre (cet aspect est ici subordonné). Ces « relations-corps » assurées par une circulation externe, généralisée et réglée sur le bon ordre de la société des vivants sont la manifestation de « relations-âme » étendues et englobantes.

En résumé, le « corps » *sino* des vivants se distingue de celui des ancêtres et des « déités » par des contraintes (à la différence des « morts » *mate*, les vivants ne peuvent voler, demeurer sous l'eau ou sous la terre) et des qualités propres (son volume, son poids, sa surface, son parfum, sa couleur). Cependant, deux différences fondamentales lui donnent une valeur particulière. D'une part, il contient dans son « intérieur » *loto* une « vie » *ma'uli* donnée par une circulation sur laquelle il se referme. Cette « vie » et les « relations-sang » dont elle émane renvoient à la « terre » *kele* dans son aspect le plus particulier (la « maisonnée » *'api*) et les ancêtres qui lui sont rattachés. D'autre part, le corps de chaque vivant se constitue dans la circulation généralisée des vivres que les hommes fournissent. Par la circulation des vivres crus (que l'on n'ingère pas) chaque vivant, mais aussi les ancêtres et les déités auxquelles on faisait autrefois des offrandes, trouve une place dans l'ordre de l'univers. En revanche, par la circulation des vivres cuits (que l'on ingère et qui s'accumulent dans le corps pour partie), chaque vivant trouve sa place dans l'ordre de la seule société des vivants.

La circulation des vivres place donc chacun dans une gradation en relation au tout que forment la société des vivants d'une part (le « pays » *fenua*) et le domaine englobant de l'au-delà et au cosmos d'autre part. La « vie » entretenue par la circulation des vivres cuits et l'alimentation au niveau de la société des vivants anime cette même société, aboutissant dans chaque corps, avec les « relations-âme » ainsi constituées.

Contrairement à la « vie » *ma'uli* que confèrent les seules « relations-sang » et qui, siégeant dans l'intérieur de l'être, disparaît avec la mort pour se refondre dans la terre, cette « vie » (l'« âme » *laumaalie*), conférée (en partie) par la circulation des vivres, n'est attachée que temporairement au corps le temps de sa vie. Elle participe, elle aussi, d'une circulation plus vaste, l'« âme » *laumaalie* des morts (leur part divine et immortelle selon la doctrine catholique) partant pour le Ciel (autrefois Pulotu) rejoindre Dieu (ou les “ ancêtres lointains ”) dont elle provient.

Le « corps » *sino* des vivants apparaît ainsi comme un point de convergence pour des relations de deux ordres. Les premières sont les « relations-sang », qui sont données par la mère et les parents maternels. Elles sont subordonnées du point de vue de l'organisation générale du cosmos, mais englobantes pour ce qui est de l'existence spécifique des vivants. Les secondes sont les « relations-âme » conférées par le père et les parents paternels. Elles sont subordonnées pour ce qui est de la « vie » qui anime chaque Wallisien en particulier, mais englobantes pour ce qui relève de sa position dans le cosmos et le devenir de son « âme » *laumaalie*. Le « corps » *sino* établit momentanément la synthèse de ces relations qui, dans certaines manifestations particulières – ou dans leur actualisation –, nous sont apparues comme des « relations-corps » sans que pour autant de telles relations aient la valeur des « relations-sang » ou des « relations-âme ». À Wallis, le « corps » *sino* peut être compris comme la manifestation de la combinaison, sur un mode particulier (l'ordre du vivant), de « relations-sang » et de « relations-âme » dans l'espace (mouvement et volume) et dans le temps (humidité/sécheresse, noirceur/blancheur).

1.4. La constitution de l'ancienneté

L'évolution des relations qui constituent les humains dans la vie puis dans la mort montre bien que l'ancienneté ne revient pas ici à de la vieillesse, c'est-à-dire à un processus d'accumulation et de dépérissement progressif.

La valorisation de l'ancienneté ne réside pas, en effet, dans le travail du temps et dans l'accumulation de l'expérience acquise, comme en Occident. Elle ne réside ni dans l'âge, ni dans ses vertus.

Il s'agit ici d'une élaboration, d'un travail menés à bien par la société en relation au cosmos. Il commence avec la conception et se termine dans la mort, par une série de rites de passages dont nous venons de voir les principales caractéristiques. Il ne s'agit pas du travail du temps, mais de celui de la société.

Cette élaboration et ce travail dépouillent progressivement les vivants de la relation au ventre de la mère, à leur terre natale et des « relations-sang » qui les constituent, pour leur conférer progressivement, avec des « relations-âme », une valeur qui, les mettant en relation avec les ancêtres, les en rapproche dans la vie et les constitue dans la mort. Cette valeur supérieure, qui se met en place au cours de la vie par un assèchement progressif des relations constitutives, renvoie directement à l'au-delà englobant.

Cet au-delà valorisé se distingue de la matrice originelle en ce qu'il est lui-même distingué (en relation au monde des vivants). Dans ses aspects valorisés, il est sec (île de Pulo, monde marin salé et brûlant de soleil, ciel lumineux).

En constituant des ancêtres valorisés secs et lointains, les vivants constituent ainsi l'au-delà, donnant à la société une dimension supérieure, une étendue qui englobe leur domaine et qui correspond au cosmos. Ce travail sur l'ordre sociocosmique distingue la société des vivants de l'au-delà tout en l'y incluant.

L'ancienneté est le principe d'ordre qui, avec la distinction masculin/féminin régit le cosmos polynésien (voir les mythes de création par exemple). Elle se fonde sur deux principes :

- 1) la succession des générations, qui donne sa mesure au temps en établissant une continuité entre les vivants et les morts. Elle renouvelle la vie des hommes et de la société ;
- 2) la primogéniture, qui met en ordre cette succession, établissant une contiguïté maximale entre un ancêtre et chacun de ses descendants aînés de branche aînée. Cette relation, en revanche, se relâche progressivement avec les cadets et les descendants de branches cadettes. Elle renouvelle l'ordre interne de la société des vivants, et au-delà, celui du cosmos (l'ordre du cosmos se met en place dans la société des vivants).

La distinction masculin/féminin est fondamentale et doit être considérée en relation à l'ancienneté. Le mythe de Maui (*cf.* § IV.1.1.), mais aussi de nombreux mythes d'origine polynésiens nous présentent un monde originel humide, sombre et indistingué, un monde féminin d'où émergea la distinction : le ciel fut séparé de la terre et les îles furent tirées de la mer.

L'ancienneté se construit donc différemment pour les femmes et pour les hommes. Pour les unes, l'ancienneté renvoie à cette matrice originelle et primordiale, origine de toutes choses, source potentielle de toute vie. Toutes les femmes (avec les terres qu'elles occupent)

représentent, à leur échelle, cette matrice originelle, et toutes ont en elle la capacité de renouveler, avec la vie, la société des vivants. Le temps ne les distingue cependant pas entre elles. Toutes les femmes relèvent de cette matrice primordiale qui existe sans référence au temps et au mouvement (succession, distinction, évolution...)

Pour les hommes, l'ancienneté renvoie au premier acte de distinction et à leurs acteurs (Maui et Tagaloa sont des hommes). Ils s'ordonnent derrière eux, en une succession graduée, fondant l'ordre de la société et de l'au-delà. Le principe masculin est important dans le renouvellement de la vie en ce qu'il assure, précisément, la distinction entre le fœtus et sa mère, distinguant les vivants entre eux ainsi que les ancêtres. Faute de principe masculin, la « vie » *ma'uli* ne pourrait s'épanouir, puisque restant indistincte de la matrice qui l'élabore. À défaut de ce principe, la société des vivants ne pourrait se développer et s'ordonner.

La sœur d'un homme (à la différence de sa femme, qu'il doit féconder en relation avec ses ancêtres, et qui lui est donc subordonnée) renvoie à la matrice originelle en ce qu'elle est pour lui féminine et inaccessible, c'est-à-dire première. Elle constitue pour lui cette totalité originelle et primordiale qu'est la matrice féminine d'où est né le monde (*cf.* le mythe tongien de Hikuleo⁵²⁷). Mais, nous l'avons vu aussi, elle établit une relation particulière avec les ancêtres de telle sorte qu'elle cumule les deux aspects de l'ancienneté.

Dans l'ancienneté, la société wallisienne ne valorise donc pas l'âge. Elle valorise, d'une part, l'origine de toute chose, principe féminin fertile et non distingué; d'autre part, la succession ordonnée, principe conçu comme masculin, qui assure, par la distinction, une perpétuation organisée de la vie et un renouvellement de la société des vivants en relation au cosmos.

Le premier principe est subordonné au second, d'où la valeur du premier-né : il ouvre chaque génération et crée un degré généalogique. Génération après génération, le premier-né est le maillon auquel se raccrochent tous les puînés de sa génération.

L'ancienneté apparaît ainsi comme une référence aux origines, organisée selon un « décompte homogène et continu » (*laumaalie*) : les anciens, en se rejoignant dans l'ancienneté, lui donnent un ordre et une étendue (diversification et profondeur) sans cesse évalués et rituellement travaillés (on pense ici aux superpositions de biens féminins qui

⁵²⁷ Voir F. Douaire-Marsaudon (1992 et 1998, p. 268-269) et V. Valeri (1994, p. 86-87)

signifient des relations étendues). Ainsi chaque aîné présente-t-il à travers lui la succession ordonnée de ses ancêtres selon la valeur que leur reconnaît la société et en référence à une terre d'origine. On ne peut alors considérer ce travail sur l'ancienneté comme une simple manipulation des généalogies. Si la succession des ancêtres constitue l'ancienneté, celle-ci s'organise autour des ancêtres prééminents de telle sorte que la généalogie ne consiste pas dans la suite ininterrompue d'ascendants nés les uns des autres, mais dans une mise en ordre des ascendants les plus prestigieux en référence à un ancêtre apical (et à sa terre) valorisant. L'exemple des généalogies royales données par Henquel (*cf.* illustration N° 28, page 378) est, de ce point de vue, très éclairant : Takumasiva y apparaît comme l'ancêtre de toutes des « branches royales » *fa'ahiga hau* actuelles.

L'ancienneté met aussi la société en relation au tout et la fait participer au processus cyclique de perpétuation et de renouvellement. La société, en se renouvelant avec les hommes, perpétue et renforce la distinction fondamentale qui organise le cosmos à partir de sa matrice primitive.

Contrairement à la localité, qui est donnée, permanente, stable et intangible (la terre ne bouge pas et il s'agit de la conserver en l'état), l'ancienneté se constitue à chaque passage, et à chaque passage, elle renforce l'ordre de l'univers.

2. Le problème du *gender*, ne pas confondre « femme-sœur » et « femme-épouse »

Depuis une vingtaine d'années, un pan des études polynésiennes a fait écho aux *gender studies*. Cette approche de la discipline anthropologique, qui prétend déterminer la valeur du masculin et du féminin dans chaque société – dans le but plus ou moins explicite de souligner l'importance des femmes et des représentations associées à la féminité, jusque là sous-estimée – se place dans le mouvement des revendications féministes⁵²⁸. C. Ward-Gailey, par exemple (1987), montra que la valeur commerciale des produits réalisés par les femmes, autrefois valorisants, car au service de la reproduction sociale et des relations à l'intérieur des groupes, avait dévalorisé le travail féminin et, par contrecoup, le statut des femmes. D'une façon générale, les anthropologues ont rejeté, dans leur critique des études classiques, un

intérêt disproportionné pour des institutions essentiellement masculines, et ont proposé des analyses qui leur faisaient contrepoids.

2.1. Les études récentes

En Polynésie occidentale (particulièrement à Tonga, société à laquelle s'attache une longue tradition ethnographique et anthropologique), la position et le rôle particulier de la tante paternelle ont constitué la pierre angulaire de leur travail. Selon ces auteurs (J. Huntsman et A. Hooper, 1976 ; B. Shore, 1976 et 1981 ; G. Rogers 1977, K. James, 1984) l'opposition homme/femme ne peut se résoudre à l'intérieur du couple où les époux sont comparables en nature, quand bien même l'homme est généralement valorisé. En revanche, le rang absolument supérieur de la tante paternelle sur celui du père, sa position cérémonielle dominante, et son « pouvoir » de mort sur les enfants de son frère créent un contraste où l'on voit des « attributs culturellement différenciés », une distinction fondamentale. L'opposition homme/femme prend ainsi la forme d'une opposition frère/sœur, sans que l'on puisse encore trouver une expression théorique convenable au problème que pose aux yeux des chercheurs, la répartition des « pouvoirs » (« pouvoir politique » pour le frère, « pouvoir mystique » pour la sœur)⁵²⁹.

Le problème a dernièrement été reconsidéré dans les travaux de Futa Helu et de F. Douaire-Marsaudon. Les implications de ces travaux ouvrent de nouvelles perspectives.

Le premier est une réfutation virulente par Futa Helu⁵³⁰ qui refuse cette mise à plat, précise qu'il convient de considérer deux niveaux de faits. Au premier niveau, la distinction entre « frère » et « sœur » (*brother/sister*) est une distinction récente qui opère dans la seule famille nucléaire. Au second niveau, existe une distinction plus inclusive (elle concerne selon lui des « intérêts sociopolitiques ») entre *tuoga'ane* et *tuofefine*. Cette distinction ne concerne pas des individus, mais des relations entre les groupes. En soulignant cette distinction, Futa

⁵²⁸ Le problème est posé par S.B. Ortner (1974) qui passe en revue les représentations (*cultural views*) associant les femmes et la nature alors que les hommes, associés à la culture, ont accès à la transcendance.

⁵²⁹ K. James (1983, p. 233-243).

A. Kaepler (1970), A. Biersack (1982), et E. Bott (1981), dans des positions plus nuancées, ont proposé d'opposer le rang (qui est un droit de préséance cérémoniel revenant aux femmes) au pouvoir (qui est l'exercice de l'autorité en relation à un système de titre revenant aux hommes).

C. Lévi-Strauss (1984, p. 218-219) et V. Valeri (1994, p. 81) ont pris le problème dans l'autre sens, adoptant une perspective plus « classique ». Le pouvoir réel, politique, revient aux hommes. Les sœurs de ces derniers ne détiennent de pouvoir qu'en « contrepoids » (en « compensation » dit Lévi-Strauss). C'est un pouvoir inférieur en valeur, s'appliquant dans le champ du symbolique.

⁵³⁰ Futa Helu (1995, p. 191-199).

Helu critique les chercheurs occidentaux qui, observant les relations entre frères et sœurs, ne voient pas un système plus global de relations et finissent par proposer, idée qui lui est inacceptable, un « pouvoir mystique » ou « symbolique » conçu comme une substance qui peut être transmise.

Nous ne pouvons cependant suivre cet auteur qui considère que la *tuofefine* n'a d'importance sociologique qu'en relation avec le pouvoir économique et politique de groupes sociaux qui s'affrontent : il s'agit, pour Futa Helu, d'une « pratique sociale liée à une demande ou à des intérêts sociaux » (« *social custom related to a social demand or interests* »). Ce postulat est insatisfaisant sur deux points : en ne précisant pas comment s'organisent les relations autour de la sœur du père – ou d'un ancêtre de référence –, l'auteur n'apporte pas de lumière sur le rôle rituel, pourtant attesté à Tonga, de la tante paternelle. De ce fait, et ceci est sa seconde limite, il propose une analyse fonctionnaliste qui fait la part belle aux « intérêts sociopolitiques » et aux rivalités pour le « pouvoir » que les chercheurs féministes ont précisément voulu battre en brèche.

Le travail récent de F. Douaire-Marsaudon (1996 et 1998) va beaucoup plus loin. Elle considère la relation frère-sœur dans le système global que forme la société. Elle en précise la place au sein du groupe familial comme à l'échelle l'« ordre sociocosmique ».

Selon elle (elle rejoint ici F. Helu) le « pouvoir symbolique » (ou « pouvoir mystique ») ne désigne rien. La tante paternelle doit être considérée comme le pilier de l'institution appelée *fahu* qui organise les relations entre les individus et entre les groupes, avec des incidences politiques, économiques et cérémonielles. Ce dernier aspect est capital (elle est ici en contradiction complète avec F. Helu) : la tante paternelle étant considérée comme une « ancienne absolue » (*absolute senior*) – ce qui détermine son rang cérémoniel '*eiki* – , elle est aussi la médiatrice qui permet et contrôle les échanges avec les ancêtres. Elle préside aux rites de passage, recevant pour les ancêtres la meilleure part des biens cérémoniels présentés pour l'occasion. Elle favorise ainsi les relations entre les deux domaines, les ancêtres prodiguant la vie et leurs bienfaits par l'intermédiaire de cette femme qui en fait profiter tout son groupe. À l'échelle supérieure de la société, la sœur (*Tu'i Tonga fefine*) du chef suprême (*Tu'i Tonga*) a une position identique, favorisant la prospérité du pays dont la responsabilité incombe au frère.

Notre travail rejoint celui de F. Douaire-Marsaudon sur de nombreux points de telle sorte que tous deux s'étayent et se soutiennent. Cependant, l'étude des relations constitutives pour la société wallisienne rend plus radical le contraste entre les deux positions que les femmes occupent auprès des hommes. Elles s'y définissent en effet comme " femmes-en-tant-que-mères " ou comme " femmes-en-tant-que-sœurs ".

Concernant les relations établies à Wallis entre les femmes, la terre, et les différents descendants qu'elles comptent (« enfants » *tama-ta'ahine* et « neveux agnatiques » *fakafotu*) nous pouvons faire des propositions sur la société tongienne. Nous y reviendrons après la synthèse de nos acquis sur l'opposition homme/femme dans la société wallisienne.

2.2. La position des femmes dans la société wallisienne

Les développements précédents ont montré qu'hommes et femmes traitent différemment mais conjointement les relations qui constituent les vivants dans leur condition spécifique, c'est-à-dire premièrement en opposition aux « morts » *mate* et, plus généralement, en opposition aux êtres de l'au-delà ; deuxièmement, en fonction de la place et de la valeur de chaque vivant dans la société, les relations constitutives – que nous avons appelées « relations-sang », « relations-corps » et « relations-âme » – différant selon le sexe, l'âge, la position et le rang social. Soulignons toutefois que de vrais germains, ou, à un autre niveau, des villageois de même origine, sont moins dissemblables entre eux qu'avec les autres Wallisiens. Tous partagent en effet, à des degrés différents, la relation à la terre et à un même ancêtre lointain de référence, que ce dernier soit un ancêtre paternel (pour des germains) ou l'ancêtre fondateur de la chefferie du village (pour des villageois). Dans ce dernier cas, les valeurs partagées par la communauté (le lien à la localité qui fonde la solidarité et l'autorité du « chef ») recoupent celles que partagent de vrais germains (le lien à la terre natale et aux maternels secourables d'une part, l'autorité des paternels qui confèrent position sociale et titre éventuel d'autre part).

Enfin, une conséquence de la relation privilégiée des femmes à la terre et de l'uxorilocalité est que les femmes sont toujours plus semblables entre elles que les hommes, qu'elles soient sœurs ou originaires d'une même communauté. Les hommes, en revanche, sont davantage distingués entre eux et ordonnés selon une gradation plus rigoureuse qui suit leur ancienneté relative, en fonction de l'ordre des naissances et du statut social (rang et position).

2.2.1. Les “*femmes-en-tant-que-mères*”

Cette distinction entre hommes et femmes revient à une hiérarchisation différente des relations constituant les Wallisiens de l'un et l'autre sexe. Les « relations-sang » sont globalement subordonnées aux « relations-âme » dans la relation des vivants à l'au-delà, à Dieu et aux anciennes « déités » qui présidaient autrefois aux destinées des vivants. Or les « relations-sang », qui mettent les vivants en relation à la localité, sont hiérarchiquement supérieures aux « relations-âme » pour les femmes. En revanche, les « relations-âme », qui situent chaque Wallisien dans une succession graduée en référence à des ancêtres supérieurs (et lointains), sont supérieures et englobantes pour les hommes.

Cependant, et à un autre niveau de valeur, les « relations-sang » distinguent aussi fondamentalement les vivants des êtres de l'au-delà en leur conférant une « vie » *ma'uli* principe propre à « ce monde-ci » *malama nei*, à la société des vivants fermée sur elle-même dans le domaine qui lui est propre, ménagé entre ciel et terre. Ainsi, tandis que les « relations-âme » établissent une continuité entre les différents domaines du cosmos et situent les vivants dans ce tout, les « relations-sang » opèrent la distinction fondamentale qui fait exister les vivants sous une forme qui leur est propre et qui les rend, du point de vue de la société, plus complets. À ce niveau inférieur de valeur (car subordonné au tout que forment Dieu et le cosmos), les « relations-sang », les femmes qui les confèrent, et très généralement la relation à la localité, apparaissent comme extrêmement valorisées et subordonnent les « relations-âme », pourtant englobantes au niveau supérieur de valeur. Ce niveau de valeur, inférieur du point de vue de l'organisation générale du cosmos, n'en est donc pas moins essentiel du point de vue de la société des vivants.

Il faut toutefois rappeler et souligner ici, que du point de vue de la transmission de la « vie » *ma'uli* en relation à la terre (il s'agit ici de « relations-sang »), cette hiérarchie entre hommes et femmes (ou masculin/féminin) doit être considérée comme une opposition entre “hommes-en-tant-que-pères” et “femmes-en-tant-que-mères”. Le couple de parents forme une unité, un tout qui, pour ses enfants comme pour l'extérieur, renvoie au cosmos et à son organisation. Nous avons vu l'importance que la société wallisienne donne à la procréation et la valeur de la descendance qui vient en contrepoint de celle de l'ancienneté. Ainsi, le couple de parents mariés forme sur la terre qu'il occupe (la « maisonnée » *'api*) une totalité qui englobe et représente l'ensemble des dépendants (enfants, proches résidants avec eux et

visiteurs). On retrouve cette complétude dans chacun des enfants nés de son union et dans les prestations que le couple fournit, soit pour ses enfants, soit face à l'extérieur.

À une autre échelle, une totalité comparable existe dans le « chef de village » *pule kolo* et son épouse qui représentent formellement l'ensemble de la communauté – ici encore, le couple est formé sur le même modèle d'une autorité conçue comme extérieure à la localité où elle vient s'exercer. Le « roi » *hau* enfin, « père du pays » (*te tamai a te fenua*) et son épouse, conventionnellement appelée « mère du pays » (*fa'e a te fenua*), renvoient, quant à eux, à la totalité englobante que forme le « pays » *fenua*. Dans cette unité du couple, qu'il s'agisse des maîtres d'une maisonnée, du « chef » et de son épouse ou encore du « roi » et de la sienne, les femmes apparaissent toutes nettement subordonnées à leur conjoint, quand bien même rappelons-le, elles peuvent être considérées comme supérieures dans un certain nombre de représentations et de situations.

La descendance forme à la fois une réalisation et un prolongement du couple de parents qui trouvent un double accomplissement dans la transmission de la vie : à des enfants tout d'abord – ils acquièrent ainsi un statut d'« anciens » *matu'a* ; à des petits-enfants ensuite pour qui ils deviennent à la fois des « grands-parents » et des « ancêtres » *kui*. Ainsi la transmission de la vie permet d'accéder à l'ancienneté dans le monde des vivants (« vieux » *maatu'a*) et dans celui de l'au-delà (« ancêtres » *kui*).

Rappelons enfin que la constitution des vivants ne repose pas sur la seule procréation puisque la circulation des prestations cérémonielles constitue et entretient les relations qui viennent régulièrement compléter la personne (nous venons de le voir dans la première partie de cette conclusion générale).

En résumé, les relations venant constituer les femmes leurs confèrent une double caractéristique. Du point de vue de la transmission de la « vie » *ma'uli* et de la participation au monde des vivants en référence à une « terre » (*kele*), les femmes ont une importance capitale et sont valorisées en tant que mères. Elles prodiguent aussi aux enfants une attention assidue et de l'« affection » *'ofa*, se chargent des premiers apprentissages, et offrent, avec leurs parents, réconfort et soutien matériel tout au long de la vie.

Cependant, du point de vue de l'exercice de l'autorité, dont la source vient des ancêtres, les femmes (« en-tant-que-mères ») apparaissent comme généralement inférieures aux hommes dont les relations renvoient avant tout à la totalité que forment non pas la

« terre » *kele* ou la localité, mais le « pays » *fenua* et la société globale, c'est-à-dire le cosmos, les vivants et l'au-delà.

Un couple et une descendance se construisent nécessairement à partir d'un homme et d'une femme, la mère conférant, avec les « relations-sang », une « vie » *ma'uli* intérieure en relation à la « terre » *kele*. Le père, lui, confère des relations étendues avec des ancêtres lointains (ou « relations-âme ») qui projettent et déploient l'enfant hors de sa mère, puis hors de la terre natale, pour lui faire acquérir rang et statut au sein de la société.

2.2.2. Les “ femmes-en-tant-que-sœurs ”

L'opposition et la complémentarité que nous avons soulignées concernant les hommes et les femmes ne valent, rappelons-le encore une fois, que pour les hommes et les femmes lorsqu'ils sont considérés comme les membres réels ou potentiels d'un couple de parents *taumatu'a*, donnant à leurs enfants un côté paternel et un côté maternel. Il en va tout autrement lorsque homme et femme sont en relation de germanité de sexe opposé. Dans ce cas, en effet, la sœur d'un homme à elle seule (et à un autre niveau la fille d'un homme, proche de sa tante paternelle en ce que leurs « intérieurs » *loto* sont assez comparables) représente pour ce dernier la complétude des relations (aux ancêtres lointains d'un côté, à la terre et à ses ancêtres d'un autre côté) manifestées d'une autre façon dans le couple de parents. La sœur d'un homme – la « tante paternelle » *mahikitaga* de ses enfants – est donc pour eux tous une totalité qui les subordonne et les englobe.

Nous touchons là à l'autre aspect capital de la transmission de la vie. Le couple de parents ne confère en effet la vie qu'en relation avec la sœur du père qui a ici une position et un rôle capitaux. La « vie » *ma'uli* des neveux agnatiques relève avant tout de celle de leur tante avec qui les relations doivent toujours être en ordre. Son « ressentiment » (*lotokovi*) peut les tuer, de même que ses prières (aux ancêtres ou à Dieu) favorisent une naissance aisée, un bon développement et un destin *post mortem* satisfaisant. La transmission de la vie ne repose donc pas uniquement sur la relation et l'accouplement d'un homme et d'une femme, mais sur la réunion d'un côté maternel, que représente la mère, et d'un côté paternel que représente en premier lieu non pas le père, mais la « tante paternelle » *mahikitaga*. Ce volet, ou ce pan de la parenté, est considéré comme supérieur à celui des maternels, la mère ne s'opposant plus ici à son époux, le père des enfants, mais à la sœur de celui-ci, la « tante paternelle » qui est à la fois supérieure à son frère (le père des enfants) et à l'épouse de celui-ci (la mère des enfants).

On voit alors ici la distinction homme/femme sous un jour nouveau. En effet, lorsqu'elle s'applique à une paire de germains (et non plus aux deux membres d'un couple), cette distinction reconnaît à la femme une position d'« ancienne absolue » et une valeur supérieure à celle de l'homme – son frère – et des enfants de ce dernier. Ils forment alors une unité dont la valeur englobante n'est plus l'homme (comme dans le couple marié), mais la femme, qui renvoie à la totalité (les ancêtres lointains, le « pays » *fenua* et la « terre » *kele*, point d'ancrage et d'origine). En position de « tante paternelle » *mahikitaga*, elle relie son frère et les enfants de celui-ci (ses neveux agnatiques *fakafotu*) à ce tout diversifié et gradué, à cette succession d'hommes et de terres que forment les ancêtres lointains et leurs terres de référence 'api *matu'a*, dispersées dans le « pays » *fenua*. Ses neveux agnatiques partagent par ailleurs (et bien que de façon secondaire) les « relations-sang » de leur « tante paternelle ». Elle est ainsi pour eux à la fois un ancêtre lointain (supérieur au père car plus ancien que lui) et un ancêtre de la terre (car un point d'origine et de référence) venu conformer leur être. Ils retrouvent en elle une partie des « relations-sang » qui les font vivre sous leur forme humaine.

La relation entre hommes et femmes connaît ainsi deux expressions qu'il convient de dissocier radicalement. La première, fondée sur la relation d'un homme et d'une femme au sein d'un couple de parents, forme un modèle généralisé qui organise les relations à l'intérieur des unités sociales : la « maisonnée » 'api, le « village » *kolo*, le « pays » *fenua*. Ce modèle est commun en Polynésie où il organise le monde des vivants et un cosmos où la Terre, Papa, est un principe premier et non distingué auquel s'oppose le Ciel, Rangi, principe qui devient supérieur dès que leur séparation a lieu⁵³¹.

À Wallis, on retrouve de nos jours cette opposition et cette hiérarchie au niveau supérieur de valeur : le Christ et la communauté des catholiques ont en effet pour père le Dieu créateur et suprême, transcendant et extérieur au cosmos lui-même ; par ailleurs, le Christ a pour mère la Vierge Marie, femme mortelle qui lui donne, avec une existence humaine, des relations à la terre et à un peuple. La Vierge Marie est pour les Wallisiens un modèle d'amour et de compassion ('*ofa*) qui veille sur les vivants et intercède en leur faveur. Elle fait donc l'objet d'un culte fervent et assidu, mais elle n'a pas la valeur englobante et universelle qu'ont, de leur côté, Dieu et son fils, Jésus.

⁵³¹ Nous avons vu dans le mythe de Mau'i que cette opposition vaut également pour Wallis.

La seconde expression de la relation homme/femme se fonde sur la relation de germanité de sexe opposé. Elle organise les relations qui constituent chaque Wallisien et les relations de ce dernier avec la société complète, c'est-à-dire l'ensemble des ancêtres et des « terres » *kele*, *'api*, qui forment le « pays » *fenua* et le cosmos.

Dans les autres sociétés de la région, les descendance respectives d'un frère et de sa sœur sont hiérarchisées sur plusieurs générations de façon à créer une structure où, parmi les descendants de tout ancêtre, se distinguent les « descendants de femmes » considérés comme supérieurs en rang (*tama fafine* ou *tama saa* à Samoa, *tama saa* à Futuna, *tamahaa* à Tonga...) et des descendants d'hommes, qui leur sont inférieurs. Dans ces sociétés, les descendants respectifs d'un frère et d'une sœur continuent ainsi à représenter les uns pour les autres l'agencement spécifique des relations entre la paire de germains originelle et la hiérarchie particulière qui les organise. Ainsi, la valeur hiérarchiquement supérieure et la position singulière des « descendants de femme » se retrouvent dans les cérémonies où l'assistance se divise, par rapport à l'ancêtre de référence du président (le fondateur du titre qu'il porte ou un ancêtre paternel prééminent pour une personne non titrée) en « descendants de femmes » et en « descendants d'hommes » dont les responsabilités et les privilèges diffèrent tout à fait : les titres et l'exercice de l'autorité échoient en priorité aux descendants d'homme (et parfois à eux seuls), mais ils sont généralement conférés par les « descendants de femme » (surtout à Samoa, à Tonga et Futuna dans une moindre mesure) qui conservent le contrôle sur l'attribution des responsabilités et sur l'usage qui est fait de cette autorité.

Ce prolongement des relations de germanité de sexe opposé sur plusieurs générations et la division de toute descendance en deux ensembles complémentaires et hiérarchisés en valeur fait de cette relation un principe qui ordonne la société tout autant qu'il règle ses relations avec l'extérieur. À Tonga par exemple, la sœur du chef suprême Tu'i Tonga ne pouvait se marier dans la société, car sa descendance aurait surpassé en rang celle du « roi », son frère. Elle restait donc célibataire ou épousait un « chef » étranger, généralement un homme de souche fidjienne.

À Wallis, nous l'avons vu, la relation entre un frère et une sœur est un principe d'ordre et de hiérarchie important, mais dont l'influence est immédiate et limitée à la composition de chacun et non du groupe auquel il appartient en relation à un ancêtre apical. Nous avons déjà signalé que l'institution du *fahu* ou *vasu*, c'est-à-dire du « privilège des enfants de sœur » de se servir librement lors des distributions de vivres fut toujours marginale à Wallis et que le

groupe qui pouvait s'en prévaloir a cessé de l'exercer. Ainsi ce principe règle-t-il essentiellement les relations entre un homme et sa sœur qui est pour lui une totalité dont il ne peut approcher, cette sœur étant en quelque sorte la « terre » originelle *kele* et la « maison » *fale* qu'il ne peut habiter.

Cette femme, qui est une ancienne absolue (d'où un impératif de distance et d'évitement par « respect » *faka'apa'apa*) est aussi pour un homme le dépositaire et la détentrice des « relations-sang » venues des ancêtres. Elle constitue donc pour lui un « intérieur » *loto* qui lui serait extérieur tout en lui étant propre, « intérieur » *loto*, lieu de vie et de procréation, qu'il ne saurait bien sûr féconder, mais qu'il ne saurait non plus voir, toucher, ni même évoquer (car le seul fait d'aborder le sujet de relations intimes ou sexuelles alors que des frères et sœurs sont présents évoque la relation d'un homme à l'« intérieur » *loto* de sa sœur).

Le même principe règle aussi, dans une moindre mesure, les relations entre une femme et les enfants de son frère (qui lui doivent un respect absolu), et les relations entre un homme et les enfants de sa sœur (qui peuvent se permettre un certain nombre de libertés à son égard et attendre de lui un soutien matériel conséquent). Au-delà de cette seconde génération, le principe s'estompe pour n'intéresser que marginalement les relations entre cousins de sexe opposé. De la même façon, il ne s'applique guère entre cousins issus d'une paire frère/sœur, sinon lorsque les parents étant encore vivants, on englobe ses descendants dans la relation à l'ancien considéré.

On constate ainsi qu'à Wallis les relations homme/femme s'organisent en deux volets (époux/épouse et frère/sœur) comme ailleurs en Polynésie occidentale, mais selon une hiérarchie particulière des valeurs qu'ils manifestent.

Un premier niveau de cette hiérarchie des valeurs organise essentiellement les relations entre et autour des hommes (nous avons vu que les femmes sont ici subordonnées aux hommes, comme les épouses à leurs époux et comme, plus généralement les maternels aux paternels). À ce niveau, joue le principe de l'ancienneté relative qui ordonne le rang et l'autorité de chacun pour établir une gradation entre les individus et un ordre dans, et entre, les unités sociales. S'intéressant surtout aux hommes, ce principe assure l'organisation générale de la société (relations entre personnes et entre groupes). Les hommes sont alors globalement dotés d'une autorité supérieure à celle des femmes en ce qu'ils sont considérés d'une part comme « plus anciens » et d'autre part, en relation plus directe aux ancêtres et à

Dieu du fait de leurs « relations-âme » supérieures à toutes autres. Leur échoient ainsi l'exercice de la force, la direction de la vie et du travail de leurs dépendants et les responsabilités.

Un autre niveau de cette hiérarchie des valeurs fait un contrepoint au premier et organise essentiellement les relations entre et autour des femmes. Seules celles-ci confèrent la « vie » *ma'uli* aux enfants, c'est-à-dire leur existence sous la forme spécifique d'hommes ou de femmes vivants. La « vie » *ma'uli* qui siège dans l'« intérieur » *loto*, et les « relations-sang » qui la favorisent, sont essentiellement conférées par la mère qui en a la charge avec la tante paternelle. Ici, la mère est supérieure à la sœur du père pour ce qui est de la relation à la terre et à la localité (« relations-sang »), mais la sœur du père (ou tante paternelle *mahikitaga*) lui est absolument supérieure du fait de la complétude et de la valeur des relations auxquelles elle renvoie (« relations-sang » et surtout « relations-âme » venant des paternels) . Ainsi, tandis que la valeur des hommes varie à l'infini selon leur position dans des ensembles donnés, la valeur des femmes ne varie qu'en fonction de leur position comme épouse ou comme sœur par rapport à un homme. En tant qu'épouse, elles sont subordonnées (ainsi que leurs enfants) par rapport à l'unité que forment leur époux et sa sœur. En tant que sœurs, elles sont englobantes (avec leurs enfants) par rapport à l'unité que forment leur frère, sa femme, et leurs enfants.

Il apparaît qu'à Wallis le premier niveau de la hiérarchie (qui organise la société autour des hommes et qui subordonne les femmes aux hommes) est supérieur à l'autre. Ce dernier, en s'intéressant à la position des femmes par rapport aux hommes, établit la supériorité de la sœur d'un homme.

3. Intérieur/extérieur, localité et parenté

Tout au long de ce travail, l'opposition « intérieur »/« extérieur » est apparue comme fondamentale dans les représentations et dans le système de valeur propres aux Wallisiens. Cette opposition distingue le centre de l'île (*'uta*) de sa périphérie (*tai*) ; le cœur de la maison (*loto fale*) de son extérieur (*tu'a*) ; l'« intérieur » des êtres vivants (*loto*) de leur « extérieur » (*tu'a*). Il apparaît enfin qu'à une plus grande échelle, les Wallisiens considèrent leur « pays et leur société » *fenua* comme le centre d'un univers compris dans l'« extérieur » englobant *tu'a*

où résident les ancêtres, les anciennes déités et, dans un extérieur désormais transcendant, le Dieu chrétien. Nous avons pu compléter cet ensemble d'oppositions en montrant dans la quatrième partie (cf. § IV.3.4.3.) qu'au sein même de la société, « ceux relevant de la valeur supérieure », les *'aliki*, étaient considérés comme un intérieur par contraste avec ceux qui n'en relèvent pas, les « extérieurs » *tu'a*. Nous avons pu montrer aussi que cette opposition fondamentale est une opposition hiérarchique et qu'elle s'organise en deux niveaux.

3.1. L'ordre du monde et de la société

Pour ce qui concerne l'organisation générale du cosmos, les relations entre l'au-delà et la société doivent être hiérarchisées.

Nous avons souligné, en de nombreuses occasions, le caractère englobant de ce que nous avons appelé l'« au-delà » (c'est en fait un « extérieur » *tu'a*), un domaine qui comprend et subordonne le monde des vivants. Nous avons vu, par exemple (partie III), l'autorité des ancêtres et des anciennes déités sur les vivants et les conséquences de leurs actions bénéfiques ou maléfiques. C'est aussi en référence à l'au-delà que les vivants s'ordonnent en suivant le principe de l'**ancienneté relative**. Ce principe reconnaît une relation directe entre chaque « ancien » (*matu'a*) et les ancêtres décédés qui, de leur lieu de séjour, veillent au bon ordre de la société et aux conditions favorisant son épanouissement (climat, fertilité, harmonie des relations sociales...).

Ici, les anciens, et le « roi » *hau* à leur tête en position d'ancien absolu, sont constitués de la relation entre les deux domaines. Ils se trouvent ainsi investis d'une forte autorité, éventuellement de l'« efficacité » *mana* que leur confère la relation directe avec les ancêtres. Leurs responsabilités sont lourdes : diffusant au cœur de la société des vivants les bienfaits venant de l'au-delà, ils doivent également veiller à ce que l'ordre interne de la société (cet ordre qui met la société en relation au tout qu'est le cosmos) soit respecté. Ici se fondent la valorisation (préséance, élévation, enveloppement) et le « respect » *faka'apa'apa* (distance, évitement) des anciens et, parmi eux, des aînés, considérés comme plus anciens que les autres.

Cependant, l'ancienneté relative, qui organise également le monde des vivants et celui des morts (Pulotu), trouve son origine dans l'ordre des naissances, à l'intérieur même du monde des vivants de telle sorte que nous trouvons aussi l'au-delà subordonné à un monde (celui des vivants) qu'il prolonge.

De même, pour ce qui relève de la « vie » *ma'uli* et de la société des vivants qui s'épanouit dans le domaine que les vivants se réservent (*malama nei*), l'au-delà apparaît clairement subordonné. Nous avons ainsi vu qu'en toutes occasions, la société wallisienne affirme par ses rituels l'importance de ce qu'elle considère comme lui étant le plus intime : la « vie » *ma'uli* qui s'épanouit, d'une part grâce à l'enveloppe protectrice et distinctive dont les femmes ont la charge, d'autre part grâce à la nourriture qui constitue, de l'intérieur, le corps des vivants. À tous moments, par leur travail quotidien et lors des occasions cérémonielles, hommes et femmes contribuent de façon distincte, à séparer la société des vivants de l'au-delà et à favoriser leur renouvellement.

À un premier niveau de valeur, donc, nous trouvons une configuration où les valeurs sont réversibles, l'au-delà englobant le monde des vivants et/ou étant englobé par lui. Ce niveau, qui admet l'alternative et l'inversion, est hiérarchiquement inférieur à un niveau qui le subordonne en valeur et qui n'admet pas d'inversion. Ici, comme pour les sociétés cosmomorphiques⁵³² (ou holistes) la société wallisienne (c'est-à-dire les vivants et le cosmos qu'ils se connaissent) est, pour elle-même, la valeur ultime qui englobe et subordonne l'opposition entre l'« extérieur » *tu'a* et le « monde des vivants » *malama nei*. Il convient pourtant de nuancer cette hiérarchie de valeurs.

En adoptant une religion chrétienne, la société wallisienne a admis, avec les éléments d'un dogme nouveau, l'idée d'une existence transcendante, la valeur mise en Dieu étant en quelque sorte projetée hors de la société et de son cosmos. Dieu devenant pour les Wallisiens la valeur ultime, la société des vivants ne pouvait plus s'y retrouver tout à fait. Seuls les Wallisiens se reconnaissent désormais individuellement en Dieu vers qui leur âme se tourne. Ils n'espèrent plus, après la mort, le séjour dans la nuit ou à Pulotu, aux marges du monde des vivants et en relation avec lui, mais la survie de l'âme et la résurrection de la chair au paradis céleste. Le catholicisme a ainsi jeté, dans cette société autrefois holiste, les bases de l'individualisme moderne.

Si l'on considère maintenant le « pays et la société » *fenua* non plus en opposition à l'au-delà, mais dans les relations qui le constituent, apparaît une nouvelle opposition : la « terre » *kele* s'oppose en effet au « pays » *fenua* (une totalité englobante, un tout supérieur à la somme de ses parties) en ce qu'elle renvoie au local, au particulier, au limité. Il ne s'agit

⁵³² D. de Coppet (1990, p. 140-150).

plus ici d'opposer l'intérieur à l'extérieur ce qui reste pourtant une certaine façon de poser la localité, mais de considérer la relation du tout à chacune de ses parties.

Nous avons vu que la « terre » natale constituait davantage qu'une terre de référence. Dans sa terre natale, chaque Wallisien trouve, avec la relation à ses ancêtres de la terre, les « relations-sang » qui ont fondé son existence et qui constituent jusqu'à la mort, son « intérieur » *loto*. Cependant, cette relation à la « terre » *kele* et à la maison qu'elle contient est très développée et très forte pour les femmes que les pertes de sang (menstrues, défloration et couches) mettent très directement en contact avec les ancêtres. Les femmes et leur « terre » *kele* sont, de ce point de vue, consubstantielles, la relation à la terre natale (des « relations-sang ») passant toujours par la mère et par son ventre (une « maison » *fale* et, par extension, une « terre » *kele*). La participation (*kau*) à la « terre » *kele* fonde ainsi l'être de chaque Wallisien, mais des femmes plus que des hommes.

Les femmes, se succédant sur et dans la « terre » *kele* qu'elles constituent et transmettent préférentiellement, apparaissent donc comme locales par contraste avec les hommes plus mobiles et dont les relations, diversifiées et étendues, relèvent essentiellement du « pays » *fenua*. Ces hommes sont considérés comme des étrangers à la terre, des affins qui viennent participer à sa vie et à sa perpétuation. Ils développent la « maisonnée » dans la société, opérant les distinctions qui renouvellent les générations et l'ordre du monde en relation avec leurs propres ancêtres lointains.

Premièrement, ils distinguent chaque enfant de sa terre natale (*kele*) et de sa mère (dont il partage les « relations-sang ») en lui conférant les « relations-âme ». La distinction des enfants joue selon le sexe. Les filles rejoignent dans l'ancienneté les ancêtres paternels avec lesquels elles ont une relation étroite. Elles ne sont pas distinguées entre elles et leurs descendances respectives ne le seront que dans un second temps, par leurs maris respectifs. De cette façon, les hommes initient les bifurcations à chaque génération, créant des branches généalogiques à partir d'un substrat où leurs compagnes et leurs sœurs ne se distinguent pas de la « terre » *kele*. Pour les garçons, en revanche, la distinction vient de l'ordre des naissances qui fonde l'aînesse relative. Celle-ci ordonne les seuls fils d'un homme derrière l'aîné, qui le rejoint dans l'ancienneté et qui lui succède dans l'exercice de l'autorité et la représentation du groupe.

En transmettant des « relations-âme » les hommes opèrent une seconde distinction. Pour chaque enfant (garçon ou fille), ces « relations-âme », constamment renforcées au cours de sa vie, établissent les distinctions déterminantes du statut et du rang social. Ces « relations-

âme » *laumaalie* caractérisent les aînés en particulier, les anciens en général, en premier lieu les *'aliki* et les détenteurs d'un titre, mais aussi les guerriers victorieux par exemple.

La conséquence de cet agencement, on le comprend, est que le déploiement des lignes généalogiques passe par les hommes. Tandis que les femmes représentent des terres de référence très largement partagées par d'innombrables ayants droit, les hommes, apportent leur nom (au moins pour le premier de leur enfant), et figurent comme des maillons qui structurent ces ensembles et les ordonnent. De ce point de vue, les hommes sont comparables aux chefs dont nous avons vu que l'autorité est fondée sur l'union originelle d'un homme de statut supérieur venu de loin, avec une femme de la communauté – remarquons que de ce fait chaque chef met de l'ordre dans sa communauté et la distingue des communautés voisines.

La parenté se déploie ainsi dans deux dimensions. D'un côté sont rassemblés les parents par la terre, c'est-à-dire par les femmes ou par des maillons considérés comme féminins car localisés. Ils consistent avant tout en un groupe local dont les relations se fondent sur la résidence et sur l'entraide. D'un autre côté, se développent les parents par le nom c'est-à-dire par les hommes ou par des maillons considérés comme masculins car en relation à des ancêtres prestigieux⁵³³. Dispersés, ces parents constituent un vaste réseau de relations qui se rapportent à un (ou plusieurs) ancêtre(s) valorisé(s). C'est le cas par exemple des « familles » associées aux différents titres : *fa'ahiga Mahe*, *fa'ahiga Kivalu* ou encore, parmi « ceux rattachés aux titres royaux » (*fa'ahiga hau*), les « familles » *fa'ahiga Takumasiva*, *fa'ahiga Manuka*, *fa'ahiga Uhilamoafa*. Ces dernières relations se construisent, génération après génération, autour des premiers-nés par qui passent les noms les plus prestigieux du côté paternel et qui constituent ainsi, en relation aux ancêtres, des lignes de référence auxquelles se raccrochent les branches cadettes.

3.2. La parenté. Des relations différenciées au monde

Nous avons vu ce double aspect de la parenté en étudiant les relations *kaiga*, nous pouvons désormais la considérer sous un nouveau jour.

Pour ce qui concerne la parenté par la terre, la société considère que les « relations-sang » sont données par la seule relation à la terre de référence (résidence partagée). Le fait

⁵³³ Rappelons qu'il arrive dans des familles dont les ascendants maternels sont prestigieux, de laisser aux parents de la mère (et non du père), le choix du nom du premier-né.

alors, d'être ou de ne pas être consanguin, n'a pas de sens en soi : les corésidents sont considérés comme des parents, à l'échelle de la « maisonnée », à l'échelle du village, comme à celle du « pays » en vertu du seul partage de la localité. Dans chacun de ces ensembles très inclusifs, où les « relations-sang » (et non les relations par le sang), sont premières, le système de parenté s'applique comme une grille : il ordonne les relations, distinguant les « parents vrais » *kaiga totonu* des autres, assignant à chacun une place (réelle ou conventionnelle – nous nous trouvons alors dans le système de la parenté classificatoire à l'échelle du village) et des responsabilités. Considérée sous cet angle, la parenté apparaît comme un ordre conféré par un principe extérieur appliqué à un ensemble de relations localisées relevant des « relations-sang ». Nous sommes ici dans ce que nous avons proposé de voir comme l'ancienne limite du *kaiga*, un groupe localisé et solidaire que l'on définit plutôt aujourd'hui comme « en relation de famille » (« nous sommes famille », *e ma famili*).

Pour ce qui concerne la parenté par le nom, les choses sont différentes. Pour son expression, seul entre en compte un ensemble de noms ordonnés entre eux en référence à un ancêtre prestigieux, un ancêtre lointain par excellence. Nous trouvons donc ici pour donné, non plus des « relations-sang » (relation à la résidence et à la « terre » *kele*), mais ce que nous avons appelé des « relations-âme » (relations s'établissant dans une succession et une gradation parfaites). Contrairement à ce qui se passe pour les parents par la terre, cette parenté fondée sur un ensemble de noms paternels, transmis d'aîné en aîné, ne se perpétue que par le sang. De la sorte, toutes les personnes comprises dans cet ensemble sont nécessairement consanguines ou considérées comme telles. Ici, la relation à une terre de d'habitation (*kele*, *'api*), ou même à une terre de référence *'api matu'a*, est clairement subordonnée à la relation par le sang qui suit le chemin de l'aînesse tel qu'on le retrouve, pour les occasions cérémonielles, dans la constitution des « groupes » appelés *kutuga*.

Nous pouvons maintenant mieux présenter ces deux développements de la parenté dans leur configuration hiérarchique, c'est-à-dire dans une opposition qui ne débouche pas sur un conflit, mais dont on trouve les deux termes hiérarchiquement ordonnés (*cf.* L. Dumont) dans la structure même de la société et de ses représentations. Le premier développement établi dans la « terre » *kele*, horizontal et limité, est peu distinctif et n'est ordonné que secondairement par la nomenclature. Le second, passant par le nom, s'étend avant tout dans le temps, car on remonte sur plusieurs générations de telle sorte que ce déploiement apparaît

comme vertical. La géographie des terres en référence aux ancêtres paternels, multiples et dispersés, ne constitue que dans un second temps un « pays » *fenua* (une localité d'une autre échelle, face et en opposition à l'au-delà).

Dans un cas donc, la **relation par la terre** est première et supérieure, dans l'autre, c'est la **relation par le nom**.

Lorsqu'ils parlent de parents (de nos jours *kaiga* ou *famili*) les Wallisiens font donc implicitement référence à l'un de ces deux ensembles.

Remarquons d'abord que les parents n'ont pas la même valeur pour les femmes et pour les hommes. Pour les premières, les parents par la terre sont essentiels. Ils forment autour d'elles, avec les ancêtres de la terre, la maison et les sources, une « maisonnée » *'api*, à une autre échelle, une communauté, dont elles font partie intégrante et qu'elles ne quittent guère. Pour les hommes, important avant tout les parents par le nom. C'est parmi eux que chacun trouve sa place et ses responsabilités, dans la succession que forment son père et ses ancêtres paternels, succession ensuite relayée par le fils aîné et où circule éventuellement un titre.

Remarquons également que les parents interviennent de façon distincte dans les rites de passage. Les parents par la terre, en effet, sont sur place et se manifestent les premiers. En position d'accueillants, ils prennent en charge l'organisation des cérémonies sur le long terme, fournissant le gros du travail sous la direction des anciens venus de toutes parts. À ces parents, revient le soin des reclus et, d'une façon générale, le traitement des « relations-sang » de tous et de chacun (ici, le travail des femmes, qui fournissent l'enveloppe protectrice, prime sur celui des hommes qui fournissent les vivres cuits au four).

Les parents par le nom se manifestent ponctuellement et tardivement. En constituant le « groupe cérémoniel » *kutuga*, les anciens apportent des « provisions » *tokonaki* rassemblées dans tout le « pays » *fenua*. Ils se regroupent en un conseil qui, avec l'aîné de tous à sa tête, organise la vie du groupe. Ils dirigent ainsi la cérémonie du *kava* et la « distribution » *katoaga* où ils reçoivent des parts honorifiques avant de se disperser avec les leurs. Leur revient ainsi le traitement, occasionnel et décisif pour le statut social, des « relations-âme » (ici le travail des hommes, qui regroupent les vivres et les distribuent avec le *kava*, est capital).

Enfin, et c'est un point essentiel, l'importance des parents par la terre et de ceux par le nom varie selon le statut social de celui qui les considère. Pour les « gens du commun » *tu'a*, il est clair que les parents par le nom sont peu signifiants, et de ce fait, vite oubliés. Les rites de passage sont alors plus brefs (les préparatifs sont rapides, les participants moins nombreux) et plus simples (l'exemple détaillé des rites funéraires a montré que les funérailles du « roi » et des « descendants de rois » *'aliki*, ainsi que celles des différents chefs dans une moindre mesure, sont plus complexes que les autres). Pour « ceux relevant de la valeur supérieure » *'aliki*, les parents par la terre (des dépendants qui partagent la résidence et veillent à son bon ordre) ont relativement moins d'importance que ceux par le nom. Ces derniers confèrent, avec l'essentiel du pedigree, un rang élevé dans la société, un accès largement ouvert au titre avec l'autorité et le statut qui en découlent. Nous retrouvons donc ici sous une forme différente, mais comparable, la hiérarchie qui oppose globalement la « terre » – et la localité – *kele* subordonnée au « pays » – et à la société dans son ensemble – *fenua*.

L'opposition entre la localité (la « terre » *kele*) et des relations étendues qui, de l'ordre du « pays » *fenua*, se déploient dans le temps et dans l'espace est générale à la Polynésie. Dans un article de 1939, E.G. Burrows remarquait déjà que deux principes, la « descendance » (*breed*) et la « localité » (*border*) organisaient toutes les sociétés polynésiennes étudiées à ce jour. Nous avons pu, ici, proposer de considérer ces deux principes (sous la forme de relation au « pays » *fenua*/relation à la « terre » *kele*) comme des relations distinctes et complémentaires (et hiérarchisées en valeur) à l'espace et au temps. Ces relations (*kele* et *fenua*) fondent, avec la distinction de sexe, l'ensemble des distinctions que la société wallisienne reconnaît et opère.

766

766

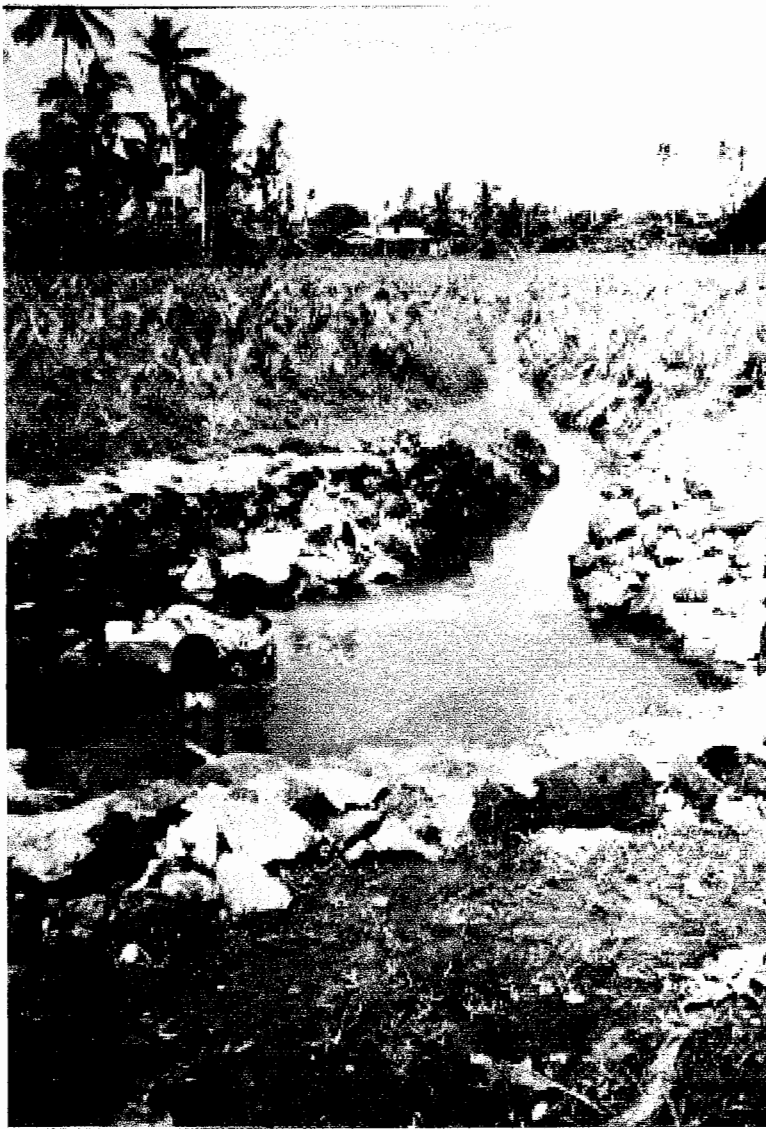


Photo N° 1
Source Vai qui alimente les canaux de la tarodière.

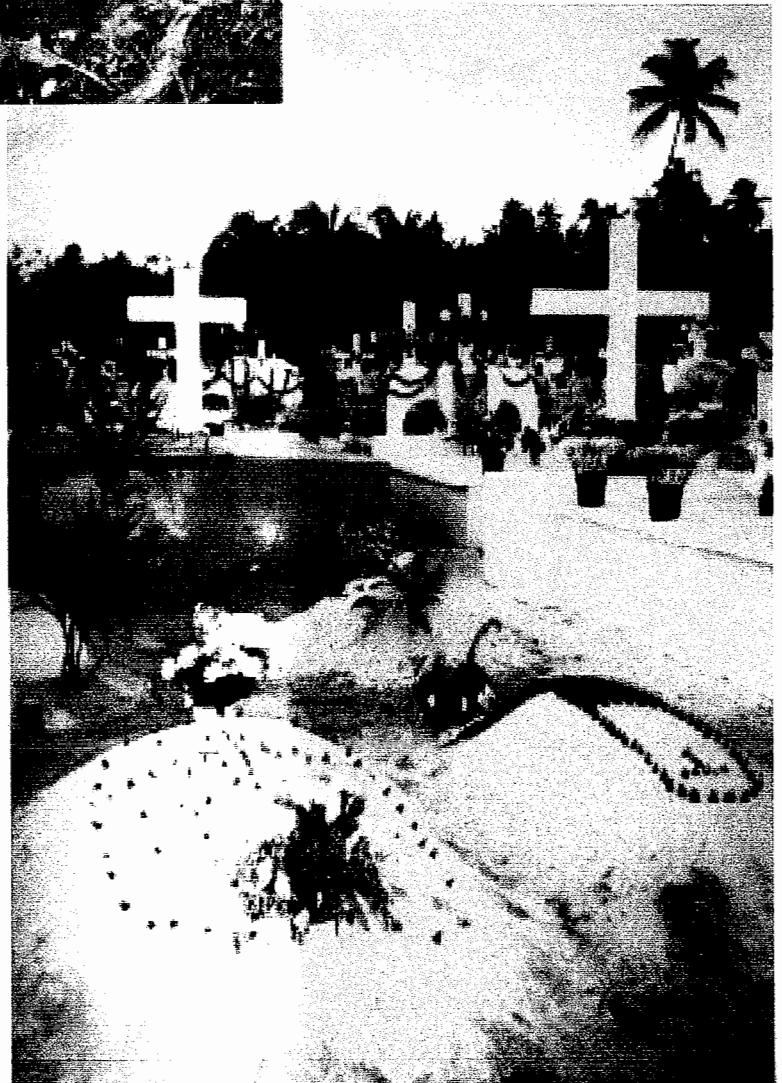


Photo N° 2
Cimetière de Mu'a.
Au premier plan, sépultures couvertes de sable.
A l'arrière plan, caveaux maçonnés.



Photo N°3
Prestations masculines :
'umu fakahuga



Photo N° 4
Prestations masculines : 'umu fakalaumasi,
disposées sur l'esplanade mala'e avant la " distribution de vivres " kato'aga.
A l'arrière plan, se trouve le " palais royal " .



Photo N° 5
Présentation des prestations masculines, tokonaki :
Le porc vivant est couché devant les taros.



Photo N° 6
Maison, fale lalago
dont la toiture de feuilles s'est dégradée.



Photo N° 7

Présentation des prestations féminines lors d'un fehaga'i :
les nattes sont en second plan, un ballot ouvert est posé sur le rouleau de gatu



Photo N° 8

Lit d'apparat à l'occasion d'une première communion.
Les prestations féminines, nattes, gatu et ballots de linge sont posés sur et au pied du lit

ANNEXES

Mythe du voyage de Maka sur la pirogue Leleifi

« C'est l'histoire de Pulotu, celle qui est à l'origine de l'arrivée des ignames. On dit que c'est un homme à Utufua, Utufua! Sa terre c'est Fanatakoto. Et le nom de l'homme c'est Maka. Et cet homme avait une source habituelle qui s'appelait Vaikalapu, elle était à la mer, sur la berge. Arrive un soir où l'homme vient, c'est l'heure où le soleil tombe et où la lune se lève [saute]. Et le soleil tombe pour laisser en effet sa nuit noire tandis que la lune se lève. Et l'homme descend de sa terre [de sa "maisonnée"] pour venir se baigner, il voit la montée de la lune et un homme qui vient sur l'eau, il vient sur l'eau! Et il va vite!... cet homme. Il [Maka] va à sa source tandis que l'homme continue de venir tout droit à la source. Ils avancent et se rencontrent tout deux à la source. Maka salue : "Merci pour ton voyage! [bonjour]" et l'homme dit ainsi : "En effet, merci de garder le pays!" Et l'homme dit ainsi : "Pourquoi es-tu venu à ma source?"... l'homme qui est arrivé. Et Maka lui dit : "C'est ma source!" Et l'homme lui dit : "Non, c'est ma source!" et ils s'entrelacent [pour se battre], et ils se querellent. De telle sorte qu'ils font ce qu'on appelle la lutte au corps à corps. Ils luttent là, à la source. Ils luttent, luttent, l'homme qui est venu tombe [il est vaincu]. Alors il se lève (?) pour remercier c'est lui qui choisit ce nom qu'est Maka : "Maka, merci de garder le pays! Viens pour rester car c'est ta source! C'est toi qui dirige la source. La seule chose que je te demande, c'est que tu descendes, descends s'il te plaît pour te promener dans mon pays qu'est Pulotu!" Et Maka lui répond : "C'est bien! Mais l'inconvénient c'est que je ne connais pas la position de ton pays!" Et l'homme lui dit : "Tu dois seulement descendre, tu descends et nous nous rencontrerons pour nous affronter dans mon pays". Et l'homme part tandis que Maka se baigne puis remonte dans sa terre ["maisonnée"] qu'est Matu'u.

Il se réveille quand le matin monte et il va... Il a des grands-parents, des grands-parents *temonio* qui habitent sur l'îlot Faioa, ce sont Lagi et Lalofenua, ce sont les noms des grands-parents du garçon. Et il va leur dire : "Je viens à vous!" – "Qu'y a-t-il?" – "J'ai rencontré un homme hier soir et nous avons combattu à [et 'au sujet de'] la source. Et j'ai gagné, il m'a demandé que je descende me promener dans son pays. Alors je lui ai demandé ce qu'était son pays, il me dit que c'était Pulotu! Alors je lui dit que moi je ne connaissait pas la position de son pays. Et il me dit : « Tu n'as qu'à descendre car nous nous rencontrerons et nous combattons. » Je n'ai pas de bateau pour partir. Pouvez vous me procurer un bateau?" Ses grands-parents répondent : "Va rester [tranquille]. Laisse nous [le problème de] ton bateau que nous..." Et le garçon s'en va pour rester tandis que ses grands-parents apportent le bateau. Ils apportent le bateau, c'est des pierres, deux grosses pierres. Il l'apportent..... (?) en bas des rochers qui, sur le rivage, avancent dans la mer et dont le nom est Fagalele, ils apportent le gros bateau pour l'amarrer là. C'est le lieu d'amarrage du bateau. Et Maka donne l'ordre : "Allez pour rapporter sa voilure"... du bateau. Il donne l'ordre que l'on aille dans l'arrière du pays dont le nom est Katanoa, dans cet arrière du pays pour en descendre l'arbre *ifi*, c'est un arbre *ifi* [composé de] deux [arbres] jumeaux accolés, un *ifi* rouge et un *ifi* bleu. On le descend pour la voilure du bateau. Et on descend les *ifi* pour les faire dresser sur les pierres, on y fait s'installer le garçon et ses compagnons de voyage, c'est-à-dire lui, Maka, Haveatoke, Mapula et... Ils sont quatre! J'ai oublié un homme! Alors Maka leur dit : "Faites attention! Car nous partons!" Et Maka appelle en effet : "Que les vents soufflent vers nous pour(?)". On charge et le bateau part!

Le bateau part pour couper l'îlot Nukuatea, le bateau va pour passer à l'endroit dont le nom est Mala'e. Et l'arbre *ifi* qui avait été coupé porte des fruits. Et les fruits du *ifi* se détachent sur l'îlot. Et le bateau va pour planter vers les îles de l'extérieur, celles de la mer. Il part! Il part pour encore rompre la barrière de corail et l'emporter vers l'océan, le bateau. Est

venu s'asseoir le mollusque qu'est la pieuvre [Feke], elle est venue s'asseoir à la proue du bateau. Elle salue : "Merci de voyager!" Et Maka l'accueille : "En effet! Pour quelle raison es-tu ici?" Elle se met en colère car elle est nécessaire au voyage. Alors Maka lui dit : "Assieds toi là-bas s'il te plaît car nous allons!" Et l'équipée va, elle va et accoste à Pulotu. Elle y accoste.

L'homme qui avait rencontré Maka a préparé leur accueil: préparé le *kava* et préparé de la nourriture. Ils montent pour leur accueil dans le pays. On fait le *kava*, c'est un énorme *tano'a*... on fait la salive [le *kava* est mastiqué et humidifié avec de la salive]. Une fois le *kava* mastiqué, [...] l'homme raconte que son nom est Tui Pulotu et il dit : "Maka, ce *kava*, tu le bois seul avec ton équipage! Et tu le bois pour qu'il soit vide. Si il n'est pas vide, vous mourrez tous ici!" Et Maka accepte : "Faisons ainsi, Tui Pulotu!" Et le Tui Pulotu reste seulement avec ses gens pour encercler l'équipage de Maka. Ils ne sont que quatre, cinq avec la pieuvre. Cinq personnes l'équipage de Maka alors que les gens de Tui Pulotu sont très nombreux. Et ils restent pour voir la boisson du *kava* car s'il n'est pas vide, ils mangent l'équipage. L'homme appelé Mapula qui était venu dans l'équipage dit à Maka : "Vous, vous buvez ce que vous pouvez. Si il reste du *kava*, laissez pour moi." Les coupes se succèdent. Maka et ses compagnons boivent suffisamment (?). Mapula approche du *tano'a*, il soulève le *tano'a* pour boire jusqu'à ce que le *tano'a* soit vide. Et le regard de Tui Pulotu est tout à fait surpris : cet énorme *kava* qu'il a fait, Mapula l'a bu tout seul! Tui Pulotu salue : "Merci pour ton courage! Tu as dominé! Ecoutez moi, arrive le moment de la nourriture!" Un repas d'igname, de taro, de poulet, de porc, tous les aliments différents du pays! Rassemblés! Et Tui Pulotu dit : "Cette nourriture, Maka, est pour toi et ton équipage. La seule chose que je te fais savoir, il faut tout manger, si ce n'est pas fini, alors vous mourrez tous." Mais Mapula est parti à la mer pour se laver et pour y vomir ce qu'il a bu. Il remonte pour demander à Maka : "La nourriture est là?" Et Maka lui répond : "Voilà la nourriture laissée là! On nous a dit que si elle n'est pas terminée, nous mourrons tous." – "Ah oui?" – "Oui!" – "Occupez-vous de votre repas (?)." Ils ne mangent vraiment que les choses... de façon à être tout à fait rassasiés, puis ils retournent à leur place, alors Mapula tombe sur la nourriture. Il mange toute la nourriture et la finit. Puis il mange tous les déchets qui sont éparpillés sur l'esplanade. Fini! Le pays a peur du garçon! Il veut seulement aller à la mer pour y vomir ce qu'il a mangé, alors que Tui Pulotu arrive avec ses gens pour saluer Maka. Tui Pulotu lui dit : "Merci pour votre courage. (?)" nous allons tous dormir. Vous vous réveillerez demain. Une chose que je te fais savoir, Maka, demain matin, c'est mon tournoi (?). Si tu n'y arrive pas, vous mourrez tous. » Maka lui dit : « Nous faisons ainsi! »

Au jour, Tui Pulotu et ses gens se rassemblent avec leurs énormes bateaux pour s'y installer. On installe Maka et son équipage dans leur bateau et Tui Pulotu dit : "Nous allons sur l'océan. Nous y allons pour le tournoi de plongée qui dure. La plongée, c'est seulement de rester longtemps sous l'eau." Ils vont sur l'océan, les plongeurs descendent, ceux de Maka, sont Feke et Haveatoke. Et les plongeurs de Tui Pulotu sont six. Ils descendent en bas pour rester dans le courant (?) dans la mer. Et c'est celui qui se distingue par le plus long souffle, alors c'est lui qui est vainqueur, tandis que les bateaux restent au dessus pour regarder.(?) à ce moment là, personne n'a encore resurgi. Ils entrent.....(?) on en était peut-être arrivé à l'étoile, subitement un homme surgit, il est mort. C'est un homme de Tui Pulotu. Ils restent. Beaucoup plus tard remonte un autre homme : il est mort, c'est l'homme de Tui Pulotu. Les hommes de Tui Pulotu retournent en haut, ils sont morts. La pieuvre avait entrepris de les tenir au fond de les tuer puis de les laisser remonter en haut. Une fois les gens de Tui Pulotu retournés morts en haut, alors resurgissent la pieuvre et Haveatoke, ils remontent. Tui Pulotu dit alors : "Maka! Merci pour ton courage! Nous allons à terre!"

Il remontent à terre et Tui Pulotu fait ses salutations : "Viens Maka pour voyager. Je n'ai pas un seul présent à t'offrir car j'ai perdu." Et il se met à donner des ordres à ses gens pour qu'ils apportent les ignames avec les poulets et les taros, ces féculents, qu'ils les apportent pour... Ainsi que les noix de coco! Pour qu'ils viennent avec eux. C'est pour cela que l'on dit que les ignames sont premièrement venues de Pulotu. Parce que cette expédition les a rapportées. Les ignames et les taros. » Aliko Liufau.

« Ko te fakamatala ae o Pulotu ae ne'e tupu ai te aumai mai i ai o te ifi. E lau ko te tagata i Utufua nei, i Utufua! Tona 'api ko Fanatakoto. Pea ko te higoa o te tagata ko te tagata ko Maka. Pea ko te tagata aia ne'e iai tona vai mahani ne'e higoa ko Vaikalapu e tu'u i te tai, te mata'a tai. Pea hoko la ake te tahi afiafi pea ha'u e te tagata ko temi ae e too te la'a kae hopo te mahina. Pea too atu la te la'a o ai foki tona po'uli kae hopo te mahina. Pea hifohifo te tagata ai tona 'api ae o ha'u ki te ma'anu, pea sio ia ki te aluake o te mahina pea ha'u ai te tagata i te fuga tai hau i te fuga tai! Pea vave tona alu!... a te tagata. Alu age ia o ha'u ki tona vai pea toe ha'u agatonu e te tagata aia o ha'u ki te vai. Onaa olo age la o felave'i fakatahi ki te vai. Pea fakamalo atu ia Maka: « Malo tau folau! » Pea feia mai te tagata: « I foki, malo tau leo fenua! » Pea feia mai leva te tagata: « He'ea koe ke ha'u ki toku vai? » ...tagata ae ne'e ha'u. Pea ui atu ia Maka: « Ko toku vai! » Pea ui mai te tagata: « Oho, ko toku vai! » Pea enaa fihia ai. Pea enaa kee. O onaa fai te mea ae ko te fagatua. Fagatua ia naua iai, i te vai. Fagatua fagatua toka te tagata ae ne'e ha'u. Pea hoki tu'a [?] pe aia o fakamalo mai ko ena to'o mai leva te higoa ae ko Maka: « Maka, malo tau leo'i fenua! Ha'u la o nofo hee ko tou vai! Pule la koe i te vai. Ko te pe au kole atu kia koe, e ke alu ifo, alu ifo mua o evaeva i foki i toku fenua ko Pulotu! » Pea ui age leva foki e Maka: « E lelei! Kae ko tona mele, e mole au ilo'i e tu'ulaga a tou fenua! » Pea ui age e te tagata: « Alu ifo pe koe, e ke alu ifo pe koe, pea taa felave'i o tau ai toku fenua. » Pea alu ai leva te tagata aia kaa ma'anu Maka ia pea alu ake ki tona 'api ko Matu'u.

Pea ala uhuake pea alu... E iai tona 'u kui, kui temonio e nofo i te motu i Faioa ko Lagi mo Lalofenua, e higoa aia o te'u kui a te tama. Pea alu o ui age ki ai: « E hoho kia kolua! » - « Kotea? » - « Ne'e au felave'i anapo mo te tagata pea ne'e maa fihia i te vai. Pea ne'e au maalo pea ne'e ena kole mai ke au alu ifo o evaeva i foki i tona fenua. Pea ne'e au fehu'i age pe ko ai tona fenua, pea ne'e ena ui mai ko Pulotu! Pea ne'e au ui age au mole au ilo'i au he tu'ulaga o tona fenua. Pea ena ui mai ia: 'Alu ifo pe koe hee ta felave'i pea tau!' » Ko pe he... ... [?] ai ia kolua, mole hoku vaka o alu aia. E mole kolua lava'i oku vaka? » Ui age leva e tana 'u kui: « Alu la koe o nofo. Tuku tou vaka kia maua a ma... » Pea ha'u ia te tama ia o nofo ka haga leva tona 'u kui o aumai te vaka. Aumai la te vaka ko te'u maka, fo'i maka e lua. O Aumai [?] ha hifo i te fo'i 'utu maka la e hifo i te mata'a tai e higoa ko Fagalele o aumai te fo'i vaka o tau i ai. Ko te tau'aga ia o te vaka. Pea ena fekau leva ia Maka: « Alu la o mai hona laa » ...o te vaka. O fekau ai la ke alu la tu'afenua pe ae ke ko... higoa aeni ko Katanoa te tu'afenua aia o ava'ifo ai te fu'u akau ae ko te ifi, ko te fu'u ifi piki lua mahaga ko te ifi kula mo te ifi u'ui. O ava'ifo moo laa te vaka. Pea ava'ifo aia te'u ifi o fakatu'u ki te'u maka, pea fakaheka ki ai te tama mo tana kau folau ko ia Maka, Haveatoke, Mapula mo... mole au... ne'e tokofa! Ko au galo te tahi tagata! O ui age leva e Maka: « Fakalogo mai! Kae tou alu! » Pea pau'i leva e Maka: « Agi mai te 'u matagi o pulufau [?]! » Fafa'o, alu te vaka! Alu aia te vaka o...tu'usi te motu atu ko Nukuatea, alu te vaka o uli te potu ko ena higoa ko Mala'e. Pea ko te fu'u ifi ae ne'e ta'aki e fua! Pea ko maluku te fua o te ifi i te motu. Kae alu te vaka o to atu ki te tu'a motu ae ki te tai. Alu! Alu o toe motuhi atu mo te lauhakau kae to atu ki te moana, te vaka. Kua heka mai te figota ae ko te feke, kua heka mai ia i te taumu'a a te vaka.

O fakamalo mai: « Malo te folau! » Pea tali atu ia Maka: « I foki! Hee koa ko koe ia aena? » Hauhau pe ena ia hee kua aoga ki te folau. Pea ui age e Maka: « Heka mu'a i hena kae tou alu! » O alu ai te folau, alu la o tau ki Pulotu. Tau atu ki ai. Kua teuteu 'i pe tonatou tali e te tagata ae ne'e felave'i mo Maka: teuteu 'i te kava, teuteu 'i mo te mea kai. Olo ake o fai tonatou tali i te fenua. Aia o fai te kava, ke to'e foki tano'a lahi foki ia e ... fai te sava'i [?]. Pea osi ma'a te kava pea ui mai leva te... pea hoki tala mai ia te tagata tona higoa... ko tona higoa ko Tui Pulotu. Pea ena ui mai leva: « Maka, ko te kava aeni, e ke inu pe koe mo tau kau folau! Pea ke inu pea e ago. Kaa mole ago, pea kotou mate fuli i heni! » Pea tali atu pe ia Maka: « Fai pe ki ai Tui Pulotu! » Pea nofo pe te Tui Pulotu mo tana haha'i o a'a puipui ia te kau folau ia a Maka. E toko fa pe... toko nima 'aki te feke. Tokonima pe e te folau ia a Maka kae haha'i foki te haha'i a Tui Pulotu. Kae natou nofo o sio'i ae te inu o te kava, kae mole ago pea e natou kai te folau. Ui age leva e te tagata ae ko Mapula ae ne'e alu atu i folau kia Maka: « Ke inu pe kotou fakalogo i tatou mea e kotou lava'i. Pea ka toe leva te kava, pea tuku mai ki au. » Pea hoko pe te'u ipu ia. Maka mo te kaumea ae o inu o fe'auga'i pe natou, [?] e hoho mai leva ia Mapula ki te tano'a, e hiki te tano'a o inu ago osi te tano'a. Pe kua fai kehe foki te sio ia a Tui Pulotu. E to'e fo'i kava aia ne'e gaohi o inu tokotahi e Mapula! Pea fakamalo mai Tui Pulotu: « Malo tau kataki! Kua ke hau! Kotou fakalogo mai la kua hoko te temi o te kai! » Ae te kai o te'u [?] ufi, te talo, te moa, te puaka, mea kai kehekehe o te fenua! Taanaki! Pea ui mai e Tui Pulotu: « Ko te kai aeni, Maka, a au mo tau folau. Mea pe fakahaa atu kia koe, kai ke osi, kae mole osi, pea e kotou mamate fuli aia. » Ka kua alu leva Mapula ia ki te tai o ma'anu o lua iai tona inu i te tai. Pea toe hake o fehu'i atu kia Maka: « Kua hoko... ... [?] te kai? » Pea ui atu e Maka: « Ko ena te kai e tuku! Kua ui mai kapau e mole osi pea e tou mamate fuli aeni. » - « Io? » - « Ei! » - « Vaka'i kotou mea kai. Pea ka maa [?] kotou pea fakatahi [?] ake. » Pea ia natou o kai pe foki te'u mea aia e natou... o makokona e natou, pea hoho mai natou qui tonatou nofo'aga pea to atu leva Mapula ki te kai. Kai e Mapula te kai o osi. Pea ena kai mo te 'ota'ota fuli ae ne'e leta'ite mala'e. Osi! Kua mataka te fenua ki te tama! Fia ia pe alu ki te tai o lua iai tana kai kae ha'u Tui Pulotu mo tana haha'i o fakamalo age kia Maka. E ui atu Tui Pulotu: « Malo takotou kataki. Kua kotou mau'i [?] pea e tou momoe! Hoki kotou ala apogipogi. He mea pe fakahaa atu kia koe Maka, apogipogi uhu, ko toku faiva [?] toli. Pea kae mole ke lava'i, pea e kotou mamate. » Ui age e Maka: « Fai pe ki ai! » Aho ke ma'opo'opo mai ia Tui Pulotu mo tana haha'i mo tonatou toe fo'i vaka kaa hekaheka ki ai. Fakahekaheka ia Maka ia mo tona kau folau ki tonatou vaka pea ui age leva e Tui Pulotu: « Tou olo ki te moana. Tou olo ki ai ko te faiva uku ae kei toe. Ko te uku pe ko ia ae e fua loa tona nofo i lalo te tai. » Alu ia natou ki te moana, hifo leva te'u tama uku ia ae a Maka ko Feke mo Haveatoke. Pea ko te'u tama uku ia o Tui Pulotu ko te tokoono. E natou hifo ki lalo o nonofo i te taka i tai. Pe ko ai kaa... 'iloga ae o manava loloa, pea ko ia ae maalo, kae nofo pe te'u vaka ia i oluga o sio'i. Alu te uku. Olo aia natou o nonofo ki lalo [?] foki, pea ko te temi la aeni, heki mafuta he tahi. O ulu aia o... kua lagi ia a'u la ki te fetu'u la ae fokifa te tagata kua mafuta'ake, kua mate. Ko te tagata aia a Tui Pulotu. Pea nonofo. Fuafua loa alu'ake tahi tagata: kua mate, ko te tagata ia a Tui Pulotu. Alu fuli'ake te kau tagata a Tui Pulotu kua mamate. Ne'e haga leva te feke ia o puke i lalo tamate'i ia pea hoki ena tuku'ake ia ki oluga. Hoki osi fuli'ake te haha'i a Tui Pulotu kua mamate, pea hoki mafuta'ake ia te feke mo Haveatoke olo'ake. Ui leva ia Tui Pulotu: « Maka! Malo tau kataki! Tou olo ki 'uta! » Olo'ake ia natou ki 'uta pea fai ia leva te fakamalo a Tui Pulotu: « Ha'u la Maka o folau. Mole hoku tahi mea 'ofa kia koe hee ko au too. » Pea ena haga leva o fekau ki tona haha'i ke aumai te ufi mo te moa, mo te talo, te'u magisi aia o aumai maa... Pea mo te niu! O ha'u ai mo natou. Ko ia ae e palalau ia i... ko te ufi ne'e 'uluaki ma'u mai Pulotu. Hee ne'e hoki aumai te folau aia. Te ufi mo te talo. » Alike Liufau.

L'origine du *kava*

« Voici l'histoire du *kava*. A l'origine... au commencement on le trouva à Tonga. [...] On dit à son sujet que c'est le Tu'i Toga qui dirigeait le grand pays [Tongatapu] et qui dirigeait aussi toutes les îles de Tonga. Le Tu'i Tonga avait donné l'ordre aux 'chefs de son conseil' [*kau'aliki*] qu'ils répandent le message dans tout le grand Tonga et ses îles qu'ils [ses sujets] travaillent la terre, qu'ils fassent les sortes de choses qui conviennent à la vie de Toga. Puis il y aurait un jour où il irait contrôler, contrôler le travail. Ils firent ainsi... le message du Tu'i Toga se répandit, et il n'y eut qu'une île où le message ne parvint pas. Cette île était inhabitée, il n'y avait qu'un petit couple qui y demeurait avec leur petit enfant malade.

Le moment arrive où il faut que le Tu'i Tonga aille contrôler, avec les 'chefs de son conseil'. La visite du Tu'i Tonga est très grande et il se rend sur les îles. Il part pour voir les îles et il atteint la petite île. Ils y vont, pas une maison! Le couple vit seulement sous la plante qu'est le *kape*, le féculent qu'est le *kape*, ils s'abritent seulement tous les deux avec leur enfant sous les feuilles de *kape*. Le Tu'i Tonga monte pour... pour qu'ils se rencontrent et qu'ils parlent. Alors le vieux demande à la... à son épouse d'aller couper le *kape* pour préparer le four afin d'accueillir le Tu'i Tonga. Et il lui demande de tuer [en frappant] leur enfant et de le mettre à cuire au four pour que le Tu'i mange. La femme part faire les choses que lui a dites son mari, et elle prépare la nourriture tandis que [les hommes] parlent et que le Tu'i Tonga demande si il est satisfait par son établissement sur l'île. Et l'homme lui dit: « nous sommes satisfaits, voilà tout ce avec quoi nous vivons, le fruit de la plante *fa* [un pandanus sauvage], nous ne mangeons que son fruit mûr. » Puis le four est enfin cuit, et le vieux demande que la... que sa femme s'agenouille [qu'elle apporte la nourriture avec humilité]. Ainsi, elle apporte la nourriture au Tu'i. Et le Tu'i les remercie et il leur dit: « merci [la formule revient à 'merci pour votre amour']! Cela je n'en use pas! emportez la pour pleurer, il pleure encore dans le four où il a été cuit. Et pour vous cela suffit! Nous repartons. Et si vous restez, si une plante sort de la chose où est enterré le..., alors vous le faites savoir au... au Tu'i! »

Le Tu'i Tonga dit au revoir et s'en va alors que le couple reste. Ils restent, ils restent, une plante pousse. Une plante y pousse [sur la sépulture] et ils s'en occupent bien, la plante vit vraiment et ils vont en informer le Tu'i. Et le Tu'i leur dit: « vous deux, faites en sorte de veiller sur la plante, veillez bien! Et quand elle est grande, alors vous montez [lui et sa résidence sont considérés comme en huteur]! » Le couple veille sur elle... la plante est grande! Ils en informent le Tu'i, le Tu'i donne des ordres, et ses gens descendent pour apporter la plante qu'est le *kava*. Ils apportent le *kava* pour... Et il demande que l'on rompe ses racines, qu'on les lave pour qu'elles soient propres et que l'on fasse le... que l'on fasse avec son *kava*. On lui fait [au *kava*] ce que le Tu'i a demandé. On le prépare et... il n'était pas écrasé! Il demande qu'on le mastique, qu'on le mastique dans la bouche. Fini tout cela, il prépare un récipient, et il demande que l'on y pétrisse la chose. Une fois propre [le *kava* débarrassé de ses impuretés], il dit qu'on le verse pour qu'il boive: « Verse le et approte au Tu'i le premier *kava*! » Son distributeur [l'assistant chargé de la distribution] arrête la boisson... du roi. Et il dit: « Verse et apporte moi s'il te plaît, que je boive en premier et que, s'il y a là un poison, il est bien que ce soit moi qui meurre! Et si c'est une chose bonne, alors tu boiras. » Ainsi boit en premier l'homme que nous appelons *molofaha* à Uvea [un assistant cérémoniel], cet homme boit en premier, c'est lui qui boit..... et il y a un petit moment, puis il dit que l'on continue à verser pour que le roi boive.

Et on sut que la plante convenait, elle n'était pas toxique. Cela pour commencer l'usage de la plante qu'est le *kava*. L'origine du *kava* est née de l'enfant qui a été cuit au four, celui qui était malade. »

« *Ko heni te 'aluaga o te hisitolia o te kava. I te tupu... kamata'aga ma'u ai i Toga. [...] E lau i ai ko te Tu'i Toga ne'e ena pule'i pe ia te fenua lahi pea ena to'e pule'i mo te atu motu fuli ae o Toga. Pea ne'e fakatotonu leva e te Tu'i Toga ki tana kau'aliki ke tuku tana fagonogono i Toga lahi katoa pea mo hona atu motu ke natou fai gaue kele faahiga me'a e aoga ki te ma'uli o Toga ke natou fai. Pea e iai leva te aho e alu ai o aahi, o aahi te gaue. O fai la... o tufa te fagonogono a te Tu'i Toga pea ko te motu e tahi ne'e mole alu ki ai te fagonogono. Pea ko te motu aia e laavaki, ko te ki'i taumatua pe aia pe e nofo ai pea mo tana ki'i tamasi'i e mahaki. O hoko la ki te temi ae ne'e tonu ke alu iai te Tu'i Toga o aahi, mo tana kau'aliki. O alu ai te ahiahi a te Tu'i Toga lahi osi pea alu ki te atu motu. Alualu ai ia o sio te atu motu pea huu leva ki te ki'i motu. Olo atu la aia, mole he fale! E nonofo pe te taumatu'a i te akau aeni ko te kape, magisi ae ko te kape, fakamaalu pe ia naua mo tana tamasi'i i te lau kape. O hake la te Tu'i Toga ki ai o... o natou felave'i pea natou palalau. Pes fekau leva te matu'a ia te... ia tona ohoana ke alu o ta'aki te fu'u kape o fai'aki he 'umu mo'o tali o te Tu'i Toga. Pea ena fekau ke tamate'i mo tana tamasi'i o ta'o mo'o kai et te Tu'i. O alu ai te fafine o fai pe te'u me'a ae ne'e ui age tona ohoana, pea fai te me'a kai kae fai pe tonatou palalau mo te fehufehu'i pe ae te Tu'i pe'e ena fimaalie i te... i tana nonofo i te motu. Pea ui age e te tagata: « e maa fimaalie pe, pea ko te gata pe foki aeni o te me'a e maa ma'uli i ai ko te fua a te akau ae ko te fa, tona fua ae kua momoho kena kai pe ki ai. » Pea kua moho foki te 'umu, pea fekau leva e te matu'a ke alu te... tona ohoana o huu. Ae o aumai foki ia ki te Tu'i te me'a kai. Pea fakamalo age leva ki ai te Tu'i pea ena ui age leva: « malo tokolua 'ofa! Ae mole au fakaaoga! ave la o tagi, kua toe tagi i te gutu'umu pe ae ne'e ta'o i ai. Pea kua tou fe'auga! Ko te liliu e matou. Pea kae kolua nonofo leva, kae hu he mo'i akau i te me'a ae e tanu i ai te... pea kolua faka'ilo'ilo'aki kia... ki te Tu'i! »*

Pea tau'ine ia pea alu te Tu'i Toga aia kae nofo ai leva e te taumatu'a aia. Nonofo, nonofo ia e naua,..... kua homo te fu'u akau. Homo ki ai e te fu'u akau pea ena gaohi fakalelei pe, kua ma'uli leva te fu'u akau pea alu leva tona fakaha'a ki te Tu'i. Pea ui age e te Tu'i: « kolua haga la o tauhi te akau, tauhi lelei! Pea kae lahi, pea kolua fakahake! »

Kua tauhi ki ai e te taumatu'a... te fu'u akau kua lahi! Pea fakaha'a ki te Tu'i, pea hoki fekau leva e te Tu'i pea alu 'ifo tana haha'i o avake aia ia te fu'u akau ko te kava aia. Avake ai te fu'u kava o... Pea ena fekau leva ke paki'i tona u aka, o fufulu ke ma'a pea fai ko te... fai'aki hana kava. Kua fai pe ki ai te kau fekau a te Tu'i. Aia o teuteu'i pea... ne'e mole foki tuki ia! Pea ena fekau ke mama, mama i te gutu. Osi osi aia, pea ena teuteu'i lelei ia te ipu, pea ena fekau leva ke haku ki ai te me'a. Pea ma'a pea ena ui age leva ke huhu'a mai ke ena inu: « Huhu'a mai aia pea aumai ae ki te Tu'i te uluaki kava! » Pea haga leva tana tufa o ta'ofi te inu ae o te... a te hau. Pea ena ui age: « Huhu'a mu'a koe kae ta mu'a inu kae mai ke au inu, kae ko he me'a la iai e kona, pea e lelei ke au mate au! Pea kae ko he me'a e lelei, pea hoki ke imu! » O uluaki inu la ia te tagata ae la e higoa i Uvea nei ko te molofaha, uluaki inu la e te tagata, ko ena inu aia o taua inu pea ai te ki'i fua loa, pea hoki ena ui age ke toe huhu'a mai ae o inu e te hau. Pea kua 'ilo'i e... ko te akau e aoga, mole kona. Ae o kamata ai te fakaaoga o te akau ko te kava. Ko te tupu'aga la aia o te kava e tupu mai te tamasi'i ae ne'e ta'o, ae ne'e mahaki. »

Les différentes espèces d'ignames

L'aspect général des ignames, leur taille relative et même le seul aspect des feuilles de la plante permettent cependant aux hommes expérimentés de déterminer l'espèce de chaque tubercule. Les ignames ne sont pas rigoureusement triées à la récolte, mais on isole et « mélange ensemble » (*natu fakatahi*) pour le stockage et les présentations cérémonielles celles dont les caractéristiques sont proches. Ainsi, les '*ufi Vegi* (« ignames de Vegi »), les '*ufi lausi* (« ignames feuilles de cordyline ») et les '*ufi sikau* (?) sont rassemblées, bien que l'intérieur des *lausi* soit légèrement rouge. De même, sont regroupées les *vea* (?), les *falafala* (?) et les *kavekave* (« ignames qui porte la nouvelle »?) d'une part, les '*ufi voli* (?) et les '*ufi mahoa'a* (« ignames arrowroot ») d'autre part, et enfin, les petites ignames rouges que sont les '*ufi keu* (?), les '*ufi lei kula* (« '*ufilei* rouge »), et les '*ufi tamuni* (?). Mentionnons que les ignames '*ufi heketala* (*heke* « se glisser par terre », *tala* « parole, discours ») et '*ufi palepale* (« igname claise ») sont assez comparables par leur forme car elles se développent horizontalement et prennent la forme, selon mon informateur, d'une main pour la première, d'un plat à *kava* pour la seconde. À ces informations qui me furent données par Pelesese Tokotu'u, il faut ajouter les ignames '*ufi kulukulu* (« igname de belle espèce »), les '*ufi matakivikivi* (« igname à la face aveugle ») et les '*ufi sosaia*.

Ces différentes sortes d'ignames se divisent en « ignames rouges » et en « ignames blanches ». Parmi les premières on compte les *kaumaile*, les *laumahi*, les *lautolu*, les *lokaloka*, les *Salomone toto*, les *tamuni* (?), parmi les secondes, on dénombre les *falafala*, les *heketala*, les *kavekave*, les *Vegi*, les *lausi*, les *kivi*, les *Salomone hina*, les '*ufi poa*, les *vea*, les *keu*.

Parmi toutes ces espèces, les '*ufi Vegi* sont remarquables. Ces ignames, qui peuvent atteindre une taille exceptionnelle et qui sont très recherchées à Wallis, ont été apportées au début du siècle par un « Chinois » nommé Vegi. Elles montrent une grande résistance aux intempéries et « elles ne disparaissent jamais » (*e mole puli ia!*). Alors que Pelesese Tokotu'u passait en revue les différentes espèces d'ignames qu'il connaissait, il précisa que les espèces locales avaient une valeur supérieure pour les prestations (bien que dans les faits, il semble que l'on puisse présenter toutes les sortes d'ignames exceptées les '*ufilei* et les ignames sauvages). Il expliqua aussi que parmi les nombreuses variétés nouvelles que l'on amenait à Wallis, peu d'entre elles restaient en définitive, toutes finissaient par s'éteindre. L'igname '*ufi Vegi* fait une exception notable à cette règle.

Les ignames *Vegi* sont donc recherchées pour leur résistance et leur qualité, mais n'étant pas originaires de Wallis, elles conviennent moins bien aux cérémonies de premier plan que les quatre principales espèces considérées comme indigènes, les ignames '*ufi poa* (« igname à l'odeur de mer, de poisson ») et *lausi* (« feuilles de cordyline) pour leur taille, les ignames '*ufi laumahi* (?). Plantées dans de bonnes conditions, ces trois espèces fournissent des tubercules de grande taille qui figurent en bonne place dans les prestations cérémonielles à côté des '*ufi voli*, des '*ufi kaumaile* (« igname vingt-mille ») et des '*ufi vakasoa* (?). Les ignames '*ufi Uvea* sont recherchées pour leur chair rouge et savoureuse. Les '*ufi manioka* (« ignames-manioc ») peuvent aussi donner des tubercules de très grande taille.

Certaines variétés, comme les *hoi*⁵³⁴ -appelés '*ufi maalie* à Nouméa d'où elles sont originaires- les '*ufi Niumea* (« ignames de Nouméa »), les '*ufi manioka* (ou '*ufi Kaletonia*

⁵³⁴ J. Barrau (1963, p. 165) donne les *hoi* (*Dioscorea bulbifera* L.) pour des ignames sauvages dont la ceuillette est occasionnelle.

« ignames de Calédonie ») et les *'ufi Vegi* sont des importations récentes. La seconde peut se conserver très longtemps, posée sur une claie. Les autres sont valorisées, elles sont présentées dans les prestations importantes à côté des variétés considérées comme endogènes. Les ignames *'ufi kahokaho* sont dites provenir de Tonga (où des ignames du même nom sont considérées comme supérieures à toutes les autres), tandis que les *'ufi vakasoa* (*vakasoa matapoko*, *vakasoa loloa*) proviendraient de Futuna où elles prospèrent.

Les prestations masculines

La « provision » *tokonaki* désigne des prestations en vivre crus, qu'il s'agisse d'une participation de prémices de taros (*tokonaki talo*) présentée pour assister le « roi » ou les prêtres dans des moments difficiles ou d'une « participation » à l'occasion d'une cérémonie de passage ou d'un chantier important.

Les visites formelles organisées pour la nouvelle année (*fai'ofa*, « faire l'affection ») peuvent aussi être appelées *faka'alofa ta'ufo'ou* (« salutations de nouvelle année »), *fakafelave'i ta'ufo'ou* (« visites de nouvelle année »). À cette occasion, les biens masculins fournis se sont diversifiés sous l'effet, semble-t-il, de la raréfaction des ignames (autres tubercules, poulets vivants et prestations 'umu) que chaque maisonnée prépare, au jour de l'an, pour les porter à ses « anciens », parents et grands parents, et aux « têtes des anciens » 'ulu'i matu'a ne vivant pas sous le même toit.

D'autres prestations sont très spécifiques, telles les prestations *omoe*, *fai huu*, 'umu fanau, *fakamo'oni* et *tu'uli*.

La prestation (*omoe*) était autrefois apportée chaque soir (prestation 'umu accompagnée de colliers et de vêtements) par les parents de celui des époux qui résidait chez son conjoint durant les premières semaines du mariage.

La prestation *fai huu* (vivres crus, porc vivant et biens féminins en quantité) est réunie par une famille pour obtenir le pardon des proches d'une personne gravement lésée ou tuée et rétablir les relations entre les deux groupes concernés.

La prestation 'umu fanau est un ensemble de prestations 'umu préparées par un homme à l'occasion de la naissance de son enfant (une pour les infirmières de la maternité, une pour la mère de l'enfant et les femmes de sa chambre, une pour les proches venus pour l'occasion à la « maisonnée » de la parturiente).

La prestation *fakamo'oni* est également une prestation de naissance ('umu) que le père, s'il n'est pas marié avec la mère, présente à cette dernière après l'accouchement. Un homme reconnaît ainsi un enfant naturel.

La prestation *tu'uli* est préparée dans une maisonnée qui reçoit un parent lointain ou âgé, un affiné ou un étranger pour un séjour. Elle consiste en un panier de vivres, généralement des vivres cuits 'umu (mais ce peut être un panier de fruits par exemple) qui accompagne l'invité chez lui lorsqu'on l'y reconduit. Le « costume » *teu* est le pendant féminin de cette prestation. Il consiste en un costume neuf que le partant doit passer, laissant ses propres vêtements dans la maisonnée qu'il quitte.

Les prestations *tu'uli putu* (vivres cuits 'umu accompagnés de biens féminins et de parures funéraires apportés à la famille du défunt par les proches des vieilles femmes venues se recueillir dans la maison du mort lors de la semaine de retraite qui suit l'enterrement) se rattachent aux prestations *tu'uli*. Dans les deux cas ces prestations accompagnent une personne dans un déplacement. On peut leur rapprocher les dons informels de nourriture faits des restes du repas festif, que l'on ramène presque toujours chez soi en rentrant d'une cérémonie. Ces restes, que les femmes rapportent entre deux assiettes en carton ou que l'on dispose dans un panier s'ils sont nombreux, sont ensuite partagés avec les membres de la maisonnée qui ne se sont pas déplacés. Ils peuvent alors être mangés sur l'heure ou figurer au menu des repas suivants.

La prestation *tuulaki* (« visite faite au roi avec des vivres », Rensch, 1984) ne se pratique plus guère, semble-t-il. La communauté s'organisait de façon à se rendre auprès du

« roi » *hau* ou d'un ancien « chef » *'aliki* pour lui préparer une cérémonie du *kava* et lui présenter des vivres cuits (*'umu*) avec des biens de valeur féminins.

S'en rapproche la prestation *kainaki* sous une de ses anciennes formes. Le mot *kainaki* signifie d'après Rensch (1984) « apporter des vivres pour les travailleurs, fournir des vivres, nourrir ». Il s'agissait, avant la christianisation, de l'obligation que partageaient tous les membres de la communauté de nourrir à tour de rôle leurs « chefs » *'aliki*. Cette contrainte fut abolie au XIX^e siècle, mais perdura en revanche quelques temps après la christianisation pour le « roi », que chaque jour un village différent nourrissait encore au début du siècle. La régularité de cette obligation fait que les Wallisiens la présentent souvent comme un « impôt » autrefois systématique, mais dont la fréquence s'est espacée avec le temps. De nos jours, le *kainaki* consiste en la fourniture d'un panier de vivres cuits (*'umu*) de façon à remplir les obligations qu'un homme est occasionnellement amené à fournir à la communauté. Une de ces occasions non « régulières » est la fourniture de nourriture lors des travaux collectifs. La charge revient désormais à tous les hommes qui, à cause d'un travail salarié, ne peuvent prendre leur part de travail sur le chantier. Le *kainaki* est aussi la prestation avec laquelle les hommes règlent au « chef de village » *pule kolo* les amendes qui leur incombent lorsqu'ils manquent gravement à la communauté (paresse avérée, divagation des porcs...). Le chef de village dispose de la prestation (le degré inférieur de punition est l'accomplissement d'un travail d'intérêt collectif, son degré supérieur, la préparation d'un repas que prennent ensemble le « chef » et ses villageois chez la personne ainsi mise à l'amende. Le *kainaki* désigne enfin la prestation que les hommes fournissent à l'occasion des grandes « distributions de vivres » *katoaga* telles que celles organisées le jour des différentes fêtes paroissiales, le jour de l'Assomption, et la Saint Pierre Chanel pour être disposées sur la place publique avant d'être formellement distribuées (*katoaga*) ou pour constituer le repas des personnalités qui précède la cérémonie du *kava*. À ces occasions, les villages se répartissent les tâches dont ils se chargent à tour de rôle (distribution *katoaga*, repas, cérémonie du *kava*, danses...). Nous nous trouvons à la limite incertaine qui distingue le *kainaki* (considérées comme plutôt exceptionnelles) des prestations qui sont fournies au titre du *hoholo* (plutôt réglées et prévisibles bien que tous les Wallisiens ne s'accordent pas sur ces catégories).

Le mot *hoholo* signifie « la succession, la suite » et désigne l'institution qui organise le tour de rôle dans la fourniture des prestations en vivres cuits (*'umu*) pour les hommes et des prestations féminines *moe'aga* pour les femmes au profit de la communauté. L'ordre du *hoholo* suit celui des « maisonnées » *'api* le long d'un côté du chemin, puis le long de l'autre côté une fois son extrémité atteinte. Le tour passe donc d'une maisonnée à l'autre pour faire le tour du village puis revenir au point de départ. Le *hoholo* règle séparément la fourniture des biens masculins et des biens féminins, toutes les prestations qu'il organise n'étant pas toujours composées de ces deux volets de telle sorte que les deux rotations ne se superposent normalement pas.

GLOSSAIRE

a'ahi

- * Visite du chef de village, de ses « maîtres d'œuvre » *lagiaki* et des villageois disponibles pour l'inspection du travail dans le cadre de l'organisation communautaire du travail (*faka'aoga*). La fréquence de ces visites était autrefois mensuelle. Elles sont maintenant plus espacées et moins régulières.

aho ma'anuu

- * Cérémonie marquant la fin d'une réclusion à l'occasion d'un « passage sanglant » (premières règles et accouchement pour les femmes, incision *inuvai* pour les hommes, naissance pour tous). À cette occasion, le reclus fait sa toilette, puis il est présenté à toute sa parenté réunie pour un repas et/ou une petite « distribution de vivre » *katoaga* informelle (*e tufa mai tu'a*).

'aliki

- * Noble, aristocrate, personne s'élevant, par sa naissance, par son statut, au dessus des « gens du commun » *tu'a*. Les *'aliki* formaient autrefois un ordre social fermé (endogame) et supérieur.
- * « Roi » (*'aliki hau*) et tout descendant de roi appartenant à la ligne régnante (*tama'aliki* pour un homme, *fine'aliki* pour une femme).
- * Chef, autrefois chef de communauté (*cf. pule* : organisant le travail et recevant des redevances).
- * Seigneur, utilisé pour Dieu et le Christ.
- * Ensemble des chefs, chefferie, le pluriel (*kau'aliki*) désignant le conseil des chefs titrés de l'île. Ils se répartissent en deux ensembles : *te kau'aliki lalahi*, la « grande chefferie » comprenant le conseil du roi et Pulu'i Uvea; *te kau'aliki liliki*, la « petite chefferie » comprenant l'ensemble des chefs de village. À leur tête se trouve celui qui est *'aliki* par excellence, celui qui dirige tout, le « roi » *'aliki hau*.
- * Membre du conseil royal (*'aliki fau*) ou « ministre ». Ils sont au nombre de six : Kalae Kivalu, Mahe (ou Fotua Ika), Fotua tamai, Mukoi Fenua, Kulitea, Ulu i Monua. Depuis l'accession de Wallis au statut de territoire d'outre-mer, chacun a des attributions spécifiques qui peuvent varier.
- * Ce qui relève de l'ordre supérieur que se reconnaît la société wallisienne, ce qui relève du tout, de la complétude : *i.e. me'a faka'aliki*, dépouille mortelle en ce qu'elle ne relève plus d'un ordre inférieur de la vie, mais d'un ordre considéré comme supérieur et englobant, du domaine de l'au-delà.

'alomotu

- * Le devant de l'îlot, sa partie faisant face au lagon et à l'île principale. S'oppose à *tu'aliku*.

'alu'aga

- ° Passage, trace (Rensch, 1984).
- * La façon, la manière dont les choses sont organisées : *i.e. « te 'alu'aga o te temi nei »*, « la façon dont vont les choses à notre époque » ; « *te 'alu'aga o te kele* », « la façon dont le foncier est organisé » (Rensch, 1984).

amosipa

- * Porc dont les dents sont en train de pousser.

'aofi

- * Poser la toiture d'une maison (T.Heafala, 1989).
- * Embrasser de son autorité tout le pays (T.Heafala, 1989).
- * Couvrir de ses mains celui ou celle qu'on aime (T.Heafala, 1989).

'apa'apa

- ° Respect, place la plus voisine du chef dans un *kava*, place d'honneur, celui qui l'occupe (Rensch, 1984).
- * Conduite de toute personne qui se trouve en position de subordination face à une autre.

'api

- * Terre d'habitation généralement bâtie et habitée.
- * Maison : *i.e.* *fo'i 'api* « grande maison ».
- * Par extension, l'unité familiale (*famili*) occupant une terre d'habitation.
- * Maisonnée, unité sociale constituée des trois éléments précédents (terre, maison, occupants de la maison). La maisonnée '*api* forme alors une unité autonome de production très inclusive (la famille *famili* qui l'occupe peut comprendre des affins éloignés et des non-parents) qui se présente comme un tout lors des occasions cérémonielles. Le village est constitué par l'association des maisonnées '*api* dans les prestations que règle la succession *hoholo*.
- * Terre à laquelle on se rattache et dans laquelle on trouve son origine. Terre natale, domicile, lieu de résidence, terre de référence (« chez soi »). Point d'attache identitaire et sentimental : « maison » dans une acception très particulière, soulignant la relation entre un habitat et ses occupants (*cf.* '*api matu'a*).
- * Terre où vécut des ancêtres et léguée par eux. On la prend en référence pour établir une généalogie. Point d'ancrage généalogique, terre à laquelle on « participe » (*kau*). « Terre-ancêtre » (*cf.* '*api matu'a*).

'api matu'a

- * Maisonnée ancienne, terre habitée depuis plusieurs générations et dont l'occupation fut continue. Elle est, à ce titre, un point de référence pour toute la descendance de l'ancêtre apical.
- * Terre natale à laquelle on se rattache.

atamai

- ° Intelligence, raison, jugement (Rensch, 1984).
- * Conscience, capacité à distinguer le bien du mal : *i.e.* « *ko te Tagata ko te manu atamai* », « l'homme est un être doté de conscience » (père S.L. Ikauno).
- * Don, talent, capacité personnelle venant de Dieu.

atulaulau (« tout ce que l'on peut énumérer »)

- ° L'univers (Rensch, 1984).
- * Le monde tel qu'il existait avant l'apparition de l'homme et du monde socialisé : la terre, la mer et le ciel avec leurs richesses respectives (père S.L. Ikauno).

'avaga

- ° Mariage, épouse, union, hystérie, convulsion hystérioriforme (Rensch, 1984).
- * Possession par un *temonio* causant des troubles appelés *avea*.

avahi

- Ouvrir.
- * Autoriser, permettre, lever un « interdit » *tapu*.
- * Sans restriction, sans « interdit » *tapu* (cf. *ava*).

avaifo (« ouverture vers le bas »)

- * Enterrement, cérémonie de mise en terre dont il existe deux formes. Celle réservée aux '*aliki* et appelée *avaifo'ali'aliki* diffère de celle, plus simple (et appelée *avaifo*), réservée aux non '*aliki*.

avea

- * Résultat de la possession d'un *temonio* (spasmes, crises de démence, épilepsie).

fa'ahi tai

- * « Partie vers la mer », partie côtière ou littorale du village généralement délimitée par la route territoriale. Les maisonnées les plus anciennes y sont concentrées à proximité des sources du platier. Y sont regroupées l'église ou la chapelle, la maison de réunion (*fale fonu*), la maison des garçons célibataires *fale uo*. La partie côtière est le cœur du village, son « intérieur » *loto* par rapport à des zones périphériques, et plus particulièrement par rapport à la partie intérieure *fa'ahi 'uta*. Les habitants de cette partie forment une unité sociale et cérémonielle qui s'oppose et vient en complément de l'unité formée par les habitants de la « partie intérieure » du village (*fa'ahi 'uta*).

fa'ahi'uta

- * « Partie vers l'intérieur » ou « partie intérieure » du village qui commence à la route territoriale et s'enfonce dans l'intérieur de l'île. S'y trouvent surtout les plantations et les friches, ainsi que des habitations plus isolées. Les habitants de cette partie forment une unité sociale et cérémonielle qui s'oppose et vient en complément de l'unité formée par les habitants de la « partie côtière » du village (*fa'ahi tai*).

fagona

- Voyage, troupe de gens en marche (Rensch, 1984).
- Voyager, partir, mourir (Rensch, 1984).
- * Délégation d'un groupe cérémoniel pour présenter une prestation (masculine et/ou féminine).

fai huu

- * Présentation d'excuses formelles par une « délégation » *fagona* qui apporte une importante prestation (porc, biens de valeur féminins et « enveloppe » *sila*). Un *fai huu* est organisé pour les torts majeurs, principalement pour les meurtres.

fai'ofa

- * Prestation (ignames et « couchage » *moe'aga*) présentée au « roi », au chef de village et aux prêtres en remerciement pour les bienfaits prodigués et dans l'attente d'une prospérité renouvelée. Le *fai'ofa* a généralement lieu pour la nouvelle année.

faka'alu'alu (« faire aller progressivement », « avancer pas à pas »)

- * Réciter la généalogie (syn. *gafafakaha'u*).

faka'apa'apa

- Respecter, avoir des égards pour, respectueux, poli, réservé (Rensch, 1984).
- * Règle de conduite appropriée envers une personne respectée (pudeur, effacement, modestie, empressement).
- * Craindre, éviter, se mettre à distance : *i.e.* « *e tonu ke ke faka'apa'apa ki te vai* », « tu dois craindre les effets de l'eau [tu dois en éviter le contact] ».

faka'api

- * Prendre chez soi une personne (généralement un enfant « donné en adoption » *vahe*) et de lui donner des droits sur les terres familiales.

faka'ata'ata

- * Littéralement ce qui fait apparaître, ce qui reflète, ce qui représente.
- * Autel familial où sont disposées les images religieuses.
- * Statue, sculpture religieuse.
- * Face à face de deux groupes cérémoniels lors de la présentation d'une prestation.

fakafale

- * Semences des ignames obtenues en tronçonnant le tubercule (à l'exclusion de sa « tête ») et en plaçant les morceaux quelques semaines dans un panier, sous un toit pour qu'ils y germent.

fakafenua (« faire, rendre pays »)

- Qui est du pays, national (Rensch, 1984).
- * Mise en terre d'un défunt dans un caveau qui n'appartient pas à sa « famille », qui ne contient pas ses ancêtres ou encore dans un district où il n'a pas vécu.

fakahaoga

- * Organisation du travail pris en charge par la communauté villageoise sous la direction du chef de village et de ses quatre « maîtres d'œuvre » *lagiaki* (plantations et récoltes, fabrication des biens de valeur féminins, soin des maisons et des jardins...). La participation à cette organisation fait partie des obligations *fatogia* que chaque villageois doit à la communauté et à son chef. Elle est de nos jours très limitée.
- * Concours organisé à l'instigation de la chefferie et visant à l'évaluation des résultats du travail de chaque participant.

fakakaukau (« faire associer, regrouper »)

- Délibération, délibérer, réfléchir, examiner (Rensch, 1984).
- * Activité de la pensée qui élabore le jugement et la compréhension par la mise en relation des faits et/ou des idées.

fakalau'akau

- * Sorcellerie, magie noire.

fakamalohi

- Fortifier, rendre fort, conforter, agir avec force (Rensch, 1984).
- User de la force et de la contrainte.

fakamo'oni

- Témoignage, preuve, témoin (Rensch, 1984).
- Témoigner, dire vrai, assurer, attester, approuver (Rensch, 1984).
- * Reconnaissance d'un enfant illégitime par une prestation en vivres (*'umu*) apportée à la mère après son accouchement.

faka'osilosalio (« fin du rosaire »)

- * Cérémonie marquant la fin de la semaine de deuil consacrée à la récitation du rosaire (*losalio*). Elle consiste dans un repas que les hommes proches du défunt offrent à tout ceux venus se recueillir et prier pour le salut du mort.

fakapelepele

- Caresser, cajoler, traiter avec égards, avoir des préférences pour (Rensch, 1984).
- * Gâter, chérir, distinguer.

fakatoka

- * Ranger, mettre de l'ordre.

fakatautagi

- * Requête faite en pleurant.

fakatokatoka

- * Mettre de l'ordre (dans les relations sociales).
- * Régler un problème à l'occasion d'une réunion plus ou moins formelle, restaurer l'harmonie des relations.

fakatotonu

- * Diriger, commander, décider.
- * Redresser des torts, régler un litige par une décision à laquelle tous se plient.

fatogia

- * Prestations (ou obligations) dont chacun, au sein de sa communauté, doit s'acquitter auprès de son chef de village : *faka'aoga*, *hoholo*, travaux communautaires et collectifs (*gaue fakakolo*), redevances en argent pour les salariés qui ne peuvent participer directement à la vie et aux obligations de la communauté. L'ensemble de ces prestations manifeste les relations des villageois à leur chef, constituant chaque communauté wallisienne comme une totalité distincte des autres. À une autre échelle, tout Wallisien doit des obligations *fatogia* au « roi ».

fehaga'i (« se faire face »)

- * Rencontre formelle de deux groupes cérémoniels pour le présentation d'une prestation.

fenua

- * La terre par opposition au milieu marin.
- * L'île principale par opposition aux îlots formant avec elle l'archipel de Wallis.
- * Pays, nation, le pays auquel on se rattache, auquel on appartient, où l'on a des attaches. Wallis pour les Wallisiens, c'est-à-dire la société wallisienne.
- * Terre, pays constitué de l'ensemble des terres particulières et de leurs ayant droits. Ce pays *fenua* est conçu par les Wallisiens comme un ensemble de relations étendues

(dans le temps et dans l'espace) entre les hommes et les terres de Wallis. Le « roi » est le garant de son intégrité et de sa prospérité.

* Le substrat (la terre et les morts précédemment inhumés) qui, dans la tombe, reçoit la dépouille mortelle.

* Placenta.

fetogi ma'uli (« changement de vie »)

* Retour de sort qui, dans un cas de mort par sorcellerie ou par *lotokovi*, entraîne la mort du responsable ou d'un de ses proches si la sanction initiale n'était pas justifiée.

fiafia

° Joie, allégresse, satisfaction (Rensch, 1989).

* Réjouissances, festivités accompagnant la cérémonie du *kava*.

fimaalie

* Être tranquille, apaisé, serein.

fono

° Réunion, délibération, assemblée, conseil (Rensch, 1989).

* Part de vivres réservée à chaque membre de la chefferie lors des grandes « distributions de vivres » *katoaga*.

fotufotu'a

* S'emploie avec *tagata* « homme » ou *fafine* « femme » : *fotufotu'a tagata* « homme d'âge mûr, en pleine possession de ses moyens et chargé de responsabilités (direction de la maisonnée et participation à la vie de la communauté); *fotufotu'a fafine* « femme d'âge mûr », mère et grand-mère (ou sur le point de l'être), chargée également de responsabilités envers sa maisonnée et sa communauté.

fuahaumaalie

* Igname qui conviennent pour une présentation au « roi » (des ignames de belle taille et de belle qualité).

gafafakaha'u (« chercher à mettre droit le *gafa*, à le mettre en ordre »)

* Suite ordonnée d'événements.

* Généalogie.

gaue'aga (« lieu de travail »)

* Lieu de culture, jardin, plantation.

heki

* Pas encore.

hoahoa

* Tour de rôle, succession.

hoholo

° Se succéder, se suivre, s'écrouler, s'ébouler (Rensch, 1984).

- * Succession des maisonnées dans la présentation des prestations qui figurent au nom du village. Le *hoholo* crée la relation entre chaque villageois (et sa maisonnée '*api*), l'ensemble de sa communauté, et le chef de village.
- * Prestation dont la fourniture est réglée par l'ordre de la succession *hoholo* (son caractère prévisible la distingue du *kainaki*).

hunuki

- Enfiler, embrocher, piquer, planter dans (Rensch, 1984).
- * Marquer pour réserver quelque chose, se réserver des fruits ou des tubercules dans un jardin en y plaçant une marque.
- * Réserver une récolte (en la marquant éventuellement) pour une offrande ou des festivités.

inuvai

- * Rites accompagnant l'incision (longitudinale) de la peau du prépuce des garçons (l'incision elle-même se dit *sipi*) entre douze et dix-huit ans. Ces rites constituent pour les garçons un passage important marqué par une réclusion et une distribution de vivres ou un repas collectif (*aho ma'anuu*).

kaiga

- Parenté, famille, parent (Rensch, 1984).
- * Relation dite « de parenté » définie par l'ancestralité partagée, par la résidence commune, et surtout par le partage des obligations cérémonielles.

kaka

- Sol pauvre en humus, où rien ne pousse (Rensch, 1984).
- * Jachère.

kalasi

- * Section de village. Généralement au nombre de deux (*fa'ahi tai* et *fa'ahi'uta*) les sections de village forment des unités sociales et cérémonielles juxtaposées à qui reviennent alternativement les tâches et les responsabilités au sein du village.

kainaki

- Apporter des vivres pour les travailleurs, fournir des vivres, nourrir (Rensch, 1984).
- * Panier de vivres comprenant un porc que les Wallisiens présentaient quotidiennement et à tour de rôle au chef '*aliki* de leur communauté avant la christianisation.
- * Prestation en vivres que chaque village présentait au « roi » à tour de rôle pour ses repas quotidiens. Cette prestation est abolie depuis le début des années trente.
- * Panier de vivres cuits (*'umu*) qu'un homme est occasionnellement amené à fournir à la communauté (à l'occasion d'un travail collectif, de la participation du village à une « distributions de vivres » *katoaga* ou encore en règlement d'une « amende coutumière »).

kalasi

- * Section de village. Généralement au nombre de deux (*fa'ahi tai* et *fa'ahi'uta*) les sections de village forment des unités sociales et cérémonielles juxtaposées à qui reviennent alternativement les tâches et les responsabilités au sein du village.

kele

- * Terre en tant que matière (humus, argile...) qui forme le sol, où poussent les plantes.
- * Foncier en général : i.e. « te aluaga o te kele », « la façon dont vont les terres ».
- * Toute parcelle, tout lopin de terre plus ou moins vaste dont chacun peut disposer en vertu de droits héréditaires. Ces terres ne sont pas à Wallis des lopins définis par une surface de sol, ce sont des relations entre le sol, son sous-sol, et les hommes, vivants et morts, qui l'occupent ou qui en prennent soin. Les terres *kele* comprennent les terres d'habitation (aussi appelées '*api*'), les terres de culture (*gaue'aga*) et les terres en friche (*tu'u vao*).
- * Terres de culture (jardins *gaue'aga* et friches *tu'u vao*) par opposition à la maisonnée '*api*'.

kele fakafamili

- * Terre « familiale » (*fakafamili*). Toute terre est placée sous la juridiction suprême d'un conseil de famille que forme l'ensemble des « vieux », hommes et femmes (*te kau matu'a te kau ulu'i matu'a*), descendants de l'ancêtre d'où vient cette terre.

kele tapu

- * Bande de terre (littéralement « terre interdite ») dite « ouverte » (*ava*) qui, séparant deux terres, doit être laissée sans aucune plantation (on y pratique généralement le chemin d'accès).

kolo

- * Village, agglomération, ville.
- * Anciennes résidences fortifiées en pierre (*kolo maka*) ou en terre (*kolo tanu*).
- * Entités administratives dont l'organisation remonte à la fin du XIX^e siècle, sous l'influence des missionnaires qui regroupèrent la population autour de chapelles et d'églises.
- * Communautés (correspondant à ces entités) sous la direction du « conseil de village » *fono fakakolo* et du « chef de village » *pule kolo*.

kona

- Empoisonné, amer, qui a mauvais goût, ivre (Rensch, 1984).
- * Salé.

kutuga

- Famille, parenté, série, nombre de personnes, groupe (Rensch, 1984).
- * Tout ensemble de personnes définies par une caractéristique commune (origine, activité, idées partagées...)
- * Groupe cérémoniel constitué autour des anciens de chaque Wallisien lors des cérémonies le concernant. Dans ces occasions, les participants sont organisés en « groupe cérémoniel de la mère » *kutuga o te fa'e* et « groupe cérémoniel du père » *kutuga o te tamai*.
- * Ensemble des descendants d'un ancêtre commun.
- * Groupe résidentiel, une terre et l'ensemble des résidents qui l'occupent (A.Liufau).

kutumi (ou « coutume »)

- * Règles de la vie communautaire garanties par la chefferie dites aussi *aga fakafenua* (« la façon de faire du pays »).

- * La chefferie elle-même, les chefs se déplaçant pour une cérémonie ou sollicités pour le règlement d'un problème.
- * Relation d'échange et d'entraide entre deux personnes, entre deux maisonnées pour lesquelles la relation de parenté initiale est soit ténue, soit inexistante. La participation aux cérémonies réciproques vient alors d'une décision délibérée.
- * Système cérémoniel et organisation des relations qui règlent la circulation des prestations dans la société wallisienne.
- * Prestation en biens féminins ou/et masculins présentée lors d'une cérémonie. Cela exclut les prestations en travail et les « redevances » *fatogia* que les villageois doivent fournir à la communauté villageoise.

lagiaki

- Chef temporaire, celui qui exerce les fonctions du chef de village pendant son absence, commander, coordonner, ordonner, diriger, prescrire (Rensch, 1984).
- * Maître d'œuvre chargé d'organiser le travail sous la direction du chef de village dans une des deux sections du village (*kalasi*) *fa'ahi tai* ou *fa'ahi'uta*. Chaque section (*kalasi*) élit deux *lagiaki*, un homme (*lagiaki tagata*) et une femme (*lagiaki fafine*) qui dirigent ses travaux et la représentent.

lanu

- Etre transparent, clair, limpide (Rensch, 1984).
- Rincer, laver à l'eau douce ce qui a été mouillé par l'eau salée (Rensch, 1984).
- * Couleur : *i.e.* *lanu hina* « couleur blanche ».
- * Liquide amniotique (qui se dit aussi « eau » *vai*) et bouchon muqueux.

launiu

- * Palme de cocotier. On en fait des nattes grossières appelées *takapau* qui servent à l'investiture du « roi » et qui sont ensuite conservées dans la résidence royale.
- * Bande de feuilles de cocotier dont on se ceint, faite d'une natte appropriée, pour s'adresser au « roi ».
- * Titre, charge conférée au cours d'une investiture (P.S.L. Ikauno).

launiu vakatapu (« palme de cocotier pirogue-sacrée »)

- * Natte (*takapau*) servant à l'investiture du « roi », et sur laquelle le prétendant au titre s'avance, en trois étapes, jusqu'au siège qui lui est réservé au milieu des membres de la chefferie.

loto

- Centre, milieu, intérieur, dedans, cœur, esprit, âme, désir, opinion, pensée, volonté (Rensch, 1984).
- * For intérieur, conviction, volonté considérée comme une émanation de l'intérieur d'une personne.
- * Intérieur de la personne correspondant à l'abdomen. L'intérieur *loto* est constitué d'une masse de sang (*fo'i toto*), siège de la vie (*ma'uli'aga*), de la volonté et des sentiments.

lotokovi (« intérieur mauvais »)

- * Punition, châtiment (maladie pouvant entraîner la mort, fausse couche ou malformation d'un bébé...) venant d'une parente aînée (généralement la tante paternelle) à la

suite d'un manque de respect ou d'une contrariété motivant sa colère.

loto malohi (« intérieur fort »)

- Brave (Rensch, 1984).
- * Force intérieure, force de conviction, puissance de la volonté, constance, détermination, courage.

makafelafela

- * S'asseoir les jambes écartées.

malama (malama nei)

- * Ce monde-ci, monde de lumière, de clarté (*malama* signifie monde et lumière, clarté), domaine lumineux où évoluent les vivants par opposition aux domaines d'ombre où évoluent les morts et les *temonio*. La société humaine, vivante (*malama nei*), s'opposait ainsi autrefois au domaine englobant des ancêtres et des déités. Elle s'oppose de nos jours, au Ciel chrétien (*Selo*) au Purgatoire (*pulekatolio*) et à l'Enfer (*ifelo*).

mana

- Tonnerre, signe, signal, pronostic, vertige (Rensch, 1984).
- Singulier, extraordinaire (Rensch, 1984).
- Réussir (Rensch, 1984).
- * Puissance, réussite, efficacité dont l'origine est extérieure aux vivants (Dieu).

manu'ia

- * Bonheur, bénédiction, prospérité, être plein de bonheur (Rensch, 1984).
- * État de bénédiction, de prospérité accordé par Dieu qui rejaillit sur tout l'entourage d'une personne : *i.e.* « *e manu'ia te pule kolo* », « le chef de village est dans un état de bénédiction [qui profite à sa communauté, ainsi prospère et au sein de laquelle les relations sont harmonieuses] » (*cf. tapuakina*).

ma'oni'oni

- Juste, vrai, sincère, sans défaut (Rensch, 1984).
- * Fidélité à la foi catholique, avoir une relation personnelle pleine avec Dieu, faire ce qu'il faut [conformément aux règles divines] (P.S.L. Ikauno) : *i.e. Laumaalie Ma'oni'oni*, « Esprit Saint ».

mata

- * Face, visage, devant, œil, yeux, aspect, apparence, ouverture, orifice, pointe, tranchant d'un instrument (Rensch, 1984).
- * Le bord, la limite d'une surface, dans beaucoup d'usages, le point de contact entre la terre et l'eau.
- * Superficie, zone d'interface qui, pour chaque être où pour chaque chose, se trouve en prise directe sur le reste du monde, sur ce qui lui est extérieur. Point où ce qui est à l'intérieur apparaît à l'extérieur. *Mata* s'oppose alors à *loto* (intérieur); *i.e. mata fenua* « le bord du pays, ses côtes » s'oppose à *loto fenua* « le cœur du pays, son centre, son intérieur »; le visage et ses expressions *mata* s'opposent à l'intérieur de l'être et à ses sentiments *loto*.

- * Ouverture, orifice ouvrant le corps humain, la maison, ou l'île en différents points (le nez, les narines, l'urètre, l'anus ouvrent le corps sur l'extérieur; la porte et les fenêtres ouvrent la maison; la plage et les berges ouvrent le pays sur la mer, les sources ouvrant la surface de la terre de même que les crevasses et les ravins : *matamato* « bord d'un ravin, d'un précipice », *matavanu* « bord [escarpé] d'une vallée », *matavai* « bord d'un lac », *mata'one* « plage » *matafaga* « platier », *mata'olo* « pente, descente sur le bord de la mer », *matautauta* « rivage, bord de mer », *matafenua* « côté, bord de mer » *matapuna* « source d'eau » (Rensch, 1984), *mataatai* « rivage, front de mer, la partie de la terre qui vient s'ouvrir sur la mer et du rivage sous des formes diverses »).
- * Point d'accès.
- * Lieu de l'action, de l'efficacité, du contact et de l'échange.
- * Aspect, apparence : *i.e.* *matalelei* « beau, agréable à regarder, satisfaisant », *matakovi*, « laid » aux sens propre et figuré.

mataapule (« face de chef » « celui qui fait office de face à celui qui dirige »)

- ° Étranger, chef, aîné de famille (Rensch, 1984).
- * Assistant cérémoniel qui assis à la droite du chef, légèrement en avant, le représente et parle pour lui (syn. de *mu'a*, *molofaha*, *mataatagata*).
- * Position dans le statut alterné des coupes de *kava* lors de la cérémonie du *kava* : les coupes impaires sont dites '*aliki* et reviennent à des participants considérés comme « anciens »; les coupes paires sont dites *mataapule* et reviennent à des participants considérés comme « plus jeunes ». Cette alternance des coupes suit, dans la première séquence de la cérémonie, le statut des titres portés par les « chefs » présents : les membres de la « grande chefferie » (*'aliki lahi*) reçoivent des coupes '*aliki*, les membres de la « petite chefferie » (*'aliki liliki*) des coupes *mataapule*.
- * Étranger, toute personne étrangère à Wallis. On retrouve généralement les étrangers *mataapule* en position *mataapule* lors des cérémonies du *kava* auxquelles ils sont présents.

mataatagata (« face de l'homme »)

- * Assistant cérémoniel (syn. de *mu'a*, *molofaha* et *mataapule*). Terme dit « de respect » car appliqué pour le seul assistant cérémoniel qui, assis devant le « roi », prend la parole en son nom. Cet assistant (dont le titre est *Tu'i ha'atala*) dirige la cérémonie du *kava* pour le « roi ». La charge du second assistant *mataatagata* (*Teleha'uli*) n'est plus attribuée depuis plusieurs décennies.
- * L'assistant *mataatagata* a une position dite de *mataapule* dans la succession des coupes de *kava* distribuées lors de la cérémonie.

matakiloto

- * Blennorragie, syphilis, pertes malodorantes, brûlures vaginales ou pubiennes.

mate

- * Mort, défunt, avant, pendant et après les funérailles, les morts *mate* se manifestant auprès des vivants. Ils leur apparaissent la nuit sous forme de spectres qui peuvent leur nuire ou encore délivrent des messages durant leur sommeil. Ce mot désigne, avec le défunt, ce qui reste de lui auprès des vivants, la relation du mort aux vivants et à leur monde, qui passe par le corps inhumé dans sa sépulture et par la terre.

matu'a

- Père, papa, oncle paternel (Rensch 1984).
- * Chef de famille, chef de branche généalogique.
- * Mari, compagnon pour une femme.
- * Adulte, mûr, qui est âgé, ancien en parlant d'une chose vivante (on utilise *aafea* pour les choses anciennes).

mau'a

- Dette, obligation (Rensch, 1984).
- * Obligations coutumières.

ma'uligalo

- * Ingratitude, qui oublie les bienfaits d'autrui à son égard.

me'a faka'aliki (« chose relevant de la chefferie, ou d'un ordre supérieur »)

- * Ensemble que forment la dépouille funèbre et les rites funéraires qui accompagnent la mise en terre. Littéralement *me'a faka'aliki* signifie « ce qui relève de la chefferie » (car les rites funéraires sont réglés par la chefferie – A.Liufau) ou encore « ce qui est conforme à l'ordre supérieur de la société » (de par la condition même du mort qui, quels que soient son origine et son statut social, est toujours considéré comme relevant de l'ordre supérieur que la société reconnaît, 'aliki – père Ikauno).

moetolo

- * Tentative des hommes ou des garçon de séduire les jeunes filles ou d'en abuser la nuit, lorsqu'elles sont couchées chez elles, sous la garde de leurs parents.

molofaha

- * Assistant cérémoniel du chef de village qui l'accompagne et prend pour lui la parole lors de ses déplacements à l'extérieur du village ou lors de visites formelles.

momoho

- Mûrir (régime de bananes), mûr (Rensch, 1984).
- * Régime de bananes présenté lors d'une distribution de vivres *katoaga*.
- * Ce qui se mange avec le *ki* (préparation de viande ou de poisson) (A.Liufau).

momoko

- Froid, frais (Rensch, 1984).
- * Fraîcheur, humidité.

mu'a

- Devant, l'avant, aîné d'une famille, aller de l'avant, précéder, marcher en tête, qui précède, qui est plus âgé, antérieur, d'abord, auparavant, en premier lieu (Rensch, 1984). * Tout ce que *mu'a* désigne ou qualifie est marqué par la valeur particulière reconnue à ce qui vient en avant, c'est-à-dire à ce qui se projette dans l'espace et dans le temps, par opposition à ce qui suit et reste en arrière. L'« aîné de la famille » (*te mu'a*) est valorisé face au « benjamin » (*te muli*), le « devant » de l'île, de la maison et de la personne le sont aussi par rapport à ce qui est derrière, *tu'a* et *muli*.
- * Assistant cérémoniel, porte-parole (cf. *mataatagata*, *mataapule*, *molofaha*).

nofo

- Demeurer, habiter, rester, cohabiter, s'asseoir (Rensch, 1984).
- * Habiter, vivre dans un endroit, vivre chez, vivre ensemble, vivre avec, vivre à ou vivre dans un endroit.

ofotau

- * Aller au devant de l'ennemi lors d'un conflit armé pour impressionner l'adversaire et essayer le premier choc de la rencontre (*cf. asitau*) (A.Liufau).
- * Rite funéraire consistant autrefois en la provocation au combat d'un mort de haut statut par des braves en armes (A.Liufau et voir Burrows, 1937).

olo'i

- * Les prestations (régimes de bananes, paquets de préparation (*luu*) ou tout autre complément) qui accompagnent les prestations '*umu* présentées et distribuées lors des « distributions de vivres » *katoaga*.

palo

- Le plus petit animal d'une nichée, d'une couvée, d'une portée, le benjamin (Rensch, 1984).
- * Animal familier, tel un porc habitué à venir chercher sa nourriture dans la main.

pau'u

- Méchant, malfaiteur (Rensch, 1984).
- * Mal élevé, sans éducation, rustre.

polopolo

- Prémices d'une récolte (Rensch, 1984).
- * Prestation de prémices (taros ou ignames) offerte au chef, au prêtre, au roi, ou encore, sur un mode informel, à tout étranger avant de consommer les fruits d'une récolte.

polopolo'i

- * Présenter les premiers fruits d'une plantation afin d'en permettre la récolte.

pogipogi

- Matin, matinée (Rensch, 1984).
- * Cérémonie funéraire (essentiellement constituée d'un *kava* et d'un repas collectif) qui avait lieu, au XIX^e siècle, juste après l'enterrement.
- * Cérémonie funéraire (*kava* et distribution de vivres *katoaga*) qui se déroule plusieurs semaines après les funérailles.

puhi

- Percer, trouer (Rensch, 1984).
- * Lever un interdit *tapu* sur une plantation (*cf. avahi*).

pule

- Poitrine, chef, directeur (Rensch, 1984).
- Prier (Rensch, 1984), faire le signe de croix.
- * Signe distinctif, marque : *i.e.* la peinture faciale du guerrier, *pulepule* « motif décoratif, tache colorée ».

- * Coquillages (porcelaines blanches) portés comme parures valorisées.
- * Exercice de l'autorité.
- * Personne qui détient et exerce l'autorité, chef.
- * Diriger la vie et le travail d'un groupe. Relation d'autorité dont la réciproque est *fakalogo* « écouter, obéir ». T.Heafala (1989) met en relation les différents sens de *pule* : le « pouvoir » est selon lui la marque distinctive des « chefs » appelés *pule*.

putu

- * Cérémonie funéraire qui avait lieu, autrefois avant la mise en terre. Elle consistait en une cérémonie du *kava* présidée par le mort. La coupe qui lui était attribuée était vidée à ses pieds.
- * Réunion et repas de famille qui avaient lieu (et qui ont encore lieu) pendant un certain temps après la mort d'un chef, d'un parent (Bataillon).
- * Réclusion des femmes proches du défunt (sa tante paternelle, sa mère, ses sœurs, son épouse si c'est un homme...) dans la maison durant la semaine qui suit l'enterrement.
- * Marques personnelles de deuil (coupe des cheveux, port de vêtements sombres, retraite dans la maison...).
- * Marques généralisées de deuil décidées par la chefferie et s'étendant sur une à plusieurs semaines après l'enterrement (interdiction des danses et des divertissements, interdiction de la fabrication du tapa et de la pêche de nuit...).
- * Ensemble des rites qui ont lieu, lors d'un décès, alors que le mort (son esprit) est encore présent parmi les vivants.

sila

- Enveloppe d'une lettre (Rensch, 1984).
- Vergue d'un navire, d'une pirogue (Rensch, 1984).
- Acier (Rensch, 1984).
- * Prestation en billets de banque accompagnant, et parfois remplaçant, les prestations féminines (*moe'aga, teu*) et masculines (*'umu, repas*). La prestation *sila* est désormais indispensable dans les échanges accompagnant les rites funéraires.

sino

- Corps, masse, matière, dimension, unité (Rensch, 1984).
- * Grossir, prendre du poids : *i.e.* « *kua sino* », « il est gros » ou « il a grossi ».

siolalo (« qui regarde par dessous »)

- * Voyeurisme, principalement voyeurisme des hommes qui viennent regarder les femmes dormir chez elles la nuit.

ta'ata'a

- Sang, employé en parlant du « roi », du Christ (Rensch, 1984).
- * Travail, activité, relativement au « roi » *hau* – le mot *gaue* (« travail ») est impropre en ce qui le concerne (T.Heafala, 1989).

ta'atai

- * Pleine lune.

taeao

- *Kava* du roi qui se fait avant le jour et sans cérémonie (Rensch, 1984).
- * Cérémonie du *kava* préparée en l'honneur des mariés durant les nuits qui suivent la cérémonie du mariage (A.Liufau).

tai

- Mer, eau salée (Rensch, 1984). S'oppose à l'eau douce *vai*.
- * Désigne le lagon par opposition à la mer ouverte, à la haute mer, à l'océan *moana* lui-même inclus dans la catégorie *tai*.
- * S'oppose avec *moana* aux îlots *motu* et à la « terre », au « pays » *fenua* qui en furent tirés.

ta'i la'a

- * Sécheresse.

ta'o fono

- * Ancien nom (alternatif) du *pogipogi* pour les personnes d'ascendance royale (*'aliki*). Pour les « conseillers » et les chefs de district (ou de village) morts avec leur titre, la cérémonie s'appelait *ta'o fono tapu* (*tapu*, « interdit, sacré ») (A.Liufau).

ta'o niu (« mettre les noix de coco à cuire dans le four de pierre »)

- * Cuisson au four de pierre des noix de coco mûres présentées lors du repas funéraire qui suivait autrefois (début du siècle) la cérémonie *pogipogi*.
- * Ancien nom (alternatif) du *pogipogi*, est plus particulièrement de la distribution de vivres (et du repas) qui suivaient la cérémonie du *kava*.

tapuakina

- Vêpres (Rensch, 1984).
- Bénir, donner une bénédiction (Rensch, 1984).
- État de bénédiction du « roi » qui, en relation à Dieu, fait bénéficier tout le pays de ses bienfaits.

taulagi

- Présenter quelqu'un à un chef, faire les frais de la visite (Rensch, 1984).
- * Assistant cérémoniel qui reçoit pour le « roi » et qui lui transmet (*cf. mu'a*) .

temonio

- * Êtres extraordinaires, gens qui font des choses inhabituelles, surnaturelles.
- * Pus généralement, toutes les anciennes déités au sujet desquelles le christianisme a effacé quasiment toutes les connaissances.
- * Morts anonymes et malfaisants que l'on rencontre dans la brousse, qu'ils émanent des sépultures qui y sont dispersées ou qu'ils errent sur les lieux où leur corps fut abandonné après leur assassinat.
- * Morts avec qui l'on a aucun lien de parenté directe et dont il convient de craindre le caractère vindicatif et jaloux. Cette catégorie englobe la précédente et s'oppose à celle des « ancêtres » *kui*.

teu

- Ornement, parure, toilette (Rensch, 1984).

- * Vêtement, costume.
- * Prestation féminine constituée d'un *holo* (autrefois utilisé comme pagne), à défaut d'un costume de tissu (pagne et chemise) qui peut être accompagnée d'une parure complète (collier odoriférant, jupon *sisi*, cosmétiques et parfums).

to'a

- Courage (Rensch, 1984).
- * Brave, guerrier, homme courageux.

tokaala

- * Dérèglement affectant la masse de sang qui, située au cœur de l'abdomen, est considérée comme le « lieu de vie » *ma'uli'aga*. Ce dérèglement, qui peut entraîner la mort, est responsable de la plupart des douleurs du ventre et du bas-ventre.
- * Correspond aux fibromes, aux hémorragies du ventre et du bas-ventre, cancer de l'utérus...

tokalelei

- Calme plat (Rensch, 1984).
- * Paix, harmonie.

totogi kovi

- * Cette locution signifie « qui coûte cher, onéreux », mais s'applique aussi pour une « vengeance, une réplique qui sont plus lourdes que le préjudice initial » (*totogi* « vengeance, châtiment, punition », *kovi* « mauvais »).

totonu

- Droit, bien fait, bien dit, juste, équitable, précis, judicieux (Rensch, 1984).
- * Accolé à un terme de parenté, *totonu* distingue les parents avec qui les relations sont « de premier ordre » : le père et la mère, les frères et sœurs avec qui on a au moins un parent en commun et les enfants propres.

tuitui

- Petite noix odoriférante qu'on écrase pour se mettre dans les cheveux, noix de bancoule (Rensch, 1984).
- * Cosmétique odoriférant préparé à base de racines, de noix et de fleurs mélangées et broyées dans la bouche.

tumoe

- * Cérémonie du *kava* autrefois préparée toutes les nuits pour le « roi » (un ancien culte auprès du « roi », selon le père S.L.Ikauno).
- * Cérémonie du *kava* propitiatoire préparée durant la nuit pour le chef de village, le prêtre ou le roi : *i.e.* à la veille d'une compétition de cricket, d'une bataille, pour la première utilisation d'un grand filet de pêche ou encore pour le premier lancement d'une pirogue communautaire (A.Liufau).

tu'uga uho (« tas, amoncellement de substance »)

- * Racine principale du pied de *kava*; cette racine, présentée au président de la cérémonie, est ensuite divisée pour être partagée : une partie est consommée, le reste est distribué après la cérémonie.

tu'ulaga

- * Position, charge d'une personne dotée d'un titre ou d'une responsabilité particulière.

tu'uli putu

- * Prestation funéraire apportée par la famille d'une femme qui s'est jointe à la réclusion pour la retraite de prière *losalio*. Cette prestation comprend des vivres destinés à l'alimentation de la recluse durant la retraite et des biens féminins (natte, *holo...*) parmi lesquels des parures destinées à embellir la tombe du mort.

tu'a

- ° Dos, reins, partie dorsale (Rensch, 1984).
- * Partie arrière des êtres et des choses en opposition avec le devant (*mu'a*) qu'il complète et avec lequel il forme un tout : le corps humain, l'île, la maison (entre autres choses) ont un devant et un arrière (*mu'a/tu'a*) qui les définissent dans l'espace, mais aussi dans le temps. L'avant est tourné vers les vivants auxquels il se présente, l'arrière, déjà extérieur à l'être ou à la chose, est tourné vers les ancêtres : *i.e.* **tu'a fenua**, le « dos » ou l'« extérieur du pays » qui désigne la partie occidentale de l'île. Quasiment inhabitée, elle s'oppose à la côte orientale, très peuplée. Dans cette région couverte de friches et d'une « forêt ancienne » (*vao matu'a*), errent les êtres malfaisants, morts sans sépulture et anciennes déités *temonio*.
- * Distinguer « arrière » *tu'a* de « derrière » (*muli*) qui, tout en s'opposant à l'avant *mu'a*, ne forme pas système avec lui, mais qui désigne « ce qui est derrière ».
- * Extérieur, en référence aux choses et aux êtres qu'il permet de définir, à un premier niveau, en opposition à l'avant *mu'a*.
- * Ceux qui ne sont pas « d'ascendance royale » (*'aliki*), les « roturiers ». On les appelle aussi de façon dépréciatrice *tu'a gogo*, c'est-à-dire « dos noir » ou « dos brûlé » (Rensch, 1984).

tu'i

- ° Roi, dieu, souverain (Rensch, 1984).
- * Diriger.
- * Chef supérieur, chef qui dirige sans travailler (à la différence de *pule*). Son emploi est essentiellement réservé au roi et à Dieu : *i.e.* « C'est seulement Dieu qui "dirige" (*tu'i*) en ce bas monde... ».

tu'u afiafi (« qui se dresse le soir »)

- * Nouvelle lune.

'ulu'i'ufi (« têtes d'ignames »)

- * Prémices des ignames obtenues à partir de la « tête » des ignames, c'est-à-dire, à partir du leur segment proximal. Ces prémices font l'objet d'un traitement spécial (germination dans du sable, champs et récolte distincts).

vaevae

- ° Séparation, raie, trait, part, portion, diviser, partager séparer (Rensch, 1984).
- * Partage formel et équitable – à caractère quasi définitif – d'une terre ou d'un ensemble de terres entre différentes branches généalogiques de même ascendance (*cf.* **vaevae fakafamili**).

vaha

° Part, portion, partager, diviser, séparer (Rensch, 1984).

* Répartir, séparer pour faire une part de façon ni exclusive, ni définitive. Le terme s'emploie pour désigner le fait de distribuer de la terre à des proches ou encore le fait de confier l'éducation d'un enfant à un tiers.

vakatapu

* Voir *launiu vakatapu*.

INDEX

NOMS PROPRES

- Ahomalumalu, 102, 105
 Alele, 94
 Amelia, 87, 123, 124, 125, 260, 337
 Angleviel (Frédéric), 13, 25, 32, 86, 355, 357, 358, 654, 656, 718
 Aoyagi (Machiko), 16, 172, 281
 Apapa, 166
 Association socioculturelle pour la culture et l'art wallisiens et futuniens, 93, 97, 182
 Atalika, 76, 93
 Atuaheefoa, 483
 Atualoi, 483
 Atuvalu, 394
 Aubert de la Rue, 11, 643
 Baraud (Cécile), 22
 Barrau (Jacques), 547, 548, 549, 550
 Bataillon (Monseigneur Pierre), 7, 22, 26, 32, 33, 35, 53, 75, 157, 171, 205, 206, 212, 221, 222, 225, 242, 253, 260, 273, 275, 277-280, 283, 300, 325, 335, 336, 338, 347, 350, 356, 357, 359, 360, 361, 363, 365, 368, 373, 401, 414, 415, 448, 454, 462, 464, 484, 485, 490, 494, 505, 542, 550, 577, 585, 643, 653, 654, 658, 659, 662, 665, 666, 677, 679, 680, 684, 686, 709, 710, 714, 720
 Bazin (Père), 32, 372, 735
 Beaglehole (Ernst), 18
 Bérard, 32
 Bérard (L. T.), 685, 702
 Best (Eldson), 18, 54
 Bible, 34, 306
 Biersack (Aletta), 16, 19, 263, 278, 282, 375, 376, 463, 759
 Bishop Museum, 15
 Blanc (monseigneur), 32
 Blust (R.), 19
 Boisse (Emile), 32
 Bott (Elisabeth), 17, 18, 19, 20, 262, 263, 335, 375, 376, 514, 759
 Bott (Elizabeth), 106, 278, 281, 375
 Bouge (Résident), 32, 643
 Bowden (Ross), 17, 18, 281, 395, 396, 397
 Brial (Aloisia), 260
 Brochard (résident), 14
 Buck (Sir Peter), 15, 396, 486
 Burrows (Edwin G.), 15, 27, 32, 33, 48, 87, 90, 101, 281, 335, 336, 338, 572, 641, 643, 648, 653, 655, 656, 662, 674, 679
 Caisse Française de Développement, 79, 149
 Campbell (Andrew), 16, 20
 Catholiques, 87
 Chanel (Père Pierre), 14, 556, 618, 787
 Chave-Dartoen (Sophie), 35, 582, 598
 Chevron (Père), 15
 Christ, 31, 321, 381, 412, 461, 528, 557, 618, 619, 765
 Churchward, 243, 279, 280, 281, 359, 360
 Ciel Lagi, 322, 325, 461, 486, 487, 492, 527, 542, 544, 663, 674
 Ciel Selo, 324, 326, 347, 380, 388, 413, 465, 487, 496, 499, 502, 521, 755
 Code 1870 (Tohi fono o Uvea), 87, 252
 Cook (Capitaine James), 12, 579
 Coppet (Daniel de), 17, 24, 770
 Cresson (Résident), 32
 Cusenier (Pascal), 684
 Davenport (William), 16, 282
 Decktor-Korn (Sulamit), 16, 172, 258, 281, 532
 Delorme (Frère), 15
 Deschamps (Emile), 32, 643, 656
 Diable, 492
 Dieu, 117, 199, 253, 267, 268, 322, 347, 374, 380, 382-384, 386-388, 393, 398-404, 412, 448, 461, 463, 465, 474, 476, 477, 487, 490, 491, 495, 502, 504, 505, 507, 508, 511, 513, 516, 517, 525, 527, 528, 545, 557, 563, 565, 566, 571-573, 575-579, 585, 590, 594, 619, 621, 623, 624, 626, 631-633, 635-638, 668, 670, 673, 674, 715, 716, 743-747, 753-755, 762, 764, 765, 768-770
 Dix (W.G.), 357, 656
 Douaire-Marsaudon (Françoise), 16, 236, 260, 269, 281, 282, 325, 451, 532, 757, 759, 760, 761
 Dumont (Louis), 23, 24, 26, 30, 54, 257, 305, 526, 592, 773
 Durkheim (Emile), 23
 Dutailis, 32
 Ember (Melvin), 16, 281
 Emory (Kenneth), 15
 Enfer Ifelo, 325, 326, 380, 388, 487, 521
 Enosi Voir Bataillon
 Epling (P.J.), 16, 281
 ERASME (CNRS), 21
 Esiloga, 104
 Eudey (A.), 16, 281
 Eva, 97, 102-110, 115, 279
 Evangiles, 306
 Fagalele, 88, 96
 Faioa, 86, 90, 492, 542
 Faka'e'ela, 492
 Fakahega, 89, 400
 Fakalogofua, 105
 Fakate, 66, 68, 105, 588
 Fakauluulu, 153
 Fakavelikele, 556
 Fakihiyatau, 104

- Falakika Matamau,105
 Falaleu,656
 Faletogo,165, 167
 Fanatakoto,88, 97, 107, 108, 153, 544
 Faoia,42
 Fatuloamaka,538, 539, 648
 Faulape,154, 167
 Feke,543, 545
 Felave,573
 Feleuloi,153
 Fia manava,166
 Fiatoga,658
 Fidji,12, 19, 125, 514, 702
 Filifoto,658
 Filisika,104, 153, 362
 Finau Utulogologo,104, 105
 Finekata,76, 86, 93, 98, 104, 362
 Firth (Raymond),16, 17, 282, 395
 Fitialeata,211
 Folau Fakate,323
 Folaumahina (Amasio),199
 Fonu,66, 168
 Fonua'uta,95, 96, 129, 158
 Fortes (Meyer),282
 Fotua tamai,36, 90, 331, 586, 662
 France métropolitaine,14, 24, 132, 149, 176, 285, 350, 454
 Frimigacci (Daniel),13, 20, 25, 32, 66, 68, 85, 88, 90, 93, 97, 101, 323, 356, 448, 538, 603, 656
 Fuilao,538, 539
 Futuna,12-15, 27, 34, 35, 125, 149, 222, 277, 279, 280, 281, 283, 300, 301, 325, 380, 455, 542, 546, 550, 556, 568, 583, 647, 648, 653, 661, 666, 680, 686, 695, 700, 706, 766
 Futumiens/Futumiennes,362, 375, 568, 648, 656
 Gahi,11, 48, 66, 69, 85, 89, 90, 92, 94, 98, 104, 109, 110, 114, 115, 118, 119, 124-127, 137, 146, 365
 Gahitau (Aleta),193, 199, 205
 Galu Atukava,362
 Gaoa'a,129
 Gasialili,323
 Gata,98, 104, 105
 Gata (Kamilo),713
 Gell (Alfred),19, 60, 401, 403, 664, 675, 715
 Gifford (Edward W.),15, 323, 324, 463, 480, 583, 661
 Gilson (Richard),16, 281, 303
 Goldman (Irvin),18
 Goodenough (Ward),16
 Granet (Marcel),23
 Grezel,254, 279, 280, 300
 Guiart (Jean),17
 Gunson (Niel),17
 Ha'afuasia,66, 68, 86, 89, 394, 475
 Ha'amea,66, 323, 655
 Ha'apai,582
 Ha'atofo,66, 98, 105, 164, 165
 Ha'avakatolo,66, 137, 323, 655
 Ha'a Takalaua,222
 Haakula,153, 167
 Hafoka,105
 Hafoka (Kasimilo),109
 Hafoka Finekata,104
 Hafoka Tamolaku,104
 Hahake,35, 36, 53, 68, 86, 124, 125, 138, 327, 331, 361, 456, 603, 658, 681
 Halaevalu,169
 Halakalala,92
 Halalo,66, 98, 104, 573, 684
 Hanson (Alan),451, 480
 Hauolekele, Ufi et Lupelutu,323
 Havea,545
 Havea Fakahau,89, 400, 679
 Haveatoke,543, 545
 Hawai'i,19, 269, 583, 715
 Hawaiens,362
 Heafala (Mikaele),56
 Heafala (Tismas),22, 26, 33, 205, 238, 322, 324, 325, 374, 379, 383, 399, 487, 491, 582, 631, 638, 652
 Helu (Futa),16, 228, 532, 759, 760
 Henquel (Père),25, 26, 32, 66, 68, 88, 89, 90, 92, 93, 99, 101, 104, 105, 182, 260, 323, 362, 368, 377, 482, 484-487, 494, 563, 655, 656, 658, 659, 679, 758
 Hertz (Robert),23
 Heu,105, 588
 Hihifo,35, 36, 53, 68, 94, 101, 102, 124, 125, 143, 146, 222, 331, 361, 680, 695, 705
 Hikuleo,325, 482, 487, 648, 649, 757
 Hina,323, 655, 666
 Hoatau (Laime),699
 Hocart (Arthur Maurice),16, 17, 577
 Hoko,66, 68, 105, 323, 376, 394, 475, 588
 Honikulu (passe),42
 Hooper (Anthony),16, 49, 258, 262, 281, 303, 451, 759
 Howard (Alan),281
 Hua,102, 573
 Hukaetau (Savelina),386, 452, 660, 677, 737
 Huntsman (Judith),16, 49, 258, 262, 281, 303, 451, 520, 759
 Ikauno (Père Soane Liku),34, 47, 48, 68, 99, 101, 120, 128, 135, 139, 252, 260, 271, 322, 372, 380, 388, 391, 392, 398, 449, 455, 496, 498, 502, 548, 552, 574, 577, 584, 585, 661, 672, 679, 708, 726
 Ilakelekele,104, 105
 Ilalio (Tuani),386
 Ile de Pâques,19
 Iles de la Société,63, 715
 Iles Marquises,19, 63, 243
 Iles Salomon,63
 Indonésie,19
 Itéanu (André),22
 James (Kerry),16, 262, 759
 Julien-Laferrrière,32

- Kaea, 89
 Kaeppler (Adrienne), 19, 258, 262, 263, 281, 339, 392, 759
 Kafoa, 104, 105, 107
 Kafoa Logologofolau, 89, 90, 92, 101, 102, 104, 123, 124, 362, 365, 400, 448, 604, 646
 Kafoa Utufua, 104, 105, 107, 131
 Kaiafe, 648
 Kakahu, 482, 486, 573, 648, 649
 Kakaukamea, 98
 Kalafilia, 66, 68, 90, 92, 98, 99, 105, 323, 376, 394, 474, 475
 Kale'a, 34, 48, 105, 118, 126
 Katanoa, 66, 89, 153
 Kaukelo, 662
 Kaupalua, 66
 Kauulufonua fekai, 12, 88, 658
 Kava'onau, 463
 Keesing (Roger M.), 17, 395, 396
 Kekemo, 153
 Kirch (Patrick Vinton), 17-19, 93, 94, 279, 395, 397, 546, 556
 Kirkpatrick (John), 281
 Kitogi, 153
 Kivalu, 36, 68, 280, 330, 331, 586, 588, 661
 Koeber (A.L.), 248
 Koliui, 101
 Kolonui, 76, 88, 89, 93, 128, 129, 573
 Kolopopo, 93, 98, 109, 110, 126
 Kramer (Augustin), 324
 Kula, 655, 657, 658
 Kulimoetoke (Tomasi), 261 Voir Lavelua
 Kulitea, 36, 113, 331, 573, 586, 662, 679
 Kupolu, 153, 164
 Lagi Voir Ciel Lagi
 Laki'i, 66, 89, 153, 154
 Lalofau, 153, 475
 Lalofenua, 325, 492, 542, 544
 Lalokafika, 153
 Lalolalo, 11, 470
 Lalolau, 166
 Lalomapa, 153, 154
 Lanumaha, 121, 123, 125
 Lanutavake, 11, 64, 66, 68, 69, 75, 76, 85, 129, 136, 158, 470
 Lanutuli, 11, 470
 Lapita, 19
 Laufoaulu (Frère Robert), 33, 386, 393, 394, 470, 501, 503, 504, 506, 508, 526, 672
 Lauliki, 66, 68
 Lausikula, 658
 Lavegahau, 98, 125, 362
 Lavelua, 35, 261, 331, 577, 588 Voir Kulimoetoke (Tomasi)
 Le Maire et Shouten, 14
 Leach (Edmund), 282
 Légion de Marie, 151
 Lekupo, 153, 154
 Leleifi, 69, 88, 97, 400, 492, 542, 543, 603
 Lelemutu, 106, 107
 Lemanahalatai, 648, 649
 Leolahi, 129
 Leroy (J.-P.), 14
 Lévi-Strauss (Claude), 23, 397, 398, 759
 Lichtenberk (F.), 17
 Lie (Petelo), 386, 497
 Lifou, 702
 Lilo Kaivale, 362
 Liufau (Aliko), 33, 34, 36, 43, 45-47, 64, 66, 68, 69, 86-90, 92-109, 113, 118, 119, 125-130, 132, 133, 136, 138, 139, 143, 144, 146, 154, 177, 178, 218, 222, 260, 275, 278, 284, 285, 299-301, 306, 323, 330, 331, 334, 336, 337, 356, 362, 364, 368, 374, 375, 381, 383, 386, 388, 389, 391, 393, 398, 399, 404, 406, 414, 448, 449, 454, 455, 461, 463, 474, 484-486, 492, 493, 497, 498, 509, 510, 538, 539, 549, 561, 563, 572, 573, 576, 577, 579, 582, 585, 586, 588-591, 602, 603, 605, 647, 648, 656, 658-662, 671, 672, 679, 680, 683, 699, 700, 702, 703
 Liufau (Liku), 43
 Liufau (Paulo), 100, 109
 Lo'au Tongafisifonua, 323
 Loka, Afala, Lulu, Luo, 68
 Lotoalahi, 86, 98
 Lotomakea, 153, 154
 Lototemanu, 168, 169
 Luhu, 11
 Lupeolo, 89
 Ma'ota, 93
 Maalumei, 165, 167
 Mahe, 33, 34, 36, 138, 280, 330, 376, 482, 486, 586
 Maka, 82, 88, 97, 400, 471, 492, 542-545, 603
 Makakele, 105
 Makalo, 104
 Mala'e, 153
 Mala'efo'ou, 42, 70, 86, 98, 102, 129, 362
 Mala'etoli, 34, 68
 Manava'atua, 483, 648, 649
 Manavatemonio, 483
 Manini (Siaosi), 86, 102
 Manuau (Suzanne), 653, 655
 Manuka, 104, 105, 280, 308, 603, 772
 Manukatafa, 153
 Manuma'a, 658
 Manuopuava, 102
 Manuopuava (Kapeliele), 700
 Manuopuava (Luka), 700
 Manusiu, 104, 105
 Maoris, 18, 54, 480
 Mapula, 543
 Marcus (George E.), 17, 106
 Maristes, 13, 86
 Matagaika, 98, 362
 Matala'a, 42, 85, 90, 107, 123-126, 142, 146, 153, 367, 646

- Mataluafau, 153, 154
 Matautu, 11, 14, 86
 Matu'u, 544
 Maufehi, 68, 101, 105, 106, 455
 Maui, 323-325, 538-541, 610, 650, 670, 722, 756, 757
 Maui Kisikisi et Maui Atalaga, 323, 485
 Mauss (Marcel), 23, 397, 403, 633, 634
 Mavaetau (Emeliana), 34, 82, 193, 197, 199, 205, 211, 234, 251, 253, 264, 272, 273, 276, 283, 285, 287, 380
 Mavaetau (Pelenato), 43, 53, 90, 380, 399, 492, 510, 656
 Mayer (Raymond), 242, 454, 627, 705
 Mead (Margaret), 15
 Mélanésie, 17, 19, 243
 Mete, 154
 Métraux (Alfred), 16, 20
 Métropolitains, 142, 630
 Micronésie, 19
 Molihina, 68, 101, 455, 492, 573, 663
 Monnerie (Denis), 22
 Morgan, 16
 Moso, 400, 459, 471, 474, 475, 481, 493, 494, 498, 648, 649, 654
 Mougá, 153, 646
 Moyse-Faurie (Claire), 15, 243, 279, 280, 300, 649, 661, 700
 Mu'a, 13, 35, 36, 42, 53, 68, 86, 104, 105, 138, 151, 331, 357, 362, 550, 572, 573, 612, 618, 628, 648, 649, 658, 681, 695
 Mu'afale, 59, 631
 Mukoi fenua, 36, 330, 331, 586, 662
 Muli, 53, 60, 80, 186, 470, 474, 646, 663
 Muliuli, 104
 Munigoto, 104, 362
 Murdock (G.P.), 16, 269
 Mutao, 573, 657, 658
 Nau (Malino), 242, 454, 705
 Navuai, 89, 153
 Nayacakalou (R.R.), 172
 Nefu, 48
 Nekelo, 662
 Nekenekéa, 153
 Nekenekesia, 153, 166
 Nicolet, 654
 Niu hina, 153, 154, 155
 Niua, 153, 154
 Niuamovava'u, 89, 166
 Niuliki, 556
 Niualu, 89, 362, 376, 394
 Nouméa, 133, 140, 149, 151, 159, 162, 176, 310, 326, 356, 454, 464, 494, 631, 681, 682, 685, 702, 711
 Nouvelle-Calédonie, 14, 19, 63, 75, 149, 156, 277, 309, 310
 Nouvelle-Zélande, 18, 19, 54, 281, 323
 Nuaga, 153
 Nukuátea, 11, 42, 113, 543
 Nukufetau, 42
 Nukufotu, 11
 Nukuhake, 89, 95, 96, 153, 158, 164
 Nukuifala, 473, 492
 Nukuifala (Akenete), 164
 Nukuione, 11, 473, 492
 Nukulau, 153, 164
 O'Reilly (Père Patrick), 7, 14, 383
 Oa, 153
 Occident, 11, 180, 278, 307, 515
 Occidentaux, 14, 18, 25, 35, 97, 114, 149, 180, 275, 318, 546, 553, 583, 657, 686
 Océanie, 17
 Océaniens, 323
 Ofosili, 104
 Oldham, 102, 656
 Oliver (James), 357, 361, 368, 656
 Olotemanu, 169
 ORSTOM, 32, 93, 356
 Ortner (Sherry B.), 759
 Ottino (Paul), 16, 242, 243
 Ouvéa (îles Loyauté), 12, 662
 Pacifique sud, 63, 665, 678
 Padel (Père), 659
 Pagai, 153, 154
 Panoff (Michel), 16, 99, 135, 281, 388
 Pavaki, 104
 Pigeard (M.), 32, 643, 645, 654
 Pilioko (Sioli), 36, 182, 394, 395, 401, 672
 Pipiki, 492-494, 498
 Po, 324, 325, 483, 490, 527, 663, 670, 697
 Polynésie, 12, 15-21, 31, 52, 60, 106, 242, 243, 263, 279, 281, 324, 375, 388, 395, 400, 451, 471, 474, 514, 583, 655, 665, 683, 715, 756, 759, 765, 767, 775
 Poncet (Monseigneur Alexandre), 14, 25, 32, 337, 577, 643, 649
 Ponso (Kalisi), 105
 Potofo'ou, 153
 Protestants, 13, 306, 660
 Puakavahe, 658
 Puhi, 572
 Pule'i kava, 105
 Pulotu, 43, 54, 69, 82, 88, 325, 350, 374, 375, 390, 460, 471, 473, 474, 482, 484, 486-489, 499, 522, 524, 527, 542-546, 603, 628, 660, 663, 755, 769
 Pulu'i uvea, 36, 573, 586, 662
 Purgatoire Pulekatolio, 325, 326, 380, 388, 487, 521
 Radcliffe-Brown, 16, 282
 Rangiroa, 242
 Renaud (docteur), 673
 Rensch (Karl), 22, 26, 32, 33, 43, 45-48, 51, 52, 54, 57, 59, 61, 64, 76, 120, 136, 137, 145, 157, 158, 182, 198, 199, 204, 205, 219, 221, 222, 228, 229, 238, 252, 263, 264, 271-273, 278, 279, 282, 285, 300, 322, 336, 350, 357, 359-361, 369, 373, 374, 380-382, 384-386,

- 398, 406, 414, 449, 484, 490-492, 497, 504,
 510, 511, 542, 546-550, 559, 570, 576, 577,
 579, 589, 605, 617, 618, 629, 630, 646, 652,
 656, 666, 671, 698, 710, 714, 720, 737, 786
 République française, 13, 35, 624
 RFO, 50
 Rivers, 16
 Rogers (Garth), 16, 258, 263, 514, 759
 Rome, 659
 Rossile (Richard), 582
 Rotuma, 281
 Roux (Jean-Claude), 32, 86
 Rozier (Claude), 15
 Sahlins (Marshall), 16-18, 20, 25, 26, 106, 282,
 376
 Saint Esprit, 412
 Saint Jean, 86
 Saint Jean-Marie Vianney, 72, 618
 Saint Joseph, 612, 618
 Saint Joseph (église), 76, 86
 Salmond (Anne), 18, 22, 54
 Samoa, 11-13, 19, 34, 53, 63, 99, 125, 258, 269,
 281, 302, 303, 306, 324, 366, 396, 402, 475,
 486, 492, 583, 602, 603, 696, 766
 Sand (Christophe), 32, 356, 358, 361, 448
 Satana, 492
 Schneider (D)
 Schneider (David), 16, 282
 Seilala (Falakika), 260
 Selo (Voir Ciel)
 Servant (Père Catherin), 15, 380, 455, 488, 648,
 661, 700
 Shore (Bradd), 16, 17, 281, 288, 302, 303, 395,
 396, 402, 759
 Sila, 90, 92, 96, 99-104, 106-110, 124, 126, 131,
 376, 523, 573
 Sila Ahomalumalu, 102
 Sila Atolomako, 102
 Sila Fatukala, 101
 Sila Kauhaki, 101, 102, 107
 Simutoga (Chanel), 647, 652
 Similau, 655
 Siorat (Jean-Paul), 32, 68, 88, 93, 323, 356, 448,
 538
 Siotau, 168, 169
 Siuafu, 98, 105
 Siulano, 362
 Siuli (Setino), 549, 602
 Sydney, 326
 Ta'ofifenua, 102, 573
 Tagaloa, 43, 49, 322-325, 461, 482, 485-489,
 523, 527, 621, 655, 757
 Takala, 98, 99, 102, 104, 105, 588
 Takigana, 98
 Takumasiva, 280, 308, 400, 758, 772
 Tala'amoā, 89, 95, 96, 128, 166, 362
 Talapili et Talamohe, 89, 92, 100, 362, 395, 400,
 573, 655-657, 663, 679
 Talietumu, 76, 85, 90, 93, 95, 362, 603, 665
 Talikata, 362
 Taliva'ia, 166
 Tamahaa, 222
 Tao'a, 119, 129
 Tapufenua, 100, 128, 153, 184
 Taputu'atahi, 364
 Taugaika (Koleta), 102
 Tauloko, 323
 Taumahi, 89
 Taumalie (Suliano), 104
 Taumoefolau (Melenaite), 16, 258
 Tavake, 473
 Te Tupa, 127, 164, 165, 168, 169, 301
 Te'esi, 66, 86, 98, 109, 110, 126
 Telea'uli, 592
 Temasi, 129
 Témoins de Jéhova, 564
 Tēpa, 66, 98, 101, 648
 Tepae, 658
 Tepako, 473
 Territoire d'Outre-mer, 12, 14, 25, 123, 307
 Tiffany (Sharon W.), 16
 Tikopia, 281
 To'oga toto, 455, 457, 663
 Toafatavao, 101, 102, 573
 Toagutu, 102, 573
 Toamisa, 655
 Tofili (Lopeleto), 700
 Toifale, 184, 260, 364, 366
 Tokatoafa, 362
 Tokelau, 12, 34, 47, 49, 53, 90, 92, 126, 146,
 258, 262, 281, 282, 302, 303, 361, 451, 518,
 602
 Tokotu'u (Pelesese), 48, 279, 334, 547-551, 553,
 554, 558, 561, 562, 647
 Tonga, 12, 13, 18, 19, 53, 75, 93, 104, 105, 125,
 172, 190, 204, 222, 228, 236, 258, 262, 268,
 274, 277-279, 281-283, 306, 323, 325, 334,
 339, 357, 359, 360, 448, 451, 463, 473, 480,
 486, 492, 532, 579, 582, 583, 592, 603, 660,
 661, 666, 679, 696, 759, 760, 766
 Tongiens, 85, 86, 88, 89, 93, 106, 274, 361, 393,
 583, 655
 Tregurtha (capitaine), 656
 Trobriand, 19
 Tu'i Aka'aka, 105
 Tu'i Alagau, 89, 395, 663
 Tu'i Ha'atakalaua, 582
 Tu'i Ha'atala, 59, 588, 592
 Tu'i Houa, 98, 99, 104, 105, 588, 603
 Tu'i Kanokupolu, 582
 Tu'i Nukufotu, 492
 Tu'i Pulotu, 472, 487, 543, 545
 Tu'i Tatui, 323
 Tu'i Tonga, 88, 93, 323, 325, 463, 579, 582, 658,
 715, 760, 766
 Tu'i Tonga fefine, 236, 268, 760
 Tu'i Utufua, 101, 107

- Tu'i Uvea, 98, 99, 104, 105, 362, 573, 588, 602, 603
 Tu'i Vaekoloa, 12
 Tu'ipolota'ane (Père Luka), 113, 372
 Tua et Fafie, 48, 90, 126, 137
 Tufele, 603
 Tui (famille), 48
 Tui (Fatai), 34, 48, 264, 384, 404, 405, 408, 409, 454, 477, 509, 510, 708, 739
 Tui (Kilisi), 109
 Tui (Malia), 193, 205
 Tui (Mikaele), 136
 Tukituki o Kolonui, 76, 88, 169, 658
 Uhilamoafa, 772
 Ulu'i monua, 36, 586
 Ululauliki, 648
 Utufefe, 573
 Utufua, 28-30, 40, 42, 56, 64, 66, 69, 70, 76, 77, 85-90, 92, 95-99, 101-110, 114-119, 123-126, 132, 133, 135, 139, 142, 146, 150-152, 154, 162, 164, 178, 182, 183, 187, 188, 190, 255, 326, 327, 341, 362, 364, 365, 471, 474, 475, 492, 494, 501, 523, 538, 542-544, 563, 573, 598, 618, 628, 646, 647, 649, 671, 685, 686, 699, 700, 706, 713, 716
 Utuleve, 64, 658, 659, 663, 666
 Utulogologo Voir Finau Utulogologo
 Uvea, 11, 12, 42, 43, 49, 85, 103, 127, 132, 322-324, 350, 362, 482, 483, 485
 Uvea lalo (Voir Ouvéa)
 Vae ha'ele, 153, 164, 165, 168, 169
 Vahivahi, 153
 Vai, 74, 76, 121, 172, 469
 Vaikalapu, 96
 Vailala, 70
 Vaimalau, 70, 86, 98, 395
 Vaimua (Soane Patita), 308, 355
 Vaitupu, 362
 Vaka'ana, 89
 Vakafuhuvolu, 655, 657
 Valeri (Valerio), 16, 17, 19, 20, 258, 375, 395, 397, 757, 759
 Vanuatu, 583, 702
 Vaokakala, 101
 Vasivasi, 658, 663, 666
 Vava'u, 582
 Vavaka, 153, 154
 Vehi'ika, 104, 362, 573
 Viala (Docteur), 11, 32, 35, 357, 358, 361, 362, 372, 374, 375, 401, 494, 641, 643, 648, 666, 673, 679, 705, 709, 718
 Vicariat de l'Océanie centrale, 13
 Vienne (Bernard), 32, 68, 88, 93, 323, 356, 448, 538
 Vierge Marie, 31, 254, 268, 302, 461, 619, 654, 676, 716, 765
 Wallis (Capitaine Samuel), 11
 Webb (M.), 20
 Weiner (Annette), 16, 19, 258, 259, 269, 281, 303, 304, 395, 396, 514, 696, 715
 Williamson (R.W.), 15, 281
 Zewen (Père François), 243

INDEX ANALYTIQUE

Le stop glottal (ou gloto-stop " ' ") est classé ici en début d'alphabet

6

'*afa* Voir cyclone
 'aliki Voir *matu'a* Voir femme d'ascendance royale
fine'aliki Voir homme d'ascendance royale
tama'aliki Voir funérailles Voir ordres sociaux
 (distinction '*aliki/tu'a*) Voir chef '*aliki*
 caractéristiques,391, 568, 569, 573, 574, 671, 769
 ce qui relève de la valeur supérieure de la société,392, 400, 523-525, 529, 636, 672, 673, 726, 746, 749, 751, 772, 775
 position dans la succession des coupes pour la cérémonie du *kava*,586, 588, 591, 637
 relation avec l'au-delà,396, 400, 401, 488, 491, 524
 'aliki *fau* Voir chefferie (grande chefferie)
 'aofi Voir toiture '*aofi*
 'api Voir maisonnée '*api*
 'efi porter sous le bras,678
 prestation féminine Voir *moe'aga*
 'ilamutu
 définition,196, 227, 228
 enfant de parente en G0 pour un homme,206, 221, 223-225, 239, 244, 247, 248, 256
 'ofa Voir affection '*ofa*
 'ofafine
 définition,196, 226, 254, 255
 fille d'un homme et de ses parents de même sexe en G0,206, 212, 223, 224, 226, 244, 247, 256
 'ohoana Voir mariage
 conjoint,199, 200, 209, 212, 213, 216, 222, 223, 229, 247-250, 269, 271
 définition,196, 209, 211
 'ua Voir pluie '*ua*
 'ufi Voir igname '*ufi*
 'uhi Voir progéniture
 'uli Voir noir '*uli*
 'ulu'i *maatu'a*, Voir anciens *kau maatu'a* (des branches familiales), 134, 137, 138, 232, 237, 259, 260, 315, 462, 465, 559
 'uluaki Voir aîné
 'umu, 332, 550, 567, 588, 598, 618, 688, 700, 787
 Voir *fai'umu*
 'umu *fakahuga*,570, 600, 602, 606, 610, 611, 618, 619, 624
 'umu *fanau*,598, 735, 753, 786
 'umu *si*,599
 'umu *toho*,570, 624

caractéristiques,598, 600, 602, 610-612, 615, 617, 620, 624, 634, 636, 638, 662
 relations constitutives,610-612, 615, 619, 620, 637
 typologie des prestations '*umu*,598, 600, 602, 612
 'uta Voir pays *femua* Voir oppositions spatiales
 définition de la direction '*uta* par rapport à *tai*,63, 64

A

abîmer *maumau'i*,276, 287, 449
 abri du four *paito*,82
 abri ouvert *fa'ahi tahi*,79, 81, 158, 554
 accouchement,217, 405-407, 451, 566, 645, 660, 673, 674, 677, 719, 737, 739, 740, 764
 couches,407, 408, 410, 477, 599, 701, 705, 737, 771
 activités saisonnières,94-96
 administration française,310
 influence sur la société,87, 307, 311
 administration territoriale
 circonscription,77
 adoption Voir *vahe* partage et adoption
 affection '*ofa*,195, 218, 226, 242, 253, 254, 278, 284-286, 292, 293, 298, 312, 328, 390, 404, 406, 504, 507, 511, 516, 528, 581, 627, 629, 634, 682, 706, 743, 763, 765
 caractéristiques,528, 529, 530, 576
 affins,173 Voir *ma'a*, *holotu'a* et '*ohoana* Voir résidence et localité (fondement et renforcement des relations de parenté)
 accès à la terre,134, 143, 154, 176, 179, 181, 183, 314, 352, 353, 367, 371, 391, 409, 472
 caractéristiques,269, 271, 274, 312
 participation aux prestations et aux occasions cérémonielles,293, 299, 305, 312, 314, 317
 Voir groupe cérémoniel *kutuga*
 relation *kaiga*,281, 283-288, 306, 311, 351 Voir *kaiga*
 respect des affins Voir respect *faka'apa'apa*
 valorisation des affins,327, 341-343, 348-351, 353, 354, 370, 371, 674, 675, 713
 afo Voir tuiles de feuilles *tuilau*
 aga *fakafemua* Voir tradition *aga fakafemua*
 agahala Voir péchés
 agalelei Voir agir bien
 agatomu Voir agir droit
 âge relatif
 principe organisant les relations de parenté,195, 207, 208, 224, 230, 231, 234, 236, 256, 265
 spécification de l'âge relatif par l'apposition d'un adjectif au terme de parenté,203, 204, 208
 agir bien *agalelei* 571, 577
 agir droit *agatomu*,571, 577
 ago (*Curcuma domestica*) Voir *lega*,700
 aho ma'amau Voir jour du bain *aho ma'amau*

- aîné, 238, 266, 505, 509, 510 *Voir matu'a* (ancien responsable du groupe familial)
 'uluaki, 237, 238, 559
 attribution préférentielle de terre, 136, 314
 attribution préférentielle du titre, 376, 377, 524
 responsabilités (soins), 504
 succession du père dans les responsabilités, 230, 232, 253, 260, 313, 314, 348, 377
 valorisation du premier-né, 218, 230, 231, 238, 297, 313, 376, 379, 381, 413, 463, 524, 559, 562, 565, 566, 627, 757, 758 *Voir* parents paternels (rattachement du premier-né)
- aînée
 succession de la mère dans les responsabilités, 230, 231, 253, 313, 314, 348
- aïnesse, 206, 229, 230, 232-235, 237, 245, 265-267, 271, 296, 299, 510, 524 *Voir* âge relatif
 l'aîné absolu comme articulation avec la génération supérieure, 231-233, 237, 260, 299, 313, 377, 379, 488, 517
- aka Voir* racine
- ala po'uli Voir* funérailles (veillée funèbre)
- alcool *kava fakapapalagi*, 293, 472, 584
- alimentation, 45, 472, 599, 600
 manger les féculents avec un accompagnement *kiki*, 599, 600
- âme *laumaalie*, 54, 326, 334, 373-375, 379, 380, 383, 384, 387, 388, 413, 415, 448, 464, 465, 480, 481, 487-490, 496-499, 516, 517, 519, 520-527, 529, 530, 533, 544, 559, 564-567, 575, 581, 589, 590, 606, 607, 609, 637, 638, 650, 669, 670, 674-676, 696, 717, 724, 726 *Voir* hiérarchie de valeur (composantes de la pers.)
 caractéristiques, 373-375, 379, 735, 755
 désignant le sexe, 752
 relation à Dieu *Voir* religion catholique (relation à Dieu)
 traitement rituel, 335, 338-340, 347, 623, 624, 626, 629, 630, 635, 638, 694, 714, 736, 739, 741-750, 754-756, 771, 773, 774
- amende, pénalité *Voir* tu'a
- amitié, 253, 311
 accès à la terre, 134, 142, 143, 154, 179, 183, 314
 participation aux prestations et aux occasions cérémonielles, 291, 293, 299, 305, 317 *Voir* groupe cérémoniel *kutuga*
 relation *kaiga*, 284-286, 288, 306 *Voir kaiga*
- amour *Voir* affection 'ofa
- ancestralité
 caractéristiques, 229, 267, 269
- ancêtres, 60, 267, 268
 ancêtre de référence, 266, 271, 274-276, 278, 280, 284, 290, 296, 299-301, 305, 306, 310, 312, 314, 315
 ancêtres *kui*, 195, 200, 229, 367, 471, 495, 503, 512, 522, 533, 542, 543, 641
 caractéristiques, 499, 500
 ancêtres *kui* (*itemonio*), 322, 326, 364, 389, 471, 481, 491, 492, 493, 495, 497, 499, 500, 501, 522
 ancêtres souches en relation à la terre (maisonnée 'api), 124, 126, 127, 133-135, 138, 140, 142, 168-171, 178, 180-185, 187-190
 ancêtres souches en relation aux titres, 99
 ancêtres *tupu'aga*, 188, 219, 229, 233
 relations avec les ancêtres *Voir* relations avec les êtres de l'au-delà
 sélection des ancêtres *Voir* mémoire collective
 transmission de la terre *Voir* terre *kele* (transmission de la terre par les ancêtres)
 valorisation des ancêtres prestigieux, 182, 228, 308, 522, 652
- ancêtres de la terre, 185, 187, 221, 255, 261, 266, 312, 318, 364, 367-369, 379, 451, 452, 464, 466, 471, 479, 500, 512, 513, 521, 532, 533, 538, 637, 667-696 *Voir* ancêtres et parents maternels
 don de la vie, 480, 481, 526
 relation avec les femmes, 221, 259, 261, 320, 367, 465, 472, 473, 476, 512-515, 517, 521, 540, 545, 640, 649, 722
- ancêtres de la terre/ancêtres lointains, 466, 467, 480, 486, 499, 505, 513, 517, 519, 521, 634, 638, 667, 670, 674, 675, 722, 764
- ancêtres et parents maternels, *Voir* ancêtres de la terre *Voir* hiérarchie des valeurs
 inscription dans la localité *Voir* localité maternels formant la localité, 304, 313, 317
 participation aux prestations et aux occasions cérémonielles, 292, 303
 prise en charge des réclusions, 407
 rattachement du puîné aux parents maternels, 218, 308
 valorisation des maternels (assistance et localité), 215, 222, 261, 265, 290, 291, 304, 313, 315, 528, 529
- ancêtres et parents paternels, 244, 320, 464-466, 481 *Voir* ancêtres lointains *Voir* hiérarchie des valeurs
 distinction et transmission de l'âme, 246, 320, 480, 517, 538, 746, 753, 755
 participation aux prestations et aux occasions cérémonielles, 238, 291, 303
 rattachement du premier-né aux parents paternels, 218, 238, 308, 309, 313, 314, 376, 377, 407, 408, 413, 524, 719, 772, 774
 succession dans l'ancienneté et l'autorité, 107, 246, 262, 376, 377, 379, 488, 653, 660, 674
 transmission du statut et des titres, 246, 261, 266, 313, 376, 377, 379, 413, 488, 524, 735, 772-774
 valorisation des parents paternels (hiérarchie, autorité et respect), 106, 131, 215, 222, 262, 265, 313, 315, 465, 466, 488, 528, 529, 574
- ancêtres lointains, 453, 464, 465, 479, 480, 499, 513, 517-520, 522, 525, 538, 559, 565, 574, 575, 653, 657, 658, 660, 668, 673-675, 693, 736, 738,

- 739, 742, 744, 755, 756, 761, 762, 764, 765, 771, 773 Voir ancêtres et parents paternels
- ancien *matu'a* Voir *matu'a* Voir anciens *kau maatu'a*
- ancienneté absolue, 267, 268 Voir aînesse
- anciens présents lors du *kava* (roi, conseillers du roi, chefs de village, prêtres, chefs de service...) Voir autorités
- des '*aliki*', 523
- Dieu, 566
- germanité de sexe opposé, 234-236, 267, 313, 314, 340, 379, 517, 565, 575, 760
- le roi, 236, 267, 392, 590, 595, 596, 609, 623, 637, 653, 673
- les morts, 394, 466, 489
- les porteurs de titres, 377
- les vraies têtes d'igname '*ulu'i'ufi totomu*', 565
- Tagaloa, 487
- ancienneté comme valeur supérieure, 412, 461, 463, 464, 520, 545, 562, 565, 622, 664, 665, 756, 757, 758
- ancienneté relative, 229, 230, 232, 233-235, 265-268, 296, 299, 305, 313, 315, 377, 392, 463, 480, 491, 504, 513, 516, 517, 525, 529, 564, 565, 567, 574, 591, 592, 595, 608, 609, 620, 622, 623, 635, 653, 660, 673, 676, 712, 723, 727 Voir jeunesse (plus jeunes opposés aux anciens) Voir aînesse Voir *mu'a* Voir *muli*
- définition, 232
- organisation de la chefferie, 107
- anciens *kau maatu'a* Voir jeunesse (plus jeunes opposés aux anciens) Voir autorité
- caractéristiques, 571
- distinction, valorisation et respect des
- anciens, 264, 267, 302, 346, 392, 584, 607, 611, 619, 620, 623, 635, 636, 675, 711
- les ascendants comme catégorie englobante, 219, 222, 226, 230, 232, 236, 260, 377, 471, 500, 520, 545, 559, 563, 566, 584, 590, 594, 663
- position dans l'espace des anciens, 82, 461, 663, 664, 671
- anciens *kau maatu'a* (des branches familiales), 134, 231, 232, 237, 259, 266, 267, 276, 293, 296, 315, 349, 462, 489
- responsabilité de l'organisation des prestations et des occasions cérémonielles, 178, 237, 295, 297, 317, 580, 617, 685
- responsabilité de la circulation des titres, 260, 595, 596
- responsabilité et direction de la terre, 116, 117, 134, 137, 138, 140, 143, 173, 178, 181, 183
- anciens *kau maatu'a* (du village), 175, 232
- règlement des litiges fonciers, 117
- responsabilités (vie de la communauté), 113, 232, 337
- anciens '*u maatu'a*', *taumatu'a*
- parents directs (père et mère), 199, 219, 246 Voir couple
- ancêtre *taula*, 648, 667
- anguille *tuna* et *toke*, 462, 463, 470, 545
- anthropophagie, 90, 231, 448, 544, 603, 604, 607
- apai* Voir pannes
- appui-nuque '*uluga*', 464
- arbitre *tu'i fakama'u*, 117
- arbre à pain *fu'u mei*, 72, 75, 94, 547, 556, 565, 599, 602, 645, 646, 647
- variétés, 547, 644
- archéologie, 68, 323, 355
- vestiges de l'intérieur des terres, 76, 88, 93, 95, 100, 126, 128, 191
- vestiges du promontoire *Matala'a*, 365
- argent Voir numéraire
- aristocratie Voir '*aliki*', Voir homme d'ascendance royale *tama'aliki* Voir femme d'ascendance royale *fine'aliki*
- armes Voir fusil Voir lances de guerre
- armes de danse *kailao*, *tapaki*, 657
- armes de guerre, 657-660
- arrowroot (*Tacca leontopetaloides* (L.) OK.), 538, 550, 703
- artisan spécialisé *tufuga* Voir spécialiste du travail du bois *tufuga*
- asseoir (s') jambes écartées *makafelafela*, 710
- asseoir (s') les jambes sur le côté *faaite*, 710
- assistants cérémoniels, 59, 62, 619, 623 Voir Tu'i ha'atala et Teleha'uli dans l'index des noms propres
- mataapule* Voir *mataapule*
- mataatagata*, 59, 62
- molofaha*, 59, 77
- mu'a* Voir *mu'a*
- association *kautahi*, 579
- Assomption, 787
- atamai* Voir conscience
- ate* Voir foie
- atefefe* Voir poumon
- au-delà Voir domaine de l'au-delà
- auspices *kikite*, 483, 484, 501
- autel familial *faka'ata'ata*, 654, 668
- autorité *pule*, 190, 242, 247, 262, 265-268, 295, 377, 402, 403, 559, 660
- autorité de la chefferie, 107, 251, 252, 377, 505
- autorité de la sœur d'Ego masculin et de la sœur du père, 221, 234-236, 257, 313, 377
- autorité des aînés, 231, 235, 237, 267, 313
- autorité des ancêtres, 266, 267, 389, 391
- autorité des anciens *kau maatu'a*, 116, 134, 137, 140, 178, 235-237, 260, 262, 267, 295
- autorité du chef de famille, 217, 221, 235, 236, 251-253, 257, 259, 266, 313, 576
- autorité du chef de village, 103, 106, 115, 120
- autorité du clergé, 252
- autorités
- anciens présents lors du *kava* (roi, conseillers du roi, chefs de village, prêtres, chef de service...), 332, 345, 461, 584, 586, 591, 592, 595, 622, 623, 711
- avaga* Voir maladie *avaga*

avahi Voir ouvert
ava'ifolava'ifo 'ali 'aliki Voir funéraires
 avant *mu'a Voir mu'a*
avea Voir maladie 'avaga

B

ballot *taga*, 686, 692, 698
 participation, 320, 764
 bananier *fu'u fusi*, 72, 75, 94, 540, 547, 549, 553,
 570, 598, 608, 673, 674, 687, 708
 régimes de bananes, 580
 variétés, 547, 599
 bannissement, envoi au loin *fakafolau*, 277, 459, 460
 baptême, 238, 297, 745, 746
 barrière de corail, 42, 45
 bas '*ifo, hifo, Voir oppositions spatiales*
 bas en relation à la mer, 68
 beachcombers, 86 *Voir* trafiquants européens
 beauté du corps, 343, 384, 622, 751
 bébé, 412, 697
 bénédiction, 330, 338, 346, 454, 577, 745, 747
 bénédiction *manu'ia Voir* prospérité
 bénédiction *tapuakina*, 577, 747
 benjamin *Voir muli* (âge relatif entre germains)
toe, 203, 238
 valorisation du dernier des enfants, 238
 bibliothèque *fale tohi*, 72
 biens d'importations, 129
 biens de valeur féminins *koloa fakafafine*, 82, 292,
 393, 630, 637, 651, 656, 657, 678, 703, 725 *Voir*
 vêtements *Voir* huile de coco *lolo Voir* parfum
Voir poudre de curcuma *lega Voir* poudre de
 santal *ahi Voir* nattes *Voir gatu* (*tapa* et *holo* sont
 regroupés dans cette entrée à moins d'un emploi
 particulier) *Voir* parures *Voir* funéraires
 (enveloppe funéraire)
 fabrication, 94
 funéraires, 339, 340, 343, 351, 366
 gestion, 251
 relations constitutives, 693, 695-697
 stockage, 56
 biens de valeur *koloa*, 242, 654
 biens de valeurs masculins *koloa fakatagata*, 542
 bifurcation généalogique, 155, 169-171, 310, 379,
 674 *Voir* maisonnée '*api* (segmentation et
 fondation)
 billon de tarodière *fuihi*, 76, 121, 548, 571
 blanc *hina*, 566, 569, 671, 701
 blessure *lavea*, 535
 bouillir les aliments *haka*, 599
 bourao *fau* (*Laritum tiliaceum*), 644, 679, 706-708
 branches généalogiques collatérales, 136 *Voir*
 bifurcation généalogique *Voir* anciens *kau*
maatu 'a (des branches familiales) et '*ulu 'i*
maatu 'a
 distinction des branches aînées et cadettes, 208,
 236, 237, 253, 266, 314
 effacement des collatéraux, 229, 290, 301, 312

évaluation du degré de parenté, 271, 276
 partage des droits sur la terre *Voir* terre *kele*
 (partage des droits sur la terre entre germains
 et collatéraux)
 participation aux prestations et aux occasions
 cérémonielles, 291, 295-297, 299 *Voir* groupe
 cérémoniel *kutulaga*
 braves *to 'a*, 93, 98, 99, 101, 102, 455, 571-573,
 575, 578
 bruit *logoa 'a*, 385
 brûler *vela*, 473, 551, 676, 677, 701, 702
 buste *fatafata*, 52, 656

C

café *kafe* (collation), 328, 686
 cailloutis *kilikili*, 359
 tombe, 361
 camp américain, 147
 canaux d'irrigation de la tarodière *kau 'i ano*, 121
 canne à sucre *to'o*, 553, 570
 cécité, 477
 ceinture *no 'o*, 679
 célibataire, 153
 cérémonie du *kava Voir kava*
 cérémonies, 211, 217, 231, 284, 291-293, 297, 305
Voir *fai'ofa Voir* rites de passage *Voir* *fakanofa*
Voir fêtes patronales et paroissiales
 disposition des différents participants dans et
 autour de la maison, 82, 631
 disposition des participants pour la cérémonie du
kava, 69
 participation aux prestations et aux occasions
 cérémonielles, 211, 282, 286, 289, 290, 292,
 294, 298, 740, 741, 747
 chair *kakano*, 561
 chaleur bienfaisante *mafana*, 701, 702, 723, 724,
 737
 chaleur excessive *Voir* brûlure *vela*
 chants commémoratifs, 454
 chapelle *koluse*, 72, 74, 86, 97, 122, 366
 charpente, 173, 553, 565, 566, 598, 635, 641, 644,
 646, 653-657, 668-670, 673, 674 *Voir* toiture
ato
 charpente *lalago Voir* maison (types)
 chaux *lahe*, 699
 chef '*aliki*, 99, 102, 356, 362, 376, 379, 392, 395,
 455, 469, 482, 483, 488, 491, 523-525, 572-575,
 592, 604, 607, 626, 650, 712, 725 *Voir* efficacité
mana
 chef de district *fai pule*, 77, 120, 337, 548, 557, 563,
 569, 588
 chef de village *pule kolo*, 92, 569, 576, 711 *Voir*
 autorité *Voir* chefferie d'Utufua *Voir* titres *Voir*
 communauté villageoise
 ancien du pays *matu 'a femua*, 108, 116, 187, 331
 choix du chef, 102, 105

- comme destinataire de prestations cérémonielles
Voir communauté villageoise (relation au chef de village)
- garantie des droits sur la terre, 116, 117, 149
- pose et levée des interdits agricoles, 120, 121, 548, 561, 571
- règlement des litiges fonciers, 116, 117
- responsabilités dans les funérailles, 330, 331, 337
- responsabilités (terres communautaires), 120, 122, 125
- responsabilités (vie de la communauté), 113, 116, 127, 567
- valeur du chef, 116, 631, 666, 670
- chef *pule*, 401
- les chefs avant l'évangélisation, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 126, 131, 190
- rôle du père de famille, 217, 234, 236, 341, 568, 569, 576 *Voir* *matu 'a* : ancien (responsabilité du groupe familial)
- chefferie, 666 *Voir* *kaiga* *Voir* qualités personnelles
Voir autorité
- autorité et prestige personnel des chefs, 296, 297
- caractéristiques, 87, 107, 131, 253, 523, 524, 576, 596, 604, 711, 712
- changements depuis l'évangélisation *Voir* chef *pule* et chef *'aliki*
- garantie des droits sur la terre, 117, 134, 147
- grande chefferie (*kau'aliki fau*), 69, 87, 331, 485, 569, 573 concession de terre, 86, 92, 125
- gestion des terres communautaires, 124, 125, 646, 651
- intervention dans les rites de passage, 327, 330, 331, 332, 618, 630, 661, 706
- règlement des litiges fonciers, 125, 127, 135, 138, 144, 148, 156, 183
- responsabilités, 337, 392, 618, 631, 632
- origine, 573, 583
- chefferie d'Utufua
- changements depuis l'évangélisation, 103 *Voir* titres (origine) *Voir* dans l'index des noms propres Eva et Sila *Voir* village *kolo* (modification de l'occupation du sol) *Voir* chef *pule*
- inscription dans la localité, 106, 107, 119, 131, 132, 187
- origine, 107, 573
- chefferie de Gahi, 48, 90, 92, 126
- chemins *ala*, 66, 69, 70, 75, 118, 127, 165
- chemise ou tunique *kofu*, 688, 689
- chevrons *kaho*, 643, 646, 660
- ciel *lagi*, 322, 538, 540
- cimetières *tamura*, 330, 349, 355, 357-359, 364, 453
- classe *kalasi*, 77, 112
- cocoteraies *to niu*, 86, 97, 100, 129, 135, 146
- cocotier *fu'u niu* (*Cocos nucifera*), 707 *Voir* noix de coco *Voir* tiges de feuille de cocotier *Voir* végétation *Voir* coprah
- matière première, 46, 94, 167, 173, 472, 599, 600, 610, 615, 643-647, 660, 662, 669, 674, 680, 687, 707-709, 718
- palme de cocotier *launiu*, 48, 600, 653, 660, 661, 662, 708
- coeur *mafu*, 62, 384
- colère *'ita*, 483, 509, 516
- collatéraux, 271, 284, 288, 510 *Voir* branches
généalogiques collatérales
- collège *kolesio*, 255
- colliers odoriférants *kahoa kakala*, 688, 704, 706
- communauté villageoise *kolo*, 85, 187
- comme unité sociale, 105, 108, 110
- origine, 94, 107, 126, 190
- relation au chef de village (obligations *fatogia*), 111, 113, 115, 116, 131, 288, 557, 563
- communautés avant l'évangélisation, 93, 99, 100
- Voir* chefs *pule* et *'aliki*, braves *to'a*, hommes forts *tagata malohi* *Voir* habitat itinérant *Voir* fort *kolo* *Voir* résidence *nofo'aga*
- compétence *poto*, 570, 571
- composantes de la personne, 372, 373, 412, 413, 465, 480, 481, 487, 498, 519-521 *Voir* sang toto
- Voir* souffle *maanava* *Voir* relations sociales *Voir* matière sanglante *toto kakano* *Voir* masse de sang *fo'i toto* *Voir* corps *sino* *Voir* âme *laumaalie*
- relations sociales, 245, 261, 317
- Confirmation, 297, 617
- conjoint *Voir* *'ohoana*
- connaissance mutuelle *fe'iloi'aki*, 288
- consanguinité *Voir* inceste *Voir* *kaiga toto*
- caractéristiques, 281, 288, 306
- relation à la terre, 349, 351, 353, 367, 369, 371
- valorisation et caractère structurant de la consanguinité, 269, 270, 273, 274, 285, 287, 296, 299-301, 305, 312, 370, 371
- relations entre consanguins, 191
- conscience *atamai*, 380, 382, 384, 388, 412, 513, 520
- conseil de famille *taalaga fakafamili*, 140, 230, 232
- Voir* anciens *kau maatu 'a* (des branches familiales)
- conseil de village *fono fakakolo*, 50, 122, 175, 285
- préparation des travaux communautaires, 112
- conseillers territoriaux, 563, 569, 711
- contrainte par la force *fakamalohi*, 111
- coprah, 86, 100, 129, 537, 572
- coquillages et crustacées, 45
- collecte, 45, 47, 94, 95
- cordelette en fibres de bourre de coco *kafa*, 173, 653, 657
- cordons ombilical *uho*, 406-408, 413, 676
- cordylone *fu'u si*, 599, 708, 710
- corporate groups, 281, 282
- corps humain *Voir* oppositions spatiales
- corps humain (parties et régions), 52
- buste *Voir* buste *fatafata*
- coeur *Voir* coeur *mafu*

crâne *Voir* crâne *ulu poko*
 dos *Voir* *tu'a*
 estomac *kete* *Voir* estomac
 fesses *Voir* *muli*
 foie *ate* *Voir* foie *ate*
 intérieur *loto* *Voir* *loto*
 intestins *gakau* *Voir* intestins
 os *Voir* os
 peau *kili* *Voir* peau
 poumon *atefefe* *Voir* poumon
 tête *Voir* tête *ulu*
 utérus *falega fanau*, *Voir* utérus
 ventre *Voir* ventre *fatu* et ventre *kete*
 viscères *Voir* *to'oto'oga*
 yeux, visage et orifices *mata* *Voir* *mata*
 corps *sino*, 242, 272, 294, 317, 341, 350, 373, 383-389, 403, 404, 412, 414, 463, 466, 467, 481, 489, 519-521, 544, 558, 559, 564, 581, 589, 590, 607, 635, 637, 638, 640, 669, 670, 675-677, 707, 709, 717, 724 *Voir* hiérarchie de valeur (composantes de la pers.)
 caractéristiques, 559, 568, 569, 750, 752, 754, 755
 corps des ignames, 554, 565, 566
 corps du *kava*, 589
 corps-sépulture du mort, 390, 454, 458, 521, 648, 651, 715, 717, 749
 traitement rituel, 340, 624, 626, 635, 636, 638, 694, 697, 714, 716, 717, 721, 723, 725, 736-738, 740, 744, 745, 750-755, 770 *Voir* nourrir
 cosmos, 325, 490, 538, 594, 595, 615, 635, 637-639, 641, 663, 664, 669, 670, 674, 675, 717, 721-724, 727
 costume *teu*, 687, 688, 692, 698, 711-713, 786
 couchage *moe'aga* *Voir* *moe'aga*
 couper *sipi*, 541
 couple de parents '*u matu'a* *Voir* couple *taumatu'a*
 couple *taumatu'a*, 268, 272 *Voir* anciens '*u maatu'a*
 conception des enfants, 246, 320, 383, 403-406, 410, 477, 478, 513, 565
 fondement de la maisonnée '*api*, 253, 292, 294, 296, 315, 342, 354, 355, 533, 762
 jeune couple, 172
 installation, 153, 163, 165, 172, 173, 175, 176
 relation entre les époux, 211, 272, 341
 responsabilités, 111, 115, 129, 175, 179, 293-295, 297, 348, 576, 762-764
 responsabilités de l'homme, 230, 232, 251, 252, 292, 293 *Voir* chef *pule* et *Voir* *matu'a* (ancien ayant la responsabilité du groupe familial)
 responsabilités de la femme, 217, 233, 250, 252, 292, 293
 responsabilités du survivant, 334, 341, 342, 348, 349
 unité du couple, 342, 350, 352, 355, 409, 538, 541
 courage *kaataki*, 558, 570, 571, 622, 677
 cousins croisés, 274
 couteau *hele*, 537, 657

coutume
 cérémonie et les échanges qui la précèdent *Voir* cérémonies
 règles de la vie communautaire garanties par la chefferie *Voir* tradition *aga fakafenua*
 relations de coutume, 146, 173, 288, 293
 coutumes *Voir* prestations cérémonielles
 couverture, 469, 476, 551, 666, 667, 684
 couverture du bassin *vala*, 683, 709-712, 714
 couverture du sol *Voir* isoler du sol *faatiki*
 couverture faîtière de la maison *Voir* tuile faîtière
 couverture *kafu*, 682, 687, 689, 720, 721
 couverture *ta'o*, 231, 598, 720, 721
 couvrir de terre *tamu*, 355, 359, 361, 457, 486, 552, 566, 640, 641, 644, 646, 650, 668, 675, 722
 crâne '*ulu poko*, 457, 461, 462, 464, 465, 498
 cricket *kiliketi*, 585
 croton *tanetane* (*Araliacées*), 72, 81, 608, 699
 cuisson au four de pierres *Voir* couverture *ta'o*
 culture des jardins, 469, 546, 547-549, 564, 570, 574
 cyclone '*afa*, 53, 74, 474, 483, 551, 647, 653

D

dances, 617, 618, 619, 630, 702
 meneur de la danse *pulotu*, 628
 présentation et typologie des danses, 627, 628
 défloration de la mariée *fua ta'ahine* *Voir* mariage (défloration)
 défricher *fasivao*, *fasigaue*, 546, 552
 déités '*atua*, 50, 321, 484, 495
 anciennes déités, 43, 573, 648, 655, 666 *Voir* *papalagi*
 ancre de la déité *taula'atua*, 482, 483, 486, 648, 649, 659, 660
 caractéristiques, 322, 325, 337, 482, 484, 487, 490, 491, 498, 526-528, 543-545, 563, 565, 573, 575, 579, 624, 641, 648, 649, 651, 653-656, 658-666, 670, 673, 717, 724
 déité originelle '*atua tupua*, 482, 485, 487, 489
 déités dernières '*atua muli*, 482, 487-489, 520, 524, 527, 648, 749
 déités inférieurs '*atua liliki*, 493, 494
 déités originelles '*atua tupua*, 482, 485, 486
 déités peu enterrées '*atua tamutamu*, 325, 482, 486, 488, 489, 495, 499, 513, 517, 520, 522, 524, 527, 528, 530, 543, 653, 658, 660, 673, 674, 675, 749
 déités supérieures '*atua lahi*, 485, 494
 en relation à la mer, 43
 en relation au dos, 60
 relations avec les déités *Voir* relations avec les êtres de l'au-delà
 reposoirs *fakafa'aga*, *vaka*, 360, 368, 458, 463, 466, 482, 486, 489, 490, 494, 648, 649, 651, 653, 661, 662, 665, 667, 714, 715, 717, 750, 751

délégation *fagona*, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 303, 580, 562
 demande formelle de pardon *fai huu*, 218, 510, 511, 598, 600, 786
 demeurer *nofo*, 368, 374 Voir résidence *nofo 'aga*
 morts demeurant auprès des vivants, 368, 388-390, 409, 454, 466, 489, 521
 dent de cachalot *fo 'i lei*, 474, 494, 651, 654
 dent *nifo*, 655
 dépérir Voir *holo*
 député, 569, 711
 descendance *haako* ou *haakoga*, 219, 229, 279, 300
 descendants de rois 'aliki Voir chef 'aliki Voir 'aliki
 Voir femmes d'ascendance royale *fine 'aliki* Voir
 hommes d'ascendance royale *tama 'aliki*
 descendants *fana'u*, 219
 désir *manako*, 254, 255, 278
 destitution *fakahifo*, 113, 330, 461, 575
 déterrer 'utu, 551
 difficile *fai gata 'a*, 546
 diriger *pule*, 94, 99, 115, 116, 134, 217, 233-236, 251, 252, 255, 257, 267-296, 323, 377, 396, 399, 573
 diriger *taki*, 217, 559
 distribution de vivres *katoaga*, 77, 84, 289, 332, 334, 343-345, 571, 578, 581, 586, 588, 598, 600, 605, 610, 615, 617, 621-624, 626, 633, 635-639, 688, 736, 737, 740, 741, 745, 748, 753, 774, 787
 présentation, 617-620
 distribution de vivres *katoaga fakamavae*, 343, 346
 districts Voir limites
 divertissement *maholo*, 50, 337
 diviser *tofi*, 552
 domaine de l'au-delà, 60, 325, 339, 347, 373, 375, 394, 401, 403, 462, 465, 471, 474, 485-488, 495, 498, 503, 524, 527, 592, 594-596, 612, 621, 623, 624, 635-638, 663, 664, 668, 675 Voir nuit (domaine de la nuit)
 en relation aux hommes, 49, 50, 51
 l'extérieur *tu 'a*, 81, 84, 480, 527, 592, 594, 595, 596, 663, 664, 670, 672, 722-724, 742, 768, 769, 770
 organisation, 484
 don *foaki*, 145
 dos Voir *tu 'a* (dos)
 droite/gauche Voir oppositions spatiales
 dynamite, 47, 470

E

eau de mer Voir *tai* (la mer et l'océan comme domaine extérieur à celui des vivants)
 eau douce *vai*, 470 Voir *sang toto* (sang/eau)
 approvisionnement en eau douce, 46, 66, 74, 79, 97, 172, 469, 470, 472 Voir sources
 caractéristiques, 468, 469, 472-480, 666
 efficacité *mana*, 259, 383, 394-402, 492, 505, 524, 573-575, 657

église *ekelesia*, 76, 86
 élévation, 650
 émigration, 149, 164
 empoisonner *konahia*, 460
 émulation *taufa 'ao*, 297, 574
 enclume *tutua*, 683
 endogamie d'ordre social, 260, 288, 290, 491, 523
 enfant adoptif, 176
 droits sur la terre, 137, 145, 165
 nomination, 308
 enfant naturel, 137, 162, 176, 277, 453, 606
 droits sur la terre, 137
 reconnaissance d'un enfant naturel Voir *fakamo 'oni*
 enfants (activités), 50
 enfants propres (fils et fille), 212, 223, 224, 227, 246, 272 Voir parents de premier ordre
 entraide *tokoni*, 112, 285, 286, 288, 291-293, 297, 298, 312, 315, 319, 391, 507, 511, 581
 entrants *utupoto*, 644
 enveloppe, 610, 615, 669, 674, 692, 694, 707, 710, 714-717, 721, 723, 725, 735, 751 Voir paquet *kofukofu*
 protection d'un espace propice au développement de la vie, 635, 667, 669, 676, 677, 694-697, 702, 709, 717, 721-723, 736, 737, 752, 770, 774
 enveloppe *sila* Voir prestation en argent *sila*
 épais *matolu*, 517
 époux Voir 'ohoana
 escargots exogènes, 75, 552, 685
 espace socialisé (par opposition au domaine de l'au-delà), 50, 51, 53, 60, 64, 70, 81, 84, 85, 130, 186, 302, 646 Voir *malama* (monde des vivants) Voir
 domaine de l'au-delà
 en relation aux femmes, 51
 espace/temps, 371, 379
 esplanade *mala 'e*, 81, 619, 672
 est Voir orient
 estomac *kete*, 384
 estomac *manava*, 381
 étrangers, 84, 114, 361, 561, 595, 620, 623, 635, 656, 706 Voir *mataapule* Voir dans l'index des noms propres Métropolitains, Occidentaux
 étrangers *papalagi*, 656
 évitement Voir respect *faka 'apa 'apa*
 excuses formelles *fakalelei*, 251, 502, 503, 504, 509, 511, 539, 563
 exhumation, 340, 349, 355, 366, 370, 393, 403, 716
 extérieur *tu 'a* Voir domaine de l'au-delà

F

fa 'ahi 'uta Voir partie intérieure du village
fa 'ahi tahi Voir abri ouvert *fa 'ahi tahi*
fa 'ahi tai Voir partie côtière du village
fa 'ahiga Voir parentèles

fa'e

- définition, 195, 215
 mère, 212, 214, 215, 218, 220, 223, 243, 257, 265, 271
 parente en G-1, 198, 213-216, 223, 241, 247, 265, 271
 parente par mariage, 198, 217, 223
 participation de la mère dans la conformation du bébé *Voir* couple *taumatu'a* (conception)
 relation avec la mère, 234, 246, 253, 255, 515, 516, 676
fa'e tagata, 197, 214, 216, 218, 220, 224, 225, 227, 239, 241, 247, 257
 assistance et soutien matériel, 218, 221, 265
 définition, 215
 tradition orale, 89
faaite *Voir* asseoir (s') les jambes sur le côté
faaliki *Voir* isoler du sol
fahu, 222, 760, 766
fai gaohi, 550, 599, 600, 602, 700
luu, 550, 612
fai gata'a *Voir* difficile
fai koka, 538, 540 *Voir* *gatu* (fabrication)
fai koloa *Voir* prestations féminines
fai kumi *Voir* mariage (demande en mariage)
fai'ofa (cérémonie annuelle de remerciement), 557, 559, 562, 563, 578, 581, 582, 598, 609, 630, 632, 634, 636, 786
fai pule *Voir* chef de district
fai'umu *Voir* four de pierres
 faiblesse, sénilité *vaivai*, 508, 546
faihuu *Voir* demande de pardon
 faire face *fehaga'i*, 51, 56, 57, 61, 297, 302, 304, 313, 315, 320, 664, 671, 692
faitoka, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 366, 370, 458, 502
faitukutuku *Voir* malédiction
faka'alofa ta'ufo'ou *Voir* *fai'ofa*
faka'apa'apa *Voir* respect *faka'apa'apa*
faka'ata'ata *Voir* autel familial *Voir* statues religieuses *Voir* reflet, image *faka'ata'ata*
fakafa'aga *Voir* déités (reposoirs)
fakafale, 554, 556-558, 561, 564
fakafelave'i ta'ufo'ou *Voir* *fai'ofa*
fakafemua *Voir* funérailles
fakafisi *Voir* tuile faïtière
fakafolau *Voir* bannissement
fakafotu
 définition, 196, 228, 254
 enfant de parent en G0 (pour une femme), 221, 223-225, 227, 239, 244, 247, 248, 254, 257, 340, 510, 515, 517, 518, 533
fakahaoga *Voir* organisation communautaire du travail
fakahifo *Voir* destitution
fakakakava *Voir* pénible
fakakaukau *Voir* pensée
fakalaka *Voir* progrès
fakalelei *Voir* excuses formelles *fakalelei*

- fakama'uhiga* *Voir* valoriser
fakamo'oni (reconnaissance, rendre vrai), 406, 598, 735, 753
fakamomoho, 618
fakanofa *Voir* investiture *fakanofa*
fakapale, 627-630
fakapukelalo *Voir* pannes de ceinture
fakatautagi, 502
fakatoka *Voir* mettre en ordre
fakatokatoka *Voir* réunion de mise en ordre
fakatokatoka
fakatolotolo, 380
fala *Voir* nattes
fale *Voir* maison *fale*
fale tua *Voir* pannes sablières
 famille *famili*, 177, 179, 183, 188, 242, 260, 278, 284, 289, 296, 305-307, 318, 369 *Voir* relations de parenté
 changements manifestés par l'emploi de ce néologisme, 180, 189, 305, 307, 311, 318
 définition, 174, 177, 179, 270, 306, 310
 en relation à la maisonnée 'api, 150, 171, 177-180, 189, 306, 311 *Voir* groupe résidentiel
 famille nucléaire, 177, 180, 270, 274, 283, 305-307, 318
 familles royales *fa'ahiga hau* *Voir* titres (familles d'ayants droit)
 famine *hoge*, 474, 483, 540, 577, 646
fanau *Voir* descendants *fanau*
fasigaue, *fasivao* *Voir* défricher
fata *Voir* plancher *fata*
fatogia *Voir* communauté villageoise (relation avec le chef) *Voir* obligations *fatogia*
fatuga *Voir* solives
fau, (*Laritium tiliaceum*) *Voir* bourao
fehaga'i *Voir* faire face
fe'ilo'i'aki *Voir* connaissance mutuelle
fe'olo'aki *Voir* obligations cérémonielles (partage)
 féculé *mahoa'a*, 700, 703
 féculents *magisi*, 323, 541, 561, 599, 600, 610, 611
Voir 'umu
 femme d'ascendance royale *fine'aliki*, 234, 331, 335, 337, 365, 392, 394, 711
 femmes *Voir* espace socialisé *Voir* maison *fale*
 activités et responsabilités, 45, 46, 49, 50, 79, 80, 82, 112, 211, 327, 328, 336, 337, 340-342, 472, 576, 639, 673, 676-678
 relation à la terre *Voir* localité *Voir* ancêtres et parents maternels *Voir* terre *kele* (priorité du droit des femmes) *Voir* maisonnée ancienne 'api *matu'a*
 sédentarité des femmes, 49, 50, 250
femua *Voir* pays *femua*
 fermeture, 82, 413, 559, 562, 586, 592, 598, 622, 636, 660, 662, 664, 666, 667, 669, 674, 675, 677, 692, 694, 696, 697, 702, 710, 711, 715, 717, 720-725, 737, 742, 744, 751, 754
 fermeture *loki*, 408, 645

- feolo'aki* Voir obligations cérémonielles (participation...)
- fertilité
 fertilité de la terre, 466, 468, 469, 472, 476, 481, 522, 666, 670
 fertilité des femmes, 227, 404, 405, 473, 476, 477, 479-481, 505, 522, 666, 667, 670, 742
 fertilité des hommes, 540, 541, 742
 fertilité du pays, 474-476, 631, 636 667
- feta'u*, (*Calophyllum inophyllum*), 644, 647
- fête de la Saint Pierre Chanel, 787
- fête du Christ roi, 563, 618
- fête nationale (14 juillet), 618
- fête paroissiale, 571, 618, 628, 682
 Saint Joseph, 550, 612, 618
- fête patronale, 618
- fetogi ma'uli* Voir retour de sort
- feuilles *lau*, 589
- filariose, 477
- filles
 pour Ego féminin Voir *ta'ahine*
 pour Ego masculin Voir *'ofafine*
- filleuls, 308
- fil
 pour Ego féminin Voir *tama*
 pour Ego masculin Voir *foha*
- fin *manifi*, 549
- fine'aliki* Voir femmes d'ascendance royale *fine'aliki*
- finematu'a* Voir vieilles femmes *finematu'a*
- finemui* Voir jeune femme
- fo'i toto* Voir masse de sang
- fofoga* Voir *mata*
- foha*
 définition, 196, 226, 256
 fils d'un homme et de ses parents de même sexe
 en G0, 206, 212, 223, 224, 226, 244, 247, 256, 313, 566, 608, 631, 632
 tubercules parvenus à maturité, 226, 231, 256, 313, 566, 608, 631, 632
- foie *ate*, 384
- folie *vale*, 508
- fono* Voir conseil
- force *malohi*, 546, 572, 622, 677, 736 Voir hommes
 forts *tagata malohi* Voir intérieur fort *loto malohi*
- forêt ancienne *vao matu'a*, 53, 125, 130, 475, 476
- forêt sacrée *vao tapu*, 125
- formules d'adresse et salutations formelles, 195, 205, 285
- fort *kolo*, 76, 85, 93, 95, 96, 359 Voir aussi
 résidence *nofo'aga* Voir archéologie (vestiges de l'intérieur) Voir dans l'index des noms propres
 Kolonui, Tukituki o Kolonui, Finekata, Talietumu, Lanutavake, Atalika, Ma'ota
- fosse *luo*, 689
- fotufotu'a tagata* homme d'âge mûr, 569
- four de pierres *gutu'umu*, 79, 158, 598, 599, 600, 612, 634, 638, 661, 682, 703, 720 Voir hommes (travail au four)
 en relation aux hommes, 82, 598, 634
- four à chaux *'umu lahe*, 112
- four à racines de cordyline *'umu si*, 112
- fraîcheur Voir humidité constitutive *momoko*
- frangipanier *pua*, 705, 706
- frères utérins, 406
- friche *tu'u vao*, 42, 50, 75, 80, 128, 130, 133, 150, 153, 158, 173, 174, 181, 494, 550, 645, 647
- froid *mokomoko*, 508 Voir humidité constitutive *momoko*
- fu'u fa* Voir pandanus *fu'u fa*
- fu'u koka* (*Bischoffia javanica*), 686
- fu'u togo*, 686
- fu'u tutu* Voir mûrier à papier
- fua* Voir fertilité
- fua ta'ahine* Voir mariage (défloration)
- fua haumaalie*, 552
- fuhi* Voir billon de tarodière *fuhi*
- funérailles, 261, 297, 326, 391, 411, 414, 617, 679, 694, 742 Voir interdits (relatifs aux funérailles et relatifs aux soins du mort) Voir prestations cérémonielles Voir *tu'uli putu*
 deuil *putu*, 335-339, 341, 749
 enveloppe funéraire, 328, 351, 358, 373, 456-458, 684, 694
faka'osilosalio, 332, 335, 344, 346
fakafemua, 39, 348, 349, 352, 353, 458, 531, 640, 742
kava pogipogi, 335, 346, 747
me'a faka'aliki, 391, 716 Voir morts *mate* (valorisation des morts)
 mise en terre *ava'ifo/ava'ifo 'ali'aliki*, 328, 330, 337, 340, 350, 362, 373, 455-457, 531, 695
 mutilations et sacrifices, 338, 415, 448, 449
pogipogi, 332, 334, 335, 339, 344-346, 389, 694, 747, 748
 présentation du mort, 328, 343, 712
 repas funéraire, 334, 748 Voir *ta'o niu*, *ta'o fono*
 retraite pour la récitation du rosaire *losalio*, 332, 336, 338, 339, 341, 743
 rites funéraires pour un *'aliki*, 327, 331, 335-338, 356, 357, 360-363, 365, 368, 369, 448, 449, 456, 522, 747
 rites funéraires pour un homme, 327, 328, 340, 342, 531
 rites funéraires pour un porteur de titre, 331, 337
 rites funéraires pour un roi, 335, 337, 361, 362, 368
 rites funéraires pour un *tu'a*, 330, 335-337, 356, 357, 361, 363, 369, 522
 rites funéraires pour une femme, 327, 328, 340, 342, 531
 rites funéraires pour une jeune personne, 332, 337, 343, 344, 346, 348, 365
 toilette funéraire, 327, 336, 337, 340, 341, 454
 usages anciens, 332, 335, 339, 347, 355, 361, 369, 454, 456
 veillée funèbre *ala po'uli*, 327, 338, 339, 341, 517
- fusil *fana*, 656

G

gakau Voir intestins
gako graisse Voir graisse
 garçons du village *uo*, 121
 gâter *fakapelepele*, 327 Voir valorisation *pele*
gatu, 330, 540, 686, 689, 693-704, 707, 720, 721
 fabrication, 415, 683- 687 Voir *fai koka*
lau te fuhi, 684, 685, 687, 690, 692, 694, 695,
 719
 unités de compte, 684, 685 Voir unités de tissu
 d'écorce *holo*
gaue Voir travail
gaue 'ufi Voir jardin d'ignames
 gendre, 175
 généalogies, 108, 160, 184, 276, 283, 317, 500, 575,
 581, 653, 667, 673 Voir bifurcation généalogique
 conservation des droits sur la terre, 74, 139, 148,
 153, 170, 171, 182-184
 définition, 271
 généalogie des titres, 105
 généalogies royales, 260
 relation aux ancêtres, 182-185, 188, 496
 générosité *manava 'ofa*, 148, 571
 germains utérins *fale tama*, 273, 410
 germains vrais (frère et sœur), 206, 207, 273, 274,
 301 Voir parents de premier ordre
 germanité de même sexe Voir *tehina* et *ta'okete*
 Voir *tautehina* Voir ancienneté relative Voir
 aïnesse
 principe organisant la parenté, 199, 205, 207, 209,
 210
 germanité de sexe opposé *tautu 'i*, 199, 256
 germanité de sexe opposé *tautuaga 'ane*, 199, 206-
 209, 216, 256, 258, 268, 302, 313, 320, 338,
 339, 342, 396 Voir respect *faka 'apa 'apa* Voir
 interdits Voir ancienneté absolue
 orientation des relations, 199, 220, 222, 229, 256,
 257, 268
 principe organisant les relations de parenté, 199,
 203-205, 208, 214, 215, 217, 220, 229, 230,
 233, 248, 256, 257, 265
 succession des parents pour l'organisation des
 prestations cérémonielles, 208, 253, 295, 296,
 314
 gestation, 404, 405, 532, 566, 605, 612, 676, 723,
 734-738, 753 Voir couple *taumatu'a* (conception)
 travail des hommes, 532, 608, 609, 612, 634
 graisse *gako*, 405
 groupe cérémoniel *kutuga*, 177, 180, 242, 260, 278,
 279, 284, 286, 293, 294, 296, 297, 299, 301,
 302, 304, 312, 315, 369, 370, 371, 529, 580-582,
 617, 632, 637, 684, 685, 692, 697, 713, 719,
 740, 741, 745
 caractéristiques, 291, 296-301, 304, 305, 317,
 538, 615

groupe de descendance, 279-281, 299, 315 Voir
 ancêtres souche en relation aux titres Voir
 ancêtres de référence
 groupe résidentiel, 153, 154, 156, 168, 171, 174,
 176, 178, 179, 189, 283, 284, 301, 306, 312,
 369, 483 Voir famille *famili*
 guerre, 99, 101, 395, 455, 483, 572 Voir tradition
 orale
 seconde guerre mondiale, 147, 153
gutu 'umu Voir four de pierres *gutu 'umu*

H

haako Voir descendance *haako* ou *haakoga*
 habitat itinérant, 94, 97, 100, 124
 habitations Voir village et maison
hagatamaki Voir maladies
haka Voir bouillir les aliments
hau Voir roi Voir régner
 haut 'ake, *hahe*, 68 Voir roi *hau* Voir oppositions
 spatiales
 haut en relation au pays *fenua*, 68, 69
hea (*Parinarum insularum*), 686, 687, 705, 706
hele Voir couteau
 héros, 101
hiapo Voir mûrier à papier
 hibiscus *kaute*, 46, 72, 81, 94
 hiérarchie de valeur
 ancêtres et parents paternels/maternels, 222, 265,
 518
 autorité des anciens, 235, 236, 253, 257
 autorité et respect, 265, 268
 cérémonie du *kava* et distribution *katoaga*, 591,
 592, 594-596, 598, 620-624, 626, 631-638
 composantes de la personne, 382, 387, 520, 526,
 743-745
 maison, 57, 84, 664
 monde des vivants/domaine de l'au-delà, 527
 oppositions spatiales, 62, 664
 pays *fenua*, 354, 411, 412, 413, 453, 466, 467,
 531, 533, 592, 594, 596, 621, 624, 626, 631,
 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638 Voir
 maisonnée 'api (opposition au pays *fenua*)
 relation de germanité de sexe opposé, 234, 314,
 236, 257, 377
 relations hommes-femmes, 233, 267, 268, 296,
 575, 763, 764
hoge Voir famine
 hoholo Voir succession dans la fourniture des
 prestations au village
hoka Voir panes supplémentaires
holo Voir unité de tissu d'écorce Voir *moe 'aga*
 dépérir, 551
holotua
 définition, 196, 209
 parent par mariage de sexe opposé, 200, 209,
 211-213, 215-217, 222, 223, 229, 239, 247-
 249, 269, 271, 278

homme d'ascendance royale *tama'aliki*, 327, 331, 335, 337, 365, 392, 394, 588, 651, 652, 671, 672, 747

hommes *Voir* domaine de l'au-delà *Voir* four de pierre (en relation aux hommes) *Voir* hommes grands travailleurs *tagata fa'a gaue* *Voir* localité activités et responsabilités, 50, 75, 80, 112, 211, 404, 405, 472, 537, 540, 546, 564, 568, 569, 576, 653, 677 *Voir* nourrir

hommes forts *tagata malohi*, 93, 99, 100, 573 *Voir* force *malohi*

hommes grands travailleurs *tagata fa'a gaue*, 128, 476, 571, 572, 574, 575

valorisation du travail des hommes, 131, 134, 148, 552, 558, 570, 571, 576, 626, 634 *Voir* *ma'uli*

hu'a ligaga teinture ocre du *gatu*, 686, 687

hufaki *Voir* prières (journées de prière collective)

huile de coco *huni*, 699

huile de coco *lolo*, 327, 358, 372, 505, 506, 657, 692, 698, 699, 701, 702, 705, 735

hulu tapis de feuilles sèches au pied des plantations, 468, 547, 551

humide/sec, 385, 412-414, 455-458, 463, 467, 469, 470, 476, 529, 530, 541, 565, 566, 611, 648, 651, 666, 669, 674, 681, 684, 687, 693, 697, 700, 703, 704, 721, 734-736, 743, 749, 750, 756

humidité constitutive *momoko*, 468, 469, 473, 475-477, 648, 666, 674, 703, 724

humuki *Voir* marquer pour réserver

huo *Voir* pieu

I

ifiifi (*Parinari glaberrima*, *Chrysobalanaceae*), 699

igname 'u*fi*, 42, 72, 75, 80, 94, 120, 121, 226, 384, 468, 540, 543-554, 557, 561, 562, 565, 566, 570, 578, 580, 581, 591, 599, 602, 603, 608, 610, 611, 634, 636, 653, 656, 657, 674, 704

relations constitutives, 564, 565-567, 608, 704

têtes des ignames 'ulu'i' *u*fi**, 463, 552, 554, 556, 558, 559, 561, 562, 564-566, 609, 631, 632, 704

variétés d'ignames, 549, 550, 558, 559, 612 et annexe

ike *Voir* maillet de bois

île, 53 *Voir* oppositions spatiales

îlots *motu*, 42, 43, 49, 54 *Voir* oppositions spatiales (îlot)

résidence sur les îlots, 94, 95, 495

inasi (part), 602, 619

présentation des prémices (Tonga), 579

inceste, 274, 275

germaines et cousins de sexe opposé, 275, 277

père-fille, 277

prohibition de l'inceste, 212, 213

incision des garçons *imuvai*, 95, 238, 261, 535, 540, 541, 645, 698, 701, 719, 739, 740, 742, 743

influences extérieures *Voir* administration française

Voir Occidentaux *Voir* prêtres catholiques

interdits (sacré) *tapu*, 43, 394, 403, 491, 647 *Voir* ouverture (d'un interdit avahi) *Voir* lever un interdit *puhi*

abolition des interdits, 491

entre affins de sexe opposé, 213

entre germains de sexe opposé, 176, 204, 212, 213, 268, 275, 277, 415

interdits concernant l'eau, 408

interdits posés et levés sur les plantations, 120, 121, 548, 561, 562

relatifs à la fabrication du *gatu*, 415, 686

relatifs aux funérailles, 336, 337, 449, 474

relatifs à la grossesse, 405, 676, 677

relatifs à la pêche, 43, 450

relatifs à la préparation du *lega*, 703

relatifs à la tête, 464, 465, 530

relatifs au dos, 60

relatifs au *kava*, 57, 586

relatifs aux menstrues *Voir* sang et interdits *Voir* menstrues

relatifs aux morts, 392, 453

relatifs au roi et à la chefferie, 69, 265, 393, 461, 592, 715

relatifs aux soins du mort, 264, 453

relatifs aux soins traditionnels, 506, 507

violation d'un interdit, 120, 483, 449, 507

intérieur *loto* *Voir* *loto*

intestins *gakau*, 384

investiture *fakanofu*, 261, 297, 343, 384, 580, 581, 617, 656, 661, 684, 688, 712, 713, 745, 746-748

investiture royale, 649, 650, 661, 662

isolier du sol *faaliki*, 610, 646, 717-719, 721, 722, 724

J

jachère, 80, 147, 551, 553 *Voir* friches *tu'u vao*

jachère *mooku*, 554

jachère *saulagi*, 554

jardin d'ignames *gaue'u*fi**, 564

jardin *gaue'aga*, 42, 50, 75, 80, 133, 150, 153, 158, 173, 174, 181, 186, 319, 548, 570 *Voir* culture des jardins

définition, 158

jardin *lalo'akau*, 72, 75, 79, 81, 158

jardin *oloto*, 72, 158, 708

jardins collectifs *Voir* plantations collectives

jasmin *sasima*, 705, 706

jaune *lamu lega*, 701

jeune femme *finemui*, 385, 628, 701

jeune homme *tupulaga*, 385, 701

jeunes gens (funérailles) *Voir* funérailles

jeunes gens du village *tamaliki eva*, 175, 226, 343, 537

jeunesse

plus jeunes opposés aux anciens, 461, 471, 488, 489, 520, 565, 588, 591, 592, 594-596, 608, 623, 624, 671, 673
 valorisation de la jeunesse, 343, 385, 594
 jour du bain *aho ma'amu*, 211, 736, 740, 745, 748
 journées de prière collective *hufaki* Voir prières (journées de prière collective)

K

kaataki Voir courage
kafa Voir cordelette en fibres de bourre de coco
kafe Voir café
kaho Voir solives Voir roseaux *kaho*
kaiga, 177, 180, 183, 190, 242, 270, 273, 278, 280, 284, 292, 294, 299, 301, 304, 305, 311, 312, 317, 318, 370, 529, 615, 772, 773, 774
 caractéristiques, 279, 281-284, 286-290, 315
 modifications, 289, 290
 relations de parenté organisant la chefferie, 105, 288
kaiga fai, 285, 286, 289, 290
kaiga fe'ilo, 285
kaiga toto, 273, 274, 283, 287, 289, 290, 311, 312
 Voir consanguinité
kaiga totomu, 283, 284, 289, 290, 311, 773
kailao Voir armes de danse
kainaki, 111, 131, 569, 598, 604, 787
kakano Voir chair
kalasi Voir classe
kanava (*Cordia subcordata*), 644, 647
kape (*Alocasia macrorrhiza*), 42, 72, 75, 80, 94, 226, 540, 547, 549, 553, 559, 566, 570, 580, 598, 599, 602, 603, 610, 704, 706
 relations constitutives, 567
 semence 'uhi, 559, 606
 variétés, 548
kasiahi, 698
kato Voir panier *kato*
katoaga Voir distribution de vivres *katoaga*
kau (participer de la terre, de la famille, du *kutuga*), 182, 188, 369, 381, 460
kau maatu 'a Voir anciens *kau maatu 'a*
kau'aliki Voir chefferie (grande chefferie)
kaukau Voir pannes supplémentaires
kauta Voir pannes cintrées
kava, 57, 459, 492, 582, 583, 585, 588-591, 596, 608, 609, 619, 622, 636 Voir funérailles (*kava pogipogi*) Voir 'aliki (position dans la succession des coupes...) Voir *mataapule* (position dans la succession des coupes...) caractéristiques, 544, 590
 cérémonie du *kava*, 69, 84, 232, 261, 263, 331, 332, 334, 335, 339, 343, 344, 346, 347, 365, 366, 377, 392, 393, 459, 465, 483, 486, 488, 543-545, 583, 584, 586, 590-596, 610, 617, 618, 622, 623, 637, 638, 658, 663, 664, 682, 706, 745, 746, 748, 774

cérémonie du *kava* (typologie), 585
kava faka'aliki, 585
kava fakahau, 585, 588-590, 609
kava taeao, 585
kava tumoe, 585
 préparation informelle *kava fakahaga*, 50, 328, 472, 537, 584, 585, 590
 disposition du cercle du *kava*, 52, 69, 461, 463, 586, 588, 592, 594, 595, 661, 671, 711 Voir *tau'a*
kava kauha'amolua, 588
 présent de *kava*, *ma'u kava*, 505, 507, 578, 584, 585, 624, 630, 665, 714
 racine principale *uho'i kava*, 589-591, 595, 596, 609
 relations constitutives, 589, 591
 répartition de la racine, 588-591, 595, 596
 succession des coupes, 745, 746, 747
 variétés de *kava*, 583
kele Voir terre *kele*
 kermesse, 683
kete Voir estomac
kiki Voir alimentation
kili Voir peau
kiliketi Voir cricket
kofu Voir chemise (ou tunique) *kofu*
koka, jus végétal servant de fixatif dans la confection des *gatu*, 414, 415, 538, 540, 640, 686
kolesio Voir collègue
koli (*Syzygium neurocalyx*, Myrtaceae), 706
kolo Voir village et fort (*kolo* tous les deux)
koloa, Voir biens de valeur *koloa* (masculins ou féminins) Voir biens de valeur féminins *koloa fakafafine*
kou Voir porcs
kovi Voir mauvais
kui
 ancêtre Voir ancêtres *kui*
 définition, 195, 228, 269
 parent en G-2 et au-delà, 228, 239, 243, 366, 367, 492, 500, 510
kula, 415
kumala Voir patates douces
kumete Voir plat de bois
kupesi Voir matrice
kutuga Voir groupe cérémoniel *kutuga* Voir titres (familles d'ayants droit)

L

la'akau Voir lance de guerre
 lac Voir dans l'index des noms propres Lanutavake, Lalolalo, Lanutuli
lagakali Vila (*Aglaia psilopetala* ou *Aglaia edulis*), 706
lagi Voir ciel
lagiaki Voir maître d'œuvre

lagon, 42, 43, 45, 47, 49, 50, 63
 définition de l'espace, 43
lahe Voir chaux
lalago Voir traverses
lama Voir suie
 lance de guerre *la'akau* et *tao*, 655-657
 langage honorifique, 59, 204, 205, 265, 308, 321, 360, 374
 latrines *fale vao*, 46, 79, 81, 158
lau Voir feuilles
lau tutu, feuilles de *tapa* blanc, 683-687, 693
laumaalie Voir âme
lega Voir jaune Voir poudre de curcuma
 légendes *fagana* Voir tradition orale
lei Voir dent de cachalot
 lessive, 46, 50, 76
 lever un interdit *puhi* Voir ouverture
 lévirat, 212, 275
 lézards *moko*, 494
 lézards *pili* Voir *temonio* et mythes
 limites
 limites entre des terres, 76, 118, 126-128, 135, 138, 147, 153
 démarcations, 95, 127, 135, 147
 limites entre districts, 66, 68, 456
 limites entre villages, 66, 85, 92
 lit, claie *palepale*, 657, 682, 700, 701, 719
 litiges fonciers, 117, 134, 135, 138, 139, 141, 146, 148, 149, 153, 156, 182, 183, 500, 502, 503
 administration française, 141
 résidents occidentaux, 141, 144
 localité, 39, 108, 187, 301, 355, 371, 520, 624 Voir terre/pays Voir résidence et localité Voir résidence *nofo'aga* et maisonnée *'api* comme fondement à la chefferie, 106-109, 132, 187, 523
 inhumation, 348, 349, 354, 356, 362, 363, 368, 369 Voir funérailles (*fakafenua*)
 inscription des femmes dans la localité, 185, 254, 312, 354, 540, 568, 708
 inscription par la tante paternelle *mahikitaga*, 221, 254, 320, 354, 514, 515
 mobilité des hommes, 49, 50, 185, 255, 354, 472, 531, 567
 relation de la mère et des parents maternels à la localité, 101, 106-108, 131, 132, 185, 255, 256, 261, 304, 312, 320, 354, 379, 409-411, 531, 533, 538
 uxorialité, 131, 163, 172, 174, 185, 221, 255, 303, 320, 341, 353, 354, 411, 513, 531
logoa'a Voir bruit
lolo Voir huile de coco
losalio Voir funérailles (retraite pour la récitation du rosaire)
loto Voir oppositions spatiales
 activités réflexives (désirer, vouloir, volonté...), 64, 242, 381, 382, 387, 388, 412, 513, 520
 caractéristiques, 52, 63

intérieur de la maison *loto fale*, 56, 82, 664, 669, 671, 675, 741, 768
 intérieur du village *loto kolo*, 85
 intérieur *loto*, 56, 64, 70, 381, 382, 387, 412, 452, 453, 460, 464, 465, 469, 476, 480, 481, 512, 513, 515, 516-521, 532, 533, 544, 559, 610, 662, 666, 667, 677, 693-697, 714, 717, 720, 722-724, 735, 737-739, 742-744, 750-752, 754, 764, 767, 768, 771 Voir corps humain Voir oppositions spatiales, *loto malohi* (intérieur fort), 399, 572, 574, 575 *loto fenua* Voir pays fenua (intérieur du pays *loto fenua*) Voir oppositions spatiales
lotokovi, 218, 221, 509-512, 515-517, 535, 764
 lune *mahina*
 nouvelle lune *tu'u afiafi*, 547
 pleine lune *ta'atai*, 547
luo Voir fosse
luu Voir *fai gaohi*

M

ma'a
 définition, 196, 212, 213
 parent par mariage de même sexe, 200, 209, 211-214, 216, 222, 223, 239, 247-249, 269, 271
ma'uli, 148
 vie, 321, 368, 379, 382, 383, 386-388, 405, 412, 451, 452, 465, 469, 474, 477-479, 487, 519, 520, 521, 526, 529, 538, 541, 566, 576, 579, 581, 589, 590, 591, 596, 608, 611, 615, 632, 638-640, 644, 668-670, 675-677, 695-697, 702, 717, 721-724, 735, 737, 741, 742, 744, 751-757, 762-764, 768, 770 Voir siège de la vie *ma'uli'aga*
 vivants *tagatafajine ma'uli*, 321, 744
 vivre de la terre, 148
ma'uli'aga Voir siège de la vie
maanava Voir souffle
mafana Voir chaleur bienfaisante
mafu Voir cœur *mafu*
mahaki Voir maladie
mahikitaga, 197, 214, 216, 217, 220, 224, 225, 227, 239, 241, 247, 257, 313, 515 Voir *lotokovi* Voir respect *faka'apa'apa* (de la tante paternelle)
 autorité et importance rituelle, 217, 218, 221, 228, 231, 236, 244-246, 257-259, 313, 320, 336, 338, 339-341, 407, 451, 509, 510, 512, 514, 517-519, 730, 231, 759, 760, 764, 765, 768
 définition, 195, 221
 relation aux ancêtres, 221, 258, 259, 266, 268, 340, 514, 517, 518, 533, 760, 765, 575
mahina Voir lune
mahoa'a Voir féculé Voir arrowroot
maholo Voir divertissement *maholo*
 maigre *pakoko*, 568
maile (*Alyxia stellata*, *Apocynaceae*), 699, 706

- maillet de bois *ike*, 683
- maison, 158 *Voir* sanctuaire *Voir* oppositions spatiales *Voir* tombes caractéristiques, 84, 85, 166, 168, 169, 174, 179, 469, 612, 641, 738
- comparaison avec la tombe et le four de pierres, 82, 544, 640, 641, 650, 651, 666, 696
- comparaison avec le couchage *moe 'aga*, 696-698, 717, 721
- construction de la maison (matériaux et techniques), 173, 359, 641, 644-646
- en relation à qui relève de la valeur supérieure '*aliki*, 569, 671-673, 675
- en relation aux femmes, 50, 82, 84, 341, 568, 569, 580, 641, 671, 722, 735, 737
- espace propice au développement de la vie, 85, 469, 566, 662, 666-668, 670, 673-676, 721, 723, 724 *Voir* corps humain (parties et régions, utérus)
- espace rituel en Nouvelle-Zélande, 54
- maison funéraire, 357, 361, 666
- relations constitutives, 668, 669
- maison (parties et espaces)
- chambre *koga fale*, 56, 82, 167, 645
- charpente *Voir* charpente
- clôture '*apa 'apa*, 643, 644, 646, 660, 669
- enceinte, 643, 645, 646, 651, 660, 668, 669
- loto fale* *Voir* *loto*
- mu 'a fale* *Voir* *mu 'a fale*
- mu 'a matagi*, 56
- muli fale* *Voir* *muli fale*
- plancher *fata* *Voir* plancher
- plate-forme *paepae* *Voir* plate-forme
- poteaux *pou* *Voir* poteaux
- rideaux et parois amovibles *tegitegi* et *puipui*, 173, 643-645, 660
- toiture *ato* *Voir* tuiles de la toiture *Voir* toiture *ato*
- tu 'a fale*, 56, 80, 81
- maison (types), 79, 166
- abri pour la préparation du *lega*, *fale ha 'a*, 700
- maison à la charpente *lalago*, *fale lalago*, 56, 79, 81, 166, 173, 643, 644, 646, 654, 656
- maison de feuilles *fale lau*, 79, 166, 173
- maison de fraîcheur *fale momoko*, 94, 124, 142
- maison maçonnée *fale sima*, 79, 139, 149, 167, 173
- maison temporaire *pola*, 167, 656
- maison [de réunion] royale *fale hau*, 652
- maison de gouvernement *fale fakapule 'aga*, 652
- maison de l'artisanat *fale gaue*, 682
- maison de réunion *fale fonu*, 72, 74, 122, 123, 176, 652
- maison des garçons célibataires *fale uo*, 74, 123, 175, 176, 255, 513, 537
- maisonnée '*api*, 50, 72, 133, 142, 144, 157, 172, 181, 186, 242, 255, 280, 301, 364, 646 *Voir* famille *famili* (changements manifestés par l'emploi de ce néologisme) *Voir* maisonnée ancienne '*api matu 'a*
- caractéristiques, 72, 84, 156, 157, 158, 167, 179, 409, 512
- comme point d'origine et de référence, 72, 97, 108, 109, 145, 154, 156, 158, 167, 170, 171, 179, 180, 183, 184, 186, 301, 304, 311, 312, 317, 319, 371, 409, 515, 612, 615 *Voir* maisonnée ancienne *Voir* terre *kele* (terre natale)
- comme totalité englobante, 84, 111, 119, 174, 189, 292, 293, 306, 351-354, 371, 409, 460, 471, 532
- comme unité constitutive du village, 72, 77, 116, 119, 150, 155, 158
- comme unité sociale, 77, 84, 111, 150, 179, 180, 185, 188, 291-299, 310, 354, 529, 546, 569, 697
- création d'une nouvelle maisonnée, 80, 153, 155, 156, 159, 174, 184
- disparition, 153-155, 166, 167, 184
- en relation à la maison, 168, 352, 410, 641, 650
- intégrer à la maisonnée *faka 'api*, 143, 353
- les résidents, 148, 150, 172, 174, 176-178, 289
- Voir* famille *famili*
- occupation préférentielle par les femmes (étude statistique), 159-164, 175, 472
- opposition avec le pays *fenua*, 351, 352, 354, 531, 533
- origine, 74, 97
- priorité du droit des femmes *Voir* terre *kele* (priorité du droit des femmes)
- segmentation *Voir* terre *kele* (segmentation)
- stabilité dans l'espace et dans le temps, 151, 154, 156, 170, 171, 318
- maisonnée '*api* (composition), 79, 158 *Voir* abri ouvert *fa 'ahi tahi* *Voir* sources *Voir* plages *Voir* esplanade *mala 'e* *Voir* four *gutu 'umu* *Voir* jardin *oloto* *Voir* jardin *lalo 'akau*
- abri du four *Voir* abri du four *paito*
- enclos des porcs '*aa puaka*, 79, 158, 605, 705
- jardins dépendants, 77, 80, 118, 150, 158
- latrines *fale vao*, 705
- maison à ignames *fale 'ufi*, 79, 554
- maison de bain *fale ma 'amu*, 79, 158
- maison d'habitation, 151 *Voir* maison (types)
- maison-cuisine *fale kuka*, 158
- maisonnée ancienne '*api matu 'a*, 72, 74, 154, 156, 160, 171, 185-187, 189, 317, 364, 366, 515, 531
- Voir* terre *kele* (relations de parenté inscrites dans la terre) *Voir* maisonnée '*api* (comme point d'origine et de référence)
- caractéristiques, 158, 170, 183, 184, 185, 370
- comme point d'émergence d'une branche généalogique, 171, 183, 184
- comme terre-ancêtre, 184-188, 312, 371 *Voir* ancêtres de la terre *Voir* ancêtres et parents paternels

- sélection des terres de référence, 185, 290, 319, 513
- terre natale et maternelle de référence, 39, 106, 162, 163, 183-185, 254, 255, 261, 262, 304, 312, 348, 410, 411, 413, 512-515, 521, 526, 529, 532, 634, 719
- maître d'œuvre *lagiaki*, 76, 77, 112, 113, 120, 330, 548
- makafelafela* Voir asseoir (s') jambes écartées
- makali*, 699
- mala'e* Voir esplanade *mala'e*
- maladie *mahaki*, 321, 414, 452, 482, 503, 505, 508, 511, 739, 752 Voir menstrues *mahaki fakafafine*, Voir *pakupaku* Voir *lotokovi*
- maladie 'avaga, 366, 462, 475, 493, 497, 501, 506, 508, 509
- maladie *hagatamaki*, 508
- maladie *tokaala*, 387, 450, 452, 477, 478, 535
- matakiloto*, 508
- malama*
- monde, 321
- monde des vivants, 322, 324, 325, 339, 388-390, 401, 451, 473, 474, 480, 487, 489, 499, 503, 520, 526, 527, 540, 543, 592, 594-596, 598, 607, 610, 621-624, 632, 634-638, 649, 663, 664, 668-670, 674-676, 696, 697, 705, 715-717, 721-724
- malédiction *faitukutuku* ou *tukitala*, 502
- malemo* Voir noyade
- maluu* Voir ombre
- mamafa* Voir poids
- mana* Voir efficacité *mana*
- manava'ofa* Voir générosité
- manifi* Voir fin
- manioc *manioka*, 42, 75, 80, 120, 547, 553, 561, 570, 599, 683, 704
- manu* Voir odeur
- manu'ia* Voir prospérité *manu'ia*
- mapa* (*Dyospyros major*, *Ebenaceae*), 706
- maquis Voir *toafa*
- mariage, 183, 211, 215, 272, 274, 276, 285, 287, 314, 341, 342, 343, 351 Voir 'ohoana
- cérémonie de mariage, 211, 238, 291, 297, 327, 343, 580, 581, 585, 605, 617, 630, 679, 684, 688, 698, 707, 712, 713, 716, 725, 745
- défloration de la mariée, 408, 413, 736-738, 771
- demande en mariage *fai kumi*, 688
- mariage croisé, 274
- marquer pour réserver *humuki*, 548, 570
- masima* Voir sel
- massages, 504, 506, 509
- masse de sang *fo'i toto*, 382, 386, 387, 412, 452, 465, 480, 487, 512, 670, 714, 720
- mata*, 43, 61, 186 Voir ouverture Voir oppositions spatiales
- aspect, 384, 385
- corps humain, 52, 384, 385, 462, 463, 558
- définition, 61, 206
- l'île, 54
- maison, 57, 669
- mataapule*
- assistant cérémoniel, 59, 594
- étranger, 114, 592, 594 Voir étrangers
- position dans la succession des coupes pour la cérémonie du *kava*, 59, 586, 588, 591, 592
- mataitama* Voir relations de parenté (spécification de degré)
- matakiloto* Voir maladies
- matière sanglante *toto kakano*, 383, 385-388, 403, 414, 452, 458, 469, 478, 481, 512, 519, 521
- matolu* Voir épais
- matou* (arbre au bois odorant), 702
- matrice *kupesi*, 687
- matrilocalité Voir localité (inscription par les maternels)
- matu'a* Voir anciens *kau maatu'a* Voir couple
- taumatu'a* Voir jeunesse (plus jeunes opposés aux anciens)
- définition, 203, 218, 219, 232
- adulte, 111, 250
- âgé, 605
- parent en G-1, 198, 218, 232
- ancien ('*aliki*), 592, 594-596, 673
- ancien (destinataire des rites de passage), 615, 623, 743, 746
- ancien (porteur de titre), 377, 489, 524, 617, 670 Voir chef et chefferie
- ancien (relation aux ancêtres, à l'au-delà et à Dieu), 266, 462, 465, 522, 563, 565, 574, 594, 623, 624, 626, 632, 636, 663
- ancien (représentation du groupe familial par son ancien), 217, 232, 233, 251, 255, 296, 379, 588, 595
- ancien (responsabilité du groupe familial), 49, 175, 217, 232, 251, 252, 260, 266, 268, 286, 296, 299, 310, 379, 576
- ancien du pays *matu'a femua* Voir chef de village
- pule kolo*
- mau'a* Voir obligations cérémonielles
- maumau'i* Voir abîmer *maumau'i*
- mauvais *kovi*, 405, 496, 511, 515
- me'a faka'aliki* Voir funérailles
- me'a'ofa* Voir présents
- membre du conseil royal ('*aliki fau*), Voir chefferie (grande chefferie)
- mémoire collective, 117
- conservation des droits sur la terre, 134-136, 147, 155, 184
- sélection des ancêtres, 185, 228, 312
- sélection des parents Voir branches généalogiques collatérales
- menstrues, 408, 414, 449, 739, 740, 771
- interdits durant les règles, 386, 450, 477, 479
- premières règles des filles, 261, 408, 410, 477, 645, 701, 736, 737 Voir réclusion
- mer *tai* Voir *tai*
- mère Voir *fa'e*
- mère du conjoint Voir *fa'e*

messenger *tagata fekau*, 485, 494
 messe *misa*, 450, 586, 617, 618, 623, 637, 745
 messe pour le salut du mort, 328, 334, 338, 339, 345, 346
 mettre en ordre *fakatoka*, 510
milo (*Thespesia populnea*), 644, 647
 missionnaires maristes *Voir* prêtres catholiques
moana *Voir* océan
 mobilier, 654, 656, 657, 717
 mobilité de certaines catégories de villageois, 156
 Voir localité (mobilité des hommes) *Voir* jeunes couples (installation)
 célibataires, 153
 foyers, 136, 153, 156, 173
moe'aga (couchage), 110, 294, 328, 338, 339, 457, 557, 610, 611, 619, 678, 682-684, 686, 687, 689, 690, 692, 693-697, 717, 719, 720, 721, 723, 724
 couche nuptiale, 718
moe'aga fakapapalagi couchage à la manière des Blancs, 328, 686, 689 *Voir* ballot taga
moetolo, 673, 710
mohokoi (ylang-ylang), 705, 706, 699
moko *Voir* lézards
mokolihā
 arrière-petit-enfant, 200, 228, 229, 269
 limite inférieure de la parenté, 275, 276
mokomoko *Voir* froid
mokopuku, 275
 arrière-arrière-petit-enfant, 200, 228, 229, 269
mokopuna, 138, 188
 descendance, 267, 275
 petit-enfant, 196, 200, 228, 229, 239, 269, 275
momoko *Voir* humidité constitutive
 monde des vivants *Voir* *malama*
mooku *Voir* jachère
 morts *mate*, 50, 187, 321, 337, 347, 352, 363, 364, 366-368, 455, 490, 494, 495, 497, 499-501, 511, 651
 caractéristiques, 321, 322, 326, 389, 392, 393, 467, 521, 522, 527, 543, 723
 relation à la terre, 466, 648 *Voir* demeurer *nofo*
 relations avec les morts, 81, 356 *Voir* relations avec les êtres de l'au-delà
 valorisation des morts, 391, 394, 716
 morts, ancêtres et déités
 responsabilités, 266, 267, 393, 474, 482-484, 486, 499-508, 528
mu'a, 57, 663 *Voir* oppositions spatiales
 âge relatif entre germains (aîné, premier des germains), 203, 204, 208
 assistant cérémoniel, 59
 devant de maison *mu'a fale*, 57, 79, 81, 82, 662-664, 671, 675
 Mu'afale (pour le roi), 59, 663
 avant du pays *mu'a femua*, 59, 130, 186, 302
muli, 53, 488 *Voir* oppositions spatiales
 âge relatif entre germains (dernier des germains), 105, 203, 204, 208, 238 *Voir* benjamin

 arrière de l'île Muli, 53, 455
 muli fale, 56, 82, 643, 645, 654, 657, 669, 680
 mûrier à papier *fu'u tutu* ou *hiapo* (*Broussonetia papyfera*), 683, 708
 mutilations *Voir* funérailles (mutilations)
 mythes, 493
 Hina et les hommes-vers, 323
 les deux femmes-*temonio* venues de Samoa, 492
 Maka et sa pirogue Leleifi, 69, 82, 88, 97, 471, 492, 542 et annexe
 Maui Kisikisi et Maui Atalaga, 323
 Maui soulève le ciel, 324, 538, 539, 540, 541, 722
 origine des lézards *pili*, 494
 origine des noix de coco, 603
 origine des porcs, 603
 origine du cocotier, 462
 origine du *kava*, 463, 582 et annexe
 peuplement d'Uvea par Hauolekele, Ufi et Lupelutu, 323
 sources de Nukuifala et Nukuione, 473, 492
 Tagaloa tire Uvea hors de la mer, 43, 322, 323, 487

N

naissance, 238, 261, 734-737, 739, 740, 753
 natte *fala*, 457, 598, 682, 690
 natte *ta'ovala*,
 nattes, 79, 327, 328, 338, 380, 679-680, 682, 685, 690, 692, 693, 695-697, 703, 704, 707, 721, 725
 Voir *moe'aga*
 comme sièges et couche, 679, 680, 682, 718-720
 fabrication, 681
 nattes *fala fakafutuna*, 680
 nattes *fala lagaloolua*, 680
 nattes *fala pati*, 681, 690
 nattes *fala pulepule*, 681-683
 nattes *gafigafi*, 679, 680
 nattes *haha tahi*, 680
 nattes *kie fau*, 679
 nattes *loo tahi*, 680
 nattes *pahapaha*, 680
 nattes *ta'ovala*, 679, 680, 682, 708, 711, 720
 nattes *takapau*, 554, 646, 660-662, 680, 696, 718
 nattes *tau'aki*, 679, 680, 682, 696
 nattes *tu'alua*, 679, 680, 694, 696
 navigation, 49
nefu (*Engraulidae*), 48
 neveux *Voir* *fakafotu*, *'ilamutu*, *tama*, *ta'ahine*, *foha*, *'ofafine*
nifo *Voir* dent
niu ta'o, 699
no'o *Voir* ceinture *no'o*
nofo *Voir* demeurer
 noir *'uli*, 414, 450, 568
 noix de bancoule *tuitui*, 538, 539, 687-699, 706
 noix de coco, 543, 549, 599, 603, 662, 667, 698, 699 *Voir* cocotier

plantation, 86, 95, 100, 112
 récolte, 42, 94
 repas funéraire *ta'o niu*, 334, 748, 749
 noms *higoa*, 246, 309, 584 *Voir* ancêtres et parents
 paternels (rattachement du premier-né aux
 paternels) *Voir* patronymes
 nom personnel *higoa laupisi*, 195, 308, 309
 noms de famille *higoa fakafamili*, 307
 prénoms, 195
 transmission des noms, 307-310, 376
 nourrir, 540, 537, 538, 568-570, 572, 603, 604, 607,
 615, 622, 632, 635-638, 676, 677, 700, 717, 735-
 737, 752-754, 770 *Voir pakupaku*
 nouveau-né *Voir* respect *faka'apa'apa* du nouveau-
 né
 relations constitutives, 407, 412, 450, 478-480,
 520, 674, 676, 677, 719, 735, 736, 738, 743,
 746, 751, 752
 nouvel an *ta'ufo'ou* *Voir fai'ofa*
 pêche, 43
 noyade *malemo*, 677
 nuit *po*
 domaine de la nuit, 324-326, 337, 467, 483, 484,
 489, 490, 495, 527, 663, 664, 697, 721-724
 nuit originelle *po* *Voir* Po (*index des noms*
propre)
 numéraire, 129, 149, 251, 290, 334, 339, 345, 627-
 630, 683, 725 *Voir fakapale* (prestations en
 argent) *Voir sila* (prestations en argent) *Voir*
 paiement en argent

O

obligations cérémonielles *mau'a*, 537, 598 *Voir*
 cérémonies (participation aux prestations et aux
 occasions cérémonielles) *Voir* groupe cérémoniel
kutuga
 succession des enfants à leur parents *Voir tamai*
 et *fa'e*
 partage des obligations cérémonielles
fe'olo'aki, 282, 286, 287, 288, 289, 293, 305,
 319, 391, 529
 obligations *fatogia*, 92, 110, 111, 113-116, 131, 288
Voir communauté villageoise (relation avec le
 chef)
 conservation des droits sur la terre, 117
 occident, 53, 54, 59, 69, 121, 125, 594, 658, 663,
 664
 océan *moana* *Voir tai* (la mer et l'océan comme
 domaine extérieur à celui des vivants)
 milieu marin originel, 43, 49, 322
 océan par opposition à la mer *tai*, 43, 45
 odeur *mamu*, 385, 406, 460
 sentir fort *mamamu*, 705, 736, 741
 sentir mauvais *mamu peka*, 705, 741
ofotau, 572
 oisiveté *nofo noa*, 571
 ombre *maluu*, 469, 666-668, 670, 671

omoe, 598, 786
 oncle maternel *Voir fa'e tagata*
 oncle paternel *Voir tamai*
 oppositions spatiales, 53, 186
'alomotu/tu'aliku (îlot), 51, 54, 63
'uta/tai, 63, 64, 69, 70 *Voir 'uta* et *Voir tai*
 droite/ gauche, 52
 haut/bas *'ake/'ifo*, 68, 69, 70, 376, 461, 558, 672,
loto/mata, 52, 54, 61, 62, 130, 186, 662
loto/tu'a, 51, 56, 60, 63, 64, 70, 74, 84, 569, 662,
 669, 672, 695, 696, 750, 768-770
mu'altu'a, 53, 56, 57, 62, 81, 84, 130, 186, 558,
 662, 663, 664, 669
mu'altu'a, *mu'al'muli* et *mu'alliku*, 53, 54, 59,
 750
tu'al'muli, 60
 ordination de religieux, 617, 685, 747
 ordre *Voir* mettre en ordre
 ordres sociaux (distinction *'aliki/tu'a*), 289, 331,
 360, 362, 368, 369, 376, 380, 394, 400, 401,
 456, 461, 485, 488, 491, 519, 522-525, 529, 575,
 603, 607, 671, 672, 712, 749, 750, 775 *Voir*
 endogamie d'ordre *Voir* funérailles
 oreillers *fo'i pila*, 464
 organisation communautaire du travail
fakahaoga, 112, 113, 567
 orient, 53, 54, 56, 59, 70, 86, 130, 594, 663, 664
 orient, 53
 os, 403, 404, 412, 455-460, 463, 464, 521, 544,
 648, 651, 669, 694, 700
 ouest *Voir* occident
 outre-mer, 292
 ouvert *avahi*,
 ouverture, 350, 352, 541, 565, 695, 715, 750 *Voir*
mata
 d'un interdit (*avahi*), 548, 549, 561

P

pagne *kie*, 688, 689, 709, 710
 paiement *totogi*, 114, 142, 683
 paiement pour de la terre, 144
 paix *tokalelei*, 116
pako (*Cipéracée*), 699, 705
pakoko *Voir* maigre
pakupaku (défaut d'alimentation), 387, 508, 752
palepale *Voir* lit
 palpiter *patuu*, 694
 pandanus, 42, 46, 79, 112, 124, 173, 669, 680, 681,
 683, 707, 708
fahola ou *paogo*, 654, 706
fu'u fa, 644, 646, 647, 693
lau kie, 678, 681, 701
lau'akau, 646, 678, 680, 687
 panier *kato*, 557, 600, 610, 662, 667
kato tauhua, 701
 pannes *apai*, 644
 pannes cintrées *kauta*, 644

- pannes de ceinture *fakapukelalo* et *kauta*, 644, 645
pannes fâtières *tau aluga* et *tau patu*, 644, 651
693, 694
pannes sablières *fale tua*, 644
pannes supplémentaires *kaukai* ou *hoka*, 644
papalagi Voir étrangers
paquet *kofukofu*, 407, 457, 584, 651, 653, 692, 694,
695, 702, 703, 714-716, 721
pardon Voir demande de pardon
parentèles, 281-284
fa'ahiga, 278-280, 304, 758, 772
famili Voir famille *famili*
parents classificatoires, 195, 269, 311
parents de premier ordre, 272, 273, 283, 284, 286,
288-293, 296, 297, 306, 311, 312 Voir parents
direct (père et mère) Voir germains vrais (frère et
sœur) Voir enfants propres (fils et fille)
parents directs (père et mère), 197, 213-216, 219,
223, 273, 295 Voir parents de premier ordre Voir
couple *taumatu'a*
parents maternels Voir ancêtres et parents maternels
parents paternels Voir ancêtres et parents paternels
paresse *piko'elo*, 552, 571
parfum *magoni*, 327, 343, 358, 372, 384, 657, 692,
699, 702, 704-707, 735 Voir colliers odoriférants
kahoa kakala Voir huile de coco *lolo* Voir *tuitui*
part Voir *inasi* Voir *tofi'a*
partage de la terre, 80, 127, 132, 138, 140, 141, 156
Voir partage *vaevae* et répartition *vahe*
effets pervers des pratiques actuelles, 149, 190
présentation et définitions, 136
segmentation Voir terre *kele* (segmentation)
partage *vaevae*, 137-140, 147, 149, 165, 166, 169,
170, 178, 181, 188
partage *vahe* Voir répartition *vahe*
partie côtière du village *fa'ahi tai*, 72, 74, 75, 169,
186, 366 Voir terre *kele* (valorisation des terres
côtières)
partie intérieure du village *fa'ahi 'uta*, 75, 80, 169,
186 Voir terre *kele* (valorisation des terres de
l'intérieur)
parures, 385, 629
passes, 47
patates de corail, 101
patates douces *kumala*, 599
patrilinéarité, 307, 310, 772
patrimoine, 134, 135, 140, 142, 149
patronymes, 105, 270, 307-310
patuu Voir pulsation
pauvreté *masiva*, 298
pays des morts Puluotu Voir l'index des noms
propres: Puluotu
pays *fenua*, 49, 51, 53, 187, 322, 353, 482, 524,
527, 543, 544, 607, 638, 663, 672 Voir fertilité
Voir chef de village Voir roi
arrière du pays *tu'a fenua*, 53, 64, 85, 663
comme unité sociale supérieure et englobante, 39,
108, 109, 119, 187, 350, 352, 409, 411, 476,
477, 516, 522, 524, 531, 533, 538, 576, 577,
582, 591, 592, 594-596, 612, 615, 621, 624,
631-637, 667, 668, 670
conserver la fraîcheur du pays *fakamomoko te*
fenua, 125, 444
définition, 70, 350, 409, 591, 595, 637
intérieur du pays *loto fenua*, 62, 64, 68, 70, 85,
130, 186, 475, 476, 663, 666
l'île par opposition à la mer, 45, 49, 63, 64, 69
placenta, 39, 351, 406-413, 476, 512, 735
que forment la communauté villageoise, chef et
les terres qu'elle occupe, 108, 116, 150, 187
Voir chef de village *pule kolo* Voir
communauté villageoise
relations étendues et englobantes, 289, 355, 411,
413, 466, 477, 512, 514, 529, 533, 567, 615,
626, 632, 637 Voir relations sociales
tombe, 330, 331, 350-354, 370, 371, 388, 409,
448, 449, 458, 466, 512
peau *kili*, 549, 677, 723
valorisation de la peau, 384, 549, 554, 566, 568,
569, 636, 671, 698-702, 737, 740, 750, 751
pêche, 43, 45, 47
filet *kupega*, 585
ika hake, 48
pêche au *nefu*, 48, 450
pêche collective, 112
péchés *agahala*, 374
peka Voir roussette
pele Voir valorisation *pele*
pénible *fakakakava*, 546
pensée *fakakaukau*, 380-382, 388, 412, 513, 520
père Voir *tamai* et *matu'a* Voir autorité (du chef de
famille) Voir respect *faka'apa'apa*
père du conjoint Voir *tamai*
perpétuation de la vie et renouvellement de la
société, 235, 269, 313, 352, 355, 370, 371, 409,
410, 473, 481, 526, 561, 563, 579, 582, 610,
631-638, 675, 696, 738, 741, 754, 757, 758, 770
petit-enfant Voir *mokopuna*, *mokoliha*, *mokopuku*
peuplement de Wallis, 603
pharmacopée, 506
pierre *maka*, 460, 468, 475, 494, 521, 543, 544,
546, 551, 598, 607, 612, 643, 644, 646, 648-651,
665, 669, 694, 724
pieu *huo*, 537, 551, 564, 565, 585, 589
piko'elo Voir paresse
pili Voir lézards
pirogue *vaka*, 47, 49, 94, 101, 112, 384, 486, 648,
661, 662, 667, 674, 714
pirogue communautaire *vaka fakakolo*, 585
placenta *fenua* Voir pays *fenua*
plages, 43, 45, 49, 50, 74, 79, 94, 143, 158
disparition de la plage d'Utufua, 42, 72, 74
plancher *fata*, 553, 645, 655-657, 680, 682
plantation collective, 99, 120, 561, 562 Voir récoltes
communautaires
planter *to*, 552

- plantes cultivées, 72 Voir taro *talo*, manioc *manioka*,
igname 'u*fi*, *kape* (*Alocasia macrorrhiza*),
bananier *fu'u fusi*, arbre à pain *fu'u mei*
- plantes odorantes *kakala*, 705
- plat à *kava*, *tanoa*, 365
- plat de bois *kumete*, 686, 687, 700
- plate-forme *paepae*, 643, 646, 650, 651, 665, 668,
669, 675
- platier, 42, 43, 45, 49, 50
- pluie 'ua, 322, 456, 468, 473-475, 480, 481
- po* Voir nuit
- poids *mamafa*, 385
- poinçon *poutou* (*pou tu'u?*), 644
- polopolo* Voir *fai'ofa* Voir prémices
- population d'Utufua, 148
- population de Wallis, 326
- porc *puaka*, 547, 570, 604, 605, 606, 633 Voir
prestations cérémonielles funéraires Voir 'umu
divagation des porcs, 47, 604
haamolua, 618
origine et variétés, 602, 603, 605
porc des unités 'umu, 578, 599, 600, 602, 604-
612, 617, 619, 622, 633-636
porc vivant des unités masculines, 580, 581, 633
porcs sauvages, 81, 606
préparation des porcs, 448
prestations en porc, 345, 448, 748
prestations en porcs contre de la terre, 121, 138,
142, 143, 144
relations constitutives, 606-612, 617, 633-635
répartition des parts de porc, 462, 609
truies *sigamanu*, 605
verrat *kou*, 606
- possessif (formes en o et formes en a), 238, 239,
241-246, 320, 405, 518
- possession (crise de possession), 462, 482, 483, 486,
490, 494, 497, 508, 511
- poteaux de pourtour *pou tulutulu*, 644
- poteaux *pou*, 359, 641, 644, 645, 647-650, 654,
656, 668-670, 673, 674, 724
- poto* Voir compétence
- pou lalahi* Voir poteaux *pou*
- pou matagi* Voir poteaux *pou*
- pou muli* (*Flueggea flexuosa*), 644, 645
- pou tulutulu* Voir poteaux de pourtour
- poudre de bois de santal *ahi*, 343, 358, 687, 702,
poudre de curcuma *lega*, 343, 651, 688, 692, 698,
700-703, 706, 735, 737-739
- pourrissement *pala*, 453
- poutou* (*pou tu'u?*) Voir poinçon
- précieux *fakakoloa'i*, 634
- préfet, 588, 595
- prémices *polopolo*, 120, 548, 561, 562, 578, 580,
615, 631-634, 636
destination des prémices, 120
offrande des prémices, 94, 131
- première communion, 238, 297, 412, 513, 580, 581,
605, 617, 623, 679, 684, 686, 698, 712, 713,
716, 719, 725, 745
- premier-né Voir aîné
- préparations cuites au four *fai gaohi* Voir *fai gaohi*
- présent *me'a 'ofa*, 627, 628
- prestation en argent *silā*, 112, 138, 149, 328, 332,
334, 335, 338, 339, 343, 344, 345, 557, 579,
630, 633, 689, 748, 749
- prestation en argent *fakapale* Voir *fakapale*
- prestation *to'o kalise*, 578, 579
- prestations cérémonielles, 133, 142, 291, 302, 317,
346, 688 Voir *tuulaki* Voir *tu'uli* et *tu'uli putu*
Voir 'umu Voir *fakamo'oni* Voir *omoe* Voir
prestations féminines et prestations masculines
funéraires, 328, 332, 334, 335, 338, 339, 343-
347, 630, 748, 749
- pour l'acquisition d'une terre, 142, 145 Voir porcs
Voir paiement
- pour la conservation des droits sur la terre, 145,
149
- pour le règlement d'un conflit foncier, 138, 144,
145
- présent accompagnant une prière, 390, 483, 489,
490, 502, 511, 716
- présentation, 298, 580, 690, 692, 693
- prestation complète, 111, 292, 294 Voir
maisonnée 'api (comme unité sociale)
- prestations cérémonielles préparées et fournies
par le village, 111, 120, 557, 562, 563, 568,
571, 581
- prestations cérémonielles préparées et fournies
par les jeunes gens du village, 537
- prestations *fatogia* Voir obligations *fatogia*
- prestations féminines *fai koloa*, 542, 692, 707
ballot *taga* Voir ballot,
costume *teu* Voir costume
couchage *moe'aga* Voir *moe'aga*
gatu Voir *gatu* et unités de tissu d'écorce *holo*
Voir costume *teu*
nattes Voir nattes
- prestations masculines, 256, 537, 704 Voir *kainaki*
- paniers de tubercules crus *kato* Voir panier *kato*
tokonaki Voir *tokonaki*
- unité de prestation en vivres 'umu Voir 'umu
- prêtres catholiques
comme destinataires de prestations, 120, 122,
548, 557, 559, 561, 563, 565, 571, 581
influence sur la société, 81, 86, 87, 97, 99, 103,
128, 131, 146, 190, 260, 290, 311, 355, 363,
369, 372, 455, 482, 491, 571, 572, 574, 579,
658, 659, 674, 683, 709
valorisation des prêtres, 506, 559, 563, 565, 571,
579, 581, 584, 586, 626, 636, 673, 707, 711,
751
- prières, 328, 331, 336, 338, 340-342, 351, 483, 499,
505
journées de prière collective *hufaki*, 506, 563
prières aux ancêtres, 390
- privileges, 87
- procréation
valorisation de la procréation, 250

profaner *Voir* abîmer *maumau'i*
 progéniture 'uhi, 559, 606, 610
 progrès *fakalaka*, 26
 propriété de la terre, 149
 propriété personnelle, 42
 formes du génitif, 242
 prospérité *manu'ia*, 116, 252, 563, 571, 575-578,
 746, 747
 protection *maalu*, 254, 586
 provisions *tokonaki* *Voir* *tokonaki*
pua, 705
puhi *Voir* ouvrir (*avahi*) un interdit
puipui *Voir* maison (parties et espaces: rideaux et
 parois amovibles)
pulaka (*Cyrtosperma chamissonis* (Schott.)
 Merrill), 548, 550
pule *Voir* chef *pule*, autorité et diriger (tous trois
 pule)
 pulsation *patuu*, 652
 punitions, 251
 putréfaction *pala*, 457, 459, 460, 469
putu *Voir* funérailles (deuil *putu*)

Q

qualités personnelles, 571, 572, 574, 576, 577, 626,
 726
 comme condition à la détention d'un titre
 (chefferie), 107, 260, 376

R

racine *aka*, 589
 radio, 454, 628
 récif, 43, 47, 48, 49, 63
 récit *fakamatala* *Voir* tradition orale
 réclusion, 82, 261, 407, 408, 452, 612, 635, 645,
 660, 673, 701, 702, 705, 735-743, 748
 récoltes, 80, 546, 547, 562, 565, 570, 635
 première récolte de taro, 122
 récoltes communautaires, 120, 558
 récoltes d'ignames, 550, 552-554, 556, 561-563,
 567
 dernière récolte *ta'u muli*, 553, 554, 557, 558,
 565, 612
 grande récolte *ta'u lahi*, 553, 554, 557, 558, 565
 première récolte *ta'u mu'amu'a*, 120, 463, 552-
 554, 556-558, 562, 564, 565
 reflet, image *faka'ata'ata* *Voir* faire face *fehaga'i*
 rencontre de deux *kutuga*, 302
 registre *tohi haako*, 105, 182, 189, 290
 registres d'état civil *Voir* status animarum
 règlement des litiges fonciers *Voir* litiges fonciers
 Voir prestations cérémonielles *Voir* chefferie
 (grande chefferie et chef de village) *Voir* roi et
 anciens *kau maatu'a*
 régner *hau*, 323
 reines, 234, 260

relations avec les êtres de l'au-delà (morts, ancêtres,
 détités), 360, 368, 390, 400-403, 451, 462, 463,
 486, 488, 489, 527, 546, 573, 575, 623, 641,
 648, 658, 664, 665, 668, 673, 674, 715
 relations de parenté, 177, 180, 189, 270, 273, 307
 Voir résidence et localité (fondement et
 renforcement des relations de parenté) *Voir* *kaiga*
 Voir famille *famili*
 inscription des relations de parenté dans la terre
 Voir terre *kele* (relations de parenté inscrites
 dans la terre)
 limites de la parenté, 275, 276
 relations avec le préfixe *tau-*, 198, 199, 205, 207,
 274
 relations de parenté (principes organisant les
 relations de parenté)
 âge relatif *Voir* âge relatif
 ancienneté relative *Voir* ancienneté (relative et
 absolue)
 distinction de sexe *Voir* sexe (distinction de sexe)
 distinction des parents paternels et maternels, 222,
 229, 239, 244, 246, 247, 250, 259, 262, 265,
 297, 304, 312, 313, 315, 321 *Voir* ancêtres et
 parents paternels *Voir* ancêtres et parents
 maternels
 distinction enfants d'homme/enfants de
 femme, 226, 227, 229
 distinction homme-femme, 208, 213, 220, 229,
 233, 234, 248, 314
 germanité de même sexe *Voir* germanité de même
 sexe
 germanité de sexe opposé *Voir* germanité de sexe
 opposé
 opposition des générations ascendantes aux
 générations descendantes, 219, 220, 229, 230,
 232, 233, 236, 267 *Voir* ascendants (comme
 catégorie englobante) *Voir* anciens *kau*
 maatu'a
 relations de parenté (spécification de degré)
 collatéraux *mataitama*, 206, 207, 225, 230, 248,
 274
 relations en *faka-*, 198, 206-208, 271, 272, 274
 relations entre parents, 288, 297, 298, 307, 390, 503
 Voir participation commune aux coutumes
 fe'olo'aki
 relations horizontales, 289
 relations sexuelles, 81, 405, 415, 645, 703 *Voir* noir
 'uli
 relations sociales
 constitution des êtres humains, 302, 339, 343,
 344, 347, 713-716, 723, 725
 harmonie des relations sociales, 477, 503-505,
 508-511, 568, 576
 relations sociales étendues et englobantes, 575,
 713-716, 725 *Voir* pays *femua* (relations...)
 Voir âme *laumaalie*
 relations-âme *Voir* âme *laumaalie*
 relations-corps *Voir* corps *sino*
 relations-sang *Voir* sang *toto* *Voir* intérieur *loto*

- relevailles *Voir* jour du bain *aho ma'anu*
- religion *lotu*
- ruptures et continuités, 326, 360, 361, 369, 372, 374, 490, 491, 493, 495, 498, 499, 525-527, 563, 621
- religion catholique, 13, 86, 87, 103, 148, 190, 277, 306, 326, 330, 346, 355, 357, 358, 372, 374, 394, 415, 455, 490, 491, 493, 495, 498, 499, 525-527, 529, 564, 576, 577, 658, 659, 666 *Voir* évangélisation *Voir* prêtres catholiques
- relation à Dieu, 507, 508, 516, 755, 770
- rites catholiques, 122, 174, 338, 339, 347, 355, 361, 505, 621, 694, 744 *Voir* retraites *fakamamahi* et *losalio* *Voir* prières *Voir* bénédiction *Voir* Toussaint *Voir* baptême, *Voir* première communion *Voir* confirmation *Voir* messes
- religion pré-chrétienne, 324, 374, 375, 390, 461, 482-485, 489, 490, 496, 498, 505, 658, 659
- remarquable 'iloa, 99, 570, 571, 574
- répartition *vahe*, 94, 136, 137, 139, 140, 143-146, 155, 164-166, 178, 188, 353
- définition, 141, 145, 146
- repas festif, 334, 336, 344, 346, 586, 605, 617, 618, 622, 624, 626, 635, 636, 736, 737, 740, 741 *Voir* funérailles (repas funéraires)
- requins *aga*, 47
- résidence et localité *Voir* localité
- conservation et renforcement des droits sur la terre par l'usage agricole, 134, 135, 145, 147, 148
 - conservation et renforcement des droits sur la terre par la résidence, 134-136, 139-141, 145, 147, 148, 154-156, 178, 180, 183-185, 190, 319
 - fondement et renforcement des relations de parenté, 174, 179-181, 185, 270, 281, 282, 285, 287, 290, 298, 305, 310, 315, 319, 351, 391, 409
- résidence *nofo 'aga*, 76, 89, 128, 364, 408-410, 458, 667 *Voir* fort *kolo*
- résidence Utufua, 96, 97, 126
 - résidences de la population à l'intérieur des terres, 76, 93, 95, 96 *Voir* *index des noms propres* Tala'amoā, Nukuhake, Fonua'uta
 - résidences royales, 89
 - résidence *nofo 'aga* du chef comme point de fixation de la communauté, 97, 98, 100, 108, 126, 131
- respect *faka 'apa 'apa*, 137, 242, 267, 268, 287, 450, 528, 529
- caractéristiques, 263-265, 528-530
 - discours formels, 195, 205
 - entre germains de sexe opposé, 204, 205, 208, 217, 220, 229, 230, 233, 236, 255-257, 264, 268, 275, 340
 - entre parents et entre affins, 175, 204, 211-213, 268
 - respect de la tante paternelle, 217, 235, 236, 257, 262, 265, 508, 517
 - respect des anciens, 217, 231, 232, 235, 236, 254, 264, 295, 471, 529
 - respect des morts et des ancêtres, 389-394, 462, 466, 470, 471, 483, 485, 489, 490, 499, 501, 504, 522
 - respect du nouveau-né, 405, 479
 - respect du père, 217, 254, 257, 259, 262, 265
 - respect du roi et de la chefferie, 265, 363, 394, 401, 590
 - usages, 57, 61, 231, 264, 393, 461, 710
- retour de sort (*totogi kovi*, *fetogi ma'uli*), 509
- retraite *fakamamahi*, 332
- réunion de mise en ordre *fakatokatoka*, 251
- rêve *moemisi*, 349, 370, 389, 393, 490, 497, 501, 504
- richesse matérielle, 269, 336, 385, 569, 626
- rites de fertilité à Futuna, 556
- rites de passage, 261, 305, 313, 317, 342, 414, 451, 581, 590, 615, 617, 618, 620, 621-624, 635, 637, 638, 667-696, 697, 702, 712, 716, 719, 722-725, 727 *Voir* cérémonies *Voir* jour du bain *Voir* baptême, *Voir* première communion *Voir* confirmation, *Voir* incision des garçons, *Voir* menstrues (premières règles des filles), *Voir* mariage (cérémonie), *Voir* accouchement (couches) *Voir* funérailles *Voir* relevailles
- rivage *mataatai*, 42
- roi *hau*, 120, 122, 569 *Voir* langage honorifique *Voir* reines *Voir* autorité *Voir* *mu'a* (Mu'afale)
- caractéristiques, 101, 252, 374, 383, 489, 582, 590, 638, 661
 - clef de voûte de l'organisation sociale, 236, 288, 585, 586, 595, 596, 609, 623, 631, 664, 673
 - comme destinataire de prestations, 548, 552, 557, 559, 562, 563, 565, 571, 581, 582, 584, 610, 619, 622
 - concession de terre par le roi, 125
 - en relation au pays *fenua*, 69, 125, 133, 187, 577, 578, 590, 591, 596, 664 *Voir* pays *fenua*
 - garantie des droits sur la terre, 117, 133
 - interdits le concernant, 62, 69, 592
 - le roi en relation à la maison, 59, 649-653, 663, 664, 670, 671, 675
 - position élevée du roi, 69, 84, 461, 463, 586, 649-652, 672, 718, 719, 721, 724
 - règlement des litiges fonciers, 68, 138, 148, 502
 - relation à Dieu, 374, 563, 577, 578, 623, 626, 631, 632, 636
 - responsabilité dans les funérailles, 327, 331 *Voir* funérailles d'un 'aliki
 - responsabilités du roi, 394, 631
 - succession des rois, 88, 260, 574, 662 *Voir* titres
 - valorisation du roi, 545, 559, 584, 586, 589-591, 596, 609, 611, 619, 636, 651, 652, 662, 719, 721
- roseaux *kaho*, 173
- rotation des cultures, 80

roturier *tu'a Voir tu'a* (roturier ou gens du commun)
 rouge *kula*, 415, 549, 676, 693, 701
 roussette *peka*, 705
 route territoriale, 66, 70, 75
 royauté *hau Voir roi*

S

sable *one*, 76, 356, 358, 359, 363, 457, 460, 468, 551, 552, 565, 566, 643, 644, 647, 648, 650, 651, 658, 669, 680, 704
 sacrifices *Voir* funéraires (mutilations et sacrifices)
 saint, 31, 619, 716
 saint patron, 72, 122, 627
 sanctions *Voir* respect *faka'apa'apa*
 sanctuaire *malumaluga*, 361, 483, 490, 505, 665, 666 *Voir* maison funéraire
 sang *ta'ata'a* du roi, 632, 638
 sang *toto*, 338, 371, 386, 387, 405, 453, 456, 489, 517, 519, 520, 521, 526, 527, 529, 530, 532, 533, 544, 545, 559, 565, 581, 589, 590, 591, 596, 606-608, 612, 635, 638, 640, 667, 669, 675, 676, 695, 696, 717, 724, 735, 743 *Voir* hiérarchie de valeur (composantes de la pers.)
 défloration de la mariée *Voir* mariage
 le sang et la terre, 406-408, 410, 414, 415, 448-453, 456-458, 465, 478, 512, 742, 748
 sang de l'homme, 404, 405, 739, 742
 sang des femmes *Voir* menstrues *Voir loto* (intérieur *loto*) *Voir* accouchement
 sang du père, 410, 735
 sang et interdits, 451, 452
 sang/eau, 450-452, 456-458, 469, 476-480, 738
 traitement rituel, 624, 626, 635, 694, 725, 734-743, 748, 756 *Voir ma'uli vie*
sasima Voir jasmin
saulagi Voir jachère
 sec/humide *Voir* humide/sec
 sécheresse *ta'i la'a*, 474, 577 *Voir* humide/sec
 secrétaire du village *sikilaipi*, 77
 sel *masima*, 676
sele Voir castrer
 semences *pulapula*, 226, 550, 551, 553, 554, 567, 581, 631, 633-635 *Voir* têtes des ignames
 'ulu'i'ufi *Voir fakafale*
 séminaire *seminario*, 255
seminario Voir séminaire
 sénateur, 569, 711
 sépultures anciennes, 355-361, 363-366, 368-370, 393, 394, 403, 456, 457, 495, 500, 502 *Voir* tombes (sépultures actuelles) *Voir tamu'aga, toka'aga, tu'u tano et faitoka*
 service de santé, 98, 326, 372, 386, 405, 452, 497, 505
 sexe
 âme *laumaalie*, 752
 distinction de sexe, 712, 723
 sexe absolu (principe organisant les relations de parenté), 214, 224, 225
 sexe relatif (principe organisant les relations de parenté), 195, 201, 213-215, 220, 224, 229, 236, 265
si Voir cordyline
siale (Gardenia taitensis, Rubiaceae), 699, 705, 706
 siège de la vie *ma'uli'aga*, 386, 387, 512, 559, 610, 720, 721
sigamanu Voir porcs
sikilaipi Voir secrétaire du village
sino Voir corps
sipi Voir couper
 soins traditionnels *fai to'o*, 386, 400, 459, 462, 504, 501, 506, 507, 511, 699, 739
 aspersion *tulu'i*, 462, 506
 décoctions de bain *ma'amu*, 506
 infusions *vai*, 506
 onguents *mili*, 506
 soleil *la'a*, 701, 704
 solives *kaho* et *fatuga*, 644
 sorcellerie *fakalau'akau*, 459, 460, 474, 509, 511
 sororat, 212, 275
 souche *tafito*, 589, 650
 souffle *maanava*, 382, 383, 387, 412, 448, 449, 451-453, 458, 465, 477-480, 512, 519, 521, 545, 566, 608, 635, 668, 677, 695
 souillure 'uli *Voir* noir 'uli
 sources *vai tupu*, 46, 61, 74, 80, 95, 158, 468, 469, 470-473, 666, 700
 bain à la source, 46, 76, 469
 relation avec les déités, les ancêtres et les morts, 466, 470-473, 476, 492, 503, 527, 529, 543
 résurgence *Vai*, 74, 76, 121, 172
 spécialiste de la pêche et de la navigation *tautai*, 49, 101, 143
 spécialiste du travail du bois *tufuga*, 49, 173, 330, 331, 647, 700,
 sperme *vai Voir vai Voir* eau douce (caractéristiques)
 statues religieuses *faka'ata'ata*, 714, 716
status animarum, 72, 102, 148, 150-154, 156, 158, 159, 162, 166, 167, 169, 172, 173, 182, 290, 307
 statut et rang social, 107, 175, 226, 228, 231, 234, 236, 246, 250, 260, 267, 277, 300, 308, 332, 335, 339, 343, 350, 362, 363, 376, 379, 385, 392-394, 412, 461, 485-488, 490, 525, 544, 563, 565, 567, 571-573, 575, 586, 592, 615, 623, 631, 636, 670, 676, 726, 735, 744, 745, 750, 764, 771, 774, 775
 transmission du statut par le père et les paternels *Voir* ancêtres et parents paternels
 substance *uho*, 589
 succession dans la fourniture des prestations au nom du village *hoholo*, 110, 111, 618 *Voir* obligations
 suie *lama*, 538-540, 687, 688, 714
 système de parenté de type Hawaïien, 269

T

ta'ahine

- définition, 196, 225
- filles d'une femme et de ses parentes en G0, 212, 223, 224, 226, 239, 244, 247, 254
- jeune fille, 225, 226, 244, 254

*ta'atai Voir lune**ta'i la'a Voir sécheresse**ta'okete, 105*

- cousin de même sexe issu de branche aînée, 200, 201, 203, 205-208, 237, 253
- définition, 196, 200, 206, 207, 231
- germain aîné de même sexe, 200, 201, 205-208, 224, 239, 253
- parent aîné de même sexe en G0, 197, 201, 206, 209, 230, 247, 248

*ta'ufo'ou Voir nouvel an**taalaga Voir conseil**tafito Voir souche**taga Voir ballot taga**tagata fa'a gaue Voir hommes grands travailleurs**tagata malohi Voir hommes forts**tai*

- définition de la direction *tai* par rapport à 'uta, 63
- eau de mer (relation aux ancêtres lointains et aux *temonio*), 473, 480, 494, 739
- mer (et l'océan *moana*) comme domaine extérieur à celui des vivants, 43, 45, 49, 53, 60, 63, 64, 70, 82, 322, 337, 375, 471-474, 480, 487, 488, 494, 739

*taki Voir diriger**tama*

- définition, 196, 206, 225
- filles d'une femme et de ses parentes en G0, 206, 212, 223, 224, 226, 239, 244, 247, 254
- jeune garçon, 226, 244, 254

*tama 'aliki Voir homme d'ascendance royale**tamai*

- définition, 141, 195, 198, 215, 232
- matu'a*, 198, 219, 232
- parent en G-1, 195, 198, 213, 214, 215, 216, 223, 239, 247, 259, 265
- parent par mariage, 198, 217, 223
- participation du père dans la conformation du bébé *Voir* couple *taumatu'a* (conception)
- père, 198, 212-215, 217, 220, 223, 243, 257, 259, 265, 266
- relation avec le père, 255, 256, 313, 406, 518

*tamaliki Voir enfants tamaliki**tamaliki eva Voir jeunes gens du village**tanoa Voir plat à kava**tante maternelle Voir fa'e**tante paternelle Voir mahikitaga**tanu Voir couvrir de terre tanu**tanu'aga, 356, 359-361, 363, 409, 458**ta'o fono, ta'o lolo Voir funérailles (repas funéraire)**ta'o niu, ta'o niu tapu Voir funérailles (repas funéraire)**tapa, 101, 678 Voir gatu**tapaki Voir armes de danse**tapu Voir interdit**tapuakina Voir bénédiction tapuakina*

- taro talo*, 42, 72, 75, 94, 121, 226, 540, 543, 547-549, 553, 559, 561, 566, 570, 571, 580, 581, 599, 602, 603, 610, 684, 704
- décompte des taros, 548
- relations constitutives, 566
- semences *matatalo*, 559
- variétés, 548

*tarodièrè to'oga, 75, 94, 121, 158, 468, 471, 474, 548, 553, 561, 568, 648, 649, 684, 693**tau aluga Voir pannes faitières**tau patu Voir pannes faitières**tau'a, 586, 588, 589, 591, 594-596, 598, 618, 619, 623*résidu du *lega*, 700*tauatofoga, 653**taufu'ao Voir émulation**taula Voir ancre**taula'atua Voir déités (ancres des déités taula'atua)**taumafaga, 591, 595**taumatu'a Voir couple taumatu'a**tautu'i Voir germanité de sexe opposé tautu'i**tegitegi Voir maison (parties et espaces: rideaux et parois amovibles)**tehina*

- définition, 195, 200, 203, 206
- cousin de même sexe de branche cadette, 200, 201, 206-208, 215
- germain ou cousin de même sexe, 197, 200, 201, 206, 208, 209, 212-216, 220, 223, 224, 230, 231, 239, 247, 248, 264
- parent par mariage (avec une relation *tautehina*), 200, 209, 212, 214, 216, 223

*tei'ulu, 551**tekiteki, 706*

télévision, 285, 309, 372

- temonio*, 187, 321, 324, 326, 365-367, 385, 456, 462, 470, 471, 473, 474, 491, 492, 495, 501, 506, 508, 517, 522, 528, 542, 543, 640, 641, 654, 673 *Voir* tradition orale (Moso, Pipiki, femmes-*temonio*...) *Voir* ancêtres *kui* (*temonio*)
- caractéristiques, 43, 95, 491-499
- lézards *pili*, 494
- tevolo*, 655, 658-660

temples *Voir* sanctuaires*tepi, 687*terrain de football *mala'e'aka*, 72, 74, 122

- terre *kele*, 39, 75, 134, 186, 187, 242 *Voir* sang (le sang et la terre) *Voir* propriété de la terre *Voir* prestations cérémonielles pour le règlement d'un conflit foncier *Voir* anciens *kau maatu'a* *Voir* terres et espaces communautaires *Voir* partage de la terre *Voir* limites entre des terres *Voir* terre/pays

- définition, 157, 159
- acquisition de terre, 42, 95, 100, 110, 126-128, 130, 142, 143, 146-148, 188 *Voir* porcs (prestations en porcs)
- attribution préférentielle des terres de l'intérieur aux garçons *Voir* terres de l'intérieur
- changement de valeur, 42, 74, 80, 97, 148, 149, 162, 163, 190, 290, 307
- comme substance et comme relation, 323, 327, 379, 408, 414, 415, 448-450, 452, 453, 463-466, 476, 481, 488, 512, 515, 526, 533, 551, 558, 563, 576, 591, 596, 607-609, 611, 612, 615, 619, 621, 624, 626, 636, 666, 668, 669, 674, 722-724 *Voir* morts (en relation à la terre)
- concession de terre, 100, 123, 146, 153, 183 *Voir* don de terre, acquisition de terre *Voir* chefferie *Voir* roi
- conservation des droits sur la terre *Voir* conservation des droits sur la terre *Voir* généalogies *Voir* obligations *fatogia* *Voir* chefferie, roi et chef de village *pule kolo* (garantie des droits sur la terre) *Voir* mémoire collective *Voir* résidence *Voir* maison maçonnée *fale sima*
- disposition radiale des terres, 64, 66, 68
- don de terre, 146, 166 *Voir* aussi don *foaki*
- échange de terres, 140, 155
- inaliénabilité de la terre, 133, 150
- partage des droits sur la terre entre les germains et les collatéraux, 117, 133-135, 137, 138, 140, 145, 154, 158, 163-165, 168, 178, 179, 181, 183, 184
- perte de droits par abandon, 142
- prêt ou emprunt de terre, 134
- priorité du droit des femmes sur les maisonnées 'api, 80, 136, 139, 159, 162-165, 174, 185-187, 221, 226, 254, 354 *Voir* maisonnée 'api (occupation préférentielle par les femmes)
- rattachement des terres au village, 114-119, 132, 187
- relations de parenté inscrites dans la terre, 134, 141, 145, 148, 169, 170, 171, 177-181, 183-185, 188, 283, 304
- revendications et restitutions de terre, 123, 148, 156
- segmentation de la terre, 138, 140, 149, 154-156, 165, 166, 168-171, 174, 178, 184, 188, 189 *Voir* maisonnée 'api (segmentation et fondation)
- terre familiale *kele fakafamili*, 80, 120, 122, 134, 157, 159, 177, 188, 189, 318, 349, 351, 354, 370, 409, 410, 411, 469
- définition, 116, 181
- terre interdite *kele tapu*, 127
- terre lointaine (hors du village), 40, 183, 184
- terre natale et terre maternelle *Voir* maisonnée ancienne 'api *matu 'a* (terre natale et maternelle)
- terre noire *kele 'uli*, 469, 470
- terre transmise par les ancêtres, 39, 72, 80, 124, 126-128, 130, 133, 134, 142, 145, 146, 160, 171, 177, 178, 180-184, 188, 190, 301, 369, 409
- transmission de la terre, 40, 97, 130, 132, 133, 163, 188, 190, 369
- valorisation des terres côtières, 153, 171, 172, 186
- terre/pays, 351, 352, 409, 449, 452, 453, 466, 476, 477, 512, 514, 620, 624, 632
- terres de l'intérieur et terres périphériques, 143, 171, 173, 187
- attribution préférentielle aux garçons, 80, 136, 140, 164, 165
- terres et espaces communautaires, 120 *Voir* *toafa* (maquis) *Voir* chef de village *Voir* tarodière *to'oga*
- la terre Lanumaha, 125
- le promontoire Matala'a, 42, 123, 124, 142, 146
- territoire villageois, 69, 85, 109, 132, 187
- tête 'ulu, 52, 461, 462, 464, 465, 505, 506, 509, 529, 558, 559, 562, 564, 567, 609, 629, 667
- têtes des anciens *ulu 'i maatu 'a* *Voir* 'ulu 'i maatu 'a *teu* *Voir* costume
- teve* (*Amorphophallus campanulatus*), 538, 541
- tiges de feuilles de cocotier *tuaniu*, 173, 653, 660, 708
- tissu d'écorce battue *gatu* ou *tapa* *Voir* *gatu*
- titre, position *tu 'ulaga*, 584
- titres *tu 'ulaga*, 98, 195, 246, 486, 488, 661 *Voir* *kaiga* *Voir* aîné *Voir* ancêtres et parents paternels (transmission du statut et des titres) *Voir* qualités personnelles
- comme biens de valeur *koloa*, 99
- familles d'ayants droit, 99, 106, 280, 300, 588, 651
- fondement à l'autorité, 115, 523
- succession des hommes dans le titre, 115, 375, 376, 461 *Voir* tradition orale (succession des hommes dans un nom)
- transmission des titres, 98, 237, 260, 376, 377, 379, 499
- titres de chef de village *pule kolo*, 98, 99, 101, 102
- familles d'ayants droit, 102-107, 109
- titre Eva *Voir* Eva *dans l'index des noms propres*
- titre Sila *Voir* Sila *dans l'index des noms propres*
- to* *Voir* planter
- to'o kalise* *Voir* prestation *to'o kalise*
- toafa* (maquis), 42, 59, 124, 125, 130, 153, 646, 647, 651, 667
- toafa* d'Utufua, 124
- toe* *Voir* benjamin
- tofi* *Voir* diviser
- tofi 'a* (part), 136
- togo* (*Bruguiera gymnorrhiza*), 687
- togo vao* (*Elaeocarpus angustifolius*), 687
- togo 'uta* (*Dodonroea viscosa*), 687
- toi* (*Alphitonia excelsa* ou *Alphitonia zizyphoides*, *Rhamnaceae*), 699
- toilette, 699

toiture 'aofi,652
 toiture ato,79, 124, 130, 167, 643, 644, 646, 651-653, 655, 657, 671, 673-675, 693, 698, 736, 738
 Voir charpente
 toka'aga,360, 363
 tokaala Voir maladie tokaala
 tokalelei Voir relations sociales (harmonie des relations sociales)
 toke Voir anguille de mer, murène
 tokolua
 définition,196, 200, 203, 204, 206
 germain ou cousin de sexe opposé,201, 203-209, 213, 215, 216, 220, 224, 225, 239, 247, 248, 256, 264
 tokonaki,294, 571, 579-581, 598, 611, 612, 615, 617, 620, 631-634, 637, 638, 786
 tokonaki talo,122, 580, 598, 786,
 tombe,328, 330, 349, 350, 352, 354, 358, 361, 457, 458 Voir sépultures anciennes Voir femua
 comme point d'ancrage,363, 648
 droit d'accès,349, 353
 tombes collectives,356, 358, 361, 363, 369
 vestiges,95
 toponymes,124
 tortues,95
 totogi kovi Voir retour de sort
 Toussaint,338, 453
 tradition aga fakafemua,33, 277
 tradition orale,50, 374, 383, 493, 500 Voir mythes
 anthropophagie,448, 603, 604
 assassinat de Talapili et Talamohe,655, 657
 concernant Utufua,88, 89
 départ de Kaukelo pour Uvea Lalo,662
 en relation aux vestiges archéologiques,76,356, 362, 367, 394, 455, 456
 guerre de Molihina,101, 106, 455
 guerre entre Havea fakahau et les frères Talapili et Talamohe,89, 656, 679
 influence des tongiens sur l'organisation sociale,85
 guerre de Kauulufonua Fekai,88, 658
 limites entre districts Voir limites
 massacre à l'occasion d'une cérémonie du kava,89
 Moso Voir Moso dans l'index des noms propres
 origine tokelau de Gahi,47, 90, 126
 Pipiki Voir Pipiki dans l'index des noms propres
 succession des hommes dans un nom,99, 376
 Talapili et Talamohe,395
 temonio,494
 To'oga toto,455, 471
 Tu'i Uvea et l'origine des porcs,602-604
 trafiquants européens,99, 660 Voir beachcombers
 travail gaue,542, 622, 634, 677
 travail rémunéré,50, 569
 travaux communautaires et collectifs gaue fakakolo,72, 76, 110, 112, 113, 121, 537
 traverses lalago,644

tu'a Voir oppositions spatiales Voir tai (la mer comme domaine extérieur à celui des vivants)
 Voir pays femua (tu'a femua) Voir maison (parties et espaces: tu'a fale)
 définition,53, 60
 amende, pénalité,567, 600, 787
 gens du commun,234, 363, 523, 524, 571, 607
 Voir ordres sociaux Voir ordres sociaux (distinction 'aliki/tu'a)
 l'extérieur Voir domaine de l'au-delà
 le dos,43, 60, 609
 tu'i fakama'u Voir arbitre tu'i fakama'u
 tu'u afiafi Voir lune
 tu'u tano,356, 360, 363, 366
 tu'ulaga Voir titre
 tu'uli,786
 tu'uli putu, 336, 786
 tuaga'ane Voir germanité de sexe opposé
 définition,196, 204, 205, 206, 256
 germain ou cousin (aîné) de sexe opposé,205, 207, 208, 230, 245, 256
 germain ou cousin de sexe opposé,199-201, 203-206, 208, 209, 230, 239, 247, 248, 256, 264
 tuaniu Voir tiges de feuilles de cocotier tuaniu
 tubercules Voir 'umu
 tufuga Voir spécialiste du travail du bois tufuga
 tuilau Voir tuiles de la toiture
 tuile faitière fakafisi,644, 646, 653, 669
 tuiles de feuilles tuilau, 173, 643, 644, 653, 693
 tuitui Voir noix de bancoule
 tuitui cosmétique,705
 tukitala Voir malédiction
 tulu'i Voir soins traditionnels
 tupu'aga Voir ancêtres tupu'aga
 tupulaga,385 Voir jeune homme
 tuteur,546, 551, 552, 559, 566
 tutua Voir enclume
 tu'ulaga fale (emplacement de maison) Voir maisonnée
 tuulaki,598, 786

U

uho Voir substance Voir cordon ombilical
 uho'i kava Voir kava (répartition de la racine)
 unité de tissu d'écorce holo,327, 330, 351, 457, 458, 682, 684, 685, 687, 690, 692, 695, 696, 712,
 unités de compte et de mesure, 22, 384, 548
 unités sociales Voir pays femua Voir communauté
 villageoise Voir maisonnée 'api Voir garçons du village uo
 usurpation,400, 573, 575
 utérus falega fanau, 410-413, 452, 477, 607, 612, 675, 697
 utu Voir déterrer
 utupoto Voir entrails
 uxorilocalité Voir localité

V

- vahe* partage et adoption, 145, 281, 305
 adoption, 141, 143
 concernant la terre (répartition) *Voir* répartition
vahe
- vai* *Voir* soins traditionnels
 eau douce *Voir* eau douce
 liquide amniotique, 405
 sécrétions sexuelles féminines, 405, 703
 source *Voir* sources
 sperme, 405, 703
- vaivai* *Voir* faiblesse *vaivai*
- vaka* *Voir* déités (repositoires) *Voir* pirogue
- vakatapu*, 661
- vala* *Voir* couverture du bassin *vala*
- vale* *Voir* folie
- valorisation *pele*, 634 *Voir* gâter *fakapelepele*
 filles de la maison, 254
 jeunes gens, 343
 le benjamin, 238
- valoriser *fakama'uhiga*, 552, 590
- vao* *Voir* friche *tu'u vao*
- vao matu'a* *Voir* forêt ancienne
- vao tapu* *Voir* forêt sacrée
- végétation, 42, 75 *Voir* *toafa* (maquis) *Voir* forêt
 ancienne *vao matu'a* et forêt sacrée *vao tapu*
 répartition des cocotiers, 42, 59, 75
- vela* *Voir* brûler
- vent *matagi*, 48, 49, 53, 551
- ventre *fatu*, 52, 381, 386, 448, 452, 465, 487, 512
- ventre *kete*, 231
- ventre *manava*, 382
- vêtement, 683, 694, 701, 709, 724
 bandoulière *lava*, 683, 712
 ceinture *no'o* *Voir* ceinture
 chemise (*kofu*), 709
 chemise ou tunique *Voir* chemise *kofu*
 coiffes *lafi*, *fau utu lei*, 683
 costume festif, 327, 343, 686, 689, 701, 702, 711,
 712, 713, 714
 costume traditionnel, 688, 689, 709
 distinction par le costume, 636, 679, 710, 711,
 712, 713, 714, 716
 feuilles de plantes, 708, 709
funamahi, 683
 jupe *vala* *Voir* couverture du bassin *vala*
 jupes de *gatu*, 710
 jupon de feuilles, 709, 710
 nattes fines, 231, 710 *Voir* nattes
malo, 683
tepi, 687
 turban, 101
- vétérinaire, 606
- veuf ou veuve, 151, 175, 176, 212, 255, 348, 411
- vie, vivre *ma'uli* *Voir* *ma'uli*
- vieilles femmes *finematu'a*, 500, 515
- compétences généalogiques, 197, 276
 position dans l'espace des vieilles femmes, 82
 responsabilités, 233, 234, 236, 296, 336, 664
- vierges *taupo'ou*, 90, 413, 565, 604, 607
- village *kolo*, 40, 50, 70, 72, 87, 92, 132 *Voir* partie
 intérieure du village *fa'ahi 'uta* *Voir* partie
 côtière du village *fa'ahi tai* *Voir* limites entre
 villages *Voir* oppositions spatiales *Voir* *loto*
 définition, 116
 changements depuis le début du siècle, 151, 153
 comme unité sociale, 111, 113, 115, 116, 131
 modification de l'occupation du sol depuis
 l'évangélisation, 68, 86, 93-95, 97, 100, 126,
 128, 130, 190, 311, 364, 491
 origine, 97, 126
- villageois *Voir* obligations *fatogia*
 entraide, 173
- visites d'inspection 'a'ahi, 113
- voisins/voisines, 50, 253, 291, 298, 681

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITES OU CONSULTES (253 références)**ANGLEVIEL** (Frédéric)

1989 *Wallis et Futuna (1801-1888), contacts, évangélisations, inculturations*, thèse de doctorat de troisième cycle, université Paul-Valéry-Montpellier III, 3 volumes, 232, 545 et 861 pages plus annexes.

ANGLEVIEL (Jacques)

1963 "Le séjour d'Alain Gerbault à Wallis en 1926", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 137-147.

AOYAGI (Machiko)

1966 "Kinship Organization and Behaviour in a Contemporary Tongan Village", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 75, p. 141-176.

Archives diocésaines de Wallis et Futuna, Manuscrit, Paris, conservé à la bibliothèque du Musée de l'Homme.

Au pays des trois royaumes, Paris, Pacifique, 1991, 169 pages.

AUBERT DE LA RUE (Edgar)

1935 "Wallis et Futuna, le pays et ses habitants", *La Terre et la Vie*, N° 2, p. 51-66.

AUSTIN (John Langshaw)

1970 *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, coll. "Points Essais", 203 pages.

BARRAU (Jacques)

1963 "L'agriculture des îles Wallis et Futuna", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 157-171.

1965 "L'humide et le sec. An Essay on Ethnobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indo-Pacific Area", *Journal of the Polynesian Society*, N° 74, p. 329-339.

BARRAUD (Cécile)

1979 *Tanebar-Evav : une société de maisons tournée vers le large*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. "Atelier d'Anthropologie Sociale", 280 pages.

BATAILLON (Pierre)

1841 "Notice sur la mission de Wallis", *Annales de la Propagation de la Foi*, Lyon, vol. 13 p. 5-24.

1932 *Langue d'Uvea (Wallis), grammaire-dictionnaire uvea-français, suivi du dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Librairie Orientale Paul Geuthner, 640 pages.

BAZIN (Jean-Marie)

circa 1922 *Note sur la Mission des îles Wallis*, manuscrit (postérieur à 1922), Paris, conservé aux archives maristes, 225 pages.

BEAGLEHOLE (Ernest)

1939 "Tongan Color Vision", *Man*, vol. 39, p. 170-172.

BERARD (Louis-Théodore)

1854 "Campagne sur la corvette *L'Alcmène* en Océanie pendant les années 1850-1851", *Nouvelles Annales de la Marine et des Colonies*, vol. 12, p. 5-51 et 153-179.

BEST (Elsdon)

1914 "Maori Beliefs Concerning the Human Organs of Generation", *Man*, vol. 14, p. 132-134.

BELLWOOD (Peter)

1987 *The Polynesians, Prehistory of an Island People*, New York, Thames and Hudson, Revised Edition, 175 pages (édition originale : 1978).

BIERSACK (Aletta)

1982 "Tongan Exchange Structures : Beyond Descent and Alliance", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 91, p. 181-212.

1991 "Kava'onau and the Tongan Chiefs", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 100, N° 3, p. 231-268.

BIGGS (B.)

1974 "Some Problems of Polynesian Grammar", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 83, p. 400-426.

BLANC (Joseph)

1914 *Les Iles Wallis*, Paris, Librairie Académique Perrin et Cie, 222 pages.

BLIXEN (Olaf)

1966 "El lenguaje honorifico en Uvea (Wallis) y sus connectiones en Polynesia occidental", *Moana, Estudios de Anthropologia Oceanica*, N° 1, Montevideo, p. 1-15.

BLUST (Robert)

1984 "Austronesian Culture History : Some Linguistic Inferences and their Relations to the Archaeological Record", in *Prehistoric Indonesia, a Reader*, P. Van de Veld ed., Verhandeligen KITLV, N° 104, p. 218-241.

BOISSE (Emile)

1875 "Les îles Samoa, Nukuono, Fakaafu, Wallis et Horn", *Bulletin de la Société de Géographie*, vol. 10, p. 428-439.

BOTT (Elizabeth)

1972 "Psychoanalysis and Ceremony", in *The Interpretation of Rituals*, J.S. Fontaine ed., London, Tavistock, p. 277-282.

1981 "Power and Rank in the Kingdom of Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 90, p. 7-81.

BOTT (Elizabeth) et **TAVI**

1982 *Tongan Society at the Time of Captain Cook's Visits : Discussions with Her Majesty Queen Salote Tupou*, Wellington, The Polynesian Society, Memoir N° 44, 187 pages.

BOUGE (Louis-Joseph)

1913 "Notes sur la population des îles Wallis, placée sous le protectorat de la France en 1842", *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, vol. 4, p. 269-274.

BOWDEN (Ross)

1979 "Tapu and Mana : Ritual Authority and Political Power in Traditional Maori Society", *The Journal of the Pacific History*, vol. 14, p. 50-61.

BUCK (Sir Peter)

1935 "Material Representatives of Tongan and Samoan Gods", *Journal of the Polynesian Society*, N° 44, p. 48-60.

BURROWS (Edwin G.)

1936 *Ethnology of Futuna*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N° 138, IV-239 pages (utilisé ici dans sa traduction française, voir Suzanne Manuau).

1937 *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N° 145, III-176 pages ; réédition : New York, Kraus Reprint Co., 1971.

1938 "Topography and Culture on Two Polynesian Islands", *Geographical Review*, N° 28, p. 214-223.

1939 "Breed and Border in Polynesia", in *American Anthropologist*, vol. 41, p. 1-21.

1945 *Songs of Uvea and Futuna*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N° 183, 121 pages ; réédition : New York, Kraus Reprint Co., 1971.

CAMPBELL (Andrew R.T.)

1985 *Social Relations in Ancient Tongareva*, Honolulu, Pacific Anthropological Records N° 36, Bernice P. Bishop Museum, 112 pages.

CHAVE-DARTOEN (Sophie)

1992 *La Cérémonie du kava à l'île Wallis (Uvea)*, mémoire présenté en vue du DEA, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 310 pages.

1996 "La natte *ta'ovala* à Wallis", in *Se vêtir pour dire*, Y. Broutin éd., Cahiers de Linguistique sociale, CNRS URA 1164, Université de Rouen, coll. "Billans et Perspectives", p. 61-76.

1996 "La cuisson des vivres au four de pierres à Wallis (Uvea, Polynésie occidentale) : Comment les hommes donnent-ils la vie?", in *Cuisines, reflets des sociétés*, M.-C. Bataille-Ben Guigui et F. Cousin eds., Paris, Editions Sèpia - Musée de l'Homme, p. 435-453.

CHURCHWARD (Spencer)

1932 "Traces of Suffixed Pronouns in Polynesian Languages", *Bernice P. Bishop Museum Occasional Papers*, vol. 9, N° 22, p. 3-6.

COLLOCOTT (E.E.V.)

1921a "Notes on Tongan Religion" *Journal of the Polynesian Society*, vol. 30, p. 152-163 et 227-240.

1921b "The Supernatural in Tonga", *American Anthropologist*, new serie, vol. 23, p. 415-444.

1923 "Sickness, Ghosts and Medecine in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 32, p. 136-142.

1923 "Marriage in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 32, p. 221-228.

1927 "Kava Ceremonial in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 36, p. 21-47.

COPPET (Daniel de)

1973 "Tabou", *Encyclopedia Universalis*, corpus 17, p. 640-643.

1981 "The Life Giving Death", in *Mortality and Immortality : the Anthropology and Archaeology of Death*, New York, Academic Press, p.175-204.

1990 "The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration", *Ethnos*, Stockholm, p. 140-150.

1992 *Understanding Rituals*, D. de Coppet ed., London and New York, European Association of Social Anthropology, Routledge, 118 pages.

COPPET (Daniel de), **ITEANU** (André)

1995 *Cosmos and Society in Society in Oceania*, D. de Coppet et A. Iteanu eds., Oxford, Washington DC., Berg, 338 pages.

COOK (James)

1785a *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde, fait sur L'Aventure et La Résolution en 1772-1778*, Paris, Hôtel de Thou, 4 volumes (édition française).

1785b *Troisième voyage de Cook, ou Voyage à l'Océan Pacifique, exécuté sous la direction des capitaines Cook, Clerke et Gore, sur les vaisseaux La Résolution et La Découverte en 1776-1780*, Paris, Hôtel de Thou (édition française).

CRESSON (Michel)

1953 "Eternelle Polynésie", *Hommes et Mondes*, Paris, p.330-343.

DAVENPORT (William)

1959 "Nonunilinear Descent and Descent Group", *American Anthropologist*, vol. 61, p. 557-572.

DECKKER (Paul de)

1991 "L'archipel des trois royaumes" in *Au pays des trois royaumes*, Paris, Pacifique, p. 55-63.

DECKKER (Paul de), éditeur

1995 *Coutume autochtone et Evolution du droit dans le Pacifique sud*, Université française du Pacifique, Paris, L'Harmattan, 303 pages.

DESCHAMPS (Emile)

1885 "Les îles Wallis", *Le Tour du Monde*, Paris, vol. 49, N° 1269, p. 273-288.

DI PIAZZA (Anne)

1990 "Les jardins enfouis de Futuna, Une ethno-archéologie de l'horticulture", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 90-91, N° 1-2, p. 151-162.

Directoire à l'usage du clergé du vicariat, Vicariat apostolique de Wallis et Futuna.

DIX (W.G.)

1848 *Wreck of the Glide with Recollections of the Fijiis and of Wallis Island*, New York and London, 203 pages (comprend le récit de James Oliver, cité par Angleviel, 1989, p. 108).

DOUAIRE-MARSAUDON (Françoise)

1992 "La géographie du surnaturel chez les Polynésiens des îles Tonga", *Annales de la Fondation Fyssen*, N° 7, 3^e trimestre 1992, p. 33-47.

1996 "Neither Black or White : The Father's Sister in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 105, N° 2, p.139-164.

1998 *Les Premiers Fruits : parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris, CNRS Editions, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 338 pages.

DOUGLAS (Bronwen)

1979 "Rank, Power and Authority : a Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies", *Journal of Pacific History*, vol. 14, p. 2-27.

DOUMENGE (François)

1966 *L'Homme dans le Pacifique sud*, Paris, Société des Océanistes, 635 pages.

DUMONT (Louis)

1975 *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Arman Colin, coll. "U Prisme", 142 pages (1^{re} édition 1964).

1977 *Homo aequalis, Génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, NRF, coll. "Bibliothèque des sciences humaines", 270 pages.

1979 *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", XL-449 pages (1^{re} édition : 1966)

1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, coll. "Esprit", 279 pages.

DURKHEIM (Emile)

1990 *Les Règles de la méthode sociologique*, 5^e édition, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 149 pages (édition originale : 1937).

DUTAILLIS (Gervais)

1849 "Notices géographiques, nautiques et commerciales sur quelques îles de l'Océanie visitées en 1847-1848", *Nouvelles Annales de la Marine et des Colonies*, Paris, vol. 2, p. 101-125.

EMBER (Melvin)

1959 "The Nonunilinear Descent Groups of Samoa", *American Anthropologist*, vol. 61, p. 573-577.

EPLING (Philip J.), **EUDEY** (Ardith A.)

1963 "Some Observations on the Samoan Aigapotopoto", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 72, p. 78-384.

FIRTH (Raymond)

1940 "The Analysis of the Mana : An Empirical Approach", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, p. 483-510 (réédité dans *Tikopia Ritual and Belief*, 1967, p. 174-194,).

1957 "A Note on Descent Groups in Polynesia", *Man*, vol. 57, N° 2, p. 4-8.

1970 "Postures and Gestures of Respect", in *Echanges et Communications : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, J. Pouillon et P. Maranda éd., Mouton, p. 188-209.

FORTES (Meyer)

1953 "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, vol. 55, p. 17-41.

FRIMIGACCI (Daniel)

1982 *Rapport d'activités 1982*, ORSTOM, Nouméa.

1987 *Fouilles de sauvetage à Wallis et Futuna*, Office de la Recherche scientifique et technique d'outre-mer, Centre de Nouméa, Sciences Humaines, p. 1-13.

1990 *Aux temps de la terre noire : Ethno-archéologie des îles Futuna et Alofi*, Langues et cultures du Pacifique N° 7, Paris, Peeters, 253 pages.

1996 "Ces pirogues des dieux venues du ciel", in *Mémoire de pierre, mémoire d'homme. Traditions et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*. Université Paris I Panthéon, p. 99-113.

FRIMIGACCI (Daniel) **HARDY** (Maurice)

1997 *Des archéologues, des conquérants et des forts*, Association socio-culturelle pour la culture et l'art wallisiens et futuniens, 119 pages.

FRIMIGACCI (Daniel), **SIORAT** (Jean Pierre) et **VIENNE** (Bernard)

1982 *Inventaire des sites archéologiques et ethnohistoriques de l'île d'Uvea*, Mission ORSTOM-CNRS 1982, Office de la Recherche scientifique et technique d'outre-mer, Centre de Nouméa, Sciences Humaines, Document provisoire, 214 pages.

1984 *Inventaire et Fouille des sites archéologiques et ethnohistoriques de l'île Uvea*, Nouméa, Document provisoire, Centre ORSTOM.

1995 *Un poisson nommé Uvea : Eléments d'ethnohistoire de Wallis*, Nouméa, CRDP, 95 pages.

FRIMIGACCI (Daniel), VIENNE (Bernard)

1990 *Aux temps de la terre noire, Ethnoarchéologie des îles Futuna et Alofi*, Paris, SELAF n° 321, Peeters, 251 pages.

GAILEY (Christine Ward)

1987 "State, Class and Conversion in Commodity Production : Gender and Changing Value in Tongan Islands", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 96, p. 67-79.

GAJDUSEK (Carleton)

1979 "Recent Observations on the Use of Kava in the New Hebrides" in *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, D.H. Efron, B. Holmstedt, N. Kline eds., New York, Raven Press, p. 19-125.

GARANGER (José)

1980 "Océanie : préhistoire et archéologie", in *Encyclopedia Universalis*, Corpus 16, p. 711-715.

GELL (Alfred)

1995 "Closure and Multiplication: An Essay on Polynesian Cosmology and Ritual", in *Comos and Society in Oceania*, D. de Coppet et A. Iteanu eds., Oxford, Washington DC, Berg, p. 21-56.

GERAGHTY (Paul)

1993 "Pulotu, Polynesian Homeland", *Journal of the Polynesian Society*, Vol 106, N°4, p. 343-383.

GERBAULT (Alain)

1929 *Sur la route de retour, Journal de bord, tome 2 : De Tahiti vers la France*, Paris, Grasset, 219 pages.

GIFFORD (Edward W.)

1924 *Tongan Myths and Tales*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N° 8 ; réédition : New York, Kraus Reprint Co., 1971, 207 pages.

1929 *Tongan Society*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin N° 61 ; réédition : New York, Kraus Reprint Co., 1985, iv-365 pages.

GILSON (Richard P.)

1963 "Samoan Descent Groups : a Structural Outline", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 72, p. 372-383.

GODELIER (Maurice)

1990 "Sociétés à Big Men, sociétés à Grands Hommes : figures du pouvoir en Nouvelle-Guinée", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 90-91, p. 75-93.

GOLDMAN (Irving)

1955 "Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia", *American Anthropologist*, vol. 57, p. 680-697.

1970 *Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press.

GOODENOUGH (Ward H.)

1955 "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organisation", *American Anthropologist*, vol. 57, p. 71-83.

1970 "Transactions in Parentwood", in *Adoption in Eastern Oceania*, V. Carroll ed., Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 391-410.

GREZEL (Père)

1878 *Dictionnaire futunien-français avec notes grammaticales*, Paris, Maisonneuve et Cie, 301 pages.

GUIART (Jean)

1963 "Un état palatial océanien : l'empire maritime des Tui Tonga" dans *La Chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'Ethnographie, Musée de l'Homme, p. 661-679.

GUNSON (Niel)

1979 "The Hau Concept of Leadership in Western Polynesia", *Journal of Pacific History*, vol. 14, p. 28-42.

HANSON (F.Allan)

1982 "Female Pollution in Polynesia", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 91, p. 335-381.

HAUDRICOURT (André-Georges)

1987 *La Technologie science humaine, Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 343 pages.

HEAFALA (Tismas)

1989 *Rencontre de deux cultures. La cathéchèse de Mgr. Bataillon*, mémoire de maîtrise, Institut catholique de Paris, 129 pages.

HECHT (Julia)

1977 "The Culture of Gender in Pukapuka : Male, Female and the *Mayakitanga* 'Sacred Maid'", *Journal of Polynesian Society*, Vol. 86, p. 183-206.

HELU (Futa)

1995 "Brother/Sister and Gender Relations in Ancient and Modern Tonga", *Journal de la Société des Océanistes*, N° 100, p. 191-199.

HENQUEL (Père)

circa 1910 *Talanoa ki Uvea nei*, Wallis, Presses de la Mission, 63 pages ; réédition ronéotypée en 1973, Wallis, Lano, Direction de l'Enseignement, 43 pages.

idem *Histoire ancienne de Wallis des origines à 1936*, manuscrit parcellaire conservé à Paris, bibliothèque du Musée de l'Homme, non daté, numéroté de 14 à 17.

HERTZ (Robert)

1970 *Sociologie religieuse et Folklore*, Paris, PUF, 205 pages.

HOCART (Arthur Maurice)

1915 "Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific", *American Anthropologist*, vol. 17, N° 4, p. 631-646.

1973 *Le Mythe sorcier et Autres Essais*, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", N° 220, 264 pages. *The Life Giving Myth and Other Essays*, London, Methuen, 1952 (édition originale).

HOLMES (Lowell D.)

1979 "The Function of Kava in Modern Samoan Culture" in *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Daniel H. Efron, B. Holmstedt, N.S. Kline eds, New York, Raven Press, p. 105-118.

HOWARD (Alan)

1972 "Polynesian Stratification Revised : Reflexions on Castles Built of Sand (and a Few Built of Coral)", *American Anthropologist*, vol. 74, p. 811-823.

HOWARD (Alan), **BOROFSKY** (Robert) eds

1989 *Developments in Polynesian Ethnology*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 373 pages.

HOWARD (Alan), **KIRKPATRICK** (J.)

1989 "Social Organisation", in *Developments in Polynesian Ethnology*, A. Howard et R. Borofsky eds., Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 47-94.

HUNTSMAN (Judith)

1971 "Concepts of Kinship and Categories of Kinsmen in the Tokelau Islands", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 80, p. 317-354.

HUNTSMAN (Judith) et **HOOPER** (Anthony)

1975 "Male and Female in Tokelau Culture", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 84, p. 415-430.

1976 "The 'Desecration' of Tokelau Kinship", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 85, p. 257-296.

ITEANU (André)

1983 *La Ronde des échanges, de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. "Atelier d'Anthropologie sociale", 335 pages.

1990 "The Concept of the Person and the Ritual System : A Orokaiva View", *Man*, vol. 25, N° 1, p. 35-53.

JAMES (Kerry E.)

1983 "Gender Relations in Tonga, 1780 to 1984", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 92, N° 2, p. 233-244.

Journal de bord du capitaine Tregurtha, commandant du trois mats Caroline, 1831-1832, Peabody Museum, New Bedford (cité par Angleviel 1989, p. 109).

Journal ou Description du merveilleux voyage de Guillaume Schouten, Amsterdam, chez Guillaume Janson, l'an 1618. *Journal of te Beschryving he van de wonderlicke reyse, hedaen door Willem Cornelisz Schouten van Hoorn, inde Jaren 1615, 1616, en 1617*, Amsterdam, by Willem Janzz, 1618 (édition originale).

Journal Officiel des Iles Wallis et Futuna, 17-01-97, p. 14231-14232.

KAEPPLER (Adrienne L.)

1967 "Folklore as Expressed in the Dance in Tonga", *Journal of American Folklore*, vol. 80, p. 160-168.

1969 *Tongan Dance : A Study in Cultural Change*, Conférence présentée à la XX^e Conference of the International Folk Music Council, University of Edimburgh, August 6-13, p. 266-277.

1971 "Rank in Tonga", *Ethnology*, vol. 10, N° 2, p. 174-193.

1978a "Me'a faka'eiki: Tongan Funerals in a Changing Society", in *The Changing Pacific: Essays in Honour of Harry Maude*, N. Gunson ed., Oxford, Oxford University Press, p. 174-202.

1978b "Melody, Drone, and Decoration : Underlying Structures and Surface Manifestations in Tongan Art and Society", in *Art in Society : Studies in Styles, Culutre and Aesthetics*, M.Greenhalgh and V. Megaw eds, London, Duckworth, p.261-274.

KEESING (Roger M.)

1984 "Rethinking Mana", *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, N° 1, p. 137-156.

KIRCH (Patrick Vinton)

1976 "Ethno-archaeological Investigations in Futuna and Uvea (Western Polynesia), a Preliminary Report", *Journal of the Polynesian Society*, N° 85, p. 27-69.

1984 *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*, Cambridge, Cambridge University Press, 313 pages.

1989 "Prehistory", in *Developments in Polynesian Ethnology*, A. Howard, R. Borofsky eds, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 13-46.

1994a "The Pre-Christian Ritual Cycle of Futuna, Western Polynesia", *Journal of the Polynesian Society*, N° 3, p. 255-298.

1994b *The wet and the Dry, Irrigation and Agricultural Intensification in Polynesia*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 385 pages.

KORN (Shulamit R. Decktor)

1974 "Tongan Kin Groups : the Noble and the Common View", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 83, N° 1, p. 5-13.

1975 "Household Composition in the Tonga Islands: A Question of Options and Alternatives", *The Journal of Anthropological Research*, vol. 31, p. 235-259.

KRAMER (Augustin)

1979 *The Samoa Islands, An Outline of a Monograph with Particular Consideration of German Samoa*, Polynesian Press, Auckland, 2 volumes, 704 et 530 pages.

KROEBER (A.L.)

1909 "Classificatory Systems of Relationship", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 39, p. 77-84.

LAUFOAULU (Robert)

1985 *Contribution à la médecine traditionnelle de Uvea*, mémoire de maîtrise en ethnologie, université de Bordeaux II, 95 pages et annexes.

LEACH (Edmund)

1972 "The Structure of Symbolism", in *The Interpretation of Rituals*, J.S. Fontaine ed., London, Travistok, p. 277-282.

LEROI-GOURHAN (André)

1971 *L'Homme et la Matière*, Albin Michel, coll. "Sciences d'aujourd'hui", 348 pages (1^{re} édition 1943).

1986 *La Geste et la Parole : technique et langage*, Albin Michel, coll. "Sciences d'aujourd'hui", 323 pages (1^{re} édition 1964).

LEROY (Jean-Pierre)

1981-82 *Wallis et Futuna: territoire d'outre-mer de la République française*, rapport de stage destiné à l'Institut d'Etudes politiques de Bordeaux, 123 pages.

LEVI-STRAUSS (Claude)

1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 454 pages.

1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, coll. "Agora", 349 pages.

1984 *Parole donnée*, Paris, Plon.

1989 "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", p. 145-279 (édition originale : 1950).

LICHTENBERK (Frantisek)

1986 "Leadership in Proto-oceanic Society : Linguistic Evidence", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 95, p. 341-356.

LIKUVALU (Apetelo)

1977 "Cérémonial d'investiture de Tuiagaifo, roi d'Alo (île Futuna), le 20 avril 1974", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 56-57, p. 219.

1979 "Histoires et Migrations à Wallis et Futuna", *Bulletin de la Société d'Etudes historiques de la Nouvelle-Calédonie*, p. 11-19.

LINNEKIN (Jocelyn s.)

1983 "Defining Tradition : Variations on the Hawaiian Identity", *American Anthropologist*, vol. 10, N° 2, p. 241-252.

MANGERET (Antoine)

1932 *La Croix dans les îles du Pacifique*, Lyon, Procure des Missions d'Océanie, 331 pages.

MANUAUD (Suzanne)

1983 *Futuna, Ethnologie et actualité*, Publication de la Société d'études Historiques de la Nouvelle-Calédonie N° 33, Nouméa, 424 pages.

MARCUS (George E.)

1980 "Role Distance in the Conversations Between Tongan Nobles and their 'People'", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 89, p. 435-453.

1989 "Chieftainship", in *Developments in Polynesian Ethnology*, A. Howard et R. Borofsky eds., Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 175-209.

MARTIN (J.D.)

1981 *Tonga Islands, William Mariner Account*, 4th ed., Vava'u Press, Tonga, 461 pages (édition originale : Londres, 1817).

MAUSS (Marcel)

1967 *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", ix-264 pages (édition originale : 1947).

1968 *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, coll."Points", 252 pages (1^{re} éd., Editions de Minuit).

1989 "Essai sur le don", dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", p. 145-279 (édition originale : 1950).

MAYER (Raymond)

1970-71 *Deux cents légendes de Wallis et Futuna, éléments de la tradition orale*, manuscrit en deux volumes non paginés, juillet 1970-août 1971.

1976 *Les Transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*, Paris, Publications de la Société des Océanistes N° 38, 311 pages.

1987 *Les Codes de la danse à l'île Wallis (Uvea)*, thèse de doctorat, université Paris-V, 468 et 723 pages.

MAYER (Raymond) et **NAU** (Malino)

1976 "Chants funèbres de l'île Wallis: description, analyse, commentaire", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 32, N° 3 et 4, p. 141-183 et 273-279.

MEAD (Margaret)

1969 *Social Organisation of Manu'a*, Honolulu, Bernice P.Bishop Museum Bulletin N° 76, A Bishop Museum Press Reprint, xxiii-237 pages (édition originale : 1930).

METRAUX (Alfred)

1971 *Ethnology of Easter Island* (première édition 1940), Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Press Reprint, 432 pages.

MERCIER (André)

1937 "Le kava, boisson sociale des îles d'Océanie", *Missions catholiques*, N° 2374, p. 391-400.

MILNER (G.B.)

1993 *Samoan Dictionary*, New-Zeland, Polynesian Press (1^{re} édition 1966).

MONFAT (A.)

1893 *Les Tonga ou Archipel des Amis et le R. P. Joseph Chevron. Etude historique et religieuse*, (deuxième édition), Lyon, Librairie Générale Catholique et Classique, 473 pages.

MONNERIE (Denis)

1996 *Nitu : les vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu (îles Salomon)*, Leyde, Pays-Bas, Research School CNWS, 446 pages.

MORAT (Ph.), **VEILLON** (J-M.)

1985 "Contribution à la connaissance de la végétation et de la flore de Wallis et Futuna", *Bulletin du Museum d'Histoire naturelle*, section B, ADANSONIA, 4° série, t. 7, N° 3, p. 259-329.

MOYSE-FAURIE (Claire), éditeur

1996 *Ecrits de Louis Catherin Servant*, Paris, Pierre Tequi Editeur, 375 pages.

MOYSE-FAURIE (Claire)

1993 *Dictionnaire de Futunien*, Paris, SELAF n° 340, Editions Peeters.

1997 *Grammaire du futunien*, coédition Centre de Documentation pédagogique Nouvelle-Calédonie - Association socio-culturelle de Futuna - Service des Affaires culturelles de Futuna, 240 pages.

MURDOCK (George Peter)

1972 *De la structure sociale*, Paris, Payot, Bibliothèque scientifique, coll. "Sciences de l'Homme", 1972, 357 pages. *Social Structure*, The Free Press, Collier Macmillan, 1949 (édition originale).

NAYACAKALOU (R.R.)

1959 "Land Tenure and Social Organisation in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 68, N°2, p. 93-114.

NICOLET (Claude)

1871 *Mémoires pour servir à l'histoire de la Mission de l'Océanie Centrale 1836-1843*, manuscrit rédigé sous la direction de monseigneur Bataillon (Cité par Angleviel, 1989, p. 80)

Notes and Queries on Anthropology, 5th edition, London, The Royal Anthropological Institute, 1929, ix-404 pages.

O'REILLY (Patrick)

- 1948 "La religion des Polynésiens", in *Histoire générale des religions*, tome I, Paris, Aristide Quillet, p. 139-55.
- 1963a "Premiers travaux des presses de la mission catholique à Wallis (1845-1849)", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 119-128.
- 1963b "Le Maire et Schouten à Futuna en 1616", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 57-80.

O'REILLY (Patrick), HEYUM (Renée)

- 1963 "Bibliographie de Wallis et Futuna", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 233-284.

ORTNER (Sherry)

- 1974 "Is Female to Male As Nature to Culture", in *Women, Culture and Society*, M. Rosaldo, L.Lamphere ed., Stanford, Stanford University Press, p. 67-88.

OTTINO (Paul)

- 1973 *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Editions Cujas, 530 pages.

PANOFF (Michel)

- 1965 "La terminologie de la parenté en Polynésie : essai d'analyse formelle", *L'Homme*, vol. 5, N° 3-4, p. 60-87.
- 1970 *La Terre et l'Organisation sociale en Polynésie*, Paris, Payot, coll. "Bibliothèque scientifique", 286 pages.

PHILLIPS (W.J.)

- "Fishing Customs in the Wallis Islands", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 62, p. 263-266.

PIGEARD (Charles)

- 1846 "Voyage dans l'Océanie centrale sur la corvette *Le Bucéphale*", *Nouvelles Annales des Voyages*, nouvelle série, vol. 3, p. 79-86 et 192-208.

PONCET (Alexandre)

Histoire succincte de l'île Wallis, Manuscrit dactylographié non daté de 66 pages + 4 pages.

Histoire ancienne de Wallis des origines à 1936, manuscrit parcellaire conservé à Paris, Bibliothèque du Musée de l'Homme, non daté, numéroté de 14 à 17.

- 1951 "Cérémonial traditionnel de l'intronisation du roi de l'île d'Uvea", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 7, p. 237-242.
- 1972 *Histoire de l'île Wallis : le protectorat français*, Paris, Société des Océanistes, 234 pages.

RADCLIFFE-BROWN (A. R.)

1950 "Introduction", in *African Systems of Kinship and Marriage*, A.R. Radcliffe-Brown and D. Forde eds., London, Oxford University Press.

RAU (Eric)

1935 *La Vie juridique des indigènes des îles Wallis*, Paris, Editions Domat-Montchrestien, F.Loviton & Cie, 104 pages.

Registres d'Etat civil, Paroisse de Mu'a, Wallis.

RENSCH (Karl H.)

1981 *Tohi fono o Uvea, Code de Wallis en 1870*, Canberra, Archipelago Press, 36 pages.

1982 "Mots tongiens dans la version originale du 'Dictionnaire Wallisien' de P.Bataillon (1851)", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 38, p. 177-200.

1982 *Te lea faka'uvea*, Introduction à la langue de Wallis (Uvea), Canberra, The Australian National University, 66 pages.

1982 *Talanoa ki Uvea, Ko te hisitolia ne'e tohi e Patele Henquel*, Canberra, Archipelago Press, Printed by the Australian National University, 63 pages.

1984 *Dictionnaire wallisien-français*, Canberra, Pacific Linguistics N° 6, The Australian National University, xiii-439 pages.

RENSCH (Karl H.), TUAKAIHAU (Likope)

1982 *Fagana mai Uvea, Lau tohi ki te'u fanau 'ako liliki*, Canberra, Archipelago Press, Printed by the Australian National University, 79 pages.

RIVERS (W.H.R.)

1914 *The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROGERS (Garth)

1977 "'The Father's Sister is Black' : a Consideration on Female Rank and Powers in Tonga", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 86, N° 2, p. 157-182.

ROSSILE (Richard)

1985 *Le kava aux îles Wallis et Futuna : Usage symbolique et cérémonial des origines à nos jours*, Thèse de doctorat, Paris IV, 268 pages.

1986 *Le Kava à Wallis et Futuna. Survivance d'un breuvage océanien traditionnel*, Bordeaux, le CRET (*Iles et Archipels*), 136 pages.

ROSIER (Claude)

1960 *Ecrits du P. Pierre Chanel, missionnaire mariste à Futuna, 1803-1841*, Publication de la Société des Océanistes, N° 9, Paris.

1963 "La culture de Futuna à l'arrivée des Européens d'après les récits des premiers témoins", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19, p. 85-118.

ROUX (Jean Claude)

- 1979 "Migrations et mutations dans la société Wallisienne", *Bulletin de la Société d'Etudes historiques de la Nouvelle-Calédonie*, N° 40, p. 20-25.
- 1983 *Un exemple de migration-enracinement dans le Pacifique sud : la communauté wallisienne et futunienne de Nouvelle-Calédonie*, Communication présentée au 25^e congrès de l'Union Géographique internationale de Paris, juillet-août 1984, ORSTOM, Centre de Nouméa, Section de Géographie, 36 pages.
- 1995 *Wallis et Futuna: espace et temps recomposés. Chroniques d'une micro-insularité*, CRET, coll. "Iles et Archipels", N° 21, Bordeaux-Talence, 404 pages.

SALHINS (Marshall)

- 1957 "Differentiation by Adaptation", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 66, N° 3, p. 291-300.
- 1963 "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief ; Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Sociology and History*, N° 5, p. 285-303.
- 1980 *Au coeur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, NRF Gallimard, coll. "Bibliothèque des Sciences humaines", 303 pages. *Culture and Pratical Reason*, USA, 1976 (édition originale).
- 1983 "Row Women, Cooked Men and Other 'Great Things' of the Fiji Islands", in *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, P. Brown and D.Tuzin eds., a Special Publication of the Society for Psychological Anthropology, Washington, 108 pages, p. 72-93.
- 1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris, Hautes Etudes / Gallimard / Le Seuil, 188 pages. *Islands of History*, The University of Chicago Press, 1985 (édition originale).

SALMOND (Anne)

- 1978 "Te Ao Tawhito: A Semantic Approach to the Traditional Maori Cosmos", *Journal of the Polynesian Society*, Vol. 87, p. 5-28.

SAND (Christophe)

- 1986 *Les monuments funéraires de l'île d'Uvea (Wallis)*, maîtrise de préhistoire océanienne, Université-Paris I, 238 pages.
- 1998 *Uvea, La préhistoire de Wallis, île de Polynésie occidentale*, Nouméa, Grain de sable, 51 pages.

SASPORTAS (L.)

- 1945 Compte rendu de "L'oeuvre française aux îles Wallis et Futuna (Dr.David)", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 1, p. 182-183.

SCHNEIDER (David M.)

- 1953 "Yap Kinship Terminology and Kin Groups", *American Anthropologist*, vol. 55, p. 215-236.

SHORE (Bradd)

- 1976 "Incest Prohibition and the Logic of Power in Samoa", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 85, p. 275-296.
- 1981 "Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions", in *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Ortner and Whitehead eds., Cambridge University Press, p. 192-215.
- 1989 "Mana and Tapu", in *Developments in Polynesian Ethnology*, A. Howard et R. Borofsky eds., Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 137-176.

SIMUTOGA (Pierre-Chanel)

- 1992 *Technologie traditionnelle à Wallis*, Publications de la Société des Océanistes, N° 44, Musée de l'Homme, 201 pages.

SLADE (John)

- 1844 *Fifteen Years Adventures of a Sailor, Including a Residence among Cannibals on Wallace Islands*, Boston, Charles Denison, 108 pages.

SMITH (Percy)

- 1892 "Uea or Wallis Island and its people", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 1, p. 106-117.
- 1920 "Kava Drinking Ceremonies Among the Samoans", Supplement to the *Journal of the Polynesian Society*, p. 1-21.

Status animarum, Paroisse de Mu'a, Wallis.

TAUMOEFOLAU (Melenaite)

- 1991 "Is the Father's Sister Really 'Black'?", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 100, N° 1, p. 91-98.

TECHERKEZOFF (Serge)

- 1983 *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche, révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. "Atelier d'Anthropologie sociale", 154 pages.

THOMAS (Nicholas)

- 1989 "The Force of Ethnology; Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division", *Current Anthropology*, vol. 30, N° 1, p. 27-34.

TIFFANY (Sharon W.)

- 1975 "The Cognatic Descent Groups of Contemporary Samoa", *Man*, New Series, N° 10, p. 430-447.

TURNER (Victor W.)

- 1986 "The Water of Life : Kava Ritual and the Logic of Sacrifice", *Ethnology*, vol. 25, N° 3, p. 203-214.

1990 *Le Phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF, 206 pages (*Ethnologies*).
The Ritual Process : Structure and Anti-Structure, USA, Aldine Publishing Company, 1969
 (édition originale).

VALERI (Valerio)

1985 "The Conqueror Becomes King : a Political Analysis of the Hawaiian Legend of 'Umi" in
Transformations of Polynesian Culture, A.Hooper and J.Huntsman eds., Wellington, The
 Polynesian Society Memoir N° 45, p. 79-103.

1989 "Death in Heaven : Myths and Rites of Kinship in Tongan Kingship", *History and
 Anthropology*, vol. 4, p. 209-247.

1994 "On Female Presence and Absences in Heavenly Places", *Oceania*, vol. 65, p. 75-92.

VAN GENNEP (Arnold)

1981 *Les Rites de passage*, Paris, Picard, 288 pages.

VIALA (Maxime)

1919 "Les îles Wallis et Horn", *Bulletin de la Société neuchâteloise de Géographie*, vol. 28,
 p. 209-283.

VILLARET (Bernard)

1963 "Découvertes archéologiques aux îles Wallis", *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 19,
 p. 205-206.

Wallis et Futuna, *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, vol. 19, 1963, 296 pages (volume
 thématique).

WALLIS (Samuel)

1830 *Le Voyage autour du monde en 1766, 1767, 1768*, tome 29, Paris, Lecoq Editeur, coll.
 "Nouvelle Bibliothèque des Voyages", 252 pages.

WEBB (M.C.)

1965 "The Abolition of the Taboo System in Hawaii", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 74,
 N° 1, p. 21-39.

WEINER (Annette)

1978 "The Power in Objects", in *The Trobrianders of Papua New Guinea, Case Studies in
 Cultural Anthropology*, G. and L.Spindler ed., New York, Stanford University, p. 159-167.

1983 *La Richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes, Iles Trobriand*, Paris, Le
 Seuil, coll. "Recherches anthropologiques", 279 pages. *Women of Value, Men of Renown*,
 University of Texas Press, 1976 (édition originale).

1992 *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of
 California Press, 233 pages.

1995 "The Sibling Incest Taboo: Polynesian Cloth and Reproduction", in *Cosmos and Society in
 Oceania*, D. de Coppet et A. Iteanu eds., Oxford, Washington DC, Berg, p. 275-326.

WILLIAMSON (Robert W.)

1924 *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press.

1937 *Religion and Social Organisation in Central Polynesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

WHITCOMBE (J.D.)

1930 *Notes on Tongan Ethnology*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Occasional Papers, vol. 9, N° 9, p. 3-20.

ZWEN (François)

1987 *Introduction à la langue des îles Marquises*, Tahiti, Haere Po ne Tahiti, 169 pages.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Table des illustrations

Première partie

| | |
|---|-----|
| Illustration N° 1 : Carte du Pacifique | 9 |
| Illustration N° 2 : Carte de l'île Wallis et des îlots de l'archipel | 41 |
| Illustration N° 3 : Organisation de l'espace de l'île et de son lagon | 44 |
| Illustration N° 4 : Oppositions avant/arrière, intérieur/extérieur de l'île principale <i>fenua</i> et de son lagon | 55 |
| Illustration N° 5 : Schémas des oppositions avant/arrière, intérieur/extérieur pour le corps humain, la maison et l'île | 58 |
| Illustration N° 6 : Carte de la partie sud de l'île | 65 |
| Illustration N° 7.a : L'ancienne répartition des terres entre les trois chefs Kalafilia, Hoko et Fakate | 67 |
| Illustration N° 7.b : Les trois districts de Wallis | 67 |
| Illustration N° 8 : Carte du village d'Utufua : disposition des habitations et des jardins le long des routes et des chemins | 71 |
| Illustration N° 9 : Les « maisonnées » ' <i>api</i> du village d'Utufua | 73 |
| Illustration N° 10 : Organisation de la « maisonnée » ' <i>api</i> | 78 |
| Illustration N° 11 : Organisation spatiale de la « maisonnée » ' <i>api</i> : ses parties avant et arrière | 83 |
| Illustration N° 12 : Utufua : les résidences anciennes | 91 |
| Illustration N° 13 : Origine de Kafoa Utufua | 104 |
| Illustration N° 14 : Tableau présentant les statistiques des vingt-cinq maisonnées d'Utufua étudiées | 161 |

Deuxième partie

| | |
|--|-----|
| Illustration N° 15 : Vocabulaire de parenté pour Ego masculin et féminin | 194 |
| Illustration N° 16 : Relations entre collatéraux | 202 |
| Illustration N° 17 : Les parents par mariage ' <i>ohoana</i> et ' <i>holotua</i> | 209 |
| Illustration N° 18 : Les parents par mariage ' <i>ma'a</i> et ' <i>tehina</i> | 210 |
| Illustration N° 19.a : Les relations par mariage pour chaque membre d'un couple en G0 et la configuration des relations en G-1 pour les enfants de ce couple | 215 |
| Illustration N° 19.b : Les relations par mariage pour chaque membre d'un couple en G0 et la configuration des relations en G-1 pour les enfants de ce couple | 216 |
| Illustration N° 20 : Relation entre la « tante paternelle » ' <i>mahikitaga</i> et ses « neveux agnatiques » ' <i>fakafotu</i> , relation entre l'« oncle maternel » ' <i>fa'e tagata</i> et ses « neveux utérins » ' <i>ilamutu</i> | 225 |
| Illustration N° 21 : Répartition des formes du génitif en « o » et en « a » dans le vocabulaire de parenté | 240 |
| Illustration N° 22 : Usage du génitif entre un homme et ses enfants ainsi qu'entre la « tante paternelle » ' <i>mahikitaga</i> et ses « neveux agnatiques » ' <i>fakafotu</i> | 241 |
| Illustration N° 23.a : Les différentes modalités de la distinction de sexe à G-1 | 248 |

| | |
|--|-----|
| Illustration N° 23.b : Les différentes modalités de la distinction de sexe à G0 | 249 |
| Illustration N° 23.c : Les différentes modalités de la distinction de sexe à G+1 | 250 |
| Illustration N° 24 : Limite au-delà de laquelle un mariage est permis | 276 |
| Illustration N° 25 : Organisation du « groupe cérémoniel » <i>kutuga</i> | 316 |

Troisième partie

| | |
|--|-----|
| Illustration N° 26 : Prestations fournies à l'occasion des cérémonies funéraires pour un homme et pour une femme | 329 |
| Illustration N° 27 : Echanges cérémoniels à l'occasion des funérailles | 333 |
| Illustration N° 28 : Succession des « rois » <i>hau</i> de Wallis d'après les traditions orales rapportées par Henquel | 378 |
| Illustration N° 29 : Transmission de la relation aux ancêtres paternels par la « tante paternelle » <i>mahikitaga</i> et transmission de la relation aux ancêtres maternels (et à sa terre se référence) par la mère | 484 |
| Illustration N° 30 : Organisation du cosmos wallisien | 498 |

Quatrième partie

| | |
|--|-----|
| Illustration N° 31 a : Séquences du travail pour chaque récolte d'ignames | 523 |
| Illustration N° 31 b : Les récoltes <i>ta'u mu'amu'a</i> , <i>ta'u lahi</i> et <i>ta'u muli</i> | 523 |
| Illustration N° 32 : Disposition des participants et des vivres du <i>katoaga</i> pour la cérémonie du <i>kava</i> | 555 |
| Illustration N° 33 : Hiérarchie des valeurs présidant à l'organisation du cosmos wallisien | 561 |
| Illustration N° 34 : Circulation du <i>kava</i> lors de la cérémonie et le changement du niveau qu'elle opère | 565 |
| Illustration N° 35 : Prestations cérémonielles masculines <i>'umu</i> | 569 |
| Illustration N° 36 : Comparaison des relations constitutives pour les différentes prestations masculines | 581 |
| Illustration N° 37 : Evolution des composantes de la personne (et des porcs) dans la vie et dans la mort | 582 |
| Illustration N° 38 : Circulation et transformation des vivres et des prestations présentées dans les grandes « distributions de vivres » <i>katoaga</i> | 584 |
| Illustration N° 39 : Relations constitutives des prestations composant les cérémonies de passage et les fêtes paroissiales | 593 |
| Illustration N° 40 : La maison traditionnelle <i>fale lalago</i> Disposition des éléments de la charpente de la maison traditionnelle | 610 |
| Illustration N° 41 : Prestations cérémonielles féminines <i>moe'aga</i> : pliage et mise en forme des pièces d'étoffe <i>holo</i> et des nattes <i>fala</i> | 659 |

Conclusion

| | |
|---|-----|
| Illustration N° 42 : Evolution d'une femme à partir de sa conception jusque dans la mort | 700 |
| Illustration N° 43 : Evolution d'un homme à partir de sa conception jusque dans la mort | 701 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|----|
| Remerciements | 3 |
| Sommaire | 5 |
| Avertissement | 7 |
| Carte du Pacifique | 9 |
| | |
| INTRODUCTION | 11 |
| 1) Présentation générale | 11 |
| 1.1) Les sociétés de la région | 12 |
| 1.2) Etat des études polynésiennes et problématique | 15 |
| 2) Méthodes d'approche et sources | 20 |
| 2.1) Méthodologie | 20 |
| 2.2) Présentation du travail | 27 |
| 2.3) Présentation du plan | 30 |
| 2.4) Les sources | 31 |
| 3) Présentation de la chefferie | 35 |
| <hr/> | |
| | |
| Première partie: L'ESPACE ET LA TERRE | 39 |
| | |
| 1) Représentations de l'espace | 40 |
| 1.1) Les zones d'activité dans le village <i>kolo</i> | 42 |
| 1.1.1) Entre terre et mer | 42 |
| 1.1.2) Le village | 50 |
| 1.2) L'avant et l'arrière, l'intérieur et l'extérieur | 51 |
| 1.2.1) Le corps humain <i>sino</i> | 52 |
| 1.2.2) L'île <i>fenua</i> | 53 |
| 1.2.3) La maison <i>fale</i> | 56 |
| 1.2.4) Devant, derrière <i>mu'a/muli</i> | 57 |
| 1.3) Le « côté terre » et le « côté mer » <i>'uta/tai</i> | 63 |
| 1.3.1) L'intérieur et les ouvertures <i>loto/mata</i> | 63 |
| 1.3.2) Le haut et le bas <i>'ake/'ifo</i> | 68 |
| | |
| 2) La disposition des terres, des cultures et des hommes | 70 |
| 2.1) Présentation du village | 70 |
| 2.2) Les deux parties du village | 72 |
| 2.2.1) La zone côtière <i>fa'ahi tai</i> | 74 |
| 2.2.2) La zone intérieure <i>fa'ahi'uta</i> | 75 |
| 2.3.) L'organisation des « maisonnées » <i>'api</i> | 77 |
| 2.3.1) Composition du <i>'api</i> | 79 |
| 2.3.2) La maison, centre du <i>'api</i> | 81 |

| | |
|--|-----|
| 3) La délimitation d'Utufua | 85 |
| 3.1) La tradition orale concernant Utufua | 88 |
| 3.1.1) Talapili et Talamohe | 88 |
| 3.1.2) Kafoa Logologofolau | 89 |
| 3.2) Les origines de la communauté | 93 |
| 3.2.1) La communauté primitive | 93 |
| 3.2.2) La « résidence » <i>nofo'aga</i> appelée Utufua | 95 |
| 3.3) La communauté et son « chef » | 99 |
| 3.3.1) Le « chef » Sila | 100 |
| 3.3.2) L'émergence du titre Eva | 102 |
| 3.3.3) Chefferie et localité | 106 |
| 3.4) L'étendue du village | 109 |
| 3.4.1) La « succession » <i>hoholo</i> | 110 |
| 3.4.2) Les « prestations » <i>fatogia</i> | 111 |
| 3.4.3) Les terres périphériques | 116 |
| 3.5) Les espaces « communautaires » | 120 |
| 3.5.1) Les plantations collectives | 120 |
| 3.5.2) La tarodière | 121 |
| 3.5.3) Les lieux de réunion | 122 |
| 3.5.4) Matala'a et Lanumaha | 123 |
| 3.6) Les bases du système foncier | 126 |
| 3.7) Conclusion | 130 |
| | |
| 4) L'obtention des droits sur la terre et la transmission de l'accès aux terres | 132 |
| 4.1) La transmission cognatique | 132 |
| 4.2) Le partage des terres | 136 |
| 4.2.1) La « répartition » <i>vahe</i> | 136 |
| 4.2.2) Le « partage » <i>vaevae</i> | 137 |
| 4.3) Les modes d'obtention de droits sur une terre | 141 |
| 4.3.1) Les prestations coutumières | 142 |
| 4.3.2) Le défrichage | 146 |
| 4.4) La raréfaction de la terre | 148 |
| | |
| 5) L'unité familiale de base: la « maisonnée » 'api | 150 |
| 5.1) Les recensements <i>status animarum</i> | 151 |
| 5.2) Le 'api est une terre | 157 |
| 5.2.1) L'attribution de la terre aux filles | 159 |
| 5.2.2) La segmentation des « maisonnées » 'api | 165 |
| 5.3) Le 'api est une « maison » | 166 |
| 5.4) Le 'api est une « famille » | 171 |
| 5.4.1) La « famille » <i>famili</i> | 177 |
| 5.5) Le 'api <i>matu'a</i> une « terre-ancêtre » | 181 |
| | |
| 6) Conclusion de la première partie | 186 |

| | |
|---|-----|
| Deuxième partie: LES RELATIONS DE PARENTE | 193 |
| 1) Le vocabulaire de parenté | 195 |
| 1.1) <i>Denotata</i> | 195 |
| 1.1.1) à la génération G-2 et au-delà | 195 |
| 1.1.2) à la génération G-1 | 195 |
| 1.1.3) à la génération G0 | 195 |
| 1.1.4) à la génération G+1 | 196 |
| 1.1.5) à la génération G+2 | 196 |
| 1.1.6) à la génération G+3 | 196 |
| 1.1.7) à la génération G+4 | 197 |
| 1.2) Analyse des relations de parenté | 200 |
| 1.2.1) La génération d'Ego (G0) | 200 |
| 1.2.1.a) répartition des termes | 200 |
| 1.2.1.b) les principes | 201 |
| 1.2.1.c) commentaires et remarques | 203 |
| 1.2.1.d) récapitulation et analyse | 207 |
| 1.2.2) Le mariage en G0 | 209 |
| 1.2.2.a) répartition des termes | 209 |
| 1.2.2.b) les principes | 210 |
| 1.2.2.c) commentaires et remarques | 211 |
| 1.2.2.d) récapitulation et analyse | 212 |
| 1.2.3) La génération des parents (G-1) | 214 |
| 1.2.3.a) répartition des termes | 214 |
| 1.2.3.b) les principes | 214 |
| 1.2.3.c) commentaires et remarques | 217 |
| 1.2.3.d) récapitulation et analyse | 220 |
| 1.2.4) Le mariage en G-1 | 222 |
| 1.2.5) La génération des enfants (G+1) | 224 |
| 1.2.5.a) distribution des termes | 224 |
| 1.2.5.b) les principes | 224 |
| 1.2.5.c) commentaires et remarques | 225 |
| 1.2.5.d) récapitulation et analyse | 226 |
| 1.2.6) Les générations G-2, G+2, G+3, G+4 | 228 |
| 1.2.6.a) Commentaires et remarques | 228 |
| 2) Organisation des relations de parenté | 229 |
| 2.1) Distinction d'âge relatif et distinction de génération | 230 |
| 2.2) Les formes du possessif | 238 |
| 2.3) Les différentes modalités de la distinction de sexe | 247 |
| 2.3.1) La relation de mariage | 250 |
| 2.3.2) La relation de germanité de sexe opposé | 256 |
| 2.3.3) La distinction paternels/maternels | 259 |
| 2.3.4) Le « respect » <i>faka 'apa'apa</i> | 263 |
| 2.4) Conclusion | 267 |
| 3) Les degrés de parenté | 269 |
| 3.1) Parents « vrais », parents « de sang » | 271 |
| 3.2) Le mariage, règles et interdits | 274 |

| | |
|---|-----|
| 4) Parents et parentés | 278 |
| 4.1) Les relations <i>kaiga</i> | 280 |
| 4.2) Les « groupes cérémoniels » <i>kutuga</i> | 291 |
| 4.3) La « famille » <i>famili</i> et la transmission des noms | 305 |
| 5) Conclusion de la deuxième partie | 311 |

Troisième partie: LES VIVANTS ET LES MORTS 319

| | |
|--|-----|
| 1) Les morts et la terre | 321 |
| 1.1) La représentation du monde | 322 |
| 1.2) Les rites funéraires | 326 |
| 1.2.1) Les adieux | 327 |
| 1.2.2) La mise en terre | 330 |
| 1.2.3) Le deuil et les cérémonies funéraires | 332 |
| 1.2.4) Le traitement rituel du mort | 338 |
| 1.3) Le mode d'inhumation | 348 |
| 1.2.1) Le « pays » <i>fenua</i> | 350 |
| 1.4) Les anciens modes d'inhumation | 355 |
| 1.4.1) Les anciennes sépultures | 356 |
| 1.4.2) Etude du vocabulaire | 359 |
| 1.5) Localité et consanguinité | 364 |
| 1.5.1) Les sépultures d'Utufua | 364 |
| 1.5.2) Les morts des sépultures d'Utufua | 366 |
| 1.5.3) Sépulture et résidence | 367 |
| 2) Que sont les morts? | 372 |
| 2.1) Les composantes de la personne | 372 |
| 2.1.1) L'« âme » <i>laumaalie</i> | 373 |
| 2.1.2) Le « corps » <i>sino</i> | 383 |
| 2.1.3) La « matière sanglante » <i>toto kakano</i> | 386 |
| 2.2) Les « morts » <i>mate</i> | 388 |
| 2.2.1) Le lien aux vivants | 388 |
| 2.2.2) Le respect des morts | 391 |
| 2.2.3) L'« efficacité » <i>mana</i> | 394 |
| 2.3) La terre et le sang | 403 |
| 2.3.1) La conception des enfants | 403 |
| 2.3.2) Le sang et la terre de la mère | 407 |
| 2.3.3) Le sang des femmes | 414 |
| 2.4) Le sang et les os | 421 |
| 2.4.1) Le sang des morts | 421 |
| 2.4.2) Les os et la sorcellerie | 426 |
| 2.4.3) Le crâne et la tête | 428 |

| | |
|--|------------|
| 2.5) La terre et l'eau | 434 |
| 2.5.1) L'humidité de la terre | 435 |
| 2.5.2) Les sources | 437 |
| 2.5.3) L'« eau » <i>vai</i> et les femmes | 440 |
| 2.5.4) La « pluie » <i>'ua</i> | 442 |
| 2.5.5) Le sang et l'eau, une relation fondamentale | 445 |
| 3) Les différentes catégories de morts | 449 |
| 3.1) Les anciennes « déités » <i>'atua</i> | 449 |
| 3.1.1) Les textes anciens | 450 |
| 3.1.2) Les « déités » <i>'atua</i> | 452 |
| 3.2) Les <i>temonio</i> | 459 |
| 3.2.1) Des êtres extraordinaires | 459 |
| 3.2.2) Des « morts » qui ne sont pas à soi | 463 |
| 3.3) Les « ancêtres » <i>kui</i> et l'ordre du monde | 467 |
| 3.3.1) La sanction des ancêtres | 468 |
| 3.3.2) La rémission des maladies | 471 |
| 3.3.3) Le soin des relations | 475 |
| 3.3.4) L'« intérieur » <i>loto</i> et les ancêtres de la terre | 479 |
| 4) Conclusion de la troisième partie | 486 |

Quatrième partie: LA VIE DES HOMMES ET DE LA SOCIETE 503

| | |
|--|------------|
| 1) Le travail des hommes | 505 |
| 1.1) Le mythe de Mau'i | 506 |
| 1.2) La vie extraite de la terre | 510 |
| 1.2.1) Le mythe de Maka et de la pirogue Leleifi: l'origine des ignames | 510 |
| 1.2.2) La culture des jardins | 514 |
| 1.3) Les ignames | 517 |
| 1.3.1) Les variétés d'ignames | 517 |
| 1.3.2) Les « récoltes » (<i>ta'u</i>) d'ignames | 520 |
| 1.3.3) La présentation des prémices | 529 |
| 1.3.4) Les ignames, des « fils » d'homme (<i>foha</i>) | 532 |
| 1.4) La valorisation du travail des hommes | 535 |
| 1.4.1) Les « hommes grand travailleurs » <i>tagata fa'a gaue</i> | 538 |
| 1.4.2) Les « braves » <i>to'a</i> | 540 |
| 1.4.3) La bénédiction divine | 544 |
| 2) Les prestations masculines | 546 |
| 2.1) Les prestations de « vie » | 546 |
| 2.1.1) Les prestations en vivres crus <i>tokonaki</i> | 547 |

| | |
|---|-----|
| 2.1.2) Le <i>kava</i> | 550 |
| le <i>mau kava</i> | 552 |
| la cérémonie du <i>kava</i> | 553 |
| la répartition des racines | 556 |
| 2.2) Les prestations en vivres cuits ' <i>umu</i> ' | 556 |
| 2.2.1) Les unités ' <i>umu</i> ' | 568 |
| 2.2.2) Les porcs | 570 |
| 2.2.3) Les prestations masculines, pour mieux soulever le ciel | 578 |
| 2.2.4) Les prestations masculines, deux façons de faire vivre la société | 579 |
| 2.3) La distribution cérémonielle de vivres <i>katoaga</i> | 585 |
| 2.3.1) Les distributions <i>fakapale</i> | 595 |
| 2.4) Conclusion | 599 |
| 3) La « maison » <i>fale</i>, un monde dans le monde | 607 |
| 3.1) Les femmes et la « maison » <i>fale</i> | 607 |
| 3.2) La construction de la maison | 609 |
| 3.2.1) Les matériaux | 613 |
| 3.3) La valorisation de la maison | 615 |
| 3.3.1) Les poteaux | 615 |
| 3.3.2) La terre, le sol et le socle | 618 |
| 3.3.3) La charpente et le toit | 619 |
| 3.3.4) Le grenier | 623 |
| 3.3.5) Les armes de guerre | 625 |
| 3.3.6) L'enceinte | 628 |
| 3.3.7) L'avant de la maison | 630 |
| 3.4) La maison et la société | 633 |
| 3.4.1) La maison protège et contient | 634 |
| 3.4.2) Les relations constitutives de la maison | 635 |
| 3.4.3) Le dedans/ le dehors, les « anciens » et les « jeunes » | 639 |
| 3.5) Conclusion | 641 |
| 4) Les biens féminins et la société | 644 |
| 4.1) Les prestations <i>moe'aga</i> | 646 |
| 4.1.1) Les nattes <i>fala</i> | 646 |
| 4.1.2) L'étoffe en écorce battue <i>gatu</i> | 651 |
| 4.1.3) Les biens de substitution | 656 |
| 4.2) Les prestations féminines <i>moe'aga</i> comme représentation du monde | 658 |
| 4.2.1) La conformation du <i>moe'aga</i> | 658 |
| 4.2.2) Nattes et <i>gatu</i> , l'enveloppe et le sang | 660 |
| 4.3) La protection et la mise en valeur du corps | 666 |
| 4.3.1) L'huile de coco <i>lolo</i> | 666 |
| 4.3.2) La poudre de curcuma <i>lega</i> | 668 |
| 4.3.3) La poudre de bois de santal <i>ahi</i> et les tenues festives | 670 |
| 4.3.4) Les « biens de valeur féminins » <i>koloa fakafafine</i> , les biens secs de la charpente | 671 |

| | |
|---|-----|
| 4.3.5) Le parfum..... | 672 |
| 4.4) Les « biens de valeur féminins » <i>koloa fakafafine</i> | 675 |
| 4.4.1) Le vêtement | 677 |
| 4.4.2) Le costume de mariage et d'investiture | 680 |
| 4.4.3) L'enveloppement | 682 |
| 4.4.4) La couverture et ses épaisseurs | 685 |
| 4.5) Conclusion | 691 |

CONCLUSION GENERALE 697

| | |
|--|-----|
| 1) Le cycle de la vie | 699 |
| 1.1) La mise en place et le traitement des « relations-sang » | 702 |
| 1.1.1) La gestation et la naissance | 702 |
| 1.1.2) La réclusion dans la maison | 704 |
| 1.1.3) La réclusion des hommes | 707 |
| 1.1.4) Le « jour du bain » <i>aho ma'anu</i> | 708 |
| 1.1.5) Les réclusions funéraires | 710 |
| 1.2) Les « relations-âme » | 712 |
| 1.2.1) Les « investitures » <i>fakanofa</i> | 713 |
| 1.2.2) La cérémonie funéraire <i>pogipogi</i> | 715 |
| 1.3) Les « relations-corps » | 718 |
| 1.4) La constitution de l'ancienneté | 723 |
| 2) Le problème du <i>gender</i>, ne pas confondre « femme-soeur » et « femme-épouse » | 726 |
| 2.1) Les études récentes | 727 |
| 2.2) La position des femmes dans la société wallisienne | 729 |
| 2.2.1) Les « femmes-en-tant-que-mères » | 730 |
| 2.2.2) Les « femmes-en-tant-que-soeurs » | 732 |
| 3) Intérieur/extérieur, localité et parenté | 736 |
| 3.1) L'ordre du monde et de la société | 737 |
| 3.2) La parenté. Des relations différenciée au monde | 740 |
| Planches de photographies en couleur | 745 |
| Annexes | 749 |
| Mythe du voyage de Maka sur la pirogue Leleifi | 750 |
| L'origine du <i>kava</i> | 754 |
| Les différentes espèces d'ignames | 756 |
| Les prestations masculines | 758 |
| Glossaire | 761 |
| Index | 781 |
| Bibliographie | 815 |
| Table des illustrations | 835 |
| Table des matières | 839 |

Table des matières