



HAL
open science

Souvenir des ancêtres et histoire orale au Vanuatu. Les récits de chefferies anciennes aux îles Shepherd.

Sandrine Bessis

► **To cite this version:**

Sandrine Bessis. Souvenir des ancêtres et histoire orale au Vanuatu. Les récits de chefferies anciennes aux îles Shepherd.. Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2023. Français. NNT : 2023PA030073 . tel-04582785

HAL Id: tel-04582785

<https://theses.hal.science/tel-04582785>

Submitted on 22 May 2024

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.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

ED 622 “Sciences du langage”

Langues, Textes, Traitements informatiques, Cognition
LaTTiCe — CNRS, ENS-PSL, Sorbonne Nouvelle

Thèse de doctorat en Sciences du langage

Thèse dirigée par
M. Chris BALLARD & M. Alexandre FRANÇOIS

Soutenance le 27 septembre 2023 à Paris

Sandrine BESSIS

Souvenir des ancêtres et histoire orale au Vanuatu

Les récits de chefferies anciennes aux îles Shepherd

Volume 1

Jury :

- M. Christopher Ballard, AsPr, ANU, directeur de thèse
- M. Stuart Bedford, AsPr, ANU
- M. Alexandre François, DR CNRS, directeur de thèse
- Mme Cécile Leguy, Prof., Sorbonne Nouvelle, présidente
- Mme Claire Moyse-Faurie, DR émérite CNRS, pré-rapporteure
- M. Nicholas Thieberger, Prof, Univ. Melbourne, pré-rapporteur.

*Promesse tenue : À Yana Grinshpun qui m'a transmis
sa passion pour l'étude des langues,
des discours et de la littérature.*

À mes parents qui ne m'ont jamais dit quoi faire dans la vie.

*À mes familles d'adoption à travers le Pacifique Sud :
Likim na-maraman saval, ni ba loho iar. Meno alam=²ati ta isi na-ilanean aniar.*

Avant-propos

Nouméa, le 23.06.2023

Finalement, le bout. Depuis la situation initiale à la situation finale, le nombre des épisodes de péripéties, de leurs adjuvants, et de leurs opposants aura grossi de manière exponentielle avant de périlcliter. La quête initiale était contradictoire : la documentation d'un mythe véridique. Elle respirait l'aventure : "dans les vestiges d'une île séparée par une éruption volcanique enregistrée par l'Histoire, vit un peuple pour qui la littérature orale a du sens". Christopher Ballard m'avait parlé d'un dignitaire enterré avec ses trois cents femmes, de tombes retrouvées par des archéologues sur la seule foi des mythes locaux, et mon professeur, Alexandre François, de langues inconnues à décrypter, au cœur du plus grand foyer linguistique au monde. À bien y repenser, me lancer sans financement, sans garantie, sans matériel, sans expérience, et qu'on veuille bien y penser juste après le passage du cyclone le plus dévastateur de l'histoire de l'archipel, a été la décision la plus irresponsable de toute ma vie. Mais la plus merveilleuse aussi.

La solitude infinie de ce travail d'enquête, dans des contrées éloignées de tout, m'a permis de créer des liens neufs, presque familiaux avec ceux qui ont croisé ma route et qui, pour une raison que je ne m'explique pas, ont décidé de m'aider. J'ai été nourrie, hébergée, soignée, transportée. On m'a fait rire et parfois pleurer, mais on ne m'a jamais abandonnée à moi-même. Cinq ans loin de chez soi, dans un ailleurs incommunicable, où la maison n'est pas plus simple à raconter, à effectuer une tâche incomprise par tous les mondes, et pendant longtemps par soi-même, est une épreuve de résistance à tous les niveaux — émotionnel, mental et soyons francs, intestinal.

C'est aussi un moment où tous les liens sont mis à l'épreuve, et au terme de cette thèse, je me sens plus entourée que jamais. Je suis reconnaissante et émerveillée par la faculté de mes proches à être là, sans l'être, et par les multiples incarnations de la bienveillance qui s'est manifestée sur tant de visages inconnus. Je termine cette thèse grâce au soutien inébranlable de ceux qu'on appelle amis sincères mais aussi de la multitude de rencontres fortuites, souvent décisives, qui se sont associées à moi, pour quelques pas avant de s'évanouir dans de beaux souvenirs.

Restituer le récit de chacune des contributions, donner des noms et classer par ordre et par titres, les titulaires éternels de ma reconnaissance est impossible. On ne superpose pas les phrases, et on n'ordonne pas les gens. Alors, je prends le parti de compartimenter maladroitement mais méthodiquement les piliers qui m'ont maintenue pour les remercier

individuellement. Il paraît que je ne dois pas excéder les trois pages, mais dieu merci, les remerciements aux institutions sauvent de l'espace.

Naturellement, je dois remercier mon directeur de thèse, Alexandre François, qui a eu la lourde tâche de me former et de m'enseigner la rigueur. Il a non seulement partagé sa passion pour les langues et la littérature orale du Pacifique, mais m'a aussi donné l'opportunité de les approcher. Cette décennie de ma vie porte la marque indélébile de ses leçons et de son humour. Ma sincère reconnaissance à Christopher Ballard qui, dans un schéma actanciel, aurait à la fois la fonction du donateur, de l'adjuvant et du Maître. Je cherchais une quête qui m'enverrait au bout du monde et au bout de mes capacités, et il m'en a donné une. Monsieur Ballard ne m'a pas seulement aidée, il a cherché à le faire par tous les moyens sans jamais me reprocher les aléas de la vie. Il s'est montré un mentor solide et une inépuisable source de connaissances.

J'aimerais remercier *Mores Tamatua*, qui s'est passionné pour ce travail, et m'a fait l'honneur de m'adopter, de m'éduquer comme sa fille et de me donner un titre suffisamment connu dans les Shepherd pour me protéger et toujours recevoir de l'aide. Puisse notre rencontre et notre travail commun servir sa propre quête.

Toute ma gratitude aux Poncet, qui m'ont si bien intégrée à leur famille que passer un Noël sans eux me rendra maintenant nostalgique. La générosité de Jean-Marc, la douceur de Bryanne et la compagnie joyeuse de Brygette ont marqué mon cœur, et je leur suis infiniment redevable. À Terrence, dit Oncle Terry, qui m'a toujours reçue en amie, encouragée et accompagnée dans mes démarches.

Rita et Zio Joël, des amis formidables qui m'ont aidé de leur mieux, tout au long du travail de terrain et aujourd'hui encore. Et mon frère adoptif Peter, et ma sœur Sophie. Et toi Marie, patiente et juste, je n'oublierai jamais ton aide. Rien n'aurait été possible sans vous. Nous avons été des chasseurs d'histoires, et nos aventures me manqueront.

Ce travail de thèse, contre toute attente, s'est déroulé en Nouvelle-Calédonie où le virus m'a forcé la main. Il pourrait sembler plus simple de vivre dans une colonie, où la langue est commune et où l'on peut se raconter qu'on est à la maison. Pourtant, mon séjour en Calédonie fut, et de loin, l'étape la plus difficile. Au Vanuatu, je pouvais circuler d'un lieu à l'autre et trouver des solutions en mobilisant un peu d'énergie : il était toujours possible d'aller pêcher avec les gosses du coin, de cueillir quelques vivres, de cuisiner une paëlla géante et d'en vendre les parts au nakamal en riant avec les buveurs de kava.

Il n'y a pas de partie d'échec parfaite. La Calédonie ne m'a laissé que l'opportunité d'acheter du temps. Avancer dans ce climat compliqué, sans aucune aide des institutions qui

auraient pu/dû se sentir concernées, m'a plongée dans l'une des réalités jusqu'alors insoupçonnées du monde académique, et dans les effets directs de la colonisation. Merci à vous de m'avoir mise face à la vérité et de m'avoir redonné, chaque jour, l'opportunité de choisir de mener ce travail à son terme.

Je remercie sincèrement Sophie Prévost, directrice de mon laboratoire, que je n'ai jamais rencontrée et qui pourtant est la seule à avoir eu un geste pendant la période de Covid. Ainsi que Séverine Guillaume pour son travail enthousiaste et chaleureux, même à distance, sur ma collection de textes. Ma gratitude et mon respect à Mary Walworth, qui m'a donné la chance d'explorer l'île d'Epi — vestige principal de l'île de Kuwae — dans son entier, et de contribuer à la documentation de ses langues. Grâce à ce travail, j'ai pu parcourir les moindres recoins de l'île mythique, et comprendre mieux le mouvement des hommes, des langues et de leurs histoires. Je remercie également Anne-Laure Dotte qui a fait son possible pour m'assister quand la promesse d'un refuge au sein de l'Université Nationale Australienne est partie en fumée avec les incendies, et s'est envolée définitivement avec le Covid.

Les amitiés construites en Calédonie ont été de véritables ressources et le soutien reçu sous toutes ses formes a été essentiel à l'aboutissement de ce projet. Je salue humblement l'intérêt sincère et le respect que ces personnes ont manifesté à mon égard, et à celui de mon travail. Je dois remercier en tout premier lieu l'équipe de *Sider Pacific*, qui m'a offert sans contrepartie et aussi longtemps que possible l'un des bureaux de son *open space*. Cet endroit a été le seul où j'ai pu travailler dans le calme, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit. Nicolas Guérin et Benoît Pean, je vous remercie infiniment.

Un acteur d'abord discret puis moteur de ce dénouement n'est autre qu'Henri Pham, qui partagea mon second bureau, et qui se révéla être le meilleur copilote qu'on puisse rêver d'avoir dans son entourage. Jamais je n'ai été encouragée avec autant de ferveur et il l'a fait à chaque pas jusqu'à la fin. Cette présence amicale quotidienne a été corroborée par l'appui discret mais bien réel de Camille Lepori, du bureau d'à côté, qui m'offrit, parmi d'autres attentions tout aussi précieuses, la possibilité de travailler sur un ordinateur fonctionnel agrémenté d'un bel écran. Merci pour cet immense soulagement et ce confort inespéré. Et bien sûr, d'Axel Obermeier qui m'a activement soutenue en me permettant notamment de garder un lien hebdomadaire avec le seul loisir de ces dernières années : le tango. Merci à vous trois messieurs, je vous dois une reconnaissance éternelle.

Je remercie maintenant mes amis du tango : nos rendez-vous dansants ont été mon oxygène. Mihn et Micheline, je n'oublierai jamais votre gentillesse, votre élégance. Une mention très spéciale à un homme remarquable : Manoël Van Aerschodt. Un voisin, un *leader*, un correcteur et un ami. Vous m'avez accompagnée sur tous les fronts, et sans vos propositions correctives, de la première à la dernière page, votre discipline et vos plaisanteries, il n'y aurait

sans doute pas une virgule à sa place dans ce document. Vous, et les copains du tango, êtes les meilleurs souvenirs que je garderai de ma vie en Calédonie. Avec toi Christine, qui a tout partagé avec moi, et ne t'es jamais lassée de me proposer des pauses. Et toi Jérôme qui est venu me chercher dans les flots de Makira, et toi Charles jusque sur le navire du Roi Quentin ou encore toi Jissey, qui a créé de l'espace là où il n'y en avait plus.

Parmi les fidèles, les indestructibles, que ni le temps, ni la distance ne font ternir, il y a les amis de toujours. Ceux que la vie n'a pas pu trier et qui inlassablement restent présents. La qualité n'a pas de prix et il me tarde, de retrouver chacun d'entre vous. Aristotélis Giannakos, je ne saurais exprimer à quel point ton aide et ton amitié me sont précieuses, hier en Calédonie, demain à Paris, et plus loin encore. Nicolas Kraj, nous avons une histoire à terminer. 15 ans que ça dure, et on dirait qu'on va enfin avoir le temps décider si notre héros utilise une échelle en plumes ou si un seau descend du ciel. J'ai hâte. Diane de Camproger, mon âme parallèle, nous suivons le même chemin et nous nous sommes toujours comprises, c'est un cadeau. Tu as pris un peu d'avance, mais j'arrive. Simon Couturier, la vie avec toi dans les parages ne peut-être que meilleure. Tu as été tellement présent pendant ces sept années d'absence, que je ne peux pas vraiment dire que tu m'aies manqué. Merci pour tout. Maria Kermagoret, je t'ai cherchée partout dans ce monde et jamais retrouvée, il n'y en a pas deux comme toi, tu peux me croire. Sara Lopez, passer enfin un vrai moment avec toi, sans avoir à incliner un écran ou à chercher du réseau, va sans doute être l'un de mes plus grands plaisirs retrouvés. Sylvain, malgré tes rébellions académiques, tu m'as toujours soutenue et dorlotée pour que je ne perde pas courage, merci mon ami. N'oublions pas Tahiti : Adal, à qui je dois tant, et Tereva, perle parmi les perles.

Et bien sûr mes parents, Alain et Catherine Bessis, sans qui rien ne se serait jamais passé. Ni avant, ni maintenant. J'ai beaucoup éprouvé notre lien ces dernières années, et c'est vous qui m'avez donné la force des derniers mois. J'ai hâte de rentrer à la maison.

Titre :

**“Souvenir des ancêtres et histoire orale au Vanuatu.
Les récits des chefferies anciennes aux îles Shepherd”**

Résumé :

Au milieu du XV^e siècle, au centre du Vanuatu, survient l'éruption du volcan Kuwae. Ce cataclysme aux conséquences globales donna lieu, à l'échelle locale, à la dislocation d'une île mythique en un archipel — les îles Shepherd. Depuis des dizaines de générations, les descendants du peuple pré-éruptif se transmettent et confrontent leurs versions du mythe de Kuwae, notamment dans le cadre de querelles foncières. Ces discours légitimateurs, pourvus d'une efficacité sociale au moment même de leur énonciation, convoquent une panoplie de preuves, en vertu d'une certaine logique de vérité. Dans les années 1960, ce sont ces discours historico-mythiques, issus des anciennes chefferies, qui permirent à l'archéologue José Garanger de découvrir des sépultures, corroborant ainsi la fiabilité historique de la tradition orale. À partir de trois genres de discours distincts sur le passé, recueillis sur le terrain en langues namakura et nakanamanga, nous proposons de documenter et d'étudier la portée socio-historique du mythe de Kuwae.

Mots clés : *Kuwae, Vanuatu, transmission culturelle, archéologie, mythe, histoire, pratiques énonciatives, analyse du discours.*

Title:

“Remembrance of ancestors and oral history in Vanuatu.
Accounts of Ancient Chiefdoms in the Shepherd Islands”

Abstract:

In the middle of the 15th century, in central Vanuatu, the Kuwae volcano erupted. This cataclysm with global consequences gave rise, on a local scale, to the dislocation of a mythical island into an archipelago — the Shepherd Islands. For dozens of generations, the descendants of the pre-eruption people have been transmitting and confronting their versions of the Kuwae myth, particularly in the context of land disputes. These legitimizing discourses, endowed with a social efficacy at the very moment of their enunciation, summon a panoply of proofs, by virtue of a certain logic of truth. In the 1960s, it was these historico-mythical discourses from the old chiefdoms that enabled the archaeologist José Garanger to discover burials, thus corroborating the historical reliability of the oral tradition. Based on three distinct genres of discourse on the past, collected in the field in the Namakura and Nakanamanga languages, we propose to document and study the socio-historical scope of the Kuwae myth.

Keywords: Kuwae, Vanuatu, cultural transmission, archaeology, myth, history, narratives practices, discourse analysis.

Sommaire

Volume I

Sommaire	11
Table des abréviations.....	13
Chapitre 1 — Introduction	15
Vade-mecum	52
PREMIER MOUVEMENT — La tradition orale dans les îles Shepherd	63
Chapitre 2 — Au cœur des disputes foncières: le système de chefferie et les pirogues des grands ancêtres	69
Chapitre 3 — Le temps pré-chrétien namalinga d'après la tradition orale	85
Chapitre 4 — Passage au temps de la lumière chrétienne namaraman d'après la tradition orale	123
DEUXIEME MOUVEMENT — Questions de méthode.....	159
Chapitre 5 — L'enquête de terrain.....	159
Chapitre 6 — Notre corpus d'études : un échantillon du mythosystème des Shepherd au service de la documentation linguistique	203
Interlude — Les tukunu du Monde	243
Troisième mouvement — Mythodologie	249
Chapitre 7 — Une approche Top-Down: du fonctionnalisme aux unités discrètes.....	257
Chapitre 8 — Les unités discrètes du mythosystème des îles Shepherd	303
QUATRIEME MOUVEMENT — Analyse des pratiques langagières en contexte	349
Chapitre 9 — On ne naît pas mythe, on le devient.	353
Chapitre 10 — Le récit de Kuwae : un dispositif énonciatif	393
Conclusion	430
Bibliographie	435
Table des cartes.....	449
Table des tableaux.....	450
Table des figures.....	451
Glossaire	453
Liste de mots	462
Annexe 1.....	466

Annexe 2 - Recueil de mythes issus de la tradition orale: Traduction littéraire	476
Table des matières	653

Volume 2

Annexe 3 : Transcriptions linguistiques du corpus.

Table des abréviations

Toponymes

MK	Makira
TG	Tongoa
TGK	Tongariki
BG	Buninga
EF	Efate

Gloses

Ana:asso	Anaphore associative
ACP	Accompli
ART	Article
Art:pers	Article personnel
AUX	Auxiliaire
Benef	Bénéfactif
Conj	Conjonction
RED	Duplication
DU	Duel
DUR	Duratif
DEM	Démonstratif
BIS	Emprunt au Bislama
EXIST	Exist
FOC	Focus
Interj	Interjection
INT	Intentionnel
IR	Irrealis
NEG	Négation

NKG	Langue nakanamanga
NMZ	Nominalisation
nSG	Non-singulier
PAST	Passé
PRIOR	Prioritif
PROHIB	Prohibitif
PGR	Progressif
R	Realis
REP	Répétition
SEQ	Séquence
SG	Singulier
SUB	Subordonnant
TOPO	Toponyme
TRI	Triel
Tronc	Troncation
Q	Question
QUOT	Quotatif

Toutes les pièces de ce dossier de Thèse
(Annexes, documents, liens)
sont également accessibles au format numérique :

<https://www.sandrinebessis.fr/>

Quel que soit le mode de consultation choisi, le lecteur est invité à
se munir du vademecum, destiné à l'accompagner durant
l'exploration de ce travail.

Chapitre 1 — Introduction

1.1 Un événement oublié de l'Histoire

1.1.1 Une éruption retentissante

Depuis quelques années seulement, des médiévistes, des archéologues, des historiens, des climatologues se penchent sur la grande éruption du volcan Kuwae au centre du Vanuatu, un archipel méconnu du Pacifique Sud. Elle serait survenue vers le milieu du XV^e siècle¹, et elle correspondrait à l'un des trois événements volcaniques les plus importants des 2000 dernières années.

En effet, des spécialistes issus de divers champs disciplinaires convergent indépendamment les uns des autres vers des symptômes historiques, archivés et dont le synchronisme semble pouvoir être expliqué par une cause globale. Ils font état de : changements drastiques de températures, nuages de cendres, épidémies, famines et sécheresses répertoriées dans la documentation historique des pays qui en disposent pour le XV^e siècle, quel que soit leur emplacement géographique.

Plus précisément, en Chine, en Mésopotamie et en Europe, où il existe une documentation historique accessible du XV^e siècle à nos jours, de fortes anomalies météorologiques, des famines et épidémies sont enregistrées dans les années 1450 et ont fini par être attribuées directement à l'éruption de Kuwae (Luders 1996 & 2001 ; Sperlich 2004). Cette documentation est corroborée par des observations d'"enregistrements naturels" tels que la dendrochronologie et les strates de carottes glaciaires. L'éruption a été créditée d'impacts dramatiques tels que l'abandon postclassique de la civilisation maya sous le poids d'une sécheresse dévastatrice, de températures exceptionnellement froides, d'épidémies et famines en Chine, de neiges estivales, de famines et épidémies en Europe de l'Est, et même de la chute de Constantinople en l'année 1453 (Atwell 2001 ; Gill 2000 ; Kuzic 2012 ; Pang 1993). Le médiéviste Patrick Boucheron va même jusqu'à qualifier l'éruption de Kuwae de "premier événement vraiment global de l'Histoire de l'humanité" (Boucheron 2012: 11). Certains paléo-climatologues attribuent à Kuwae, peut-être en conjonction avec des éruptions plus anciennes, le commencement de la Petite Ère glaciaire (~1450-1530 AD ; Kinnard *et al.* 2011).

¹ Pour une discussion détaillée sur la datation de l'éruption, voir Ballard (2020, 2021).

1.1.2 Comprendre l'éruption de Kuwae : un effort pluridisciplinaire.

Des questions significatives persistent quant à la datation fine et l'échelle de force précise de l'éruption de Kuwae. Il est certain que, à l'image du savoir déjà acquis sur l'événement, y progresser nécessite un travail de recherche pluridisciplinaire. Cette idée est à l'origine du projet "Kuwae 1450 AD : multidisciplinary perspectives on a Pacific super-eruption", mené sous la direction de Pr. Ch. Ballard (School of Culture, History and Language, Australian National University), de Pr. Stuart Bedford (Max Planck Institute for the Science of Human History, Leipzig) et de Pr. S. Cronin (Department of Earth Sciences, University of Auckland). Ce projet, conduit de 2015 à aujourd'hui, a pour ambition de coordonner des recherches menées localement, sur les lieux de l'éruption : des fouilles archéologiques sur l'île de Tongoa, des études volcanologiques sur les marges de la caldeira de Kuwae (Tongoa, Epi et les îlots); et enfin, des enquêtes ethnolinguistiques auprès des populations des îles Shepherd afin de rassembler et d'analyser un corpus d'histoires locales se référant à la période pré- et post-éruptive.

1.1.3 Des récits de tradition orale

Le présent travail de thèse relate des recherches qui s'inscrivent, pour une large part, dans les contours du projet "Kuwae" susmentionné. Nos principaux objectifs consistent à recueillir, à organiser en corpus et analyser un ensemble spécifique de récits oraux. Cet ensemble se compose de 70 récits (6 heures d'enregistrement) obtenus dans trois langues — namakura, nakanamanga et bislama. La collecte de ces récits a pris la forme de cinq séjours de l'auteure, entre 2016 et 2020, dans l'archipel des îles Shepherd au centre du Vanuatu — avec une mise en lumière particulière des îles de Makira, Tongariki² et Buninga qui n'avaient jamais fait l'objet d'études approfondies auparavant. Ces séjours de terrain seront détaillés au §5.1.1.2, tableau 8.

- ▶ Les récits oraux que nous avons nous-même recueillis sur le terrain ont été complétés par l'analyse d'archives créées par des chercheurs qui m'avaient précédée. Ainsi, avec leur aimable accord, nous avons procédé à la transcription et à la traduction :
- ▶ De contenus archivés par Wolfgang Sperlich (1986) sur les îles d'Emae et de Makira (7 récits – 2h)
- ▶ De contenus archivés par David Luders (1995) sur l'île de Tongoa (3h30).
- ▶ Des notes de terrain de Graham Miller, missionnaire (1943, manuscrit de quelques 300 pp.)

² La langue namakura de l'île de Makira fut étudiée par Wolfgang Sperlich en 1986 et fut l'objet de sa thèse de doctorat. La variante dialectale de la langue namakura de l'île de Tongariki ne fut pas étudiée, cependant l'île fut le terrain de plusieurs périodes de recherches de Jean Guiart, incluant un travail multidisciplinaire de deux ans avec Robert Kirk et Carleton Gajdusek (1963-1965) (Guiart, in *Espirat et al.* 1973: I-II ; Ballard & Van Dijk 2019 ; Ballard 2022).

- D'un texte que le linguiste Jean-Claude Rivierre avait recueilli en 1965 sur l'île de Tongoa.

Nous détaillerons plus avant les caractéristiques du corpus obtenu dans le chapitre 6.

Ajoutons à ces travaux, l'élaboration de listes de mots et de questionnaires effectués en collaboration avec les communautés dans les langues namakura, nakanamanga et tasiko³, notamment lors d'un séjour de recherches organisé par l'Institut Max Planck en 2020.

Parmi toutes ces données, nous avons opéré une sélection de deux ensembles narratifs cohérents :

- 13 textes relatant la destruction de l'île de Kuwae et la reconquête du nouveau paysage îlien, les îles Shepherd ;
- 17 récits majoritairement de type étiologique (qui "justifient mille et une particularités des êtres" — Le Quellec 2021: 89-90) et sociogoniques ("qui exposent les raisons de l'existence de plusieurs groupes sociaux au sein d'un même peuple" — *ibid.*).

Ces différents types de récits sur le passé, après avoir été soigneusement transcrits, seront analysés conjointement, dans le but de saisir la force de ces discours, leur efficacité et leur valeur aujourd'hui au sein du nouveau peuple de Kuwae.

Nous tâcherons à travers les analyses structurelles, génériques et contextuelles de ces discours, de comprendre comment les communautés modernes se positionnent face à cet événement vieux de 500 ans. Nous examinerons de quelle manière ces discours sur le passé sont actualisés, et quelle est leur place dans les îles Shepherd d'aujourd'hui.

1.1.4 Histoire et géomythologie : la tradition orale en question

L'analyse de la vérité historique des mythes peut sembler contradictoire. En effet, comme l'explique Le Quellec⁴ : "l'Europe a longtemps employé "Fable" au sens actuel de "récit mythique". Dans la conscience de ses utilisateurs, "mythe" renvoie à un récit tenu pour fictif : autrement dit, de l'Antiquité jusqu'à nos jours : le *mûthos* est le discours de l'autre" (Le Quellec & Sergent 2017: 258). Étudier les mythes de l'autre, c'est étudier son point de vue sur la vérité,

³ Langue parlée sur l'île d'Epi à laquelle était autrefois attachée l'île de Tongoa. D'après l'hypothèse d'Hoffman (2006), il est possible que l'une des langues d'origine de l'île de Kuwae, avant l'éruption du volcan, se trouve encore sur l'île d'Epi. Cette hypothèse est corroborée localement, notamment par le chef de Pele, village de l'île de Tongoa, unique locuteur du tasiko. Nous reviendrons sur ces questions au § 3.4.2.

⁴ [...] Le sens originel du mot grec *muthos* est celui de "discours, propos, avis" mais, écrit Le Quellec, il subit la concurrence de *logos* dont le sens est assez proche "récit, explication, raisonnement, raison" quoique plutôt retenu pour un usage politique, philosophique ou scientifique [...] *Mûthos*, finit par prendre le sens de *récit fictif*, pour lequel dans la Basse Antiquité Grecque on employait le terme *plasma* - un *récit plastique, qui peut changer de forme*. [Au fil du temps, les termes *muthos*, *logos* et *plasma* ont été séparés par leurs usages.] Dans les écrits de Pindare, d'abord, au V^{ème}, le *logos* devient "discours de vérité" quand le *muthos* pour "les discours mensongers ou dont on n'a pas pu juger la valeur de vérité". [...] *Mûthos*, prend sous Thucydide, Platon et Aristote le sens de "contes pour enfants", appelés *mythologèmos*. (Le Quellec & Sergent 2017: 858).

une vérité qui nécessairement n'est pas la nôtre. C'est sur le fond de cette opposition sémantique initiale entre le *mûthos* "discours, propos, avis" et le *logos* "récit, explication, raison, raisonnement", formant le lexème *mythologèmos*, que s'inscrit le débat entre le discours de vérité — l'histoire, la science — et le discours mensonger avec cette idée de crédulité — le mythe, le conte, la fable. Au Vanuatu, cette opposition n'est pas si tranchée⁵: les récits oraux véhiculent des éléments utiles et scientifiquement vérifiables, à la compréhension du passé. Cette région du monde invite à s'interroger sur la valeur historique de la tradition orale.

En effet, les recherches de l'archéologue José Garanger, à la fin des années 1960, aux Nouvelles-Hébrides, ont marqué un tournant majeur dans le monde de la recherche, en révélant la fiabilité historique des mythes et histoires des civilisations sans écriture et leur apport à l'archéologie préhistorique. À partir des récits oraux des anciennes chefferies et des travaux ethno-historiques menés par Jean Guiart dans la zone Nord-Efate (Espirat *et al.* 1973), l'archéologue découvre la tombe de Roy Mata, célèbre dignitaire à l'origine de l'organisation sociale d'Efate, enterré vers 1600 av. J.-C sur l'îlot Retoka (Ballard 2022). En 2008, le site du tombeau fut classé au patrimoine mondial de l'UNESCO.

Également au nombre des découvertes de José Garanger figure le tombeau de Titongoa-Liseirik, héros culturel de l'île de Tongoa qui, selon la tradition orale, fut le seul survivant de l'éruption de +/- 1452 et organisa la reconquête et l'organisation sociale de l'île de Tongoa. L'archéologue écrit avoir creusé "par complaisance" (1972: 47) en se basant sur des récits oraux récoltés en *broken English*⁶. Espirat conclut ensuite géologiquement à l'existence passée de l'île de Kuwae séparée en plusieurs îles (groupe Shepherd) suite à l'éruption du volcan.

Pour certains géologues tels que David R. Montgomery (2012), des folkloristes comme Adalbert Kuhn (1812-1881) ou Richard André (1835-1912), les grandes catastrophes naturelles locales telles que les tremblements de terre, inondations ou éruptions volcaniques sont inscrites dans les mythes. Pour un mythologue tel que Le Quellec (2021: 226), les faits réels ne sont pas à l'origine du mythe mais utilisés pour produire des "effets de vérité" alors que le récit

⁵ Nous verrons au §10 que les relations entre histoire et mythologie sont complexes, et que cette tendance à traiter la mythologie comme s'il s'agissait d'histoire prend sa source dans l'Antiquité, où les hommes importants sont élevés au rang de divinités. Une tendance qui se confirme lors du passage du monde antique au Christianisme et qui caractérise notamment les travaux conduits sur la *Bible* sous l'influence des fondamentalistes protestants anglo-saxon — leurs auteurs cherchent à trouver des preuves de l'historicité des faits rapportés dans la *Genèse* avec notamment la recherche des restes de l'Arche de Noé prouvant le déluge etc. Pour de plus amples informations le lecteur est invité à se reporter à l'ouvrage de Le Quellec et Sergent (2017: 616).

⁶ De même, Jean Guiart ne portait qu'une affection modérée aux linguistes, "qu'on n'a jamais vu perché en haut d'un canasson dans des lieux impossibles pour aller recueillir du vocabulaire" (Guiart 2015). Cependant, le même Guiart reconnaît en 1996 que "La tradition orale [...] doit faire l'objet d'un enregistrement dans la langue vernaculaire." (Guiart 1996 :36).

lui, est convoqué pour "justifier de la situation sociale"⁷. Ces points de vue ont en commun de prêter à la tradition orale un rôle social et une forme culturelle de conscience historique.

Pour des historiens tels que David Henige (2009: 182) et Ronald Mason (2006) qui réproouvent la géomythologie, les découvertes de Garanger seraient de l'ordre de la coïncidence. Il n'existerait, selon eux, aucune preuve tangible, aucune concordance historique possible entre tradition orale et vérité historique. La question de l'acuité chronologique est la première mise en cause avec en regard, un scepticisme quant à la faculté d'un chercheur ou d'un local à interpréter correctement le contenu des récits — mais aussi quant à la faillibilité de la mémoire humaine et le défi que représente la transmission dans les traditions orales (Ballard 2021: 2).

En effet, les historiens cherchent à définir un idéal de vérité historique quand les géomythologues tentent de saisir les enjeux de la transmission de ces récits, leurs logiques temporelles et leurs historicités. Mais de quel type de vérité parlons-nous ? De celle qui s'inscrit dans les événements connus de l'Histoire humaine ou de celle qui construit un univers de sens autour d'un événement et qui s'inscrit dans une identité collective ?

Effectivement, en observant le détail des explosions répertoriées depuis les années 1450 (voir annexe 1), on constate que le volcan Kerua, responsable de la destruction de Kuwae, a connu depuis +/- 1430 au moins 17 éruptions. Henige (cité dans Ballard 2021) met en doute, d'une part, la capacité d'une population à identifier *correctement* un événement, et ensuite à le transmettre précisément sur le long terme.

Dans ce cas précis, l'acuité de la conscience historique locale laisse peu de place au doute. Les îles Shepherd sont, en elles-mêmes, leur propre preuve archéologique. Et nous pouvons encore objectivement nous demander pour quelles raisons plus de foi devrait être accordée aux écrits, pris en charge par des "noms" et des "statuts" au fil de l'Histoire, qu'aux textes oraux pris en charge des "noms" et des "statuts" transmis de génération en génération. Nous pouvons encore nous demander quel usage il est fait de cet "effet de vérité" que génère l'éruption effective du volcan. Quels en sont les enjeux contextuels locaux ?

1.1.5 Le propos de cette thèse :

Transmission et réinterprétation de l'histoire orale aux Shepherd

Ce travail de thèse ne cherche pas à trancher entre Histoire et géomythologie, ni à déterminer la vérité historique de l'éruption de Kuwae et de sa séparation en différentes îles. En revanche, nous utiliserons les récits locaux de l'éruption comme point de départ pour appréhender leur

⁷ Pour une discussion détaillée autour de la justification historique du mythe du déluge, voir Le Quellec (2021: 222).

logique de vérité dans leur structure, leur contenu et leur contexte, au sein de la société contemporaine des îles Shepherd. Nous tâcherons de saisir ce qui a pu maintenir ces récits en vie jusqu'à aujourd'hui, et dans quelle mesure cette vision du passé est déterminante dans le quotidien de ceux que nous appelons "le peuple de Kuwae".

Pour ce faire, nous nous inscrirons dans la lignée analytique de John LeRoy (1985) qui étudia les contes de Kewa, une peuplade des hauts plateaux du Sud de la Papouasie et dont les procédés d'analyse se distilleront, en adéquation comme en opposition, tout au long de cette thèse. Notre travail ne poursuivra cependant pas les mêmes objectifs. En effet, LeRoy a choisi d'étudier exclusivement un genre de discours sur le passé, les *lidi*, des fictions racontées par tous mais conservant une robustesse structurelle, en mettant de côté les *ramani*, des récits d'histoires qui ont eu lieu par le passé et sont ancrés dans le paysage et dans le temps. Comme nous le verrons, nous retrouvons aux îles Shepherd un contraste analogue, entre les *tukunu* et les *bakamatu*. S'il met en exergue les questions de références internes (à l'intérieur des textes) et externes (notamment à la physionomie des lieux), LeRoy s'intéresse davantage à la narration sans pour autant considérer comme déterminants les effets de vérité qui l'habitent.

Dans notre travail, en nous appuyant particulièrement sur les travaux d'Alban Bensa⁸, nous prendrons le parti d'étudier ces différents genres de récits conjointement afin de faire ressortir les caractéristiques de l'un et de l'autre mais aussi leurs enjeux. Dans la lignée du folkloriste suédois C. von Sydow (1927 ; 1948), nous les appréhenderons dans ce qui les unit et porterons une attention particulière à leur taxinomie, en considérant l'énonciateur comme un "transmetteur actif" doté d'une "compétence générique"⁹ — d'une aptitude à effectuer une performance dans le cadre d'un genre de discours spécifique — qui s'approprie le récit et le rend, lors de performances contextuelles, en concordance avec les normes locales d'énonciation.

En mobilisant les outils modernes de l'analyse du discours (Maingueneau 2014), nous nous intéresserons dans un premier temps à la forme de ces récits. Si leurs aspects formels ne les distinguent pas génériquement, ils permettent d'extraire les spécificités discursives produisant les fameux "effets de vérités", en même temps qu'ils révèlent une véritable stabilité dans la transmission.

Suite à ces analyses dans les chapitres 7 et 8, nous montrerons qu'il existe, non pas deux, mais trois genres de récits sur le passé, chacun d'eux correspondant à des niveaux de confidentialité différents.

⁸ "Mythes et contes participent d'un codage général des situations et stratégies politiques, et les deux types de narration se faisant écho ne peuvent être étudiés que conjointement" (Bensa 1988: 266).

⁹ Cf. § 4.2.

Dans les chapitres 9 et 10, nous nous pencherons sur les questions du contexte et de la transmission, qui nous permettront de créer un espace à part pour les récits de Kuwae au sein de la mémoire et de l'identité des locaux. La question centrale de ces chapitres sera le positionnement de chacune de ces îles par rapport à l'histoire commune. Ce travail nous permettra finalement de poser l'hypothèse d'une logique historique propre à cette région du monde.

1.2 Éléments de géographie

Cette introduction se poursuit avec quelques éléments d'histoire naturelle et de géographie à propos du Vanuatu et en particulier des îles Shepherd. Ces faits sont rassemblés dans le souci d'apporter au lecteur des informations suffisantes pour faciliter la lecture de ce manuscrit.



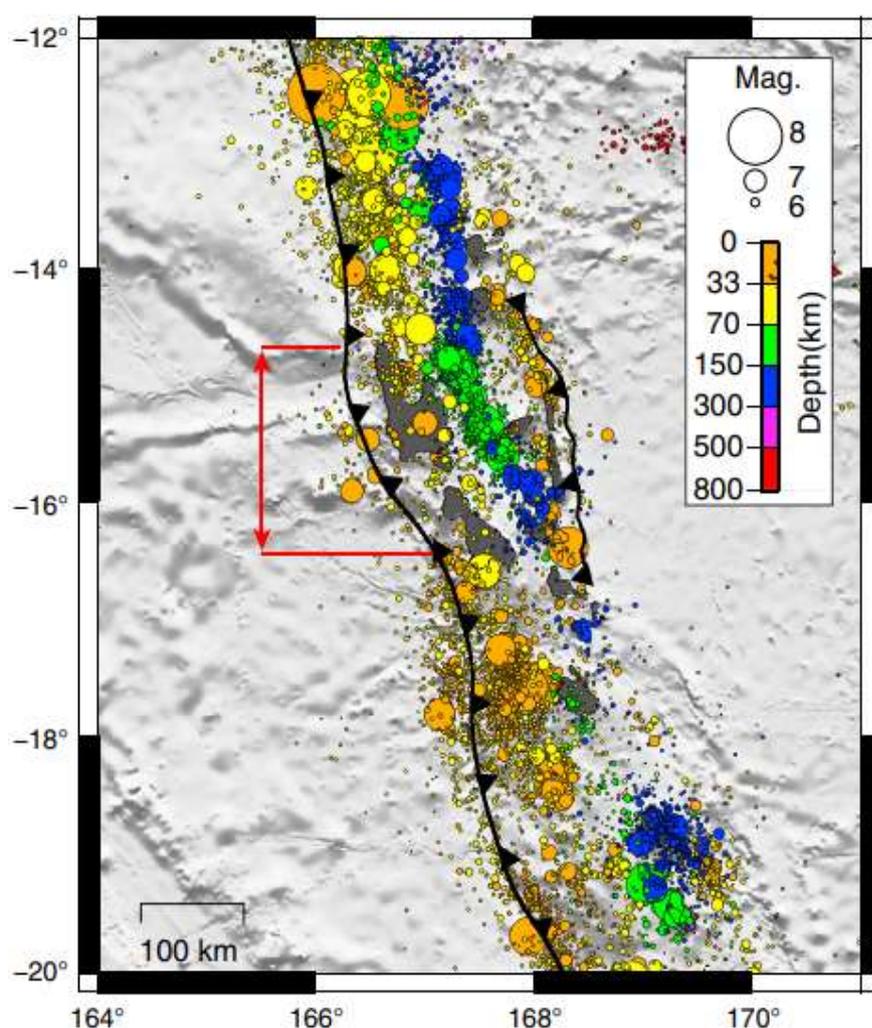
Carte 1: Localisation du Vanuatu

1.2.1 Le Vanuatu, un terrain de batailles géologiques

Entre les îles Salomon au nord-ouest et la Nouvelle-Calédonie au sud-ouest s'étend, en forme de Y incliné sur un axe NNO-SSE, l'archipel du Vanuatu. Jusqu'à la création du nom "Vanuatu" lors de son indépendance en 1980, l'archipel était connu sous la dénomination : archipel des Nouvelles-Hébrides.

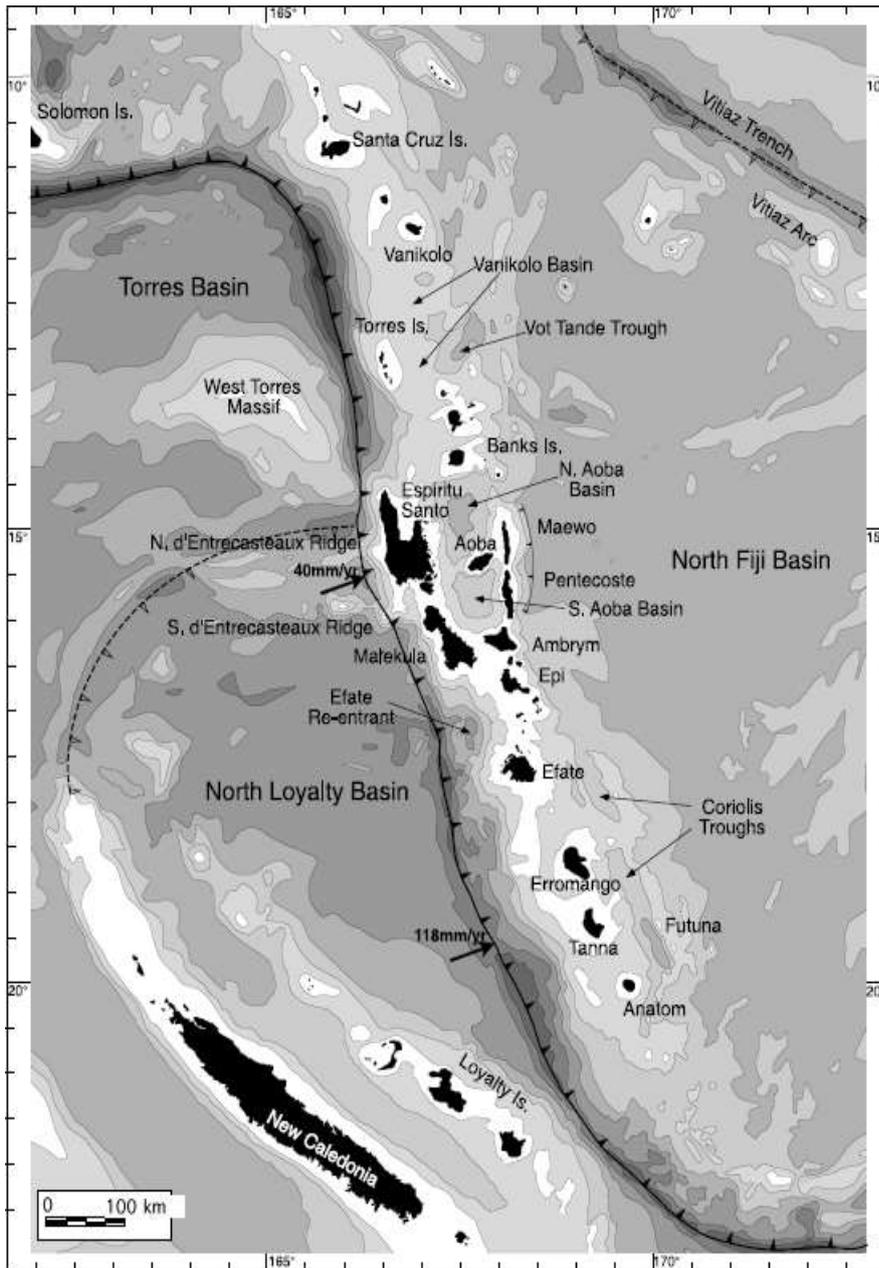
L'archipel est constitué de 83 îles, parfois décrites comme "îles de cendre et de corail" (Laux 1993: 97) pour rappeler leur double nature géologique — mêlant l'activité volcanique d'une part ("cendre") et la vie marine des récifs coralliens d'autre part. Parmi ces 83 îles, 68 sont habitées (Spriggs 1997).¹⁰ Il s'étire sur environ 1200 km le long d'un axe N.N.O- S.S.E, de l'île septentrionale Hiw à l'île méridionale Aneityum.

À l'échelle des temps géologiques, le Vanuatu est relativement récent, fruit de quatre cycles principaux d'activité volcanique. L'archipel, situé entre la zone de subduction de la plaque australienne à l'ouest (gouffre délimitant le bassin des Loyautés-Nord) et l'arc des Nouvelles-Hébrides à l'est, avec la crête d'Entrecasteaux qui avance vers le gouffre au niveau de l'île de Santo, est assujetti aux activités sismiques continues (cartes 2 et 3).



Carte 2: Activité sismique au Vanuatu entre 1973 et 2013 ; dans Baillard et al. (2015).

¹⁰ En ne prenant pas en compte les Matthew et Hunter, deux îles inhabitées revendiquées par l'Etat du Vanuatu mais aussi par la France.



Carte 3: Carte bathymétrique de l'archipel du Vanuatu, avec indication des zones de subduction (dents noires : actives/blanches : inactives). Dans S. Maffre & A.J. Crawford, *Collision tectonics in the New Hebrides arc (Vanuatu), The Island Arc* (2001) 10

Tout l'archipel est maillé de volcans en activité intense (carte 4).

courant rapide, qui suffisent pour détruire en quelques momens, toutes les espérances. La prudence & la précaution sont toujours indispensables dans chaque grande entreprise, mais dans un Voyage de Découvertes, comme dans toutes les autres expéditions importantes, un certain degré de témérité & de confiance en la fortune, sont des moyens d'avoir du succès, & de parvenir à la gloire.

Au point du jour, le 25, nous courûmes à l'Est des Isles Shepherd, tenant le plus près du vent, jusqu'après le lever du Soleil que, ne voyant plus de terre dans cette direction, nous revirâmes de bord, & gouvernâmes, avec une jolie brise du S.E, sur une Isle que nous avions aperçue dans le Sud. Nous passâmes à l'Est de Trois-Collines & d'une Isle rase qui est à son S.E, entre un rocher remarquable par la forme pyramidale, que nous nommâmes le Monument, & une petite Isle appelée Deux-Collines, à cause de ses deux collines taillées en pic, & séparées par un isthme étroit & bas. Le canal, entre cette Isle & le Monument, a près d'un mille de largeur sur un fond de vingt quatre brasses d'eau ; Excepté ce rocher, qui n'est accessible qu'aux oiseaux, nous n'avons pas découvert une seule Isle inhabitée. La houle, en brisant sur le Monument, y avoit formé des sillons & des canaux très profonds. Il est noirâtre, de cinquante verges de haut, & pas absolument dépouillé de verdure.

À midi, nous observâmes 17°18'30" de latitude Sud ; la longitude, prise du port Sandwich, fut de 45' à l'Est. Dans cette position, le Monument nous restoit au N. 16°E à deux milles ; Deux Collines, au Nord 25° Ouest, à deux milles, & sur la même ligne que la partie du S.O. de Trois-Collines ; & les Isles, au Sud, s'étendoient du S.16°30' E. au S.42° Ouest".

James Cook, *ibid.*, vol. III. (1778: 92-94).

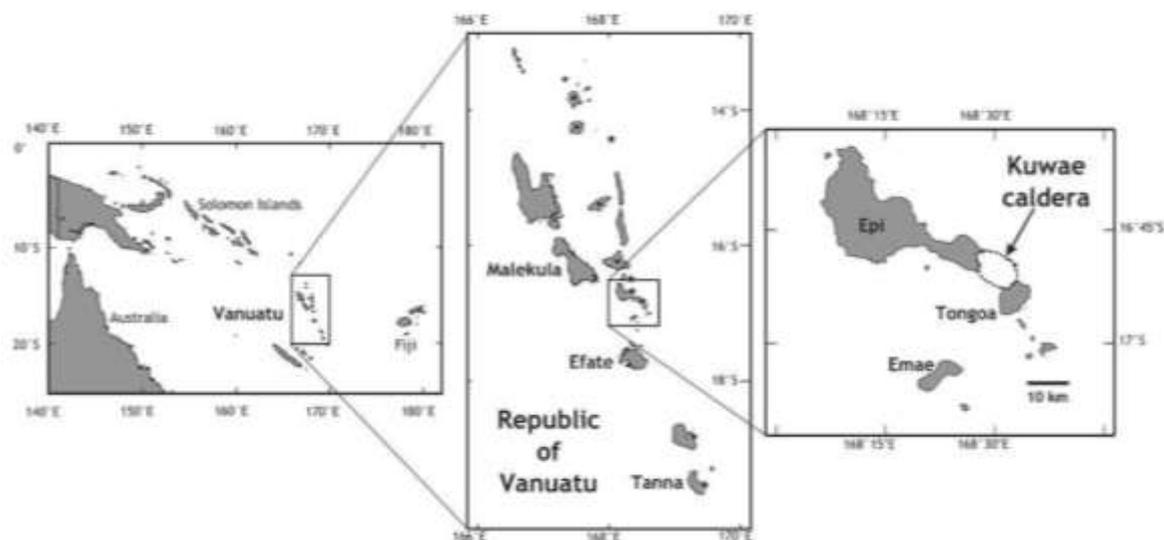
Ces mots furent les premiers qui inscrivirent la physionomie des îles Shepherd dans notre tradition écrite. Ce furent eux encore qui laissèrent indélébiles sur les cartes et dans les bouches étrangères comme locales, le nom de cet archipel¹². Il est en effet assez notable que dans les langues et récits locaux, les îles en tant que groupe ne portent pas d'endonyme traditionnel. On réfère aux Shepherd à travers le temps : avant l'éruption, elles portent le nom traditionnel de Kuwae (exceptée Makira qui n'appartient pas à l'île initiale) puis les nouvelles Shepherd sont ensuite nommées individuellement jusqu'à l'arrivée de Cook. La population locale a adopté l'exonyme et l'a simplement adapté à la phonologie du bislama ou des langues vernaculaires, sous la forme *Shepat* ou *Shephad aelan*.

C'est un fait courant au Vanuatu, que seules les îles individuelles sont dotées d'un endonyme, mais guère les groupes d'îles. Ainsi, les îles "Torres" et "Banks" au nord du Vanuatu ne sont désignées que par ces noms exogènes — au contraire des îles individuelles. Nous

¹² Le nom des îles se prononce [ˈʃepəd] en anglais, comme le nom commun dans la même langue. En français, on parle volontiers des *Îles Shepherd* [ʃepɛʁd]. Le même nom sera prononcé *Shepat* [ʃepət] en bislama (le pidgin-créole à base anglaise doté du statut de langue nationale au Vanuatu), et même dans les langues océaniques locales. Le lecteur peut entendre le nom prononcé par le chef John Robert Muri, sur le site Pangloss à l'adresse suivante: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007511#53>.

verrons dans le chapitre 8 que la connaissance de l'histoire d'un nom ou de la transformation d'un nom, qu'il s'agisse du titre d'un homme, du nom d'une île ou encore du nom d'un rivage, confère une légitimité au conteur (cf. §8.2). Nous référons dans notre travail à la période pré-éruptive du groupe d'îles par la locution "anciennes Shepherd" en opposition à la période post-éruptive "nouvelles Shepherd".

1.2.2.2 Notes de géographie



Carte 5: Localisation des îles Shepherd.

Entre 16°51'S et 17°17'S de latitude et 168°15'E et 168°40'E de longitude s'étend le groupe des îles Shepherd, composé de neuf îles, du nord vers le sud : Tongoa, Laika, Ewose, Valea, Tongariki, Buninga, Emae, Makira, et Mataso. Ce groupe est situé entre deux grandes îles, Epi et Efate — laquelle héberge la capitale et le centre administratif du Vanuatu, Port-Vila. À elles neuf, ces îles forment la Province de "Shefa" (acronyme administratif combinant les initiales de *Shepherd* et *Efate*). La superficie totale de cette province est de 1505,2 km² de terres émergées, dispersées sur environ 140 km au sud d'Epi.

Les dates les plus anciennes d'occupation humaine du Vanuatu, et de la région Shefa en particulier, remontent à 3000 avant le présent (Lipson 2020, Arauna *et al.* 2022). Sur les neuf îles des Shepherd, seules les six îles les plus importantes sont peuplées. Du nord au sud, il s'agit de Tongoa, Tongariki, Buninga, Emae, Makira et Mataso. Trois îlots — Ewose, Laika et Valea — sont inhabités, et utilisés par la population voisine à titre récréatif. D'après certains récits oraux, les îlots Ewose et Valea auraient servi dans le temps de "prison" aux éléments perturbateurs des îles ; aujourd'hui, ils hébergeraient des esprits (*tutu* en langue namakura). Quelques tombes sur les plages d'Ewose laissent également à penser que l'îlot fut effectivement habité.

D'après le Vanuatu Statistics Office, la Province de Shefa comptait 54 439 âmes en 1999 contre 54 953 en 2020 (cité par Siméoni 2009 ; VNSO 2021: 24-25). En l'espace d'une vingtaine d'années la population est restée étonnamment stable. Étant donné la forte natalité propre à tout le Vanuatu — tendance confirmée dans la province Shefa puisque l'âge médian en 2020 n'y dépasse pas 23 ans (Tableau 1) — cette stabilité démographique laisse supposer un taux d'émigration élevé.

Region	Total	Age group							
		0-4	5-9	10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39
SHEFA	54,953	7,291	6,965	5,975	5,141	4,816	4,636	3,983	3,146
Vermali	2,385	290	345	260	282	180	197	167	114
Vermaul	1,766	280	258	205	148	154	175	102	92
Varisu	2,007	319	303	193	119	173	193	110	92
South Epi	1,865	256	249	269	221	147	154	121	91
North Tongoa	1,606	188	237	209	159	131	84	108	97
Tongariki	1,054	128	152	120	104	69	86	64	34
Makimae	1,111	118	139	137	130	99	67	71	57
Nguna	1,790	199	267	224	120	118	112	108	96
Emau	737	99	107	116	40	63	61	52	37
Malorua	3,724	479	480	380	378	295	308	241	258
North Efate	3,550	406	439	401	446	307	264	234	174
Mele	6,453	836	711	654	594	606	578	516	376
Ifira	1,281	172	139	119	110	117	132	100	69
Pango	2,289	296	276	239	193	197	192	178	160
Erakor	11,721	1,599	1,447	1,163	1,155	1,097	997	931	738
Eratap	7,648	1,027	900	835	633	707	682	597	451
Eton	3,966	599	515	450	308	355	353	284	209

Region	Age group						
	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	70 +
SHEFA	2,845	2,580	2,159	1,743	1,343	921	1,409
Vermali	97	90	97	83	61	54	68
Vermaul	90	69	60	48	37	22	25
Varisu	100	94	88	61	59	33	70
South Epi	81	62	43	54	37	26	53
North Tongoa	64	69	45	50	57	35	72
Tongariki	50	45	43	40	40	22	57
Makimae	54	46	55	37	30	22	48
Nguna	89	74	70	86	73	59	95
Emau	22	29	26	28	18	10	29
Malorua	217	145	164	110	100	62	107
North Efate	170	174	131	117	89	77	120
Mele	345	328	271	229	140	108	163
Ifira	62	65	53	50	34	26	33
Pango	138	106	95	67	61	37	52
Erakor	622	585	450	378	224	153	182
Eratap	443	409	322	204	188	110	141
Eton	201	189	147	101	94	65	94

Tableau 1: Population de la province de Shefa par tranches de 5 ans d'âge.

Le tableau 2 donne quelques informations générales sur les différentes îles composant l'archipel des Shepherd : superficie, population, densité d'habitants au km², langues parlées, principaux villages. Nous nous basons sur les informations du VNSO (1999) qui, à l'époque, offrait une estimation de la population par île, quand aujourd'hui, il ne fournit plus que des

informations globales sur Tongoa et Tongariki. Les chiffres demeurent tout à fait représentatifs de la démographie actuelle.

Ile	Superficie	Population 1999	Densité hab./km ²	Langue(s)	Villages principaux
Tongoa	40,7 km ²	2397	58,9	nakanamanga, namakura	<i>Meriu</i>
Tongariki	5,6 km ²	256	46,0	namakura	<i>Lewahima</i>
Buninga	1,3 km ²	160	119,1	namakura	<i>Munopohoi</i>
Emae	33 km ²	850	25,7	nakanamanga, namakura, fakamae	<i>Sulua Bay</i>
Makura	1,8 km ²	132	73,6	namakura	<i>Malokotof</i>
Mataso	1,7 km ²	101	58,4	namakura	<i>Nasanga</i>
Ewose	1,1 km ²	0	0	—	—
Laika	0,4 km ²	0	0	—	—
Valea	0,3 km ²	0	0	—	—
Total Shepherd	86,0 km²	3896	45,3		

Tableau 2: Quelques données sur les îles Shepherd, à partir du VNSO 1999.

Les îles Shepherd hébergent principalement trois langues :

- ▶ Le namakura, parlé dans l'ensemble de l'archipel
- ▶ Le nakanamanga, parlé surtout sur Tongoa et Emae
- ▶ Le makatea ou fakamae, langue polynésienne parlée à l'est d'Emae.

En comparaison de l'extrême densité linguistique qui caractérise le Vanuatu plus généralement (François *et al.* 2015), le chiffre de trois langues pour un archipel aussi vaste que les Shepherd est étonnamment bas. Nous discuterons plus tard d'une hypothèse historique pour rendre compte de cette faible densité linguistique (cf. §3.4.1.1).

1.2.3 Vivre aux Shepherd

1.2.3.1 Des conditions naturelles exceptionnelles

Ces îles sont exceptionnellement fertiles et le climat y est agréable, du fait de leur latitude tropicale. Les pluies y sont suffisamment fréquentes pour assouvir les besoins fondamentaux des habitants, sans pour autant inonder les sols. Du fait de l'absence générale de point d'eau stagnante, peu de maladies tropicales comme la dengue ou la malaria y sévissent. L'alimentation, riche et variée, inclut particulièrement des tubercules (igname, taro, manioc, patate douce), des fruits (arbre-à-pain, ananas, banane, corossol, mangue, pamplemousse, papaye, pastèque), des noix (*nangai*, *navavin*) et bien sûr la noix de coco, consommée sous toutes ses formes. Ces vivres n'ont aucune valeur commerciale et ne sont pas exportés.

La faune, quant à elle, ne présente aucun danger pour l'installation humaine : aucun animal sauvage, hormis quelques cochons et requins de récif. Pas de serpent, tout au plus des mille-pattes et des araignées de belle taille. Quatorze espèces d'oiseaux ont été répertoriées sur Tongoa par Collet¹³ (1898) — qui incluent un mammifère, la roussette, dont les habitants sont friands — et des travaux seraient à mener en herpétologie pour distinguer les multiples espèces de lézards peuplant les îles. Les bovins et les cochons sont élevés pour leur viande et leur valeur "coutumière", quand les poulets ne jouissent que de peu de soin et survivent autour des demeures ; ils sont consommés maigres et le plus souvent en soupe. Les chiens et les chats sont généralement traités comme les poulets, ce sont des animaux domestiques dont on ne s'occupe guère avec affection. "Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre" : cette citation biblique (Genèse 1:28) pourrait s'appliquer, au sens littéral, à la société océanienne traditionnelle. La mer, quant à elle, est surnommée avec humour *refrigerator blo yumi*, et héberge une diversité aussi impressionnante que chatoyante de poissons, poulpes, coquillages et crustacés de toutes sortes.

Depuis le passage des missionnaires, les villages sont situés en bord de mer (cf. §4.2.3.3), tandis que les jardins se trouvent à l'intérieur des îles, dans ce qu'on appelle le "bush". Les cases traditionnelles, aux parois de bambou et toits de feuilles, ont laissé place aux demeures faites de tôles ondulées, simples à réinstaller après les cyclones. Les villageois les plus aisés s'offrent parfois des maisons "en dur", faites de parpaings et de mortier. Chaque demeure possède la même configuration : une cuisine à l'extérieur, à l'opposé un coin douche et plus loin les "bush toilet". On veille tout particulièrement à l'hygiène : un seau utilisé dans le coin douche ne doit

¹³ Cet important travail est actualisé par Heinrich Bregulla (1992) à l'échelle du Vanuatu. Le lecteur intéressé par l'ornithologie est invité à se reporter à ces deux ouvrages de référence: Bregulla 1992 ; Collet 1898.

jamais être utilisé pour la cuisine. Si l'on excepte les "bush toilets" qui sont, et de loin, l'aspect le plus difficile à intégrer dans les îles, la vie aux îles Shepherd est assez agréable¹⁴.

1.2.3.2 Une gestion de l'isolement géographique

Si la nature pourvoit aux premières nécessités, l'isolement, par rapport aux structures plus modernes de la ville, implique une évaluation et une gestion des possibilités offertes par chaque île. Dans l'ensemble, elles sont assez difficiles d'accès et seul un navigateur expérimenté sait par quel chemin précis les aborder. Dans certaines îles, l'abord est ardu : le bateau s'arrête à plusieurs mètres du rivage, laissant les passagers rejoindre les côtes à la nage tandis que les bagages sont soit jetés à l'eau, soit lancés avec une admirable force vers le rivage. Certes, les deux plus grandes îles Tongoa et Emae disposent d'un aéroport chacune ; mais compte tenu du prix d'un voyage aérien (environ 7 000 vatus¹⁵), il est bien plus commun de voyager à bord des bateaux de marchandises tels que le *Urata* ou le *Brooklyn* (500 vatus) ou encore sur le voilier *Okeanos*¹⁶ — plus agréable sans pour autant être confortable — qui parcourt les îles d'Efate à Malekula (2500 vatus).

L'argent est un problème à tous les niveaux : pour se déplacer, pour s'éclairer, pour se soigner, pour acquérir du matériel de cuisine et de pêche et surtout pour payer les frais de scolarité particulièrement élevés des enfants. En effet, bien qu'il existe au Vanuatu une politique d'enseignement gratuit, tous les élèves paient des frais de scolarité ou *skul fee*. La loi sur l'éducation de la République du Vanuatu (2001, n°21), Partie 1, Section 35, §1 stipule que des frais sont payables en ce qui concerne les frais de scolarité, l'internat, les livres et autres matériaux. Le §5 stipule que les enfants peuvent être exclus de l'école pour non-paiement des frais de scolarité. Ainsi les *skul fee* ont été reconnus comme obstacle à la fréquentation scolaire par le "Plan d'action national de l'Éducation pour tous (2001-2015)" publié en 2004 (p.38). Le fait que les parents n'ont pas les moyens de payer les frais de scolarité¹⁷ est sans aucun doute, l'une des raisons la plus courante pour laquelle les enfants ne fréquentent pas l'école primaire

¹⁴ De la bourre de coco est utilisée en guise de papier toilette — quand des feuilles de bourao seraient plus douces — et si les villageois savent concevoir des toilettes avec ventilations qui évacuent les odeurs, ils ne prennent généralement pas cette peine. Le lieu est pestilentiel, et peu hygiénique. La prise de conscience de ce problème ces dernières années explique le développement de toilettes à chasse d'eau, mieux appréciées quoique plus compliquées à installer.

¹⁵ 100 VUV = 0.84 euros.

¹⁶ Ces bateaux servent davantage l'approvisionnement des échoppes locales et le transport des éventuels passagers qu'une activité commerciale.

¹⁷ "Et le plus aberrant dans cette histoire, c'est le coût extrêmement élevé des frais de scolarité dans un pays où le revenu moyen de la grande majorité des citoyens ne suffit même pas à leurs besoins les plus fondamentaux [...] Le Vanuatu est loin d'être un pays pauvre, c'est seulement que les critères formulés pour évaluer la pauvreté sont inadapés pour le pays" (Tavo 2015: 182).

et/ou n'atteignent jamais le secondaire. À titre indicatif, voici les prix annoncés par la “central school” de Port-Vila pour l’année 2022:

<p>Kindergarten</p> <p>Term 1: 21,650 vt</p> <p>Term 2: 21,650 vt</p> <p>Term 3: 12,650 vt</p> <p>Total: 55,950 vt</p>	<p>Primary (Years 1 through 6)</p> <p>Term 1: 16,950 vt</p> <p>Term 2: 16,700 vt</p> <p>Term 3: 7,800 vt</p> <p>Total: 41,450 vt</p>
<p>Secondary - Years 7 to 10</p> <p>Term 1: 14,200 vt</p> <p>Term 2: 12,100 vt</p> <p>Term 3: 11,200 vt</p> <p>Total: 37,500 vt</p> <p>Exam fee paid by School</p>	<p>Secondary - Year 11</p> <p>Term 1: 28,200 vt</p> <p>Term 2: 28,200 vt</p> <p>Term 3: 22,100 vt</p> <p>Total: 78,500 vt</p>
<p>Secondary - Year 12</p> <p>Term 1: 27,000 vt</p> <p>Exam Fee: 14,600 vt</p> <p>Term 2: 27,000 vt</p> <p>Term 3: 14,900 vt</p> <p>Total: 83,500 vt</p>	<p>Secondary - Year 13</p> <p>Term 1: 26,000 vt</p> <p>Exam Fee: 31,220 vt</p> <p>Term 2: 26,000 vt</p> <p>Term 3: 10,130 vt</p> <p>Total: 93,350 vt</p>

Figure 1: Frais de scolarité 2022 de la “Central School” de Port-Vila¹⁸

Dans les îles Shepherd, qui ne reçoivent ni apport extérieur, ni tourisme et qui ne produisent que des nattes et du poisson, régler ces frais scolaires, par année et par enfant, est un véritable défi.

Aussi il est commun pour les chefs de famille de cumuler plusieurs emplois : agriculteur, pêcheur et pour certains assistants-éducateurs. Quant aux femmes, elles cumulent les tâches domestiques et travaillent encore le soir au tissage des nattes (à raison de 1000 vatus la natte pour plusieurs jours de travail) ou à la confection d’amuse-bouche que l’on appelle *twenti vatu* pour régaler les buveurs de kava. Afin de vendre à la ville le produit de leur pêche, les pêcheurs n’utilisent pas les transports payants, ils préfèrent s’arranger entre eux pour effectuer des voyages vers Port-Vila. Chaque île dispose au moins d’un *banana boat* privé — petit bateau à moteur qui peut accueillir six passagers mais qui en véhicule généralement une dizaine — et

¹⁸ Source: <https://www.centralschool.edu.vu/>.

d'un *Kapten* dont les voyages vers la ville sont payés par l'ensemble de la communauté. C'est lui qui assure le transport des nattes et des poissons, entre les îles et les membres des familles concernées domiciliées sur Efate. Ceux-ci s'occupent ensuite de la vente, généralement au marché de Port-Vila et, s'ils sont employés, ajoutent quelques deniers pour soutenir leurs parents.

En règle générale, la production électrique est assurée par les quelques panneaux solaires que seules les familles les plus aisées sont en mesure de s'offrir. Les travaux domestiques étant exclusivement effectués à la main, ces panneaux servent principalement à produire une source de lumière pour éclairer les premières heures de la nuit, à recharger les téléphones et les éventuels ordinateurs des cinéphiles. Le rechargement des batteries de téléphones constitue une petite source de revenu régulière pour les heureux propriétaires d'un panneau, rémunérés 20 *vatus* par téléphone chargé. L'utilité économique des panneaux solaires réside dans l'alimentation des congélateurs qui permettent aux pêcheurs d'attendre des conditions maritimes favorables pour aller vendre leurs prises.

Les infrastructures sont développées par le gouvernement sur les îlots conséquents (Emae, Tongoa) mais les îlots plus modestes, tels que Makira ou Buninga, reçoivent peu de soutien. C'est l'organisation sociale interne qui permet aux communautés de fonctionner et de se développer, et ce depuis l'arrivée des premiers missionnaires (Cf. §4.2.3.2). Les hommes se rassemblent et creusent eux-mêmes les routes ou les puits, et construisent eux-mêmes, avec l'argent commun, les infrastructures jugées nécessaires. La piste d'atterrissage de *Red Stone* sur l'île voisine d'Epi, par exemple, fut intégralement déblayée et arrangée de mains d'hommes volontaires de 2015 à 2019. Voici une étoile¹⁹ réalisée à l'occasion de l'ouverture de l'aérodrome. Nous y voyons des hommes uniquement armés de barres à mine déraciner des arbres centenaires sur la base d'un volontariat non-qualifié. Une prouesse.

Le développement des compétences de première nécessité repose également exclusivement sur la communauté. Des îles, comme celle de Makira, possèdent une infirmerie et une trousse de soin ; malheureusement, le lieu ne possède pas de personnel infirmier compétent, ce qui ne permet pas d'abaisser le taux de mortalité. Régulièrement le village organise des collectes de fonds (*fund-raising*) pour les cas d'urgence. En cas de blessures importantes par exemple, les membres de la communauté peuvent utiliser ces fonds pour transférer le malade par la mer sur l'île d'Emae, puis par avion à l'hôpital de Port-Vila.

¹⁹ Comme je l'expliquerai au §5.3.1.2 j'utilisais pour mes exposés publics, une étoile sur laquelle j'avais imprimé plusieurs photos destinées à amorcer les récits oraux. Le chef de *Red Stone*, John Supo, m'a demandé d'en réaliser une équivalente avec ses photographies afin de l'exposer dans le nouvel aérodrome et ainsi, commémorer le travail des hommes d'Epi.

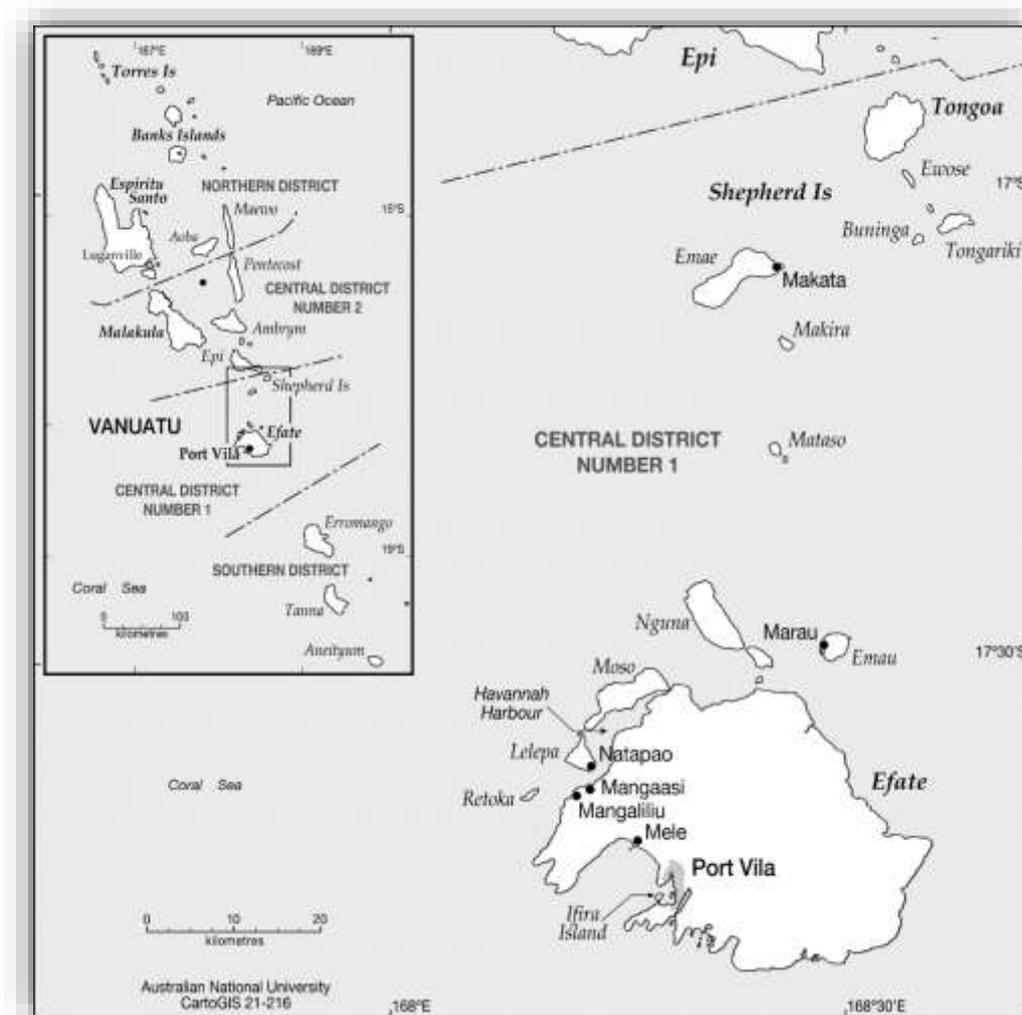


Figure 2: Étole réalisée à l'occasion de l'ouverture de la piste d'aérodrome de Red Stone, 2019.

Les rentrées d'argent servent toujours au bénéfice de la communauté. En 2017 par exemple, l'île de Makira autorisa un bateau de croisière australien à débarquer sur l'île. Largement rémunérés pour l'accueil des touristes, les habitants tinrent conciliabule au nakamal et décidèrent d'envoyer la meilleure élève de l'île suivre des études d'infirmière pour régler notamment les problèmes de blessures et d'accouchements.

1.2.3.3 Les Shepherd: une constellation de cendres et de corail

Donnons maintenant quelques généralités pour définir l'identité de chacune des îles Shepherd, les infrastructures dont elles disposent et les stratégies de subsistance de leurs habitants. Pour une approche plus détaillée concernant l'agriculture et la pêche, le lecteur est invité à consulter la thèse de Maëlle Calandra (2017) intitulée : *"Jardins de terre, jardin de mer à Tongoa. Une anthropologie de la nature domestique dans un milieu affecté par la catastrophe"*. Nous aborderons les questions d'organisation sociale tout au long du Chapitre 2.



Carte 6: Localisation des îles Shepherd, au nord de l'île d'Efate.

Tongoa

L'île de Tongoa est située à 16°54'S-168°34'E. Avec ses 40,7 km², elle est la plus grande île des Shepherd. Elle a une forme ramassée, grossièrement triangulaire et mesure près de neuf kilomètres dans sa plus grande dimension (Garanger 1972: 83-100).

Géologiquement, elle est constituée d'une douzaine de cônes volcaniques dont au moins quatre ont été tronqués par des effondrements tectoniques littoraux. Les deux cônes les plus élevés, le *Tavanou Hourrata* et le *Tavalapa*, atteignent une altitude moyenne d'environ 485 mètres avec des pentes jusqu'à 45°²⁰. Au centre s'étend un plateau de lave recouvert de cendres

²⁰ "Tongoa est une île aux pentes abruptes couvertes d'une forêt épaisse ; la côte présente plusieurs vallées très escarpées, dont les strates dénudées ont fort belle apparence " écrit Thurston (1871:86), Capitaine de la goélette de recrutement 'Strathnever', à l'époque du Blackbirding (Cf.1§3.1.1). À noter, que sauf renvoi à une traduction française, toutes les citations de ce travail de thèse sont traduites par l'auteur.

volcaniques dont l'altitude varie entre 60 et 180 mètres. Des falaises abruptes bordent une grande partie des côtes. Les plaines littorales sont rares et très peu étendues (Siméoni 2009: 74).

Tongoa est l'île la plus peuplée du groupe Shepherd avec 2397 habitants (VNSO 1999) répartis dans quatorze villages: *Purao, Kurumabe, Matagi, Mangarisu, Itakoma, Ravenga, Lubukuti, Panita, Bongabonga, Woraviu, Morua, Lupalea, Euta* et *Meriu*. Dans la continuité du Condominium franco-britannique (1906-1980), l'île de Tongoa compte sept écoles primaires — dont deux francophones — et un établissement d'enseignement secondaire anglophone (Calandra 2017). Une maternelle indépendante est tenue par le chef Mores Ta Matua qui enseigne aux petits en langue *nakanamanga*, langue locale parlée majoritairement à l'ouest et au nord de l'île, dans les villages de *Kurumabe, Purao, Pele, Woraviu, Morua, Ravenga, Lubukuti* et *Lupalea*. Quant à la seconde langue locale, le *namakura*, elle est parlée à l'est et au sud de l'île dans les villages d'*Itakoma, Matagi, Euta, Mangarisu, Meriu, Bongabonga*.

Comme le remarque Maëlle Calandra (2017), l'île de Tongoa ne dispose d'aucun point d'eau naturel. Originellement, ses habitants recueillaient leur eau dans des gourdes, sculptées dans des noix de coco appelées *bitita*, qu'ils laissaient se remplir aux creux des arbres dans ce qu'ils appelaient *timininiu* (TG02²¹). Les catastrophes naturelles sont fréquentes, et les habitants connaissent de véritables périodes de disette et de sécheresse, que les réservoirs de fortune ne suffisent pas à apaiser. Aujourd'hui les volontaires d'israAID (cf. §5.1.3.2.2) ont installé des réservoirs d'eau qui garantissent l'approvisionnement des villages et ce dans toutes les îles Shepherd.

L'île est aisément accessible par la mer ; les bateaux de marchandises et *banana boat* abordent sur le rivage de *Ravenga*. Les *bush plane*, plus onéreux, atterrissent à proximité du village de *Pele*. Ces avions desservent les îles Shepherd (Tongoa et Emae) deux fois par semaine. Sur l'île, la grande majorité des habitants se déplace à pied. Les routes en terre sont bien dessinées par le passage des quelques 4x4 détenus notamment par les autorités de l'île implantées au village de *Meriu*, centre économique de l'île où se tiennent commissariat, banque, école et place du marché.

²¹ Le lecteur peut se reporter soit à la transcription linguistique dans laquelle cet outil est cité (Annexe 2) soit à la traduction littéraire du même récit (Annexe 3). Le texte dont est issue cette information ayant été enregistré par David Luders (1990), pour des questions éthiques, nous ne pouvons pas proposer ce texte à l'écoute sur le site de Pangloss. Le lecteur peut en revanche se rendre sur Paradisec à l'adresse suivante, où sont archivés et en libre accès les textes de David Luders que nous avons transcrits et traduits, avec son aimable accord: <https://catalog.paradisec.org.au/collections/DLGP1/items/034>.

Malgré la présence de quelques *guest haos* et d'activités exotiques comme la cuisson d'un pique-nique dans la terre chaude du village de *Kurumambe*, l'île de Tongoa, et les îles Shepherd en général, ne sont guère touristiques et ne reçoivent pas d'apport extérieur.

Tongariki

L'île de Tongariki, étymologiquement *Tongoa -riki* "la petite Tongoa" est située à 168°8'E de longitude et 17°S de latitude. Elle est allongée dans le sens OSO-ENE et mesure environ 4 kilomètres de long pour une largeur variant de 1 à 1,5 kilomètre. Sa superficie est d'environ 5,6 km².

Malgré ses dimensions réduites, cette terre est élevée : plus de 540 m au point culminant et plus de 100 m d'altitude moyenne. L'île est formée de deux parties. A l'ouest, se trouve un plateau d'environ 150 m d'altitude légèrement incliné vers l'ouest ; à l'est se dresse un cône volcanique partiellement tronqué, le *Tavani Léhoussa*, dont le sommet atteint une altitude de 521 mètres. Les côtes sont bordées de falaises abruptes où les terrasses littorales sont rares et très peu étendues (Garanger 1972: 100-131).

L'île de Tongariki est l'un des fragments d'un appareil volcanique d'âge quaternaire, de type strombolien. Il ne reste de cet appareil que le flanc sud-ouest et un fragment d'une plaine de scories qui s'étendait au bas de celui-ci. Les roches volcaniques qui constituent l'île sont des lapilli et coulées basaltiques. Des dépôts très minces de ponces dacitiques couvrent une grande partie des replats du relief. Ils correspondent à un volcanisme de type péleén très récent. Dans la région sud-ouest de Tongariki, de petites terrasses côtières indiquent une émergence récente de quelques mètres. La disparition d'une partie de l'appareil volcanique est due à des effondrements.

L'île de Tongariki compte cinq villages : *Lakilia*, *Lewahima*, *Erat*, *Tavi* et *Muur*. En 2019, le dispensaire local recense 180 habitants sur l'île dont 93 enfants. Une population très jeune qui n'étudie pas sur place mais plutôt à Tongoa.

Villages	Lewahima	Muur	Lakilia	Tavi	Erat
Nombre d'habitants	43	39	41	32	25

Tableau 3: Nombre de villageois recensés au dispensaire de Tongariki en Janvier 2019.

Il y a une école primaire anglophone dans le village de *Lewahima*, un dispensaire et une église. A la différence des autres îles, la langue namakura est exclusivement²² employée par la

²² Le pidgin bislama est rarement employé et la plupart des anciens ne le parle pas.

communauté. L'oralité y est vive et l'histoire orale très bien connue. En quatre jours, j'ai pu enregistrer plus de 47 récits oraux et autant de chansons traditionnelles. Tongariki possède son propre hymne en langue namakura, que le lecteur peut écouter en ligne²³.

Comme Tongoa, Tongariki dispose de quelques réservoirs d'eau mais la majorité de la consommation dépend de la gestion de l'eau de pluie. Les panneaux solaires y sont rares et il n'y a qu'un seul véhicule qui serpente laborieusement dans les dénivelés. En effet, l'île est difficilement accessible, puisqu'elle ne dispose que d'une passe à bateau nommée *kahov* mais pas de mouillage. Pour accéder à l'île, il faut se jeter à la mer et espérer être ramené sur les rochers du rivage pendant que les bagages sont lancés par les habiles marins du bateau vers la terre. Des hauteurs abruptes séparent alors le naufragé du village de Lakilia.

Tongariki est particulièrement réputée pour ses coquillages qui sont utilisés pour fabriquer des outils. Cependant la majorité des habitants vit de son travail de la terre et des dons envoyés par la famille habitant Efate.

Buninga

L'îlot oriental de Buninga se situe à deux kilomètres au sud-ouest de Tongariki à 17°2'S-168°35'E et s'étend en direction N.E-S.O. Il est de forme circulaire et mesure environ 1,5 km de long sur 1 km de large, soit environ 1,3 km². La partie nord-est, écrit Thurston²⁴, est formée par une haute-colline conique dont le flanc rouge sombre ou brun est délavé par l'eau ; la partie sud-ouest est beaucoup plus basse. L'îlot est habité et on peut y débarquer sur une plage de sable noir, sur la côte nord-ouest. (Thurston 1957: 113)

L'îlot de Buninga, d'après Garanger (1972) qui rend compte des travaux de M. Tercinier dans son *Archéologie des Nouvelles-Hébrides*, est assez analogue au niveau de sa formation volcanique et des matériaux pyroclastiques, des lapilli et des amas de cendres, à celle de Tongariki. "Elle a la forme d'un plateau incliné vers le nord, bordé de versants abrupts et de falaises" (Garanger 1972: 83-100).

Cet îlot, le plus petit des Shepherd, ne compte qu'un seul village, *Munopohoi*, qui se situe sur le plateau quand le point d'eau potable se trouve en son sommet. Il héberge une centaine d'habitants, tous locuteurs de la langue *namakura*. Si ce n'est une échoppe, il ne dispose d'aucune infrastructure : ni école ni dispensaire ni véhicule. Les jeunes se rendent à Tongoa pour étudier.

²³ Accès: [<https://catalog.paradisec.org.au/repository/SB02>].

²⁴ Capitaine de la goélette de recrutement 'Strathnever', à l'époque du Blackbirding (Cf. §1.3.1.1).

Les habitants de cette île sont souvent mobilisés pour des travaux communautaires ou *komyuniti wok*, comme notamment la réalisation massive de machettes ensuite revendues. La qualité des tubercules de Buninga et tout particulièrement de ses ignames est reconnue dans toutes les Shepherd.

Emae

Emae est située à 17°4'S et 168°24'E. Avec ses 33km² et ses 850 habitants, elle est la seconde plus grande île et la plus peuplée des Shepherd (Jackson *et al.* 2017 : 364). Physiquement, elle se caractérise par ses trois pics dont le plus élevé, le *Maunga Lassi* culmine à 365 mètres.

Elle compte dix villages répartis majoritairement sur les côtes : *Siwo, Faitini, Mare, Reisor, Makatea, Tongamea, Potuai, Sufuti, Sulua Bay et Finonge*. Plusieurs langues y sont parlées : le *namakura* et le *nakanamanga* dans la majorité des villages ainsi que le *fakamae*, langue d'origine polynésienne documentée par Amy Dewar²⁵ (2021), dans les villages de *Tongamea* et de *Makatea*, sur la pointe est de l'île. D'après ses recherches, la langue *Fakamae* aurait d'abord été parlée sur toute la côte sud de l'île notamment dans le village de *Finonge*, où l'on trouve encore quelques locuteurs. Mais celle-ci aurait été supplantée par les deux autres langues.

Emae est dotée de routes de terres arpentables en 4x4, d'un aéroport et d'un mouillage à *Sulua*. C'est une île particulièrement fréquentée par les jeunes car elle possède un collège à *Finongi*. En outre, de nombreux pré-adolescents des îles avoisinantes viennent y étudier en langue anglaise. Deux écoles primaires, l'une anglaise (*Nofo*), l'autre française (*Worana*) assurent l'éducation des plus jeunes. L'île dispose d'un dispensaire situé au niveau de l'aéroport de *Siwo*.

Comme dans les autres îles, les habitants vivent avant tout d'agriculture et de pêche, et si quelques maisons d'hôtes ont été bâties, elles sont davantage utilisées par les locaux et les chercheurs de passage que par les touristes. Du fait que l'île d'Emae soit à la fois desservie par les airs et par la mer, il n'est pas rare que les habitants de Makira viennent y faire leurs emplettes, lorsque la voie maritime est impraticable par les cargos. Particulièrement appréciées, les lianes de tabac et le kava d'Emae sont reconnus dans toute la région, quoiqu'aucun kava ne saurait faire de l'ombre à celui d'Epi, l'île voisine. En revanche, l'île d'Emae jouit d'une détestable réputation : elle est surnommée *na-ur na-mumu* 'l'île aux moustiques'. Le paludisme persistant, comme nous le verrons dans le chapitre 4, aura fait fuir plus d'un négociant.

²⁵ Le *Fakamae* a été décrit à l'occasion d'un projet de conservation des langues en danger par Amy Dewar de 2018 à 2021. Les informations relatives à ses recherches se trouvent sur : <https://www.elararchive.org/dk0487/>.

Makira ou Makura

L'île de Makira située à 17°8'00'S-168°26'00'E est l'île la plus au centre des Shepherd et fait environ 2 km de long pour 1.3 km de large, soit environ 1,7 km². Elle se distingue des autres îles par sa forme géométrique et imposante que Cook se plaît à désigner par le substantif « monument » dans son Journal²⁶. Elle ne possède pas de sommet, mais une succession de plateaux qui culminent à 300m. L'île est entourée d'un vaste récif, et l'accès par la mer y est particulièrement ardu — et ce, même pour un navigateur expérimenté. Localement, elle reçoit plusieurs dénominations « l'île des vacances », « l'île aux mangues » ou encore « l'île aux femmes ».

L'île de Makira a la particularité d'appartenir au groupe des îles Shepherd, sans pour autant être issue de l'île mythique de Kuwae dont nous parlerons plus en détail dans un instant. D'après Garanger (1972) les preuves archéologiques de l'île de Makira (il assimile poteries et premiers signes d'occupation humaine) font remonter son existence à 600 av. J.-C. Des dates similaires sont proposées pour Tongoa et Efate (cf.2.2.2.2). Les habitants de Makira quant à eux revendiquent détenir la langue namakura d'origine et sont particulièrement fiers de l'utilisation de l'occlusive glottale [ʔ] à l'initiale de certains vocables²⁷.

Le village de *Malokotof* est particulièrement esthétique avec ses allées fleuries, son église et sa vaste plage de sable blanc. Les jardins sont situés dans les hauteurs du « monument » quand le village, lui, est installé sur la plage²⁸. L'île de Makira est très bien pourvue : elle dispose d'une école primaire, d'un jardin d'enfants et d'un dispensaire. Les stratégies de subsistance y sont variées. Beaucoup de ses hommes choisissent d'aller travailler en ville et laissent derrière eux leur femme — d'où son surnom *na-ur na-vavin*, 'l'île aux femmes'. Celles-ci participent à l'économie monétaire (indispensable, en particulier, pour financer les frais de scolarité dits *school fee*) en tissant des nattes aux formes géométriques anciennes, qu'elles pourront vendre à la ville. Certains hommes s'adonnent à la pêche et font commerce de leurs prises, quand d'autres vivent exclusivement des fruits de la nature. C'est une femme indépendante, Winnie J. Pakoa, qui tient l'échoppe de l'île, elle accepte aussi bien l'argent que le troc.

En l'absence de point d'eau naturel, les habitants ont construit plusieurs puits pour les tâches quotidiennes et s'abreuvent aux réservoirs d'eau installés par les ONG. Une mise en

²⁶ Il s'agit ici de mon interprétation personnelle des écrits de Cook. Ses éditeurs Beaglehole et Riyal Navy considèrent que le « monument » auquel Cook fait référence est le wotamaniu ou *rocher aux oiseaux* situé non loin, entre les îles de Makira et de Mataso. Cependant, en naviguant dans les Shepherd, je pense que c'est la forme très particulière de l'île de Makira qui a interpellé le capitaine. La référence n'est pas claire.

²⁷ Pour plus de détails sur cette spécificité de la langue de Makira, voir l'article de Sperlich (1989).

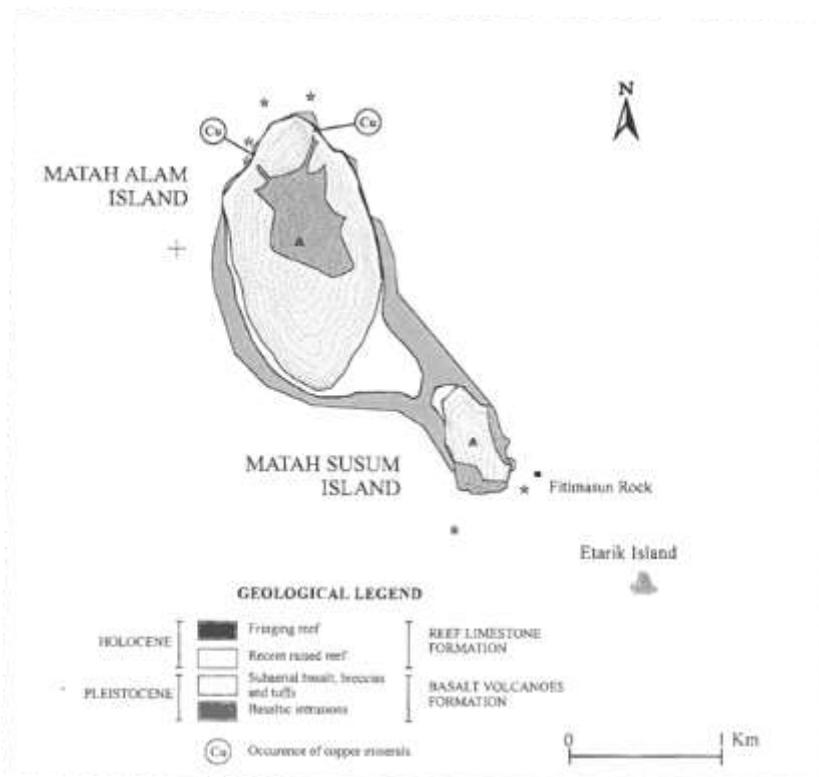
²⁸ Originellement le village était situé dans les hauteurs mais les missionnaires ont invité les communautés à se rapprocher des côtes. Seul le chef *Maripalu* est remonté habiter l'ancienne station.

commun des fonds du village, notamment les fruits de la pêche, a permis aux habitants de démocratiser le panneau solaire et d'en offrir un quasiment à chaque foyer.

Mataso

L'île de Mataso est la plus proche d'Efate et se situe à 17°15'10"S-168°25'30"E. Elle a une superficie de 1.7 km² et a la particularité d'être composée de « deux collines » (Cook) reliées entre elles par un banc de sable, ainsi que d'un rocher excentré où viennent se reposer les oiseaux (*Wotamaniu*). Son point culminant, qui atteint 468 mètres, est appelé *Matah -alam* (Mataso la grande) et la seconde *Matah -susum* (La petite Mataso).

L'origine volcanique de Mataso, contrairement à celle de Makira, est géologiquement évidente. Les "deux collines" qui la constituent sont composées de roche volcanique et de calcaire générant un sol peu propice à l'agriculture. L'île de Mataso est d'ailleurs surnommée "*popo aelan*" car n'y poussent facilement que les papayes. La majorité de la géologie de Mataso est constituée de roches basaltiques appartenant à la formation des volcans basaltiques. Cette formation est d'origine sub-aérienne et consiste en un certain nombre de cônes composites basalte/pyroclaste à différents stades de délitement. Les laves sont uniformément feldspathiques et basaltiques à phénocristaux d'olivine. (Sherkin 1999: 26).



Carte 7: Géologie de Mataso (Sherkin 1999: 27).

L'île de Mataso compte un village *Nasanga* et 4 nakamals : *Mataas*, *Siliwi*, *Vereot*, *Giraim*. En guise d'infrastructures, il y a une école primaire et une petite église. Tous ses habitants sont locuteurs de la langue *namakura*. Contrairement aux autres îles Shepherd, l'île de Mataso a la particularité d'obéir à un système de chefferie héréditaire de type matrilineaire, c'est-à-dire que les femmes transmettent leurs terres à leurs descendants (Sherkin 1999: 44).

Au niveau des stratégies de subsistance, la majorité des hommes de l'île vivent des fruits de leur pêche. Majoritairement de confession *Seventh Day Adventist*²⁹ — ce qui implique qu'ils ne consomment pas les crustacés qui bordent leurs côtes — ils les vendent dans les restaurants prestigieux du Nord d'Efate. Sinon, comme pour l'île de Makira, ils vendent leurs poissons et leurs nattes au marché de Port-Vila. Reconnus dans toutes les Shepherd pour leurs talents de navigateurs, ils peuvent assurer le transfert depuis le Nord d'Efate à leur île et éventuellement plus loin dans les Shepherd à la barre de leurs *banana boat*, pour une moyenne de 3000 *vatus* par passager. Un voyage économique mais qui devient périlleux aux abords de l'île de Nguna, où les vagues atteignent plusieurs mètres.

1.3 Le peuple de Kuwae

1.3.1 Le Volcan

1.3.1.1 Une entité familière

Avec la grande quantité de volcans actifs répartis sur l'ensemble de l'archipel (cf. carte 4), le Vanuatu offre un paysage naturel exceptionnel. On peut y arpenter les bords d'un cratère surplombant de la lave en fusion à Tanna, traverser les "gorges de la mort " du volcan d'Ambrym équipé d'une simple étole, s'épargner le soin de faire du feu et cuire la nourriture dans la terre du volcan Kerua ou encore dans ses eaux chauffées directement depuis le manteau intérieur terrestre.

Le sol, riche de cendres, est doté d'une grande capacité de rétention d'eau et est exceptionnellement fertile. Il offre une nourriture toujours abondante, traditionnellement cuite sur les pierres noires volcaniques qui constituent le four de chaque cuisine. Les volcans sont perçus, le plus souvent, comme une énergie positive et familière qui accompagne le quotidien. Michelsen (1934: 235) rapporte d'ailleurs ainsi les paroles des natifs : "Tongoa est en bonne santé car il y a du feu en dessous".

²⁹ Nous reviendrons plus en détail sur la question de la religion au §4.

Si le Vanuatu a des allures de paradis sur Terre, ses îles y subissent cependant d'importantes catastrophes naturelles : cyclones dévastateurs, tremblements de terre, tsunamis et sécheresses. Les cataclysmes volcaniques n'y sont pas rares : l'éruption du volcan Ambae survenue en 2017, par exemple, contraignit tous les habitants de l'île d'Ambae à évacuer les lieux, perdant ainsi terres et habitations pour être relogés, par le gouvernement, dans un nouvel espace. En 2009, l'île de Gaua dans les îles Banks avait connu le même sort, suite à l'éruption du mont Garet.

Que ce soient le sort des habitants de l'ancienne Lopevi, exilés sur l'île d'Epi³⁰ ou ceux de Tanna, exilés sur "les routes de l'igname" de Nouvelle-Calédonie ; que l'on pense aux fumées rouges traversant chaque soir le ciel étoilé des îles Shepherd, ou encore aux tremblements de terre liés à "l'agitation du lézard³¹" du volcan Kerua, le récit lié à l'éruption du volcan fait partie intégrante du paysage culturel et du quotidien des habitants.

1.3.1.2 Une malédiction humaine

Dans la plupart des régions anciennes du Vanuatu, il existe un mythe de création associé à des divinités lesquelles sont à l'origine de la mise en place de l'ordonnement de la société humaine. Nous pouvons citer le célèbre cycle de Qat, mythe de création des îles Banks (Codrington 1891 ; Vienne 1984 ; François 2013: 220). Le Dieu Qat, comme dans de nombreux mythes de création du monde³², créa l'alternance du jour et de la nuit, sculpta la première

³⁰ D'après les habitants du village de Mangalava, à l'est de l'île d'Epi (2019) le gouvernement aurait replacé les habitants de l'ancienne Lopevi sur Epi suite à l'éruption de son volcan. Lorsque je m'y rendis en 2019, ils étaient encore locuteurs du "silucian onak" langue de leur terre perdue. L'île d'Epi, de ce point de vue, est très particulière: compte-tenu de sa grande taille et son emplacement central, elle aurait accueilli de nombreux réfugiés volcaniques, et étrangement aucun lors de l'éruption de Kuwae (§3.4.2). Les enregistrements effectués concernant les langues d'Epi sont archivés sur [Paradisec](#) (SB01).

³¹ Dans certaines traditions, l'élément magique à l'origine de l'éruption du volcan qui détruisit Kuwae est un lézard qui vivrait encore aujourd'hui au cœur du volcan sous-marin. Le lézard serait endormi la plupart du temps mais il lui arriverait d'avoir un sommeil agité. C'est pourquoi certains événements volcaniques sous-marins surviendraient encore aujourd'hui (Ballard 2020).

³² Les mythes de création du monde sont rares dans certaines régions du monde (Micronésie, Indonésie ou Australie). Cependant, d'après Kluckhohn (1959) les mythes de création de l'homme seraient universels. Rooth (1957) classe ces mythes en huit grands types auxquels Le Quellec ajouta récemment cinq nouvelles entrées. (Pour une discussion détaillée, voir Le Quellec & Sergent 2017: 240). Dans le cycle de Qat des Banks, l'un des exploits de la divinité est de sculpter le corps de la femme avant de l'offrir aux hommes. Il s'agit d'un mythe de type anthropogonique dit de *coroplastie*. "En Grèce ancienne, ce mot (signifiant "modeleur de jeunes filles" désignait l'artiste modelant des poupées ou des figurines en terre cuite. Par extension, il est maintenant donné par les mythologues aux divinités façonnant l'humanité à partir de terre ou de boue" (Le Quellec et Sergent 2017: 233). Ce mythe de la coroplastie n'est pas propre aux Banks, on le retrouve dans des endroits très éloignés du monde comme l'Égypte, la Sibérie, l'Afrique, les Amériques, chez des peuples qui *a priori* n'ont pas connu de contacts historiques. Nous reviendrons au chapitre 7 sur cette intéressante question de l'universalité supposée des mythes. Notons pour l'heure, que les exploits de la divinité Qat, se retrouvent dans

femme, instaura les lois et composa les paroles sacrées des chansons. Or, dans les îles Shepherd, le mythe de création est si récent qu'il correspond à un récit historique, un mythistoire, auquel la mémoire et la raison ont accès sans pouvoir y trouver une réponse unificatrice et satisfaisante.

Les îles Shepherd sont techniquement le résultat de l'éruption de 1452. Or, le volcan Karua n'est pas mis en faute : il n'est pas considéré comme une entité divine ou sacrée³³. Cela pourrait s'expliquer par le fait que le volcan en lui-même n'est pas doté d'une volonté propre. Ses impulsions dépendent des intentions de son gardien qu'il convient de ne pas offenser. Ce gardien, loin d'être divin, est humain. Le volcan lui appartient d'un point de vue proprement foncier. Les pouvoirs surnaturels qui permettent sa mise en éruption volontaire, sont les siens.

L'histoire du gardien de Kerua est assez obscure et fait actuellement l'objet d'une enquête³⁴. Dans la tradition orale des îles Shepherd, le gardien du volcan ne réside pas sur l'île de Kuwae mais, selon les versions, sur les îles de Lopevi (Tongoa) ou d'Ambrym (Makira). Deux îles également habitées par des volcans. Son identité est floue : son nom est inconnu ou oublié. Les seules informations disponibles sont qu'il est un guérisseur *munuai* ou *kleva* en bislama (cf. *glossaire*) et qu'il est l'oncle maternel du héros destructeur. Il transmet le rituel de magie noire à son neveu afin que celui-ci puisse assurer sa vengeance.

Le rituel est largement décrit dans les récits. L'oncle maternel en effectue la première partie consistant généralement à enfermer un *baluat*, lézard à queue bleue de type *emoia* (cf. *glossaire*), à l'intérieur d'une igname percée et à sceller le tout d'une liane (cf. §8.2.6). La suite du rituel est opérée par Tombu qui doit utiliser les parties *taboues* de six cochons et les détruire

de nombreux mythes du monde. La création de l'alternance du jour et de la nuit appartient au genre cosmogonique. Édicter les lois sociales est caractéristique d'un mythe sociogonique. La création de la langue des chansons, qui à travers tout le Vanuatu est indescriptible linguistiquement et considérée comme magique (François & Stern: 2013) est également caractéristique de quelques peuples. L'idée que les dieux possèdent leur propre langue, différente de celle des hommes, se retrouve notamment chez Homère, les Germains, les Indiens ou encore les Georgiens. D'après Le Quellec et Sergent, "cela est à rapprocher du statut souvent particulier de la langue dans le mythe, et de l'existence des langues secrètes appropriées à la récitation des mythes (Le Quellec & Sergent 2017: 712).

³³ L'accès aux terres chaudes n'est pas interdit ou tabou — y faire cuire son pique-nique est même une activité dominicale commune pour les locaux.

³⁴En effet, dans d'autres traditions, notamment celle des Banks, le volcan de Gaua possède un gardien du nom de Wrisris (François 2003), dans un récit reproduit en ligne [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0003196>]. Ce gardien a accès aux âmes des défunts et est consulté par ceux qui souhaitent connaître les causes de la mort de leurs proches. L'identité du gardien du volcan Kerua est plus mystérieuse. Les anciens habitants de Lopevi, exilés à l'Est d'Epi, n'en avaient pas entendu parler, ni les communautés d'Ambrym rencontrées lors de brefs séjours. D'après les bruits, le récit du gardien de Kerua pourrait être détenu par un vieil homme exilé à ce jour à Lopevi. De nombreuses parties de l'île, et tout particulièrement la route qui mène au volcan, sont interdites aux femmes ce qui ne facilite pas ma rencontre avec ce locuteur. Cependant un terrain ainsi qu'un article collaboratif avec le concours du volcanologue Thomas Boyer est prévu sur ce thème élargi aux volcans du Vanuatu pour 2024.

une à une sur un chêne en entonnant une incantation de destruction. Dans certaines versions, lors de l'éruption, la tête de Tombu — ou sa main — est séparée de son corps et vient s'écraser devant la demeure de l'oncle³⁵ avant de se changer en pierre.

Le caractère *tabou* de l'événement éruptif est entièrement porté par le héros destructeur — possiblement éponyme. En effet, le nom *Tombu* est peut-être lié à la racine *ta mbu du proto-océanien, signifiant 'interdit, sacré'. François propose une carte sémantique de ce terme polysémique, voir énantiosémique (François 2022: 236). L'auteur présente un nuage de quinze sous-catégories sémantiques du terme prototypique 'tabu' qui permettent d'appréhender la complexité et la charge sémantique liée à ce terme, depuis le pôle exclusivement négatif de l'interdiction (risque de provoquer la colère des mauvais esprits) à son pôle exclusivement positif relevant du sacré. La faute de Tombu (l'inceste), ses actes (vengeance, destruction du paysage naturel et social du peuple de Kuwae), ses moyens (rituel de magie noire), relèvent tous du pôle négatif mais aussi humain de ce terme. Ce héros destructeur est absolument "off limits"³⁶ à tous égards, et incarne symboliquement les différents sèmes que nous pouvons prêter à son nom.

Nous pouvons encore étendre ces sens de "interdit, sacré" au récit de Kuwae lui-même. Comme nous le verrons, ce récit n'est jamais convoqué publiquement sous de bons augures. Il n'est transmis que sous certaines conditions (cf. §9) et son énonciation n'est jamais anodine. Aussi, la malédiction de Tombu ne consiste pas seulement en la destruction de l'île de Kuwae mais aussi dans la querelle perpétuelle qui oppose les habitants des nouvelles Shepherd. Depuis 500 ans maintenant, tel Sisyphe faisant rouler le même rocher, ils sont condamnés à redire cette histoire, sans jamais pouvoir retrouver l'organisation primordiale ou se mettre d'accord sur un nouvel ordre. Le récit de Kuwae s'est cristallisé dans le paysage. Les manifestations occasionnelles de Karua le rappellent sans cesse à la mémoire des communautés. Celles-ci sont héritières d'une leçon peut être morale : ne pas jouer de tour obscène à son voisin.

³⁵L'un de nos locuteurs atteste avoir vu cette pierre sur l'île de Lopevi. Cette pierre est *taboue*, et la toucher engendrerait des désastres climatiques. Il dit: "Je suis allé voir et effectivement la main du garçon est bien là-bas mais c'est devenu une pierre, de la même matière que la lave du volcan quand elle se fige. La main de ce garçon est encore là-bas aujourd'hui et elle provoque des dérèglements climatiques comme des éclairs ou des tremblements de terre si tu y touches" (EF01: 2017).

³⁶ D'après Roger Keesing, "off limits" est la glose la plus appropriée et la plus synthétique au terme *tabou* (Keesing 1985: 204 in François 2013: 225 ; 2022:214). Pour une étude plus détaillée sur ce thème, le lecteur est invité à consulter les articles de François (2013, 2022).

1.3.2 L'ancienne île de Kuwae

D'une manière générale, les volcanologues pensent que les petites îles constituant le groupe des Shepherd pourraient être les vestiges d'une île volcanique plus vaste, sans doute la même île que celle désignée dans la tradition orale sous le nom de Kuwae. Cette île abritait un volcan qui repose sur le plancher d'une vaste caldeira nommée Kuwae³⁷. Ci-dessous une tentative de reconstitution de l'île de Kuwae (cf. carte 8).



Carte 8: Hypothèse de reconstitution de l'île de Kuwae (Centre Vanuatu) en 1450, basée sur les études de Robin, Monzier et Eissen (in Lightener & Naupa 2005: 26)

La zone volcanique active, en bordure Nord de cette caldeira est constituée du cône volcanique Karua, situé plus précisément au sud-ouest de l'îlot Tevala (cf. carte 10). Localement, ce volcan reçoit différents noms : Karua (littéralement, le deuxième), Tompuku³⁸ (qui est également le nom du héros destructeur de l'île, cf. *vade-mecum*) ou encore Kuwae (en référence à l'île mythique).

1.3.2.1 Un volcan, deux caldeiras

Ledit volcan serait entré en éruption vers 1452 (+/- 1) d'après la base de données de Delmas (Luders 1996: 287-310). La caldeira formée lors de cette éruption est aujourd'hui sous-marine et est située entre les îles de Tongoa et d'Epi. Elle couvre une surface de 60 km² (cf. carte 8).

D'après les estimations, Kuwae aurait été une île d'environ 75 km de long sur 15 km de

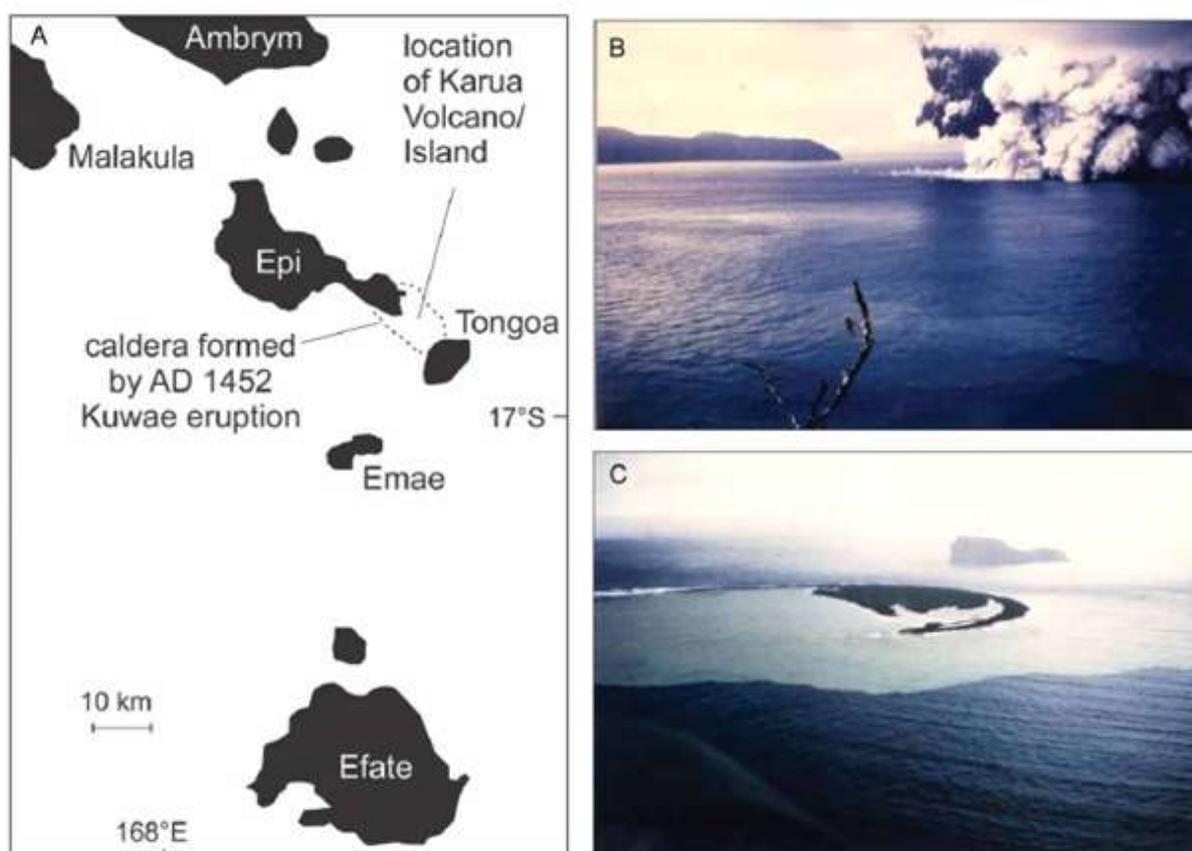
³⁷ Une caldeira sous-marine du même type se trouve à l'est d'Epi et une autre relierait les îles Ewose, Valéa, Tongariki et Buninga (Nemeth et al. 2007). Le lecteur peut se référer à la carte 9.

³⁸ Dans la tradition orale de Tongoa, le nom du héros destructeur de l'île de Kuwae est *Pae*. Le nom du volcan est *Tompuku*. Cependant dans la tradition des îles Shepherd, le nom du héros est confondu avec celui du volcan. *Pae* devient *Tompuku*, *Tombuk*, *Tombu*. Cf. *vade-mecum*.

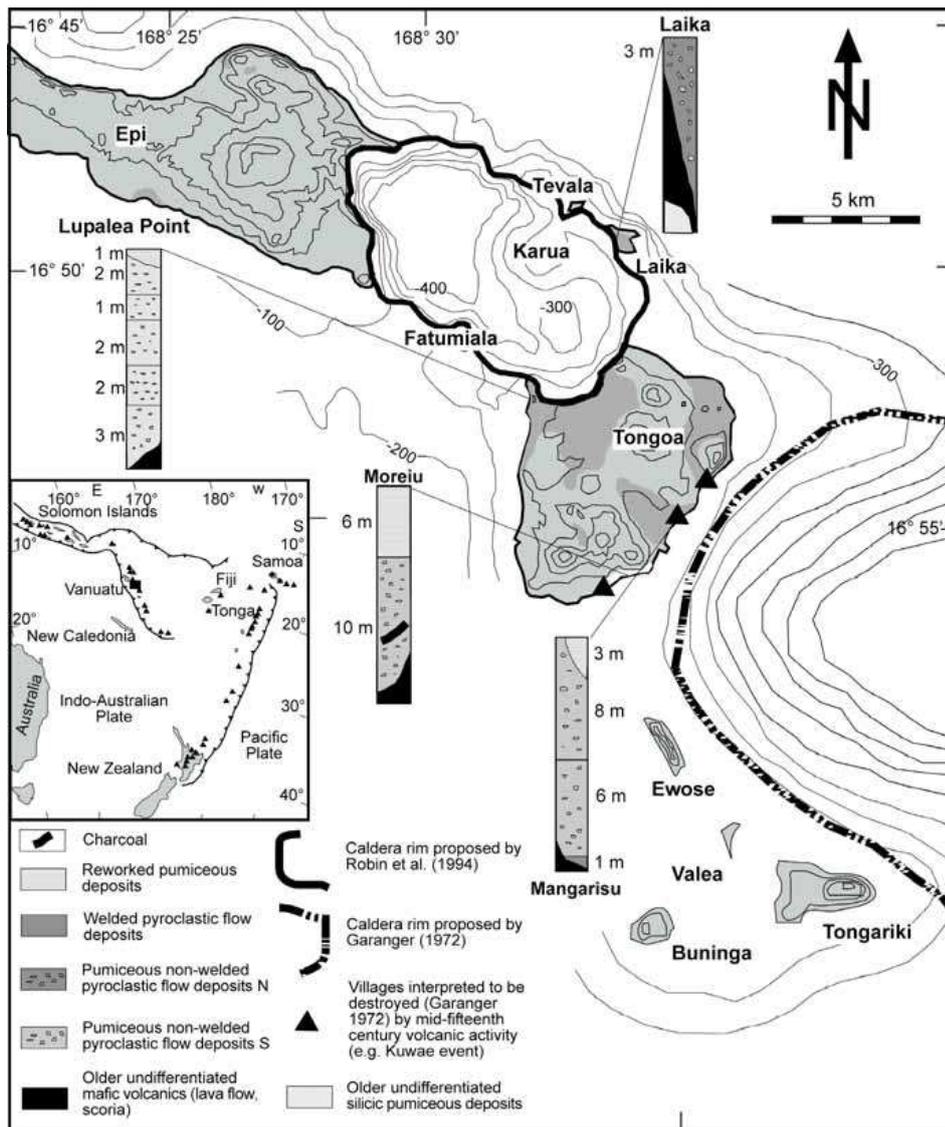
large. Une remontée de magma ou une instabilité dans la grande chambre magmatique située sous l'ancienne île Kuwae aurait entraîné une vidange rapide et brutale de celle-ci et provoqué l'effondrement du toit de la chambre magmatique — et donc de la partie de l'île en amont — créant ainsi une grande dépression circulaire : la caldeira de Kuwae.

L'île de *Laika* et le rocher de *Tevala* seraient les restes émergés de la caldeira engloutie. Les preuves géologiques de l'éruption à l'origine de la caldeira de Kuwae sont visibles sous forme de dépôts concordants (ignimbrites, ponces, lapilli etc.) dans toutes les îles environnantes. Les côtes des îles Tongoa, Ewose et Tongariki paraissent quant à elles correspondre aux vestiges émergés d'une autre caldeira, correspondant à un effondrement et donc à une éruption différente. Les contours de ces deux caldeiras sont visibles sur la carte 10.

La fragmentation de Kuwae coïncide avec un volcanisme sous-marin et aérien de type plutôt plinien, sur une courte période mais d'autres hypothèses proposent un scénario moins violent, avec un effondrement de caldeira graduel, étalé sur une plus longue période avec des éruptions sous-marines et aériennes à l'origine d'écoulements pyroclastiques plus localisés (cf. Annexe 1, Tableau 1).



Carte 9: La carte (a) situe la caldeira formée suite à l'éruption de Kuwae ainsi que le cône volcanique Kerua. La photo (b) montre l'éruption sous-marine du volcan Karua du 22 Février 1971 ainsi que le sud-ouest d'Epi. La photo (c) montre une île temporaire formée par l'éruption de Karua (in Nunna : 2014).



Carte 10: Mise en évidence des deux caldeiras des îles Shepherd. Carte de localisation simplifiée de la caldeira de Kuwae définie en 1964 (SE de Tongoa) et de la localisation redéfinie en 1994 entre les îles Tongoa et Epi, Vanuatu (in Nemeth et al. 2007).

1.3.2.1 Kuwae dans la tradition orale

Peu d'indications sont données dans la tradition orale sur l'île de Kuwae en tant qu'habitat en période pré-éruptive. Seuls quelques éléments subsistent dans les récits :

- ▶ Des noms de chef, tels que Tariboamata, qui d'après certaines versions aurait été le grand chef de Kuwae avant l'éruption.
- ▶ Des noms de lieu, comme le village de *Tanamalaa*, qui aurait été situé sur la pointe de l'île de Kuwae. Il serait le village d'origine de l'unique survivant de l'éruption.
- ▶ Des objets, comme le *pok* 'tambour de rassemblement', où se serait réfugié le héros culturel lors de l'éruption.
- ▶ Quelques outils, notamment le bâton *lalang* de l'unique survivante de l'éruption.

- Ou encore quelques techniques traditionnelles, comme les *manda*, qui consistent à enterrer des réserves de nourriture. (cf. glossaire).

Est également supposée pour cette île, l'existence d'une langue unique que certains anciens nomment *tasiko*³⁹. Elle serait oubliée aujourd'hui, mais ses vestiges seraient présents — et incompris — dans les chansons intégrées aux récits, et notamment dans l'incantation de destruction qui, dans le récit, provoqua l'éruption du volcan (Figure 3). Nous aborderons cette hypothèse plus en détail au § 3.4.2.

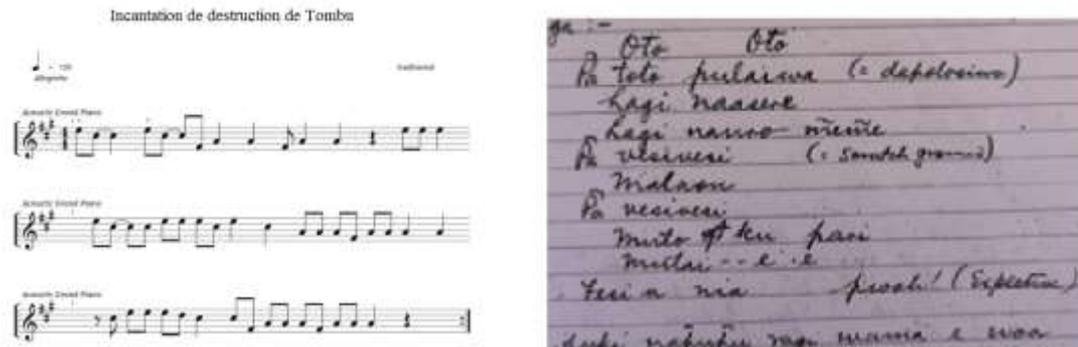


Figure 3: Extrait des notes de G. Miller (1943) et transcription musicale de l'incantation de destruction de Tombu "Modaere Bulaiwa" effectuée par rapport à l'enregistrement de la chanson en 2019.



Figure 4: Éruption volcanique entre Tongoa et Epi, 1897, Pacific Manuscripts Bureau, 90-027.

³⁹ Cette hypothèse est locale et non corroborée par des études. L'existence de cette langue mythique qui trouve d'ailleurs son reflet dans les langues parlées à Epi, n'est certainement supposée que pour son habileté à expliquer des situations linguistiques locales. Notamment le caractère incompréhensible des chansons liées à la tradition orale ou encore la diversité des langues sur l'île de Tongoa, signes de vagues de reconquêtes de l'île autrefois unie. Nous expliquerons cela plus avant au §3.4.

L'explosion aurait vraisemblablement été entendue jusqu'en Australie, voire jusqu'aux Tonga (Luders 1996), mais n'aura pas suffi à éteindre le volcan. Celui-ci est toujours actif et des éruptions sous-marines peuvent encore être visibles entre les îles d'Epi et de Tongoa (Figure 4). Certaines versions de la tradition orale expliquent d'ailleurs ces éruptions par la présence du lézard à queue bleue *baluat*⁴⁰, lequel aurait été utilisé lors du rituel magique qui provoqua la destruction de l'île originelle (Ballard 2020).

1.3.3 Le récit de Kuwae

Ce qu'il est permis d'appeler le récit de Kuwae a été raconté dans les Shepherd au cours des 500 dernières années. Ce récit a pu être ensuite recueilli, à partir des années 1890, par des "étrangers" — qu'ils soient missionnaires, voyageurs, administrateurs, puis géologues, anthropologues, et archéologues.

Le récit lui-même compte deux parties qui s'organisent autour de l'éruption volcanique. Dans la première partie est contée la vengeance d'un héros, suite à un inceste involontaire. À l'aide de procédés magiques, le héros commande au volcan d'entrer en éruption et de détruire l'île. La seconde partie du récit met en scène un nouveau héros, lequel reçoit différentes dénominations dont la plus commune est Matanauretong ; ce dernier vient reconquérir les vestiges de l'île après que ceux-ci aient, à nouveau, été habitables.

1.3.3.1 Une première version transmise au lecteur

Afin de familiariser le lecteur avec le présent travail, nous composons à son attention une version résumée du récit de Kuwae :

Du temps de Kuwae, un jeune homme, piégé par ses camarades, est amené à coucher avec sa propre mère. Celui-ci trouve les moyens de sa vengeance auprès de son oncle maternel, qui lui transmet le pouvoir de détruire l'île de Kuwae. Le jeune homme procède au rituel magique et le volcan entre en éruption. L'île de Kuwae est alors séparée en six îles indépendantes : les îles Shepherd. Le jeune homme est tué sur le coup ainsi que tous les habitants de l'île.

Dans la seconde séquence du récit, deux nouveaux héros culturels, un homme et une femme, entrent en scène. Ils parviennent à survivre au cataclysme et sont secourus par les habitants de l'île voisine de Makira. Le survivant est ensuite intronisé par le chef de Makira : il reçoit le titre de Matanauretong, premier homme de Tongoa.

⁴⁰ Le lecteur est invité à se reporter au glossaire p.453.

Les deux dernières séquences du récit relatent le retour de Matanauretong sur l'île de Tongoa, et la manière dont il instaure un nouvel ordre de chefferie fondé sur l'hérédité. Ses fils, ainsi que des hommes choisis, reçoivent les différents titres encore en vigueur aujourd'hui et la responsabilité de certaines parcelles de terre. Chaque chef établi dans un village reçoit, pour délimiter les frontières de son influence, un arbre spécifique et un certain nombre d'autres plantes (liane, arbre fruitier, arbre à fleurs). À chaque nouvelle génération de chef, une pierre est placée sur une ligne nommée *na-vat na-vei na-wotean*.⁴¹ Cette ligne de pierre est toujours utilisée aujourd'hui.

1.3.3.2 La notion de version

Chacun des récits de Kuwae qui compose notre corpus constitue l'une des attestations que l'on possède de ce récit : une version. Sans pour autant poser la question de leur authenticité ou de leur validité, elles sont par nature imparfaites, lacunaires et fragmentaires. Aucune version énoncée jusqu'à ce jour, enregistrée ou non, ne peut prétendre au statut de version canonique ou de version de référence. Cette problématique relève plutôt de l'écrit.

Notre travail ne consiste pas à accumuler des versions dans le but de composer un récit total de référence qui unifierait toutes les variantes et inclurait tous les détails. Nous ne chercherons pas à non plus à comparer les versions recueillies par nos pairs avec les nôtres. Claude Lévi-Strauss (1958) a déjà prouvé dans son *Anthropologie structurale* que l'antériorité d'une version sur une autre ne saurait lui conférer davantage d'authenticité. Pas plus que nous ne chercherons à accéder à la réalité du sens ou à la vérité historique. Nous utiliserons notre corpus comme un échantillon de l'ensemble des versions disponibles passées et à venir du même mythe dans le contexte qui est le sien.

Nous travaillerons autant sur les textes, l'échantillonnage étant suffisant pour repérer les redondances qui président à toute analyse, que sur le contexte. C'est-à-dire les conditions dans lesquelles ces récits se manifestent qu'ils soient ou non, sollicités par le chercheur. Notre but est de proposer une réflexion documentée sur le récit de Kuwae, sa place parmi les discours sur le passé, sa force en tant que discours constituant, son efficacité en tant que discours argumentatif et de montrer finalement en quoi ce récit collectif forge depuis cinq cent ans l'identité du peuple de Kuwae.

⁴¹ Cette *ligne de pierre* est notamment décrite dans le texte TG05, issu des archives manuscrites du missionnaire Graham Miller.

1.4 Les étapes de cet ouvrage

Nous terminons cette introduction par l'annonce du plan de ce travail de recherche et l'objectif poursuivi dans chacun des chapitres qui le constituent. Le lecteur sera ensuite invité à se munir du *Vade-mecum* proposé dans les pages suivantes pour accompagner sa lecture.

Notre travail s'organise en quatre mouvements :

Le premier mouvement intitulé "La tradition orale dans les îles Shepherd" comprend les chapitres 2, 3 et 4. Il a pour objectif d'introduire le lecteur aux questions anthropologiques, mythologiques et historiques qui caractérisent le centre du Vanuatu. Nous y présentons les quatre grands mythes qui organisent la mémoire orale et partant la logique historique de cette région du monde.

Le second mouvement intitulé "Question de méthode" comprend les chapitres 5 et 6. Il vise à exposer le contexte spécifique de notre travail d'enquête effectué suite au passage du cyclone PAM (fin 2015). Nous y verrons les différentes étapes, forces et contraintes, qui ont permis l'élaboration de notre corpus de travail, que nous présentons dans le chapitre 6. Une emphase particulière sera posée sur notre éthique de travail.

Le troisième mouvement "Mythodologie" comprend les chapitres 7 et 8. Nous y analysons notre corpus des points de vue fonctionnaliste, sémiotique et structurel afin d'une part d'extraire les invariants présents dans nos textes, et qui sont représentatifs de la logique historique et culturelle des îles Shepherd. Et d'autre part, de comprendre, d'un point de vue textuel, les frontières génériques de la classification endogène des discours sur le passé.

Le quatrième mouvement "Analyse des pratiques langagières en contexte", comprend les chapitres 9 et 10. Nous traitons dans cette partie la question de la transmission culturelle et de ses enjeux. Nous nous interrogeons plus particulièrement sur le statut du récit de pirogue *nariwota*, troisième genre de discours sur le passé dont nous disposons, au sein du récit de Kuwae. Nous analysons enfin le dispositif énonciatif relatif au discours mythologique et tâchons d'en montrer la force à travers la notion d'*archéion*.

L'auteure vous souhaite une bonne lecture.

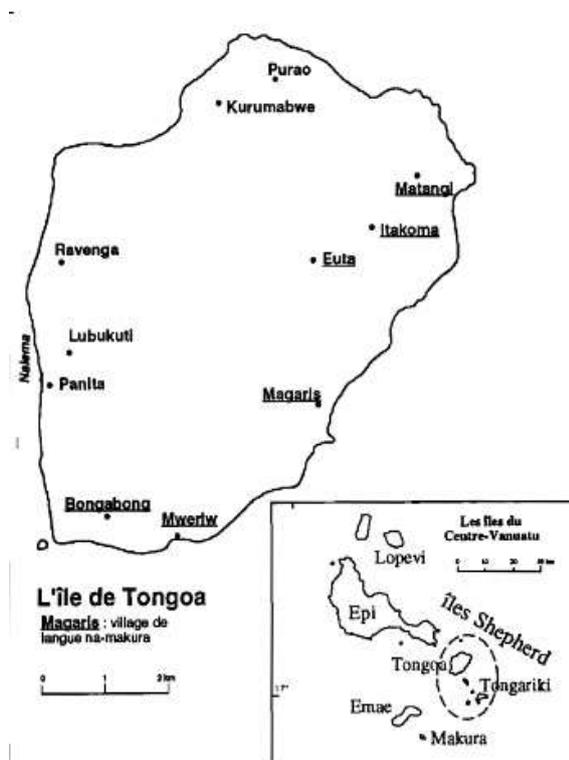
Vade-mecum

Comme le suggère son titre latin, ce *vade-mecum* est un petit livre de poche destiné à accompagner le lecteur. Il s'agit d'un récapitulatif des informations importantes et/ou sujettes à des variations — les noms des personnages principaux par exemple peuvent varier d'une version à l'autre. Le lecteur y trouvera les cartes des îles, les noms/titres, fonctions et généalogies des personnages culturels des mythes, ainsi qu'une frise élaborée à son attention. Il trouvera également un tableau récapitulatif des textes qui lui permettra de s'orienter parmi les annexes de ce travail. Un glossaire est mis à sa disposition page 453.

Carte des îles Shepherd



Carte de Tongoa



Les personnages

Les noms des personnages principaux sont susceptibles de varier. Parfois du fait de l'identité de l'énonciateur, parfois du fait de la transformation des personnages qui reçoivent successivement plusieurs titres.

Certains titres comme celui de Roymata rassemblent en un seul emblème plusieurs siècles d'actes associés aux porteurs du titre Roymata (Wilson *et al.* 2007: 7). Certains autres titres comme par exemple "Ti Mataso" sont attribués dans toutes les îles Shepherd, il peut donc y en avoir six en même temps. D'autres titres sont uniques comme par exemple celui de Matanaure tong qui représente l'avènement d'un nouveau système d'organisation sociale sur une terre dite "neuve" suite à l'éruption du volcan.

Kaisir

Nom de la pirogue utilisée lors de la reconquête de l'île de Tongoa. Comme nous le verrons au §9.1 les pirogues sont dotées d'un nom propre retenu par les communautés, malgré la distance temporelle qui les sépare des migrations anciennes.

Kuwae

L'île mythique détruite par le volcan peut recevoir plusieurs dénominations (Koai ou *Kuai* en langue nakanamanga, *Kua* en langue namakura). L'orthographe *Kuwae* est celle généralement retenue dans la littérature scientifique, nous la reprendrons donc telle quelle.

Leiwot

C'est la mère de Tombu. Ce nom n'est donné qu'une fois dans notre corpus (MK02) et fut l'objet d'une réunion de chefs. Lei est la particule antéposée aux noms coutumiers féminins (Kal pour les hommes); wot signifie cicatrice. Leiwot, 'La femme à la cicatrice'. C'est grâce à cette spécificité corporelle que Tombu reconnaît sa mère après avoir consommé l'inceste. C'est le frère de Leiwot, dont le nom reste mystérieux, résidant sur l'île d'Ambrym ou de Lopevi (selon les versions), qui enseigne à Tombu le rituel qui lui permettra de faire entrer le volcan en éruption.

Lopevi

L'île sur laquelle se rend le héros culturel incestueux afin d'obtenir de son oncle maternel les moyens de sa vengeance est appelée *Lupepe*, *Lubebe* ou encore *Lumbarae*. Dans certaines versions, dont celle de Makira (MK02), l'oncle se trouve sur l'île d'Ambrym.

Matanauretong

Il s'agit du nom de chef de Smet. Dans la majorité des versions, Smet est intronisé en « Matanauretong » lors de la reconquête de Tongoa. Son nom signifie d'ailleurs 'premier homme de Tongoa' ou 'visage de Tongoa'. Ce titre neuf marque l'avènement d'une nouvelle organisation sociale.

Nawa

Il est commun à toutes les versions que **Matanauretong** engendre des jumeaux. Dans certaines versions, il a d'abord deux filles : **Nawa** et **Sin Atong**. Dans les versions de Tongoa, il a deux fils, Titongoamata et Titongoarot. Cependant le personnage de Nawa ne disparaît pas. Dans ces versions, **Tarifaket** n'existe pas : la rescapée de Kuwae s'appelle Nawa. Dans la version de Makira, Nawa est la fille du chef **Tarimas**.

Nawa peut aussi bien être personnage secondaire que personnage fondateur. Dans les versions de Tongariki par exemple, Nawa et **Sin Atong**, en tant qu'héritières de Kuwae, se chargent de la répartition des titres/terres sur Tongoa et Tongariki. Ce personnage insaisissable est omniprésent dans les récits traditionnels *tukunu*.

Sin ou Sin Atong

Le personnage de Sin n'est cité qu'en tant que sœur de **Nawa** dans le cas où elles sont toutes deux filles de Tarifaket. Le personnage de Sin est exclusif à Tongariki, d'où son épithète **Atong** de *Tongariki* en langue namakura. Elle est un personnage de discorde dans les histoires traditionnelles *tukunu*. Le récit éponyme "Sin" (TGK11: 2019) est le plus connu et le plus raconté des îles Shepherd.

Smet

Originaire de la pointe de Kuwae (aujourd'hui située à Tongoa), Smet est l'unique survivant masculin de l'éruption ; il intervient dans le second épisode du mythe. Au moment de l'éruption, poursuivi par les flots de lave du volcan, Smet aurait trouvé refuge dans un grand tambour de rassemblement nommé *na-pok*⁴² au niveau du village de Lakilia, à Tongariki. Selon certaines versions, Smet est lié par le sang à Tarifaket, mais généralement, il s'agit de deux personnages indépendants.

Ses noms, très variables, peuvent être : *Smet* (MK04), *Asigmat* (TG05), *Sir* (TGK02), *Simet* (TG05 version 3), *Songité Matanauretong* (TG01), *Titongo Liseirik*⁴³. C'est le même personnage qui sera ensuite désigné comme *Matanauretong**, après son intronisation sous ce titre.

Tarifaket

C'est l'unique survivante féminine de l'éruption. Elle intervient dans le second épisode. Originaire de l'île de Tongariki, Tarifaket se serait réfugiée lors du cataclysme dans une grotte, qui porte aujourd'hui son nom.

Son nom est également variable : *Larifekit* (TG05), *Tarivekit* (TG01), *Tarifekit* (TGK01).

Tarimas

Titre du maître de la terre de l'île de Makira. Dans la plupart des versions, c'est Tarimas qui vient en aide aux rescapés de l'éruption, les accueille sur Makira, et éventuellement les renvoie sur l'île de Tongoa une fois que celle-ci est à nouveau habitable. Le chef Tarimas est considéré par la population de Makira comme le Maître de la terre de Tongoa.

⁴² Le lecteur en trouvera une photographie en annexe.

⁴³ Dans la version (TG01), Titongo-Liseirik est le premier fils de Matanauretong.

Tarimboamat

C'est l'un des titres de chef les plus puissants dans les îles Shepherd. Dans la version TG01, Tarimboamat était le *nawotalam* (chef) de l'île de Kuwae avant l'éruption. L'orthographe de son nom varie selon les versions : orthographe phonétique *Tarimboamat* dans les versions recueillies par moi-même ; orthographe phonologique *Tariboamata* chez J-C. Rivierre (1965), ou *Taripoamata* chez G. Miller (1943).

Titongoamata

Premier descendant de Matanauretong, Titongoamata possède une grande partie des terres de Tongoa. Son histoire est particulièrement contée dans le récit TG01: 1965.

Titongoarot

C'est le frère jumeau de Titongoamata. On considère que Titongoamata est le premier né des deux frères, et que c'est à lui que reviennent les terres.

Tombu

C'est le héros destructeur de Kuwae. Personnage incestueux et vengeur, il provoque l'éruption du volcan grâce à un rituel magique. Il reçoit plusieurs noms : *Topuku* (TG05), *To'obuk* (TG01), *To'obu* (MK02), *Tombu* (EF01), *Pako* (TGK01). Le nom Tombu est peut-être lié à la racine *ta^mbu du proto-océanien, signifiant 'interdit, sacré' (François 2013: 225-6). Cependant, dans certaines versions, notamment celles de Kurumambe (TG03 ; TG04), le *Tompuku* désigne le volcan sous-marin qui détruisit Kuwae. Le héros quant à lui est appelé *Pae* ou *Pako* (TGK01).

Roymata

Titre prestigieux du Nord Efate transmis d'environ 1000 à 1600 (cf. §3.1.2.1). A ce titre sont associés plusieurs hauts-faits accomplis par ces porteurs au fil du temps et qui constituent le mythe de Roymata. Le premier Roymata est un chef d'origine polynésienne arrivé dans le Nord d'Efate vers l'an 1000. Le dernier Roymata fut enterré en 1600 sur l'îlot Retoka avec 300 de ses gens. Sa tombe est classée au patrimoine mondial de l'UNESCO.

Les Roymata ont organisé des changements sociaux significatifs et fait cesser les guerres tribales en attribuant des totems *naflak* (des titres évocateurs d'animaux ou de végétaux sous lesquels se reconnaissent un groupe en tant que clan) et des terres aux tribus autrefois indépendantes et désorganisées. Les Roymata sont reconnus pour leurs festins *na-tamate* où sont conviés les représentants de chaque *naflak*. On leur prête également l'arrêt du cannibalisme.

Note : Il est délicat de proposer un modèle généalogique unique pour tous ces personnages. En effet, comme nous le verrons au §9.3, les rapports entre les personnages sont susceptibles de varier en fonction du message politique qu'entend passer l'énonciateur.

Le temps

Nous représentons ici les quatre grands mythes qui organisent la conscience historique des îles Shepherd dans les encadrés gris. Les événements historiques au sens occidental sont insérés à l'intérieur de la frise (cf. figure 5). Le lecteur remarquera les deux scissions suivantes : l'éruption volcanique et l'arrivée des missionnaires. À noter que la distinction "temps de l'obscurité" et "temps de la lumière" est une invention des missionnaires, traduites par les communautés à travers tout le Vanuatu. Le premier correspond bien sûr au temps pré-chrétien, le second à la période actuelle. L'éruption volcanique sépare notre frise en deux groupes : les anciennes Shepherd, autrement dit le temps de Kuwae, et les Nouvelles Shepherd, telles que nous les connaissons depuis l'éruption.

Tous ces éléments sont exposés en détails dans la seconde partie.

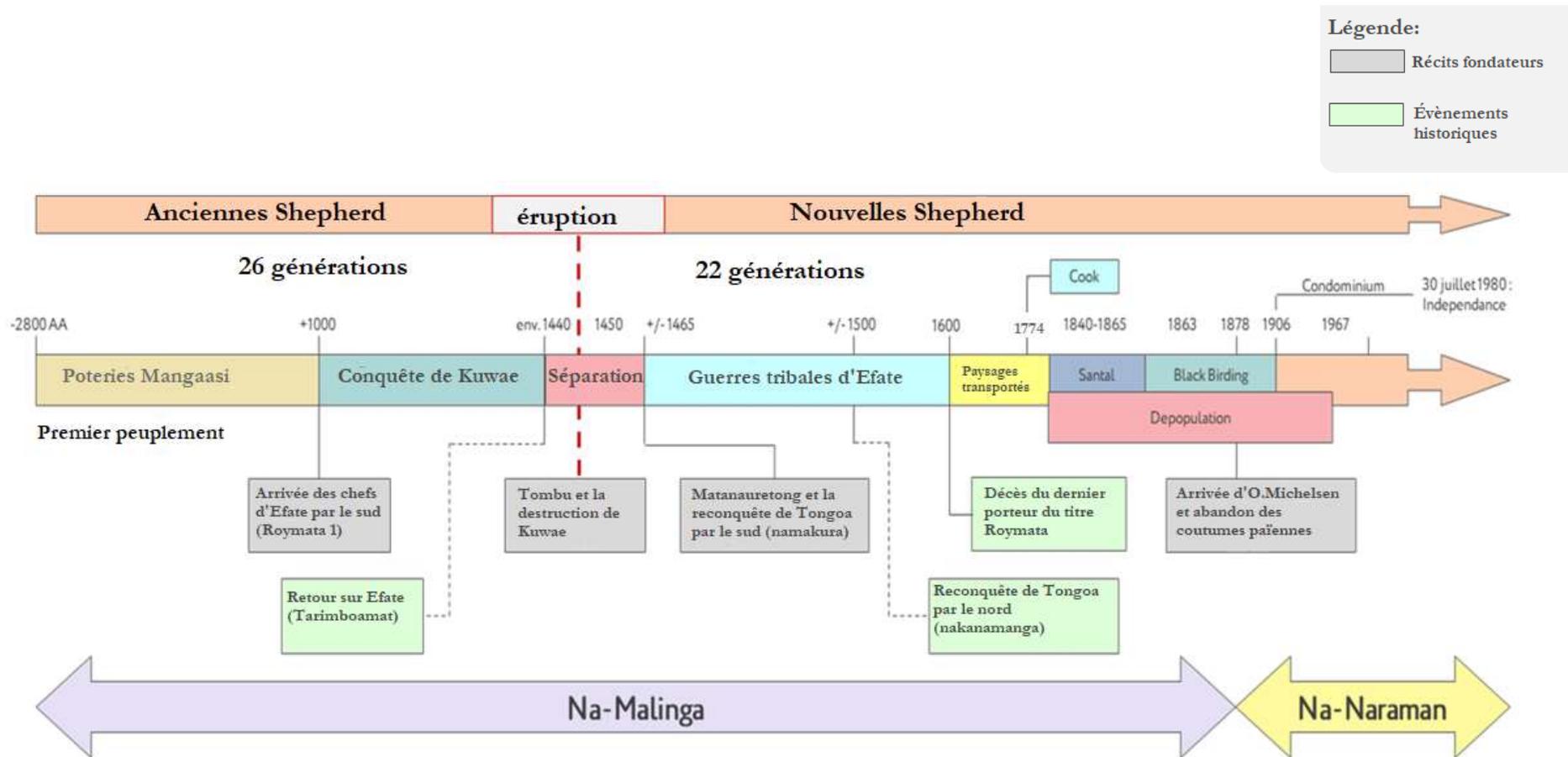


Figure 5: Frise chronologique retraçant les événements relatifs à la mémoire orale des îles Shepherd.

En gris, les quatre mythes fondateurs (§.2).

Les textes

Le lecteur est également invité à se reporter régulièrement aux textes. Ceux-ci sont présentés sur trois supports :

- ▶ Le livret de transcriptions interlinéarisées où un mot-à-mot ainsi qu'une traduction littérale sont proposés pour l'ensemble des textes de notre corpus (Volume 2: Annexe 3), hormis les textes produits en bislama pour lesquels nous ne proposons que des traductions littéraires.
- ▶ Le livret littéraire où ne sont proposées que les traductions littéraires des textes et où sont supprimées les digressions, les répétitions et les éventuels trous de mémoire des locuteurs, qui rappelons-le, effectuent dans le temps de l'enregistrement une performance orale (Annexe 2).
- ▶ Le site internet [Pangloss](#) où sont archivés les enregistrements effectués par le chercheur. Un mot-à-mot est disponible pour chacun de ces textes. En revanche, pour les archives manuscrites et textes collectés par d'autres chercheurs, le lecteur devra se reporter au livret de transcription et au site [Paradisec](#) — pour les versions qui disposent d'une piste audio.

Chacun des textes proposés est référencé de manière uniforme sur les trois supports. Nous invitons régulièrement le lecteur à se reporter aux différents textes et proposons éventuellement des liens audios. Les textes sont organisés de la manière suivante : (TGK01: 2019) (île-n°récit: année d'enregistrement) et répartis dans les dossiers selon les thématiques suivantes: Roymata, Kuwae, de cosmogonie, de chefferies, de démons, de métamorphoses, communs à toutes les îles (classiques) et de divertissement.

Ci-contre un tableau récapitulatif avec les codes de chacun des textes, sa section, son lien audio et ses différents emplacements dans ce travail. Dans le cas d'une lecture en ligne, le lecteur peut cliquer sur l'icône  et accéder directement aux enregistrements. L'icône  indique que le texte dispose d'un mot-à-mot. Le lecteur pourra décider s'il veut lire et entendre le texte, voir, ou non, les gloses et les traductions proposées. Dans le cas d'une lecture papier, il pourra recopier le DOI dans sa barre de recherches et/ou se référer aux transcriptions et traductions manuscrites des annexes. À noter que les DOI utilisés pour archiver ces enregistrements en ligne sont inaltérables.

Des informations plus détaillées sur ces textes sont données dans le chapitre 6 ainsi que dans les introductions des annexes 2 et 3.

Code	Titre	Annexe 2 Traduction littéraire	Annexe 3 Mot-à-mot	@ Pangloss et Paradisec
Roymata				
EF02: 2016 	Le premier festin <i>natamate</i>	483		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244
EF03: 2017 	Les <i>naflak</i>	486		https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507
Kuwæ				
TG05: 1943 	Tompuku et Matanauretong	489	15—49	Archive manuscrite
TG01:1965 	Histoire de Matanauretong	500	50—67	Archive manuscrite
MK04: 1986 	Version de Makira, 1	508	68—76	https://catalog.paradisec.org.au/collections/WS1/items/005
TG03: 2013	Version de Kurumambe, 1	512		Archive manuscrite
TG04: 2013	Version de Kurumambe, 2	521		Archive manuscrite
MK02: 2015  	Version de Makira, 2	523	77—92	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007510
MK03: 2016  	Version de Makira, 3	529	93—95	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007512
EF01: 2017 	Version d'un descendant de Tombu	531	96—129	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506
BU01: 2017 	Version de l'île de Buninga	537		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008208
MK01: 2017  	Version de Makira, 4	539	130—138	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007508
TGK02: 2019  	Version du village de Lewahima	547	139—153	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007519
TGK01: 2019  	Version de l'île de Tongariki	551		https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517
TG07: 2019 	Modaere Bulaiwa : l'incantation de destruction	556		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241
Récits étiologiques				
MIL01: 1943 	L'origine de la langue namakura	559	155—158	Archive manuscrite
TGK03: 2019  	Comment le rat d'Amor obtint sa queue	561	159—167	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007521
TGK04: 2019  	Les chauves-souris et les toponymes de Tongarki	566	168—176	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007524
Métamorphoses				
TGK05: 2019  	Fils de Malao	571	178—191	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007527

TGK06: 2019  	Les deux soeurs et le serpent	578	192—209	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007530
Chefferies				
TGK07: 2019  	La pirogue de Tariboamat	587	211—216	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007533
TGK08: 2019  	Le chef Marivira et Totorikipan	589	217—234	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007535
TG02: 1994 	Vie de Chef	594	235—269	log.paradisec.org.au/collections/DLGPhttps://cata1/items/034
Entités démoniaques				
TGK09: 2019  	Sokararu	609	271—282	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007538
TGK10: 2019  	Le nakamal de Savalamur	614	283—290	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007541
MK05: 2016  	Toutoune et Marapoune	618	291—306	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007514
Les classiques Shepherd				
TGK11: 2019  	Sin	626	308—331	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007543
TGK12: 2019  	Nitu	638	332—337	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007548
TGK13: 2019  	Seina, la version de Lewahima	641	338—347	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007551
Divertissement				
TGK14: 2019  	Sanuvenu	646	349—364	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007554

Tableau 12: Récapitulatif des emplacements des différents textes.

PREMIER MOUVEMENT —

La tradition orale dans les îles Shepherd

“La découverte des sépultures collectives de Roymata et de Ti Tongoa Liseiriki montre que les mythes de la région centrale des Hébrides recouvrent le plus souvent des faits historiques. On ne saurait donc rejeter, a priori, l’hypothèse de ce cataclysme qui détruisit Kuwae, il n’en resterait que les petites îles qui forment, aujourd’hui, les Shepherd. Les résultats des fouilles archéologiques, des études géomorphologiques et géologiques, indiquent au contraire que l’existence de l’ancienne Kuwae est des plus probables” (Garanger 1972: 95).

Afin de saisir les enjeux de la tradition orale qui font l’objet du présent travail, il importe de comprendre comment s’organise la mémoire du Centre Vanuatu, et de posséder quelques données anthropologiques indispensables à l’intelligibilité du propos. Ce sera l’objectif de ce chapitre.

Trois genres de discours sur le passé sont en circulations dans les îles Shepherd et constituent l’histoire orale de cette région du monde. Les *bakamatu*, en langue namakura, sont les récits des grandes modifications du paysage, îlien ou social. Ils s’opposent aux *tukunu* ou mythes étiologiques qui ne concernent que certains détails du monde — Comment le rat a-t-il obtenu sa queue par exemple (TGK03: 2019⁴⁴ [🔗](#)). Et les *nariwota*⁴⁵, en langue nakanamanga, ou récits de pirogues des chefs. Ceux-là retracent le mouvement des hommes, depuis l’arrivée du premier occupant sur une terre, à l’énonciateur du récit. Chaque chef possède une *nariwota* qui lui est propre et qu’il peut rattacher aux mythes *bakamatu* fondateurs, pour se situer temporellement et spatialement, descendant par descendant, jusqu’à lui-même. Ce sont des discours légitimateurs qui procèdent du vécu mythique d’un titre. Nous y reviendrons aux § 1.2 et 9.3.2.

⁴⁴ Lien vers le texte original: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007521>.

⁴⁵ Facey définit ainsi le récit nariwota de l’île de Nguna : [Il raconte l’origine du titre de chef, du premier au dernier titulaire, ou d’un matriclan spécifique. Ces derniers commencent toujours par une femme de ce matriclan qui (ou dont la descendante matrilineaire) a été le premier membre de ce clan à venir à Nguna. Par la suite, cette lignée est tracée, descendant utérin par descendant utérin, jusqu’à ce qu’elle (et le récit) atteigne et nomme aujourd’hui, les représentants locaux du clan] (Facey 1989: chap. 3).

Ces trois genres de discours sur le passé relèvent du mythe à différentes échelles. Respectivement : mythe sociogonique, mythe étiologique et mythe anthropogonique. Définir précisément le *mythe* est une entreprise délicate : le mythe-récit peut être étudié en fonctions de différents critères auxquels les théoriciens accordent plus ou moins de poids — contenu, forme, fonction et contexte⁴⁶. Il est l'objet d'un nombre incalculable de définitions sur lesquelles nous nous appuierons plus avant dans le chapitre 7, lorsqu'il s'agira de distinguer génériquement le mythe — *bakamatu* — du mythe étiologique — *tukunu*. Empruntons, pour l'heure, la définition de Dundes qui écrit que : "le mythe est un récit sacré expliquant comment le monde et l'homme ont acquis leur forme actuelle" (1984: 1). Arrêtons-nous sur l'adjectif *sacré* qui renvoie directement à la distinction entre le mythe et le conte, et qui tient entre autres, comme nous le montrerons dans le chapitre 9, à leurs conditions d'énonciation. Aussi, pour plus de commodité nous emploierons tout au long de ce travail les termes de *mythe*, *contes* et de *récits de pirogues*, pour qualifier ces genres de discours sur le passé. Nous reviendrons sur les différences fondamentales entre ces genres aux chapitres 7 et 8.

L'identité des îles Shepherd s'articule autour de quatre mythes fondateurs correspondant à quatre grands événements historiquement identifiables. Trois mythes sociogoniques — qui traitent des fondements de l'organisation sociale — et un géomythe, l'éruption du volcan, qui vient changer inéluctablement la physionomie du paysage. À chacun de ces mythes est associée la figure d'un "héros culturel" masculin, lequel par définition "apporte les biens et les thèmes culturels tels que les rites, les techniques, les arts, les institutions ou les connaissances" (Le Quellec & Sergent 2020: 595). Trois de ces héros, *Les Roymata*⁴⁷, *Matanauretong* et *Michelsen*, sont considérés comme bienfaisants et fondateurs. Le quatrième, *Tombu*, responsable de l'éruption volcanique, est un héros destructeur qui marque une rupture entre un temps mythique et un temps historique — entre un incident mythique de type oedipien, et un bouleversement — un déluge de type ekpyrosis — qui provoque un changement définitif dans le paysage naturel et social.

Les investigations des différents chercheurs ayant travaillé dans la région, comme José Garanger (1972), Stuart Beford (2007) ou Mark Lipson (2020), nous permettent aujourd'hui de dater avec davantage de précision les différents événements qui jalonnent cette histoire orale,

⁴⁶ Depuis A. van Gennep, il est d'usage de définir le mythe en utilisant ces quatre critères, et les différences de conception d'un auteur à l'autre, d'une école à l'autre, s'expliquent par le poids variable accordé à l'un ou à l'autre critère (Le Quellec & Sergent 2017: 859).

⁴⁷ Afin d'éviter une confusion bien légitime au lecteur nous emploierons des articles définis pour désigner les tenants du titre Roymata. Les nombreux exploits accomplis par cette lignée sont rassemblés sous un seul emblème, un seul titre. Comme cela sera expliqué plus en détails au §3.1.2.1, il n'y a pas un Roymata mais des porteurs de ce titre, entre l'arrivée du premier d'entre eux en l'an 1000, et la mort, vraisemblablement du dernier d'entre eux, en 1600. Nous tâcherons de préciser si nous nous référons au premier Roymata, au dernier Roymata ou à la lignée des Roymata.

depuis le premier peuplement d’Efate à notre époque, et de créer des liens entre archéologie et ethnohistoire. La mémoire orale des îles Shepherd, quant à elle, remonte à près de cinquante générations dans le passé (Ballard 2021), soit près de 1000 ans — ce qui est tout à fait exceptionnel. Cette mémoire — cristallisée autour des événements narrés dans les mythes, dans les généalogies et inscrite dans divers supports de mémoires — tels que les tombeaux ou les pierres — possède sa propre logique historique.

L’histoire orale des îles est fragmentée en quatre grandes étapes, correspondant aux quatre mythes fondateurs — lesquels sont indiqués en gris sur la frise de la figure 5 — et qui correspondent à quatre grandes ruptures, quatre grands changements dans le paysage îlien et social. Les sociétés christianisées du Vanuatu divisent encore l’Histoire en deux grandes périodes : l’époque pré-chrétienne⁴⁸ dite “le temps de l’obscurité” (*malinga* en langue namakura) et “le temps de la lumière” (*maraman*) qui fait suite à l’arrivée des premiers missionnaires. Ainsi, toute la période située avant 1878 se situe dans ‘le temps de l’obscurité’ et n’a, comme repère précis, que l’éruption du volcan (périodes colorisées en jaune et mauve sur la figure 5).

Afin de faciliter la prise en main des présents chapitres, le lecteur pourra se reporter à l’esquisse de frise chronologique proposée (figure 5). Celle-ci s’étend du premier peuplement humain, de l’ouest Efate et alentours, en 2800 AA (Bedford, 2007) jusqu’à l’indépendance du Vanuatu (1980). Les informations communiquées y sont assez denses et feront l’objet de commentaires tout au long de ce chapitre. L’objectif est d’introduire le lecteur aux différents événements historico-mythiques à l’œuvre aujourd’hui dans la mémoire orale des îles Shepherd et de comprendre quels sont les enjeux de l’énonciation des mythes — qu’ils soient mythes fondateurs *bakamatu* ou mythes anthropogoniques *nariwota*.

En effet, malgré la grande précision de l’histoire orale, que l’on démontrera au fil de ce chapitre, des querelles d’ordre systémique et foncier persistent et convoquent les discours sur le passé. Habituellement, dans le champ définitoire du mythe, le mythe est tautégorique: il y a un contrat de véridiction entre l’énonciateur et le ou les énonciataires (Greimas & Courtès 1986: 148-149 ; Swiggers 1994: 27-28). Il est immuable — en théorie — et “puisqu’il raconte ce qui est venu à l’existence et le justifie ; il ne se discute pas, n’argumente pas, il dit” (Boyle 1987: 262). En d’autres termes, le mythe provoque une suspension du jugement et propose une

⁴⁸ Ellen E. Facey (1986) écrit à propos du découpage du temps de l’île de Nguna: [“L’obscurité” et son équivalent dans la langue de Nguna, *Namaligo*, sont des termes sans ambiguïté pour la période pré-chrétienne de Nguna. Ils furent introduits par le premier missionnaire, en contraste avec “la lumière du christianisme” ; et c’est encore ainsi que les Ngunesiens y réfèrent aujourd’hui”.]. On retrouve également cette distinction ailleurs au Vanuatu et dans les Banks, en langue mwotlap: le nom *toglolqōñ*, littéralement ‘vie des Ténèbres’ réfère au “Heathen time”, autrement dit au temps pré-chrétien (François 2013: 207). Voir aussi [l’entrée correspondante](#) dans le dictionnaire de langue mwotlap (François 2023).

“solution idéale qui amenuise les contradictions ” (Le Quellec & Sergent 2017: 862). L’une des fonctions du mythe est de dévoiler et non de démontrer. Or, dans cette région du monde, le mythe est autant un argument d’autorité partagé qu’un cadre spatio-temporel. Il est au cœur de l’argumentation et se situe dans un passé récent.

Les disputes, d’envergure variable — de la réclamation d’une parcelle de terre, à une île entière — convoquent les parties prenantes qui exposent publiquement leur cadastre à travers l’énonciation des mythes fondateurs auxquels ils rattachent leurs récits de pirogues *nariwota* pour obtenir gain de cause. Ces disputes foncières se perpétuent depuis la séparation de l’île de Kuwae. En effet, le système de transmission par titre/terre, à l’œuvre aujourd’hui encore, ne prévoit pas de stratégie de reconnaissance ou de compensation pour les terres amoindries, séparées ou tout simplement disparues suite à un cataclysme — nous verrons que l’éruption volcanique n’est pas l’unique facteur qui engendre des dysfonctionnements dans la transmission héréditaire des titres/terres.

A travers l’énonciation du mythe, la chefferie se réfère à la règle originelle : la terre n’est pas la propriété des chefs, mais celle du premier occupant. Chacun doit alors être en mesure de prouver qu’il est légitime dans le port de son titre (généalogie), que son titre est bien lié à la terre qu’il occupe — celle-ci ayant été répartie par le premier occupant (mythe) et octroyée à son ancêtre quand celui-ci est arrivé sur place et a été ordonné chef (récit de pirogue *nariwota*). Ces récits légitimateurs qui remontent le cours du temps, trouvent sur leur route des événements et des contraintes d’ordre historique, eux aussi, non-prévisibles — épidémies, blackbirding, évangélisation — et qui complexifient encore le lien entre le porteur de titre actuel et son ancêtre lequel n’est plus nécessairement génétique.

Nous tâcherons de mettre au jour dans les trois prochains chapitres les différents facteurs qui engendrent aujourd’hui encore un dysfonctionnement au sein du système de chefferie — et tout particulièrement au niveau de l’île de Tongoa dont la question foncière est la plus controversée — qui provoquent et légitiment l’énonciation et la confrontation des discours sur le passé, à Efate et dans les îles Shepherd. Nos chapitres, et *a fortiori* notre réflexion, seront organisés en suivant au mieux les découpages temporels locaux : un premier chapitre sera consacré aux données anthropologiques d’utilité première pour appréhender l’histoire orale des îles Shepherd. Nous y présenterons les spécificités du système de chefferie du Centre Vanuatu ainsi que les cycles de récits de pirogues liés aux événements retenus dans la mémoire orale. Dans un second chapitre, nous présenterons les grands mythes de l’ère pré-chrétienne et leurs rôles fondateurs dans la société actuelle. Un troisième chapitre sera consacré au passage à l’ère chrétienne, aux influences de ce changement sur les systèmes de chefferie du Centre Vanuatu et sur la mémoire orale.

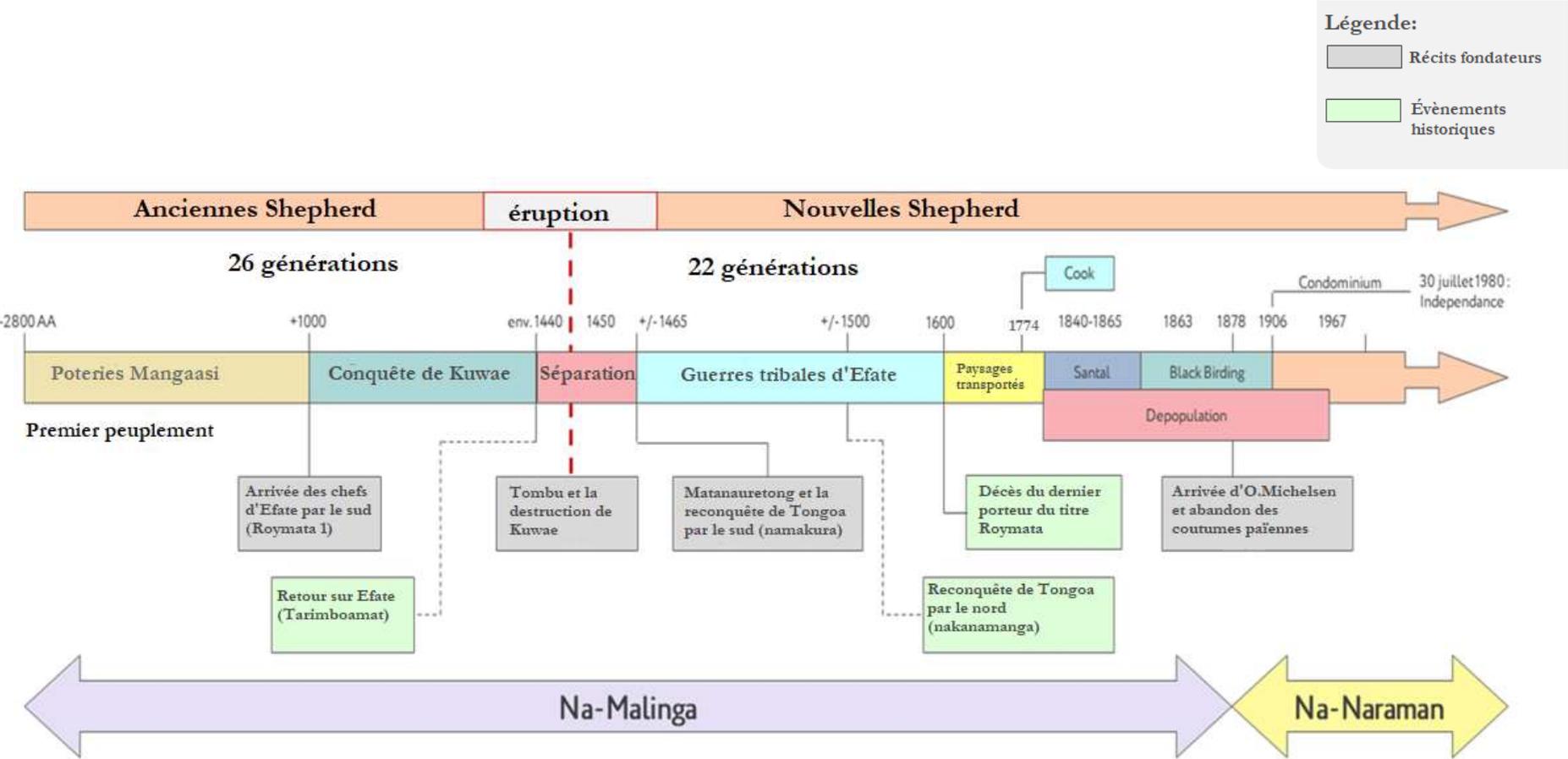


Figure 6: Frise chronologique retraçant les événements relatifs à la mémoire orale des îles Shepherd. En gris, les quatre mythes fondateurs. L'an 1000 correspond, archéologiquement parlant, au début de l'influence polynésienne (Kirch 2017).

Chapitre 2 — Au cœur des disputes foncières : le système de chefferie et les pirogues des grands ancêtres

Les prochains paragraphes auront pour objectif d'introduire le lecteur aux différents systèmes de pouvoir en place dans l'archipel du Vanuatu, et de lui permettre d'apprécier la spécificité du Centre Vanuatu, dont les organisations sociales se présentent comme anormales. Par "Centre Vanuatu", on entend, dans cet ouvrage, le nord de l'île d'Efate et l'ensemble des îles Shepherd. De ce point de vue, le Centre Vanuatu dispose de deux types d'organisations sociales — les matriclans au niveau d'Efate et la transmission patrilinéaire par titres/terres héréditaires dans les îles Shepherd⁴⁹ — qui par définition, sont de type polynésien, dans un monde mélanésien. Nous montrerons de quelles manières les modes d'organisations de cette région s'opposent au reste de l'archipel du Vanuatu et, face aux nouvelles réalités, s'en inspirent, pour créer un système original de négociation de la transmission des titres/terres.

Nous présenterons certains rouages de ce système. Jean Guiart, anthropologue et ethnologue, a passé une grande partie de sa vie à tenter de les restituer⁵⁰ — aussi bien en Nouvelle-Calédonie (1992) que dans le Centre Vanuatu⁵¹ (1966). Comme il l'aura montré, ce système est fort complexe, aussi, afin de ne pas éloigner le lecteur du propos, nous ne présenterons que les axes essentiels à l'appréhension globale du système de chefferie⁵² et à la

⁴⁹ D'après Ballard : "[le processus historique d'interaction et de différenciation de ces deux systèmes a fait l'objet d'une confusion supplémentaire sous l'influence des missionnaires presbytériens imposant leurs propres valeurs et idées sur la transmission des titres depuis les années 1870]" (Ballard 2023).

⁵⁰ Nous parlons ici d'une œuvre plus que conséquente. L'enquête de Jean Guiart a fourni des données sur quelque 1200 titres individuels et la structure de leur position dans une hiérarchie régionale exprimée en plus de 2700 relations binaires (senior-junior) (Espirat *et al.* 1973: 370). Ces listes sont réunies dans son " Dossier rassemblé", triées par île, et accompagnées de plusieurs récits narrants l'origine du titre, l'arrivée sur une terre du premier porteur de titre et le nom de sa pirogue, ainsi que les noms et les pouvoirs associés à sa "pierre sacrée" (Ballard 2022: 82).

⁵¹ Guiart concentre particulièrement ses recherches ethnographiques sur l'île de Tongariki où il conduit de 1963 à 1965 d'intenses recherches multidisciplinaires, associé à Carleton Gajdusek, à Robert Kirk et à l'ensemble de la communauté de Tongariki (Guiart, in Espirat *et al.* 1973 ; Ballard and Van Dyck, 2019, Ballard 2023).

⁵² Pour des informations complémentaires notamment sur l'île de Tongoa, le lecteur est invité à se référer à la thèse de Maëlle Calandra, (2017: 66-88) à l'article de Shirakawa, 2020, ou encore à Bonnemaïson, 1996, qui traitent en profondeur ces questions. Pour le Vanuatu en général et notamment les chefferies par grade voir les travaux d'Espirat *et al.* (1973) ; Vienne, 1984 ; Bolton, 2003.

compréhension des enjeux de l'énonciation des grands mythes et des récits de pirogue *nariwota*. Des précisions complémentaires seront apportées au fil de ce travail de thèse, pour étayer l'argumentation relative aux exemples concrets présents dans notre corpus.

Nous aborderons ensuite les récits de pirogues ancestrales *nariwota* lesquels sont consubstantiels aux mythes fondateurs. Nous verrons que les chefs rattachent leur histoire orale à trois cycles de récits de pirogues qui correspondent à l'arrivée du premier occupant d'Efate (premier cycle), à l'arrivée sur Kuwae (second cycle), et à la reconquête de Tongoa (troisième cycle). Nous verrons que l'éruption volcanique, et la séparation de l'île de Kuwae en plusieurs îles, provoquent une dissonance entre les versions des cycles de récits de pirogues, selon que les porteurs de titres qui s'en réclament sont originaires d'Efate ou des îles Shepherd.

2.1 Un système de transmission de titre/terre au Centre du Vanuatu : une anomalie ?

2.1.1 Système mélanésien ou système polynésien ?

Les travaux de Sahlins (1963) ont permis de déterminer deux grands types de systèmes traditionnels en Océanie : le système mélanésien dit des *Big Man*, et le système de chefferie héréditaire, de type polynésien. Cependant, le système socio-politique du Centre Vanuatu remet en cause cette distinction.

2.1.1.1 Les différents systèmes de chefferie du Vanuatu

Au nord du Vanuatu, l'organisation politique est dominée par la figure de pouvoir du *Big Man* (Bonnemaison 1996: 200-216). Ce terme pidgin, traduction littérale d'expressions similaires dans les langues vernaculaires du Vanuatu, désignera, dans chaque communauté, un ensemble d'individus — toujours de sexe masculin — dotés d'un prestige particulier. Le *Big Man* sera typiquement un individu qui, par ses richesses, contribue au bien commun. Il peut par exemple financer des mariages, régler des dettes d'autrui, ou procéder à des dons lors des rituels. Son statut dépend de son habileté à gérer ses ressources.

Une variante de ce système a été étudiée par Allen⁵³ (1972) dans le Centre Nord (Malekula, Ambrym) où le pouvoir symbolique est organisé sous la forme d'une société dite « à grades » (*nimangki* dans certaines langues du sud Malekula). Il s'agit, dans cette région, d'un système électif reposant sur la modification des statuts sociaux. L'accès au pouvoir politique et social

⁵³ Le système du *Big Man* a été largement étudié notamment par Allen 1968 ; Vienne, 1984 ; White & Lindstrom, 1997 ou Kolshus 1999. Les systèmes à grades ont été principalement étudiés par Allen 1972, 1981b, Blackwood 1981, Rodman 1977 ou Yoshioka 1998.

s'obtient à travers un parcours dans la hiérarchie des grades, depuis un rang inférieur vers un rang supérieur. Un système ouvert à tous, chaque individu étant autorisé à s'élever dans la société et à accroître son pouvoir.

En revanche, peu de recherches ont été conduites dans les îles du centre et du sud du Vanuatu, comme les îles Shepherd ou encore Aneityum, l'île la plus au sud de l'archipel. Certains chercheurs comme Lindstrom (1985) ont tenté d'y appliquer le système mélanésien des *Big Men*, et ce, bien que le système du Sud ait été reconnu différent par des chercheurs comme Allen (1981), Facey (1981) ou Bonnemaïson (1996). D'après ces derniers, il s'agit exclusivement d'un système de chefferie par transmission de titres héréditaires. Ce système instaure une relation hiérarchique entre les titres hérités, et chaque titre correspond à l'usufruit d'un certain nombre de terres. À noter, le détenteur du titre le plus élevé n'est pas nécessairement celui qui possède le plus de terres.

2.1.1.2 Le système de chefferie du Centre Vanuatu : un modèle original

Dans le Centre Vanuatu, dans les langues *namakura* et *nakanamanga*, on désigne habituellement le chef par le terme *Wota*, auquel on adjoint l'adjectif qui convient à son rang et à son titre. Ces titres entretiennent 3 types de relations les uns avec les autres :

- ▶ Relations d'ordre hiérarchique : tel titre est placé sous la juridiction de tel autre. Comme le lecteur peut le remarquer dans le tableau 4, certaines responsabilités sont allouées à chaque niveau du système pyramidal.
- ▶ Relations d'ordre foncier : à chaque titre correspond l'usufruit d'une ou plusieurs terres.
- ▶ Relations d'ordre généalogique, puisqu'ils sont transmis de père en fils.

Jean Guiart (1966) présenta un travail ethnographique de grande importance afin de décrire les genres de titres et les relations entre les titres de cette région du monde. Dans un document inédit et non daté (Guiart n.d.) intitulé "Misconceptions"⁵⁴, il est plus récemment revenu sur la division entre Polynésiens et Mélanésiens. Il écrit :

"L'opposition tranchée et donnée comme logique entre Big Man et chefs n'est qu'entre des mots forgés par l'homme blanc, un siècle avant toute recherche sérieuse. Il faudrait trouver quelque chose de mieux. Les faits pourraient ne pas être aussi clairs comme on le voit si souvent sur papier. La Polynésie est censée avoir des chefs héréditaires, la Mélanésie non. En fait, il y a des chefs dans les deux, si le concept doit être considéré comme valide" (Guiart n.d, p.33).

Shirakawa (2020) étudie avec précision les modalités de la succession des titres aujourd'hui. Dans son article, il montre en effet que la vision exclusivement héréditaire de ce

⁵⁴ URL: <http://www.jeanguart.org/pdf/Misconceptions.pdf>.

système est partiellement incorrecte. À l'issue d'un séjour d'étude de trois ans sur l'île de Tongoa, Shirakawa montre que le titre de chef est *idéalement* transmis de père en fils mais que cette transmission, loin d'être acquise comme dans le système polynésien, se mérite ; elle doit notamment être approuvée par le *na-bae ni wota*, ou 'conseil des chefs' (Tableau 4).

CONSEIL DES CHEFS	CHEFS	RESPONSABILITE	EXEMPLE
	Titre du premier occupant. Ex: <i>Matanauretung</i> (Premier homme de Tongoa)	Maître du sol	Celui qui porte ce titre est le descendant direct du premier occupant. C'est à lui que reviennent les prémices <i>na-sautonga</i> . Il peut aussi bien ordonner un grand chef que le destituer de son titre.
<i>Na-bae ni Wotalam</i> Formé de différents <i>wota</i> : il a un pouvoir d'influence sur les décisions qui concernent le village	<i>Na-wotalam</i> (grand chef)	Village (na-tokean)	Méiateur entre les différents villages <i>nakatam</i> et à l'intérieur du <i>nakatam</i> si le <i>wota</i> ne peut pas trancher.
	<i>Na-wota</i>	Yard (na-katam)	Le <i>manuvas</i> prend la parole en public au nom du chef. Le <i>takuar</i> est chef de guerre. Le <i>Matah</i> est chargé de la gestion des pirogues, etc.
	<i>Na-wota susum</i> (petit chef)	Chargé de mission en fonction de son titre	<i>L'Atavi</i> , est le bras droit des chefs de rangs supérieurs. Il est, entre autres, chargé des actions rituelles lors de l'intronisation.

Tableau 4: Récapitulatif de l'organisation hiérarchique du pouvoir au sein des villages des îles Shepherd.

Ainsi, le système en place dans le Centre Vanuatu, se révèle plus flexible que prévu, et échappe aux définitions établies : l'héritier d'un titre n'est pas nécessairement le descendant utérin comme on l'attendrait d'un système hiérarchique pyramidal de type polynésien. Il n'est pas non plus le plus riche ou le plus méritant, comme c'est le cas dans le reste de l'archipel. Nous sommes face à un système original, hybride, qui prévoit l'élection d'un porteur de titre, dans le cas où l'héritier idéal serait incompetent ou indisponible. Cette élasticité du système qui fait appel à deux types de coutumes l'une dite *authentique* (héréditaire) et l'autre dite *inauthentique*⁵⁵ (mérite), est au cœur des frictions foncières, car effectivement, discutable.

⁵⁵ Ces adjectifs sont issus de l'article de Shirakawa (2020: 28): "Un argument était que la succession formelle du père au fils aîné est une "kastom authentique", et toute autre forme de coutume est une "kastom inauthentique".

2.1.2 La création d'une sphère interculturelle originale à mi-chemin entre les mondes mélanésiens et polynésiens

La présence d'un système de type héréditaire au Centre Vanuatu apparaît comme une anomalie. Certains chercheurs comme Garanger (1972) Luders (1996) ou Bonnemaïson (1986) posent, pour l'expliquer, l'hypothèse d'une influence polynésienne. Luders soutient que le système politique par titres des îles Shepherd reflète l'influence des éléments culturels polynésiens à travers les routes de commerce du *kava* (*Piper methysticum*, cf. glossaire), qui auraient été menées jusqu'au XV^e siècle entre Tonga, Tongoa et les îles environnantes⁵⁶. Cette hypothèse est d'ailleurs corroborée par Joël Bonnemaïson qui écrit :

“Tout se passe comme si les structures sociales du centre et du sud de l'Archipel s'étaient en effet modulées à partir d'influences culturelles venues de l'est qui furent ensuite ré-adaptées et diversifiées selon les structures mentales et culturelles du peuple mélanésien qui les recevait⁵⁷” (J. Bonnemaïson 1986: 168).

Hermann et Walworth (2020) abondent dans le sens de cette hypothèse et entreprennent une approche interdisciplinaire en convoquant à la fois linguistique, ethnographie, ethnohistoire et archéologie. Dans leur article, ils montrent comment les éléments culturels d'origine polynésienne centralisés à Emae, Ifira et Mele se sont intégrés dans la région Centre Vanuatu, et comment “une sphère culturelle originale s'est formée à partir d'un ensemble de concepts et de pratiques multiples” (2020: 240). Cette étude est centrée sur les emprunts lexicaux concernant plusieurs domaines sémantiques (environnement physique, culture matérielle et organisation sociale), lesquels déterminent les catégories culturelles au centre des échanges conceptuels, matériels et techniques qui se sont produits suite aux migrations polynésiennes dans cette région. D'après leurs recherches, le système de chefferie à titres n'est

⁵⁶ Il s'agit cependant d'un scénario controversé : la découverte et la distribution du *kava* n'a cessé d'intéresser les ethnologues depuis sa découverte et les routes de distributions si elles sont anciennes demeurent assez obscures (William et Chahert 1859 ; Mik-loucho-Maclay 1886 ; Hough, 1905 ; Rivers 1914 ; Lebot 1989). D'après Rivers par exemple, le *kava* fut l'une des premières plantes cultivées introduites par les Mélanésiens : il y aurait eut selon lui deux vagues de migrations en Mélanésie, celle des *kava-people* suivie des *betel-people*. Les premiers seraient les ancêtres des Vanuatais, les seconds des Salomonais. Lebot (1989) tâche de reconstruire les scénarios possibles de la domestication du *kava* et du mouvement des hommes.

⁵⁷ Cette hypothèse est en revanche récusée par Guiart, pour qui les systèmes des titres du Centre Vanuatu ne peuvent être le reflet d'un contact avec Tonga, Samoa ou ailleurs en Polynésie. Guiart acceptait l'idée que quelques « outliers » polynésiens comme Makatea à Emae, Ifira et Mele sur Efate, puis quelques individus ayant voyagé de concert avec les missionnaires du XIX^e siècle, aient pu introduire les populations locales à certains traits des cultures polynésiennes. Cependant, Guiart maintient que ces influences auront été limitées, car dans le cas contraire, “ [les Polynésiens] auraient influencé d'aucune manière la forme du système des titres ou la nature de l'enterrement de Roymata” (Guiart, 1996 :57, cité dans Ballard 2022 :85).

pas une simple adaptation du système polynésien, mais le fruit d'une interinfluence. Ils écrivent :

“Les principes d'organisation sociale sont dérivés d'une combinaison entre des concepts locaux et un concept central du monde polynésien” (Hermann & Walworth 2020: 256).

Certains concepts relatifs aux dons et aux allégeances entre chefs, certains titres et certaines pratiques seraient directement inspirés du monde polynésien et adaptés localement, l'espace culturel abritant des interactions et influences réciproques.

“Elles ont contribué à façonner les modes de vie, les organisations sociales et les identités collectives et ont mené à la création d'une sphère interculturelle originale” (ibid.).

En effet, de nombreux éléments du vocabulaire employé localement au quotidien témoignent de l'influence polynésienne. Au niveau de l'organisation socio-politique le terme *sautong* — qui correspond à “la dette d'amabilité” en Nouvelle-Calédonie — est un précoce traditionnel versé à un individu de rang supérieur, et qui “traduit les relations de vassalité qui relient l'ensemble des titres du système et qui se reproduisent de génération en génération depuis des temps mythiques” (Guiart 1973: 49, 63). Ce terme ne trouve aucun équivalent dans les langues namakura et nakanamanga, bien qu'il soit en usage. D'après les auteurs, il dérive des protoformes PPN **sau* ‘don’ et *taonga* ‘propriété inaliénable’ (Kirch et Green 2001: 221) cité par (Hermann & Walworth 2020: 249).

Un autre terme intéressant, et qui traduit l'influence polynésienne au sein des mécanismes de chefferie, est celui de *kanainga* — employé aussi bien dans le Nord Efate — en Bislama (EF02: 2016 ⁵⁸) pour référer au système d'organisation sociale instauré par les Roymata — que dans les îles Shepherd en langue namakura (TGK09: 2019, l. 251 ⁵⁹) pour désigner la zone d'influence d'un chef. Le *kanainga* (PPN **kainanga*) désigne en effet, à la fois les membres d'un même clan et les individus titrés sous l'autorité d'un chef unique (Hermann & Walworth 2020: 249). Nous reviendrons sur ce terme au §3.2.2.

Parmi les nombreuses hypothèses lexicales des auteurs, se trouve un autre élément essentiel à l'évolution du monde socio-politique du Centre Vanuatu. Il s'agit de la pirogue. En effet, l'importance qui est localement accordée à la navigation interinsulaire s'exprime à travers les récits de pirogues *nariwota* — où sont narrés les mouvements fondateurs des hommes. La pirogue désignée par le substantif *raru* en langue namakura, pourrait être dérivée du PPN **rua*

⁵⁸ Ce récit conté en bislama ne dispose pas d'une traduction juxtalinéaire. Il est en revanche traduit en Annexe 2: 483.

⁵⁹ Dans ce texte, le *kainanga* désigne la zone d'influence du chef Marivira, originaire de l'île de Tongariki, sur l'île de Mataso — dont il a vaincu le démon.

'deux', pour désigner la 'pirogue à deux voiles', forme attestée dans les langues polynésiennes d'Aniwa et Futuna (Tryon 1976, Clark 1986). Cette évolution lexicale impliquerait d'ailleurs, d'après les auteurs, que les contacts entre le Centre Vanuatu et le monde polynésien auraient eu lieu bien avant l'établissement de l'organisation sociale décrite par l'ethnographie — et que ces relations auraient pu impliquer les ancêtres des populations polynésiennes aujourd'hui installées dans le sud de l'archipel (Hermann & Walworth 2020: 244).

Les mécanismes de l'organisation socio-politique du Centre Vanuatu, à mi-chemin entre les mondes mélanésiens et polynésiens, sont à la fois sujet de débat pour la communauté scientifique et pour les communautés locales. La légitimité d'un porteur de titre n'est pas arrêtée aux critères d'un modèle défini. Elle peut être remise en cause ou par le sang ou par le mérite, selon que l'on se réclame d'un système primordial authentique qui, d'après les études actuelles, serait de type polynésien, ou du système mélanésien, étonnement considéré localement comme inauthentique. La question de l'origine primordiale et du premier occupant n'est pour l'heure pas réglée par la tradition écrite. Voyons ce qu'en dit la tradition orale.

2.2 La tradition orale du Centre Vanuatu : l'histoire du mouvement des hommes et du changement du paysage naturel et social

Au niveau du temps pré-chrétien *malinga* (*supra figure 5*), la mémoire orale du Centre Vanuatu remonte environ à l'an 1000 avec l'arrivée du Premier Roymata sur Efate, qui correspond archéologiquement parlant, au début de l'influence polynésienne. Le mythe sociogonique attaché à cet événement expose comment les Roymata ont instauré un système socio-politique de type polynésien. La seconde étape de cette mémoire est l'éruption du volcan de Kuwae en +/- 1452. Le géomythe relate les circonstances du cataclysme qui détruit l'île mythique et la sépara en plusieurs îles — les îles Shepherd. La troisième et dernière étape est celle de la reconquête mythique de ces îles par *Matanauretong* — le premier homme de Tongoa — et de la répartition des nouvelles terres.

Ces trois mythes correspondent à trois cycles de récits de pirogues *nariwota*. Chacun de ces mythes s'articule autour de la figure d'un héros culturel (cf. Partie II, introduction) dont l'arrivée a provoqué un changement dans le paysage naturel et/ou social. Cependant, ces trois mythes sont distribués différemment dans le temps — et dans l'espace selon que l'énonciateur est originaire d'Efate ou des îles Shepherd. Si, comme nous le verrons au chapitre 7, la structure des mythes est relativement fixe, les récits de pirogues *nariwota* des héros culturels varient. Ce qui provoque, entre autres, une dissonance entre les versions d'Efate — qui considèrent qu'il y

a quatre cycles — et des îles Shepherd — qui n'en comptent que trois — et qui sont au cœur des procès fonciers.

Sur le modèle de Dumézil (1924: I), on désigne par *cycle*⁶⁰ les ensembles de récits composés de séquences thématiques qui ont "un point commun essentiel" — un héros culturel ou un événement. Les mythes relatent les actions des héros, or ce qui nous intéresse ici, ce sont les points de départ des mythes : l'arrivée des héros sur leur pirogue. Aussi, dans ce travail, on réfère aux récits de ces différentes arrivées mythiques — ainsi qu'à celle des ancêtres des énonciateurs — avec l'expression " cycle de récits de pirogues". Cette partie mettra en lumière les points fondamentaux de désaccord qui opposent Efate et les îles Shepherd, à travers leurs visions respectives des cycles de pirogues *nariwota*.

2.2.1 Les cycles de récits de pirogues *nariwota* et la répartition des titres/terres

La conception de l'Histoire s'articule, localement, autour du mouvement des hommes et des changements dans le paysage social qui définissent un état actuel du monde. Un événement sans incidence sur ces paramètres n'a pas de raison d'être retenu. Les mouvements des grands ancêtres instaurent ces grands changements. Les récits de pirogues *nariwota*, apparemment subordonnés au mythe — car individuels et propres à l'énonciateur — sont rigoureusement liés à la prise de possession de la terre, et à son premier occupant. Ils permettent à l'énonciateur de se rattacher à la branche d'origine et de justifier sa position actuelle dans le système de chefferie, et partant, dans son rapport à la terre. En effet, comme nous l'avons vu, à chaque titre de la chefferie correspond l'usufruit d'un certain nombre de terres inaliénables, originellement réparties par le Maître du sol. Le Maître du sol est le premier à avoir foulé le sol d'une terre inhabitée, depuis sa pirogue.

La mémoire orale du Centre Vanuatu a retenu le cadastre correspondant à plus de 50 générations⁶¹ de titres successivement transmis à travers le temps depuis le premier

⁶⁰ Le cycle de la toison d'or selon Dumézil, est constitué de l'histoire de Phrixos et du bélier merveilleux, de l'aventure des argonautes qui s'en allèrent en Colchide et s'emparèrent de la toison, et de l'aventure de Médée ramenée par les Argonautes avant d'épouser Jason. D'après Le Quellec & Sergent (2017: 249): " Si des récits, déjà formés des mêmes thèmes, se groupent pareillement en cycles chez différentes populations, cette rencontre ne relève probablement pas du hasard: il peut s'agir d'emprunts, ou bien, lorsque ceux-ci sont improbables et que les cycles s'observent dans des populations de la même famille linguistique, il ne peut s'agir que d'un héritage commun".

⁶¹ Ballard (2020) indique ainsi entre 48 et 52 générations dans le passé. David Luder en compte 48. Pour ce dernier, l'arrivée des hommes sur la pointe orientale d'Efate correspondrait environ à l'an 800. Parmi ces 48 générations, 26 auraient précédé Kuwae et 22 lui auraient succédé ce qui, d'après l'auteur, coïnciderait avec la date scientifique et locale de l'éruption (Luders 1996).

occupant⁶², ainsi que les récits liés aux arrivées successives et à la transmission de titres/terres. Chaque porteur de titre a également hérité du récit de sa pirogue. L'objet de ces récits est de relier la situation actuelle du porteur de titre à l'arrivée du premier occupant et de justifier généralement d'un droit sur une terre. Nous parlons d'un droit sur la terre car celle-ci n'est jamais la propriété d'un chef, elle est celle du Maître du sol. Un homme qui n'a pas de titre n'a pas de terre, et un homme qui reçoit un titre se voit attribuer les terres liées à ce titre. Les titres/terres sont transmis de façon matrilineaire à Efate (matriclan) et patrilinéaire dans les Shepherd — sous réserve, comme nous l'avons exposé au §2.1.1.2 qu'il y ait un héritier, que celui-ci corresponde au profil exigé par les responsabilités liées au titre, et qu'il le reste :

"Si l'on passe d'un premier titre reçu à un autre titre supérieur, on changera de domaine. Si l'on est jugé indigne de conserver un titre à soi attribué, on perdra tous ses biens fonciers"
(Guiart 1973: 170).

La question de la navigation, que nous avons évoquée précédemment, est cruciale dans les récits de répartition du sol. L'histoire orale se montre extrêmement précise quant à l'ensemble de l'événement entourant l'arrivée du premier occupant — lequel a le titre le plus élevé (supra tableau 4) — et celle des chefs intronisés de titres secondaires auxquels ont été attribuées les terres. Les récits du voyage et du débarquement de ces pirogues ancestrales répondent à la description suivante⁶³:

"Le schéma général est le suivant : une pirogue à voile, le plus souvent explicitement nommée, part d'une certaine île, avec à son bord un barreur et un équipage, sous l'autorité d'un chef. Les différents personnages sont désignés exclusivement par leurs titres. La pirogue entreprend un périple plus ou moins long à travers l'archipel, faisant escale à différents points, où elle dépose en général un membre de l'équipage à qui un titre est alors affecté, jusqu'au terme du voyage, où débarquent le chef de pirogue, le barreur, et le reste de l'équipage. [...] Le circuit de la pirogue a pour effet d'étaler en quelque sorte cette structure dans l'espace parcouru, les différents lieux visités étant désormais liés à celui où se fixe finalement le chef, en vertu des relations établies entre les rameurs et ce dernier. En intégrant

⁶² Un fait tout à fait remarquable car "produisant des généalogies qui dépassent celles des généalogies polynésiennes et généalogies royales les plus connues en termes de profondeur, de complexité et de richesse dans leurs souvenirs" (Wilson et al. 2007 :7).

⁶³ "Il est remarquable que dans nombre de tribus de cette région on se souvient encore de l'itinéraire du voyage à l'issue duquel tel chef, tel dignitaire et ses ressortissants plus ou moins nombreux s'installèrent sur les îles qu'ils occupent actuellement. Cela est particulièrement vrai pour les îles Shepherd où, après le cataclysme qui les forma au XV^e siècle, des gens venus des îles s'étendant au sud jusqu'à Efate comprise, émigrèrent. Ces récits dont il serait opportun de faire un relevé systématique, en faisant la part de leur contenu mythique, donnent en détail le nom des principaux passagers, celui des débarquements successifs d'île en île, celui des tribus visitées, celui des gens ou des titres éventuellement déposés au passage ; et certains autochtones savent fort bien tracer un croquis de la route suivie par leur pirogue ancestrale". (Hebert 1970: 63 ; traduction SB).

l'ensemble des récits mythiques de ce type, l'on obtient ainsi une image formellement analogue à celle que livrent les données directement recueillies auprès des informateurs, quant à la structure des relations sociologiques exprimées par le système des titres" (Guiart 1973 :375).

Une structure que nous retrouvons ainsi formulée dans notre corpus, notamment avec le récit TGK10: 2019 ⁶⁴ — où l'héritier de l'éminent chef Tariboamat narre le parcours de son ancêtre à travers les îles Shepherd, comment celui-ci a intronisé d'autres porteurs de ce même titre et comment il est revenu chez lui, sur l'île de Tongariki. Par ce récit, l'orateur trace une carte de l'influence de son *nakainanga* (§2.1.2) sur les autres îles, une légitimité territoriale et foncière et un droit aux prémices *sautonga* (§2.1.2). L'accumulation de marques visibles dans le paysage des îles et la succession précise de toponymes font localement office de preuves et légitiment l'ensemble du récit. Nous reviendrons sur ces éléments de preuves au chapitre 8. Cependant, il s'agit ici d'un récit de pirogue individuel, c'est-à-dire qu'il ne concerne que la pirogue du chef Tariboamat.

Il existe encore des récits de pirogues *nariwota* collectifs, qui racontent l'arrivée des héros culturels, auxquels se rattachent les récits individuels. Ce sont précisément ces récits de pirogues *nariwota* qui constituent les trois cycles de pirogues. Le récit de pirogue de Tariboamat cité plus haut appartient, vraisemblablement, au dernier cycle : le post-éruptif où les Shepherd sont déjà formées. Identifions maintenant les cycles de pirogues *nariwota* dont se réclament les héritiers de récits *nariwota*.

2.2.2 Trois ou quatre cycles de récits de pirogues ?

2.2.2.1 Quatre cycles d'après les versions Nord d'Efate et du Nord de Tongoa

D'après Ballard (2019) l'histoire orale du mouvement des hommes du Nord d'Efate et du Nord de Tongoa s'inscrit dans quatre cycles de récits de pirogues *nariwota* :

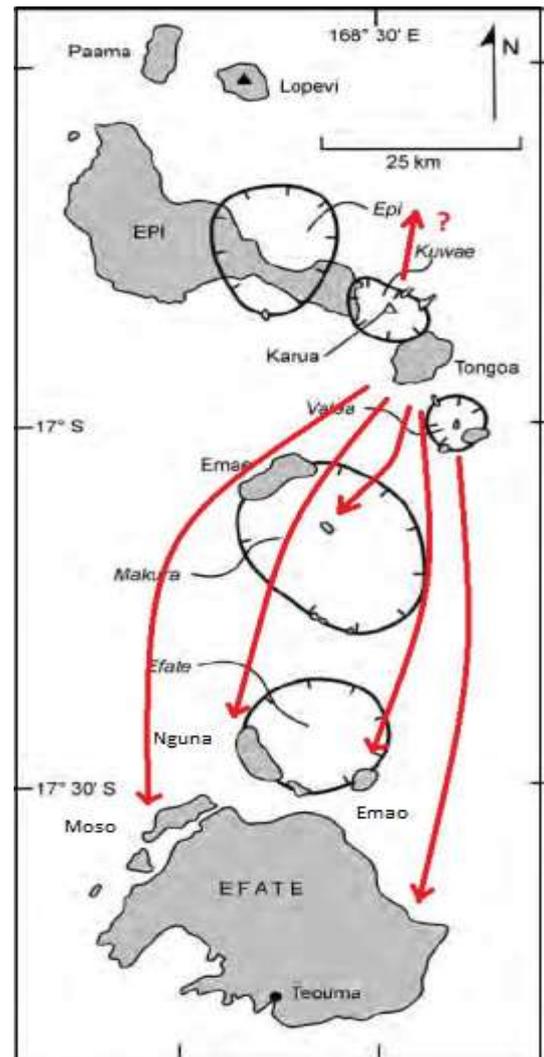
⁶⁴ [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007541>].

- ▶ L'arrivée des premiers hommes sur Efate depuis Erromango et Tanna (800-900) puis à travers les routes du kava (entre 900 et 1452). Les récits de pirogues englobés dans ce cycle concernent les 26 générations qui auraient précédé l'éruption volcanique ; soit environ de 800 à 1450 — hypothèse corroborée par Luders⁶⁵ (1996).
- ▶ Le départ d'Efate vers Kuwae.
- ▶ L'exode depuis Kuwae vers le Nord d'Efate, avant l'éruption – selon les versions, il peut s'agir de six ans, six mois ou six jours (§2.2.2.3.1.A).
- ▶ La reconquête de Tongoa depuis le Nord d'Efate, après l'éruption volcanique. Les récits de pirogues englobés dans ce dernier cycle concernent les 22 générations suivant l'éruption (Luders 1996).

Ballard propose la carte **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** pour illustrer l'exode.

Comme nous le remarquons sur cette carte, avant l'éruption volcanique, les habitants de l'ancienne Kuwae auraient migré vers les îles de Makira, Moso, Nguna, Emao et Efate Nord.

D'après les traditions, aucun habitant n'aurait migré vers le Nord de l'ancienne Kuwae — devenue l'île d'Epi⁶⁶. Cette étape des cycles de pirogues est un élément essentiel de l'argumentaire foncier d'aujourd'hui : les descendants des chefs qui ont survécu à l'éruption volcanique réclament leur droit sur l'île de Tongoa, et *a fortiori*, de Tongariki, vestiges de leur propriété. En revanche, la population de l'île de Makira n'a pas la même analyse des cycles de migrations.



Carte 11: The flight from Kuwae, 1452 CE, Ballard (2019).

⁶⁵ Luders soutient que le système politique par titres des îles Shepherd reflète l'influence des éléments culturels polynésiens à travers les routes de commerce du *kava* (*Piper methysticum*, cf. glossaire), qui auraient été menées jusqu'au XV^e siècle entre Tonga, Tongoa et les îles environnantes.

⁶⁶ Pour une discussion détaillée sur l'implication d'Epi dans l'affaire Kuwae, le lecteur est invité à se reporter à Hoffmann (2006). L'auteur propose de lier l'histoire des îles Shepherd et celle d'Epi qui est un vestige de l'île de Kuwae, et qui, à la différence des autres îles, est restée peuplée lors de l'éruption. Il propose l'hypothèse de la subsistance de la ou des langues de Kuwae, sur l'actuelle île d'Epi.

2.2.2.2 Trois cycles de récits de pirogues, d'après les versions de l'île de Makira (Shepherd)

Le cycle des récits de pirogues de l'arrivée des habitants de Makira sur leur île est perdu — du moins aucun récit n'a été enregistré à ce jour. Cependant, grâce aux poteries retrouvées sur les lieux, l'archéologue Garanger (1972) date leur présence sur l'île de l'an +/- 600, soit bien avant les routes du kava (+/900). Des dates similaires sont proposées pour Efate. Cependant, grâce à la nouvelle datation de la séquence des poteries, on peut désormais affirmer que des populations étaient présentes sur Tongoa (Kuwae) et Makira au moins à partir de 2200 AA — les premières poteries Mangaasi sont présentes sur les deux îles. Elles auraient donc été peuplées pendant 2000 ans avant que l'influence polynésienne ne se manifeste, soit vers l'an 1000 AD (Kirch 2017). Or d'après leur tradition orale⁶⁷, seuls trois cycles de pirogues sont identifiés :

- ▶ L'arrivée des premiers hommes sur Efate.
- ▶ L'arrivée des premiers hommes sur l'île de Kuwae.
- ▶ Leur reconquête de l'île de Tongoa par le Sud et de l'île de Tongariki — ce dernier cycle de pirogues est corroboré par la tradition de Tongariki et du Sud de Tongoa qui racontent que deux survivants issus de la pointe de Kuwae, et de l'actuelle Tongariki, ont été secourus par le chef de l'île de Makira suite à l'éruption volcanique. Celui-ci les aurait ensuite reconduits sur l'actuelle Tongoa et/ ou sur Tongariki selon les versions.

Nous proposons le schéma suivant pour illustrer la version des cycles de récits de pirogues de l'île de Makira :

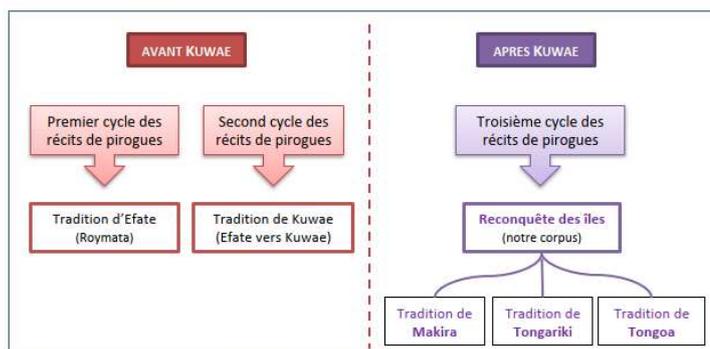


Figure 7: Les trois cycles de récits de pirogues d'après la tradition orale des îles de Makira et de Tongariki et du sud de Tongoa. On ne dispose pas de récits de pirogues narrants le peuplement de Makira — dont le peuplement originel daterait d'au moins 600 av. J-C (Garanger 1972).

⁶⁷ C'est cette tradition qui intéresse la présente recherche, laquelle va questionner les positionnements des îles de Makira, Tongariki et de Tongoa.

Cette vision des cycles de pirogue entre en dissonance avec celle d’Efate. En effet, si les anciens chefs de Tongoa ont tous péri, et que seuls deux survivants intronisés par le chef de Makira ont survécu, alors le chef de l’île de Makira devient en théorie le Maître du sol de Tongoa et de Tongariki. La version du troisième cycle de pirogues de l’île de Makira — que nous pouvons nommer le cycle de *Matanauretong* — de notre corpus codée MK01: 2017 [🔗](#)⁶⁸, indique que non seulement ce sont les hommes de Makira qui ont fécondé la survivante de l’île de Kuwae (l. 266 [🔗](#)), qui donna naissance aux quatorze chefs de Tongoa, mais aussi que c’est le chef de Makira — Tarimas — qui a procédé à la répartition des terres entre ces différents chefs (l. 349 [🔗](#)). Ce qui implique que Tarimas est l’authentique chef de Tongoa, et que des contreparties *sautong* devraient lui être versées. Les versions de Tongariki divergent sur ce point : ils racontent le sauvetage des rescapés par l’île de Makira mais se réclament de *Matanauretong* et non de Tarimas (TGK01: 2019 [🔗](#)⁶⁹).

La dissonance entre ces deux visions des cycles des récits de pirogues, particulièrement ceux de l’exode (Efate) et de *Matanauretong* (Shepherd), sont à la source des conflits qui perdurent maintenant depuis 500 ans. Elles soulèvent plusieurs questions socio-politiques mais aussi de cohérence temporelle. Car enfin, le seul repère historique éminemment identifiable dans le paysage est celui de l’éruption volcanique. Combien de temps avant l’éruption aurait eu lieu l’exode ? Combien de temps après l’éruption, et qui, est arrivé le premier sur cette terre vierge et inhospitalière ?

2.2.2.3 Les questions soulevées par les versions relatives au second et troisième cycle de récits de pirogues.

2.2.2.3.1 L’intervalle de temps entre l’éruption et la colonisation des nouvelles Shepherd.

A - Les six vessies de cochon : une échappatoire spatio-temporelle en faveur de l’exode pré-éruptif vers Efate et ses îles côtières.

Les versions du mythe de Kuwae d’Efate et des îles Shepherd concordent structurellement jusqu’à la mise en œuvre du rituel de destruction par le héros — celui-ci utilise dans toutes les versions les vessies prélevées de six cochons qu’il fait éclater provoquant ainsi les six explosions qui anéantissent Kuwae. Comme nous le verrons avec la théorie de l’écotype de von Sydow (1927, 1948), une emphase particulière est mise régionalement sur le chiffre six (§8.2.6). On

⁶⁸ [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007508>].

⁶⁹ [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517>].

remarque notamment sa récurrence dans le mythe de Kuwae : six cochons, six vessies, six jours, six explosions, six nouvelles îles — et dans les récits *tukunu* : six frères, six essais avant la réussite de l'action entreprise etc.

Dans les versions du Nord de Tongoa et d'Efate, la réalisation du rituel est étalée dans le temps, ce qui permet les étapes de l'exode et du retour. Dans notre version (EF01: 2017 [🔗](#)⁷⁰) le Chef Fandanamatu — issu de la lignée du héros incestueux — précise que Tombu avertit sa famille de la catastrophe à venir et lui commande de quitter l'île de Kuwae pour six ans et insiste sur les six explosions. La famille confiante part pour Efate.

“L'éclatement des six vessies est interprété à Tongoa comme des intervalles de temps — de jours, de mois ou d'années — au cours desquels des signes avant-coureurs de l'éruption finale auraient fait fuir une grande partie de la population de Kuwae” (Ballard 2020: 110).

C'est dans cet intervalle de temps que se sépare la tradition des Shepherd de celle d'Efate⁷¹, de la partie Nord de Tongoa et de la partie Sud. Cette période d'avertissement est interprétée de deux manières par Luders (1996), pour qui six années d'avertissement rendraient l'évacuation des lieux plausible, quand six jours seraient “l'héritage d'un style allégorique de légende à étages, comme celui de la Polynésie”. Cet intervalle constitue la faille temporelle “exploitée” par la tradition d'Efate, et non considérée par la tradition des Shepherd, et qui entraîne, au sein même des énonciations du même mythe, une dissonance entre les cycles des récits de pirogues *nariwota* dont se réclament les deux parties.

B - Entre l'éruption volcanique et la reconquête des îles : le cycle de Matanauretong.

En ce qui concerne l'intervalle temporel qui sépare l'éruption volcanique de la reconquête des nouvelles îles, on l'estime dans ce travail de 5 à 10 ans (*figure 5*). Dans le cycle de Matanauretong, il existe un invariant — à savoir le mythème de la “première plante⁷²” (cf. §8.2.5). La reconquête de Tongoa se serait effectuée au moment de la végétalisation de l'île.

⁷⁰[Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507>]. Cette version a été contée en bislama et ne dispose que d'une traduction disponible dans l'Annexe 2: 531.

⁷¹ “Aujourd'hui, nous ne connaissons que des survivants qui ont fui vers le sud, vers les autres îles Shepherd ou plus loin vers Efate et ses îles côtières de Nguna et Emau ; cela suggère soit que les liens les plus forts de Kuwae se trouvaient au sud, parmi d'autres communautés au sein du réseau hiérarchique actuel de titres de chef, soit que ceux qui ont fui vers le nord n'ont pas survécu en nombre significatif ” (Ballard 2020).

⁷² Comme le souligne Lévi-Strauss (1958:253) à propos de la pensée Pueblo, la vie humaine est pensée sur le modèle du règne végétal. Les chefs et leur titre, sur le modèle de la poussée végétale, émergent du sol. Le Quéllec & Sergent (2017: 428) remarquent que la grande majorité des peuples qui racontent des mythes d'émergence sont agriculteurs, et qu'une corrélation entre les plantes essentielles et les premiers hommes est attestée aux quatre coins du monde. Dans notre cas, il ne s'agit pas exactement d'un mythe d'émergence, car les hommes préexistent aux plantes : il s'agit davantage d'un mythe sociogonique qui met en avant l'origine du système social à travers la cosmomorphie. Nous y reviendrons au § 9.3.4.

Les études actuelles concernant la revégétalisation d'îles sinistrées par des éruptions volcaniques (Krakatoa, 1883, Indes néerlandaises) ou même nées d'éruption volcanique comme dans l'archipel des Tonga en 2014 (Buitekant 2014) montrent, pour la seconde dans des conditions équivalentes, que le repeuplement végétal et animal peut s'effectuer en moins d'un an.

L'avènement d'une flore nouvelle sur une île volcanique dont la végétation primitive a été détruite s'effectue en plusieurs étapes : "les algues précèdent les fougères qui à leur tour précèdent les phanérogames" (Bordage 1916: 1-10). Viennent ensuite les apports extérieurs. L'île d'Epi ainsi que l'île de Makira étant à proximité, tout laisse à penser que le vent et les courants marins — mais aussi les bois flottés — sont les agents qui ont effectué un transport rapide des graines, des spores et d'éléments de la faune (lézards, araignées, insectes etc..). Nous pouvons ensuite compter sur les oiseaux répertoriés par Collet (1898) sur l'île de Tongoa, à l'instar de ce que suggère Darwin (1859) dans son *Origine des espèces* pour apporter de la diversité. D'un point de vue naturaliste, le troisième cycle de récits de pirogues *nariwota* concernant la reconquête de l'île de Tongoa et des nouvelles Shepherd, est tout à fait envisageable dans un intervalle de temps très court. Garanger a d'ailleurs présumé que la tombe de Ti Tongoa Liseriki alias Matanauretong exhumée à Tongoa (§3.3.1.1.1), pourrait dater d'une cinquantaine d'années maximum après l'éruption (Ballard 2020: 103). Cette estimation concorde avec notre hypothèse.

Des questions demeurent : qui, le premier, a foulé le sol de Tongoa pour y constater la floraison de la première plante ? D'où était originaire Matanauretong, le Maître du sol qui a réparti les titres/terres ? Était-il un rescapé de l'ancienne Kuwae intronisé par l'île de Makira ? Si oui, quelle dette Tongoa a-t-elle envers le chef Tarimas ? Quelle était l'origine de la femme de Matanauretong ? Qui sont les pères des premiers chefs ? Et la question, sans doute la plus essentielle : Matanauretong s'est-il établi à Bongabonga dans le Nord de Tongoa (Efate) ou dans le sud à Ravenga (Shepherd), où sont-ce deux reconquêtes différentes qui expliqueraient la présence des langues nakanamanga (Efate) et namakura au Sud (Shepherd) — §3.4. Ces questionnements sur les cycles de pirogues, et les arguments que chaque partie peut en extraire, sont soulevés aujourd'hui encore lors des querelles foncières, et requièrent l'énonciation des mythes. Ce qui explique, entre autres, les variations.

2.2.2.3.2 Commentaires sur la situation actuelle

Nous pouvons maintenant proposer plusieurs commentaires sur la situation actuelle des îles Shepherd, et plus particulièrement de l'île de Tongoa. Du fait des différents récits de stratégies de survie au moment de l'éruption, deux traditions orales se sont formées autour de la reconquête de Tongoa. Nous avons précédemment évoqué l'importance du Maître du sol. Or,

plusieurs questions se posent aujourd’hui lors des confrontations de ces traditions : qui est l’authentique Maître du sol de Tongoa ? Sont-ce les rescapés de l’ancienne Kuwae ? Du fait de la transformation de l’île, les chefs titrés, ayant survécu lors de l’exode, ont-ils conservé leur droit sur le sol ? Qui le premier a reconquis le nouveau territoire ? Le moment historique de l’éruption n’est pas un repère suffisant pour répondre à ces questions. On se réfère alors au premier cycle de pirogues relatif aux Roymata.

En effet, le premier cycle de pirogues que nous allons analyser (§5.1), narre l’arrivée du premier Roymata et les hauts-faits accomplis lors du règne des porteurs de ce titre. L’archéologie date son arrivée à l’an +/- 1000 et la mort, vraisemblablement du dernier porteur, à l’an +/-1600. Un espace temporel qui permet d’admettre :

- ▶ La colonisation de la Kuwae pré-éruptive par les hommes de Roymata.
- ▶ L’exode pré-éruptif, où les hommes seraient revenus sur Efate et ses îles avoisinantes.
- ▶ La propriété des vestiges de Kuwae — Tongoa et Tongariki.
- ▶ L’identité de Matanauretong et les allégeances de Matanauretong.
- ▶ Les valeurs à respecter au sein du système de chefferie des Shepherd — Roymata (matriclans et titres/terres héréditaires) ou des Shepherd (système hybride idéalement de transmission patrilinéaire).

Ces questions sont parties intégrantes de la vie quotidienne dans le Centre Vanuatu, et sont au cœur des conflits fonciers. Les récits sur le passé — mythes fondateurs et récits de pirogues *nariwota* — y tiennent une place capitale. L’énonciation des mythes permet la confrontation des points de vue et la négociation sur le droit titre/terre. Ces enjeux fonciers sont loin d’être anodins dans cette société de statuts, et relèvent autant de la propriété que de l’identité de chacun. Ils ont pu entraîner batailles, meurtres et sorcellerie.

“ Ils se battent, ils s’entretuent à la machette, ils s’estropient à la hache, ils se lancent des pierres. Certains hommes ont recours à la sorcellerie, et tout cela pour les terrains” (Jif Maripalu, MK01: 2017 ⁷³).

L’objet de cette thèse ne sera pas de trancher sur toutes ces questions, mais de mettre en lumière les enjeux des discours sur le passé, leur forme, leur force et leur efficacité. Les prochains paragraphes auront pour objectif d’introduire le lecteur aux quatre grands mythes qui jalonnent la mémoire orale du Centre Vanuatu.

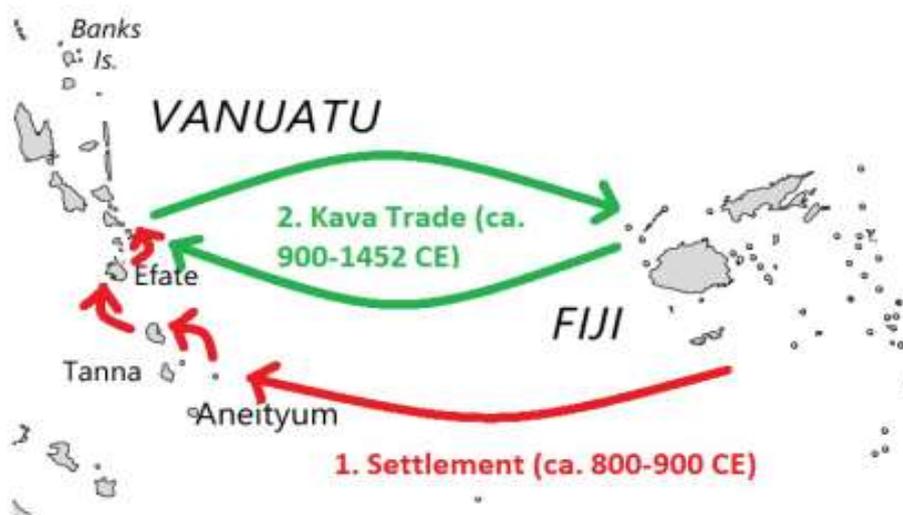
⁷³ Audio [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007509#S387>] ou transcription juxtalinéaire en annexe 3, MK01:2017, l. 367-368.

Chapitre 3 — Le temps pré-chrétien *namalinga* d'après la tradition orale

Dans ce chapitre, nous aborderons les trois grands mythes de l'ère pré-chrétienne. Nous nous intéresserons d'abord aux Roymata qui appartiennent au premier cycle des récits de pirogues et qui, d'après le mythe, firent cesser les guerres tribales, et mirent en place un système d'organisation sociale qui est encore utilisé aujourd'hui. Nous examinerons ensuite, plus en détail, le géomythe de l'éruption volcanique. En regard, nous présenterons le récit de la reconquête des îles suite à l'éruption du volcan. Nous verrons qu'ils correspondent à deux stratégies de survie, à des visions divergentes d'un même cycle de repeuplement — le cycle de Matanauretong — ainsi qu'à deux aires linguistiques précisément délimitées.

3.1 Le premier du cycle des récits de pirogues: le mythe des Roymata

Sur la carte 12, le lecteur peut apprécier les mouvements des hommes depuis le premier peuplement, vers l'an 800, et, le sens de circulation des routes du kava, entre l'an +/-900 et l'éruption volcanique. Le premier Roymata, quant à lui, serait arrivé vers l'an 1000 (cf. figure 5) alors que l'île d'Efate et de Makira étaient déjà peuplées. Les paragraphes suivants présenteront les hauts-faits liés à son titre, et que nous appelons " le cycle des Roymata".



Carte 12: Les mouvements du premier cycle de récits de pirogues nariwota (Ballard 2019).

3.1.1 Une version du mythe des Roymata

Le mythe du premier Roymata⁷⁴, dont il existe de nombreuses versions, peut être résumé de la façon suivante :

À l'époque où les hommes d'Efate étaient cannibales et perpétuellement en état de guerre, survint par les mers du sud un chef pacifiste et unificateur, qui entreprit de faire cesser les querelles. Ce chef, dont les actions fondatrices et les funérailles grandioses ont traversé le temps, avait pour titre *Roymata*.

Un jour, Roymata convia les hommes à un grand festin *natamate*⁷⁵ à Mangaasi. Chacun fut invité à se présenter au rassemblement, avec une offrande de nourriture. Quand les hommes furent arrivés, Roymata prit la parole et choisit un homme au hasard. Il lui demanda "Qu'as-tu apporté ?". L'homme répondit : "J'ai apporté du manioc". Roymata interrogea alors la foule : "Qui d'autre a apporté du manioc ?". Plusieurs hommes levèrent la main. Roymata leur intima de s'avancer et leur dit : "Parmi tous les choix que vous aviez, vous avez choisi d'apporter du manioc, vous êtes frères et appartenez au même clan. On vous reconnaîtra maintenant comme une unité sous le *naflak*⁷⁶ manioc". Le nouveau clan s'écarta, et Roymata procéda de même jusqu'à ce qu'un *naflak* eût été attribué à chaque homme.

Roymata proposa ensuite d'aller défricher une terre du côté de Mangaliliu. Les hommes travaillèrent ensemble, mais n'y plantèrent pas une graine. Quand ils revinrent sur les lieux, ils constatèrent qu'une plante *napu* avait poussé. Ils laissèrent encore la terre et quand ils revinrent, un chou kanak, une plante *malu* (*cyca*) et une autre plante avaient poussé. Les quatre hommes qui avaient apporté ces plantes lors du festin furent intronisés chefs. Ces chefs furent rejoints plus tard par les chefs de Kuwae, comme Tariboamat ou Tariboaliu.

Cette organisation en *naflak* perdure à Efate, du sud au nord-est depuis cette époque. Quant à Roymata, il eut de nombreux successeurs à travers les

⁷⁴ *Roymata* est l'orthographe française du titre. En anglais, et en bislama, on marque la séparation entre le préfixe de famille — le nom du père — et le suffixe de statut " Roi Mata" (Ballard 2022: 81). Cet assemblage est propre au Centre Vanuatu. On le rencontre notamment au sein des *naflak* où le préfixe est le nom du père et où le suffixe correspond au nom du *naflak* — nommé *namavesi* en langue nakanamanga — auquel appartient l'individu (Ballard 2019). En outre, pour Roymata, le français évite l'orthographe phonétique "Roi", qui serait trop facilement méprise pour le mot *roi* du français – concept non dépourvu de similarité avec le titre de *Roymata*, quoique différent.

⁷⁵ D'après l'ouvrage de Michelsen, *Cannibals won for Christ* (2011: 16), les festins "étaient censés lever toute discorde" mais les "festins tribaux" étaient généralement suivis de combats ; et il n'est pas rare que ces "festins de la paix" aient été organisés afin de fournir des occasions d'attaques hostiles contre des invités trop encombrants". Cette tradition instaurée par l'un des chefs Roymata aurait, d'après le missionnaire, été détournée au profit de complots et conflits.

⁷⁶Le *naflak* est un groupe matrilineaire de propriétaires fonciers identifiables sous le même totem (§ 3.2.1).

générations, intronisés du même titre. L'un d'entre eux repose à l'îlot Retoka, où il fut enterré avec ses sujets ivres de kava des suites d'une maladie contractée lors d'un festin *natamate*. Cet îlot est *tabou*, et nul homme n'est autorisé à y accéder.

Le lecteur trouvera dans le livret, en annexe 2, d'autres versions effectivement narrées du mythe sociogonique du premier Roymata aux références EF02 [🔗](#)⁷⁷ et EF03 [🔗](#) collectées dans le Nord d'Efate et à Blacksand, respectivement en 2016 et 2017. Une vaste documentation de ce cycle mythique⁷⁸ est disponible⁷⁹. La synthèse proposée ci-dessus, composée pour ce travail, correspond à la version, à ma connaissance, la plus répandue. Ci-contre, une peinture rupestre de Fels Cave, sur l'île de Lelepa dont "certaines pourraient représenter l'instauration des *naflak*" (Garanger 1972: 44).



Figure 8: Peintures rupestres de la grotte de Felesa (Fels cave).

3.1.2 Le cycle des Roymata: les fondements de l'organisation sociale d'Efate

En Océanie, écrit Bensa (1988: 265) "il est courant de ne pas séparer le mythe de l'organisation des sociétés et de leur histoire". Le mythe le plus ancien en circulation dans le Centre Efate est celui des Roymata. Il appartient au premier cycle des récits de pirogues *nariwota* et met en

⁷⁷ EF02: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244>] & EF03: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507>].

⁷⁸ Le cycle mythique de Roymata contient notamment les récits de ses deux frères de titres inférieurs, RoyMuru et Roymuri. Titres qui à ce jour, comme celui de Roymata depuis 1600, ne sont plus attribués (Ballard 2022). C'est une exception dans le système, qui reflète certainement leur force légendaire et symbolique.

⁷⁹ Voir aussi Garanger (1972 :25-26, 44, 45, 48-49, 74, 91, 128 ; 1982 :23-24, 40, 45, 55-56, 71, 89, 124-25) ; Luders (1996, 2001) ; Gardissat (n.d.) ; Espirat *et al.* (1973) ; Guiart (1966, 2004) ; Ballard & Van Dijk (2019).

scène l'arrivée du premier Roymata, vers l'an 1000, soit quelque 200 ans après le premier peuplement d'Efate. L'arrivée de ce premier chef entraîne une série de changements dans le paysage socio-politique d'Efate, alors en proie aux guerres tribales.

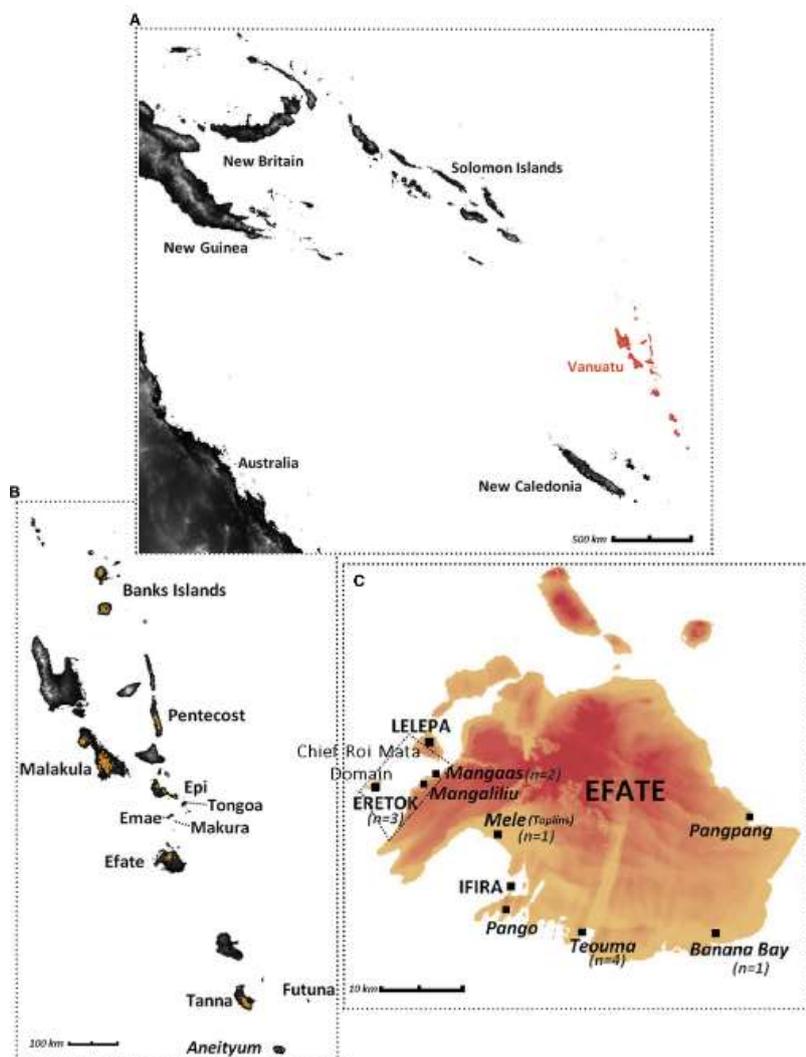
3.1.2.1 Le titre Roymata

Le titre *Roymata* est à penser sous trois dimensions : emblématique, archéologique et diachronique. Les hauts faits rapportés dans la tradition orale font référence à la figure du héros culturel à l'origine des totems *naflak* ou *matarao*. On peut parler ici du "cycle des Roymata", où sont convoqués notamment ses deux frères, Roymuru et Roymuri. Ce cycle s'étend de l'arrivée du dignitaire par la mer à l'extrême est d'Efate, vers l'an 1000, jusqu'à sa mort à l'extrême ouest sur Mangaasi, Retoka et Tukutuku vers 1600 (Ballard 2022). Ce titre ancien rassemble dans un seul symbole plusieurs siècles d'actes associés aux porteurs du titre Roymata (Wilson *et al.* 2007: 7). Le Roymata archéologique est vraisemblablement le dernier de la lignée. Son titre, ainsi que ceux hiérarchiquement inférieurs de ses deux frères, n'ont plus été transmis — autant qu'on sache — depuis son enterrement en 1600.

Tout ceci impose de rester prudent lorsque l'on cherche à analyser un récit historico-mythique qui mentionne "Roymata" comme personnage. C'est le cas, en particulier, des versions du premier comme du second cycle des récits de pirogues *nariwota* qui mettent en scène "un certain" Roymata. En effet, les récits le montrent envoyant ses sujets à la conquête des "anciennes Shepherd" (avant l'éruption), et d'autres à la reconquête des "nouvelles Shepherd" (après l'éruption). Il s'agit, en réalité, de différents individus historiques, porteurs du même nom, et confondus dans la tradition orale sous un même titre prestigieux. Cet amalgame entre le premier porteur du titre et le dernier, est valable pour tous les titres et n'est pas spécifique au Centre Vanuatu.

En effet, Sahlins fonde sa théorie de l'héroïsme polynésien sur le fait que les chefs utilisaient la première personne du singulier pour référer à l'ensemble de leur groupe — soit à l'ensemble des porteurs du même titre les ayant précédés (Rumsey 2006: 101). Rumsey (2006), à partir d'un corpus issu des Hautes-Terres de Nouvelle Guinée, revient sur cet usage du pronom "je" par le représentant d'une lignée de chefs et instaure une distinction entre la première personne indexicale directe, et la première personne anaphorique — entre l'individu qui énonce et le représentant actuel d'une lignée. D'après ces études, il n'est pas tout à fait étonnant que l'on réfère localement aux Roymata en utilisant une troisième personne anaphorique et non un pluriel. Chaque porteur du titre est un représentant de l'ensemble de la lignée.

3.1.2.2 Le domaine des Roymata



Carte 13: Contexte géographique du domaine des Roymata (A) Carte régionale, (B) Carte du Vanuatu (C) Carte d'Efate. Carte issue de Lipson et al (2020).

Le site de Mangaasi, situé sur la côte ouest d'Efate, a été fouillé par José Garanger en 1967, en regard de la tradition orale recueillie et analysée par Jean Guiart ; il a été ré-étudié récemment, sur un périmètre plus large tirant vers l'ouest, entre 1996 et 2003, par Spriggs et Bedford (Bedford and Spriggs 2000 ; Bedford 2007). La découverte de gisements profondément enfouis associés à une poterie distincte (par la suite nommée Mangaasi), ainsi que l'analyse de cinq sépultures (dont deux recensées par Garanger) trouvées dans les couches supérieures du site, indiquent que l'occupation de la région aurait débuté vers 850 avant J.-C⁸⁰ (Lipson et al. 2020).

⁸⁰ "Il est maintenant établi que la région a été occupée pour la première fois vers 2800 BP avec un peuplement continu dans la région jusqu'à présent, principalement concentré parallèlement à la côte. La première colonie se trouve aujourd'hui à environ 80 m de la plage actuelle en raison du soulèvement continu des terres ; au

L'îlot Retoka (également connu sous la dénomination *hat aelan* en pidgin bislama en raison de sa forme spécifique de chapeau haut-de forme) est situé au large des îles d'Efate et de Lelepa, sur la côte ouest d'Efate. C'est sur cet îlot qu'est situé le tombeau du dernier chef Roymata découvert par José Garanger en 1967. Les travaux archéologiques ont permis de dater ce tombeau aux alentours de 1600 (Bedford *et al.* 1998 ; Lipson *et al.* 2020) : il s'agit vraisemblablement de l'un des derniers Roymata, puisque ce titre cessa d'être attribué depuis cette époque. Furent trouvées auprès du dignitaire des douzaines de dépouilles, hommes et femmes, possiblement volontaires pour être enterrés vivants lors des funérailles.

“Plus de cinquante personnes ont été identifiées, dont beaucoup sont enterrées en couples, et d'autres individuellement. [Trois d'entre elles ont été analysées]. Roymata est identifié comme étant enterré dans une zone plus profondément fouillée devant une série de pierres dressées, aux côtés d'un certain nombre d'individus décorés de coquillages traditionnels et d'autres ornements” (Lipson et al. 2020).

L'îlot Retoka ainsi que "Fels Cave" — où le Roymata malade fut transporté avant sa mort — furent placés sous prohibition coutumière pour les siècles suivants, comme le prouvent les espèces endémiques répertoriées sur les lieux (Ballard 2007). La découverte du tombeau de Roymata, désormais reconnu au Patrimoine Mondial par l'UNESCO (2008), a marqué un tournant majeur dans la recherche sur les civilisations sans écriture, en révélant la fiabilité historique de leurs mythes et histoires, et leur apport à l'archéologie préhistorique.

3.2 L'organisation sociale imputée aux Roymata

3.2.1 *Les naflak, une organisation de type totémique exogame.*

Le mythe sociogonique⁸¹ de Roymata, restitué en début de partie, relate les événements à l'origine de l'organisation sociale par chefferies d'Efate et de ses îles côtières — Lelepa, Moso, Nguna, Emau (Facey 1981: 285-293 ; Bonnemaïson 1986:168), et marque, comme le veut la nature d'un mythe, une rupture entre un passé guerrier désordonné et un ordre désormais instauré.

“Roymata était décrit comme le chef suprême (paramount chief) de tous les chefs d'Efate et c'est son système totémique de naflak ainsi que le récit de ses exploits

cours des millénaires, les colonies ont continué à se déplacer pour maintenir leur emplacement près de la côte” (Lipson *et al.* 2020).

⁸¹ En tant que genres, les mythes de Roymata et de Kuwae sont désignés par Facey (1988) de *locality and descent*, 'localité et descendant'. Nous préférons ici le terme plus général initié par Le Quellec & Sergent (2017:1198) de "mythe sociogonique": c'est-à-dire, des récits mythiques qui expliquent l'origine des différences sociales.

qui continuent de lier les gens à la terre à Efate et dans les îles Shepherd" (Guiart 1964: 97).

Le terme *naflak*, ou son équivalent *matarao*⁸², est un groupe matrilineaire de propriétaires fonciers identifiables sous un même totem. Le *naflak* renvoie à un type d'organisation sociale qui rassemble les membres d'un même clan sous un emblème de référence — un totem — différent pour chacun des clans matrilineaires, et attribué dès la naissance. L'ensemble des *naflak* sont sous la tutelle d'un titre supérieur — en l'occurrence, Roymata.

Le terme *totem*⁸³ n'appartient pas au lexique des langues d'Océanie : il est emprunté par les scientifiques à Long (1791), premier observateur des Ojibwa — peuple autochtone du Canada et des Etats-Unis appartenant au groupe culturel des Anichinabés. Le mot Ojibwa *totem* signifie "il est de ma parentèle" (Le Quellec & Sergent : 1283). Concernant le système totémique des Roymata, le terme désigne un animal ou un végétal associé à tous les membres d'un groupe humain, qu'il relie métaphoriquement sous un même emblème en les contraignant à l'exogamie. Ces animaux ou ces végétaux totémiques furent désignés comme emblèmes communs lors du premier festin *natamate* restitué dans le cycle des Roymata — cf §3.1.1 : "Parmi tous les choix que vous aviez, vous avez choisi d'apporter du manioc, vous êtes frères et appartenez au même clan. On vous reconnaîtra maintenant comme une unité sous le *naflak* manioc".

Il existe deux sortes de *naflak* :

- ▶ Les *naflak* de type terrestre : *naniu* 'coco', *nawi* 'igname'.
- ▶ Les *naflak* de type marin : *pako* 'requin', *wita* 'pieuvre'.

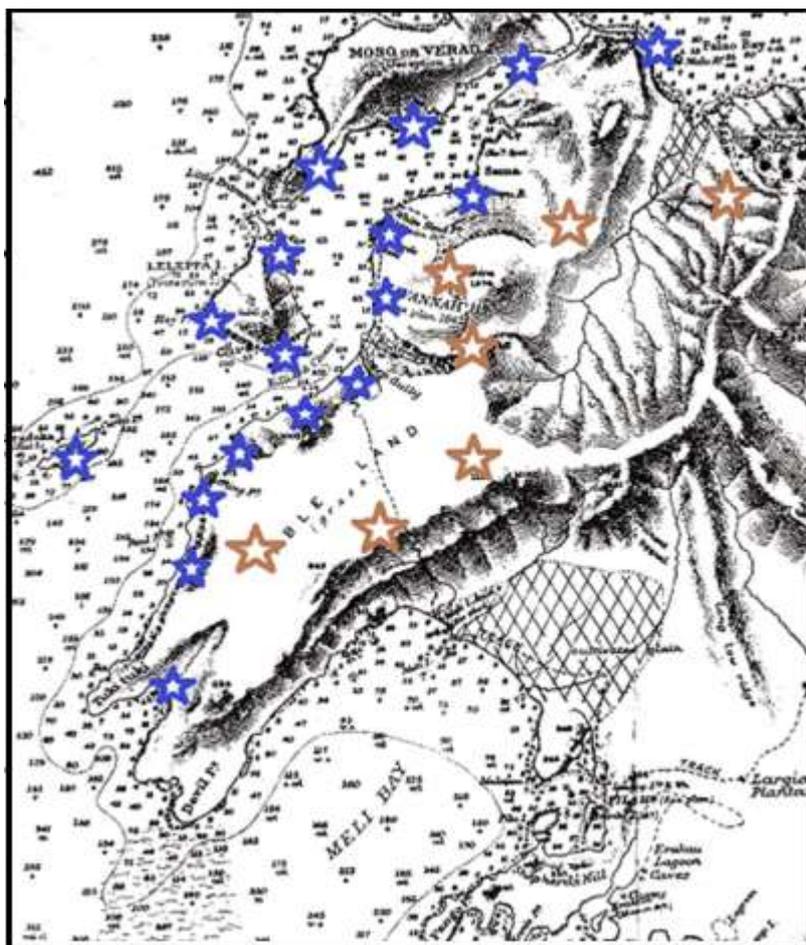
Au sein des *naflak*, le droit sur les titres/terres est affilié aux femmes. Cependant, ce ne sont pas elles qui effectuent le pour-parler lors des négociations. Ce sont les hommes qui ont voix au nakamal : ils s'adressent au groupe au nom de leur sœur qui, elle, est l'héritière directe de la terre. Les hommes sont succédés au titre par le fils de leur sœur. Le *naflak* du côté du père n'est pas éligible au mariage. Il s'agit donc bien d'un type d'organisation matrilineaire exogame. Les *naflak* étaient autrefois associés à des colonies de territoires exclusifs, chacun avec un dialecte distinct (Ballard 2019).

À Efate et sur la plupart de ses îles côtières (Lelepa, Moso, Nguna, Emau), les colonies individuelles, côtières et intérieures, ont été identifiées comme appartenant majoritairement à

⁸² D'après Hermann & Walworth (2020: 249), les termes *naflak* (*nafilake*, *nafelak*, *felak*) et *matarao* (*matarou*, *namatarao*) sont équivalents, et tous deux issus du lexique mele-fila. Ces différents systèmes d'affiliation jouent un rôle majeur dans la régulation des unions maritales et des alliances intercommunautaires (Guiart 1964 cité par Hermann & Walworth 2020: 249).

⁸³ La racine proto-algonquienne de ce terme /*o.te./ se réfère au fait "d'habiter ensemble", et ses dérivés à forme possessive du type /*oto.te.ma/ désignent le "corésident de quelqu'un" (Descola 2005: 235-238).

un seul groupe de *naflak*. Contrairement aux longues généalogies des îles Shepherd, on ne remonte qu'à cinq ou six générations dans le passé jusqu'aux ancêtres féminins apicaux ; chiffre que l'on peut sans doute attribuer aux conséquences de l'impact européen et à l'évangélisation — qui engendrèrent, comme nous le verrons au §4.1.1, une dépopulation massive ainsi que des modifications extérieures dans les systèmes d'Efate et des îles Shepherd. Ci-contre une représentation des vingt-huit *naflak* — ou plus — maintenant disparus dans la région d'Efate.



Carte 14: Les colonies de *naflak*, Havannah Harbour 1850 : *naflak* marins —bleus— et *naflak* terrestres —bruns (Ballard 2019)

3.2.2 Les *naflak* de type matrilineaire exogame d'Efate et le *nakainanga* patrilineaire des îles Shepherd.

La distinction entre les deux types d'organisations sociales du Centre Vanuatu — *naflak* matrilineaires (Efate) instaurés par Roymata et les *nakainanga* patrilineaires (Shepherd) instaurés par Matanauretong — n'est pas évidente. Tous deux correspondent à un système de transmission de titres/terres, et "reflètent l'introduction d'un concept qui intègre une

population, un territoire, un principe d'ascendance et un système de gouvernance centralisé" (Luders 1996, Hermann & Walworth 2020: 249).

Au sein des récits de notre corpus, les termes *kanainga* et *naflak* sont employés indifféremment. Dans le texte EF02, enregistré à Poganisu dans le Nord d'Efate, le locuteur dit: "Croyez-vous qu'un tel homme serait un bon chef, s'il prenait le poisson pour *nakainanga* ?" (EF02 [🔊](#)⁸⁴) quand le chef de l'île de Lelepa emploie le nom *naflak* pour désigner les clans totémiques et le système de division sociale de Roymata (EF03: 2017 [🔊](#)⁸⁵). En revanche, seul le terme *nakainanga* est employé dans les îles Shepherd pour désigner l'espace d'influence d'un titre (TGK: 2019, l.254 [🔊](#)⁸⁶). Un amalgame qui pourrait venir de l'origine du concept proto-polynésien **kainanga* tel qu'il a été reconstruit par Kirsch et Green (2001 :211-214 cité par Hermann & Walworth 2020: 249), adopté localement sous le nom de *naflak*, pour le système de transmission matrilineaire.

"J. Guiart précise que l'institution du kainanga existe en parallèle de celle du naflak et du matarau — ces concepts étant d'ailleurs empruntés dans le lexique de mele-fila" (Hermann & Walworth 2020: 249).

Les analyses génétiques de Lipson *et al.* (2020: 4853) ont révélé l'ascendance partiellement polynésienne de plusieurs individus dans les sites fouillés par Garanger, à Retoka et Mangaasi. Il est possible que le concept du **kainanga* ait d'abord été adopté à Efate sous Roymata et qu'il ait ensuite été transporté dans les îles Shepherd sous forme non plus matrilineaire mais patrilinéaire, car les vestiges de l'ancienne Kuwae ont été reconquis par des hommes, et non par des femmes. Il demeure que:

"Le processus historique d'interaction et de différenciation de ces deux systèmes a fait l'objet d'une confusion supplémentaire sous l'influence des missionnaires presbytériens imposant leurs propres valeurs et idées sur la transmission des titres depuis les années 1870" (Ballard, 2023).

En effet, comme nous le verrons au §4.1.1, le dépeuplement dû aux épidémies et au Blackbirding, ainsi que les interactions avec les missionnaires, ont encore complexifié la distinction entre ces deux formes d'organisations sociales, qui sont devenues *idéales* (Shirakawa 2020) et non plus nécessairement traditionnelles.

⁸⁴Audio: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244>] (6mn05).

⁸⁵Audio: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507>] (4mn).

⁸⁶Audio: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007536#S254>].

3.2.3 Le second cycle de récit de pirogues d'après le Nord d'Efate : La conquête de l'île de Kuwae par les gens de Roymata

Le second cycle de récit de pirogue du Nord Efate (§2.2.2.1) relie historiquement le cycle de Roymata et le cycle de Kuwae, et de ce fait, connecte le système de *naflak* instauré par Roymata au système de *nakainanga* instauré par Matanauretong. En effet, d'après les traditions du Nord-Efate recueillies par Jean Guiart entre 1958 et 1965, Roymata aurait envoyé ses sujets à la conquête des anciennes Shepherd — de l'île de Kuwae — pour y instaurer son ordre de chefferie et étendre son influence. L'histoire de la colonisation initiale sur Kuwae (entre 1000 et 1452) est donc plus longue que l'histoire post-éruptive de Tongoa (entre 1452 et 1500⁸⁷), et s'accorde chronologiquement avec la mémoire orale de la région.

Les récits invoqués dans les *lands disputes* touchent à l'histoire pré-éruptive et à la séquence des arrivées des premiers détenteurs de chaque titre sur Kuwae. Cependant, ils concernent plus étroitement encore le troisième cycle des récits de pirogues *nariwota* où les survivants titrés de l'éruption — ou leur descendants — sont revenus sur Tongoa et Tongariki (Ballard 2020: 114). Il est encore fort probable que les conflits de traditions, d'Efate et des Shepherd, soient amplifiés par deux visions de la coutume : une ancienne 'authentique' et une nouvelle 'inauthentique' car affectée historiquement par la dépopulation et l'influence des missionnaires (§4), mais aussi par une situation nouvelle imprévue : la catastrophe naturelle qui sépare un territoire unique en plusieurs nouveaux territoires.

Les traditions du troisième cycle de récits de pirogues *nariwota* s'articulent autour de deux héros culturels : Tombu, qui détruisit l'île de Kuwae, et Matanauretong 'premier homme de l'île de Tongoa' en langue nakanamanga, qui organisa la reconquête des nouvelles Shepherd et y instaura le système de chefferie patrilinéaire par titre/terre.

3.3 Le mythe de Kuwae, porteur de la mémoire collective

La présente étude prend en considération trois cycles mythiques :

- ▶ Le cycle des Roymata plutôt centré sur le nord d'Efate, et portant sur une période longue allant du XI^e au XV^e siècle. Ce cycle, d'après la tradition d'Efate, inclut l'arrivée sur l'ancienne île de Kuwae des hommes de main de Roymata, et leur exode avant l'éruption du volcan (§2.2.2.1).
- ▶ Le cycle de Kuwae, qui relate l'éruption de 1452 et ses conséquences sur les sociétés d'Efate et des Shepherd.

⁸⁷ Si nous nous basons sur la théorie exposée en §2.2.3.1.B et sur la découverte de la tombe de Ti Tongoa Liseiriki alias Matanauretong, datée par Garanger de quelques cinquante années après l'éruption volcanique (§3.3.1.1.1).

- La reconquête des vestiges de l'ancienne Kuwae par Matanauretong et l'instauration d'un nouvel ordre au niveau de la répartition et de la transmission des titres/terres.

Comme nous l'avons vu et le verrons plus en détail, ces trois cycles narratifs ont des liens mutuels, dans la mesure où l'histoire de Kuwae — d'après le Nord Efate — fait intervenir un personnage nommé Roymata. Cependant, il est délicat de décider si le récit de Kuwae — comme le veut la tradition du Nord d'Efate — est une étape du cycle de Roymata au point de former avec lui un mythe sociogonique global ; ou bien si le récit de Kuwae — comme le postule la tradition des anciennes Shepherd qui se réclame de Matanauretong — est indépendant du premier héros culturel. À qui donc attribuer l'instauration des lois sociales des Shepherd : au premier Roymata, fondateur précédant l'éruption de plusieurs générations ? Au Roymata contemporain de l'éruption ? Ou encore, à Matanauretong, le héros de la refondation de l'ordre social des Shepherd après l'éclatement de Kuwae ?

3.3.1 Le mythe de Kuwae : un mythe de re-création.

Certains récits encore narrés aujourd'hui ont accompagné l'humanité tout au long du peuplement du globe. Le mythe de Kuwae additionne deux de ces mythes bien connus : le mythe d'Œdipe — où une catastrophe survient suite à une relation incestueuse — et le mythe du déluge — ici de type *ekpyrosis* où le monde connu est détruit non pas par l'eau mais par le feu. Le mythe de Kuwae suit le schéma mythique *typique* : l'état actuel du monde est différent de celui qu'il était à l'origine, par suite d'un événement que le mythe raconte. Il s'agit de rapporter une rupture (Le Quellec 2021: 105).

De nombreuses théories tentent d'expliquer la présence globale du mythe du déluge dans les mythes du monde. Le folkloriste Adalbert Kuhn (1812-1881) pensait que toute la mythologie s'expliquait par la crainte des forces de la nature. Selon lui, le mythe du déluge résulterait de la mythisation d'une inondation réelle. D'après Richard Andrée (1835-1912), tous les récits de déluge recueillis dans le monde étaient indépendants les uns des autres et chacun conservait le souvenir d'une ancienne catastrophe locale. Cependant Le Quellec fournit une autre explication :

“Des faits réels ne sont pas à l'origine du mythe mais utilisés pour produire des effets de vérité. Alors que le récit est convoqué pour justifier l'existence de la situation sociale” (Le Quellec 2021: 171).

D'après cette définition de l'auteur, le mythe de Kuwae ne serait pas le récit des événements entourant la catastrophe naturelle dûment restitués — un géomythe — mais le récit de la justification de la division sociale, entérinée ensuite par un second mythe, qui utilise le contexte de l'éruption et de la division des îles pour imposer une recréation de l'ordre social.

D'ailleurs, d'après Dundes, l'idée centrale des mythes de déluge est moins celle d'une pluie diluvienne — et dans notre cas d'explosion et d'écoulements de lave— que celui d'une double création. C'est pourquoi il les qualifie de "mythes de recréation" (Le Quellec 2021: 216).

Dans le cas de Kuwae, deux visions de la coutume et deux visions du mythe s'opposent :

- ▶ Celle de la continuité : l'île de Tongoa n'équivaut qu'à une transformation de l'ancien territoire, et les règles sociales qui le régissaient sont encore valables après les changements dans le paysage naturel.
- ▶ Celle de la rupture définitive : les îles de Tongoa et de Tongariki sont de nouvelles îles, de nouveaux territoires sur lesquels est créé un nouvel ordre qui répond à la loi habituelle du premier occupant.

Le mythe de Kuwae, selon l'adage de Lévi-Strauss, est composé de l'ensemble de ses variantes. Il met en scène la destruction d'un ordre et justifie, sans la prouver, l'existence d'un nouvel ordre.

Tout bien considéré, on peut aisément concevoir qu'une île ayant perdu les deux tiers de sa superficie d'origine a dû connaître d'importants mouvements de population, impliquant les habitants qui avaient perdu leurs terres et ceux dont les terrains avaient résisté⁸⁸. Il est alors naturel qu'une instabilité sociale se soit instaurée, et c'est sans doute à ce niveau que le mythe sociogonique de Matanauretong intervient. L'instauration d'un nouvel ordre correspondant à une nouvelle terre permet, en théorie, de clarifier les discussions sur la propriété foncière et les inégalités sociales. Ceci est plutôt un argument pour considérer le mythe de Kuwae comme indépendant de celui de Roymata, au moins du point de vue des Shepherd, et plutôt centré sur le personnage de Matanauretong.

3.3.1.1.1 La découverte de la tombe de Matanauretong : l'archéologie au service de la mémoire orale.

Le mythe de Kuwae a été narré localement pendant les cinq cents dernières années, et a commencé à être raconté aux voyageurs, aux missionnaires et aux administrateurs dans les années 1890⁸⁹. Mais, c'est particulièrement la découverte de la tombe de Matanauretong, connu à sa mort sous le titre de Ti Tongoa-Liseiriki, par Garanger en 1966 (Garanger 1972: 311) qui éveilla l'intérêt général. La datation établie de 1475 +/- 85, à partir du collagène osseux, a confirmé pour Garanger la relation entre la tradition orale et l'éruption, tandis que le détail des ornements corporels dans la tombe confirmait la véracité de leurs traditions orales aux yeux

⁸⁸ C'est l'argument de Galipaud (2002: 162-171) à propos de Tongoa.

⁸⁹ Pour un rapport détaillé de la transmission du mythe de Kuwae aux *outsiders* et une discussion sur le passage du mythe d'un intérêt local à global, voir Ballard (2020: 99).

des chefs de Tongoa présents à la fouille — y compris celui-là même qui détenait alors le titre prestigieux de Ti Tongoa Mata⁹⁰. Garanger déduisit de cette découverte qu'il était plausible que l'enterrement du héros culturel ait pu avoir lieu entre 25 et 50 ans après l'éruption volcanique — ce qui concorde avec nos conclusions naturalistes précédentes (§.2.2.3.1.B). La présence d'une seconde tombe, après la découverte de celle du dernier Roymata, incite :

- ▶ À renforcer les opinions quant à la chronologie des événements (*Ibid*, note 44).
- ▶ À valider les versions des cycles de pirogues d'Efate — où Ti Tongoa Liseirik, le premier chef de Tongoa, est enterré dans un lieu précis avec certains ornements — "la tradition orale prouve à nouveau qu'elle peut être d'une utile contribution à la reconstitution du passé mélanésien" (Bonnemaison 1985: 116).
- ▶ À créer autour du personnage de Matanauretong, un cycle mythique de l'envergure de celui de Roymata — où Matanauretong est, lui aussi, présenté comme un héros culturel.

Cependant, si l'archéologie a confirmé la tradition orale au niveau de l'emplacement de la tombe du dignitaire et de ses ornements, cela ne signifie aucunement que les versions des mythes autour de Matanauretong sont unanimes. Après tout, comme l'écrit Guiart (1996: 39) : "On ne demande pas à l'archéologie de vérifier la tradition orale mais d'apporter des éléments d'interprétation nouveaux". Que ce soit au niveau local ou de la transmission aux étrangers : les détails délivrés lors des énonciations diffèrent, et forment une constellation autour de faits historiquement exacts liés "aux enjeux contemporains de leur énonciation" (Rivierre 1996: 433) et aux "effets de vérité(s)" (Le Quellec 2021: 171) qu'ils permettent.

Au travers des modifications, ajouts et omissions, les variations du mythe de Kuwae laissent entrevoir un intérêt — qu'il soit social, politique et/ou foncier. Ces variations se produisent d'un énonciateur à l'autre, mais aussi — comme le montre Rivierre dans son article où il compare les versions de la reconquête de Kuwae d'un même énonciateur à plusieurs années d'intervalle (1996) — entre les versions d'un même énonciateur "confronté à des publics différents" à des matériaux différents ou à des objectifs différents" (Ballard 2020: 99). Dans ce sens, le cycle de Matanauretong, tel qu'il est narré aujourd'hui — à Efate et aux Shepherd— est également le fruit d'une héroïsation, scientifique et locale, dont l'intérêt a été alimenté par la découverte archéologique.

⁹⁰ " L'étonnant fut que cette sépulture collective fut mise au jour dans le site indiqué, que son organisation générale était conforme aux données de la tradition et que le héros n'était effectivement paré que de trois bracelets. Le Chef de Panita en confia un au chef de Mangarisu, celui-ci en offrit un au chef de Panita et tous léguèrent le troisième à l'archéologue de service, car c'était bien d'un service dont il venait de s'acquitter. Les collagènes d'un prélèvement osseux furent analysés, le comptage des radiations indiqua une date de 1475 (± 85 ans) après J.-C. Cette date est intéressante, confirmant à la fois l'époque de l'activité de ce héros et les premières datations du cataclysme de Kuwae par l'analyse des charbons prélevés dans les matériaux volcaniques" (Garanger 1972 :311).

3.3.1.1.2 Le titre Matanauretong

Le titre de Matanauretong jouit d'un statut particulier. A la différence d'autres titres prestigieux, comme Roymata ou Tarimboamat, il n'est pas transmis. Suite à son installation sur Tongoa, Asigmat⁹¹, le dernier homme de Kuwae, est intronisé Matanauretong — Maître du sol de Tongoa — puis Ti Tongoa Liseirik. Soit trois dénominations pour le même homme. Ce qui interroge, notamment par rapport au cycle des Roymata où le titre du héros fondateur est transmis de 1000 à 1600.

Il s'agit, d'après l'ensemble des versions, d'un titre créé de toute pièce suite à la dénomination des îles de Tongoa et de Tongariki. Formé du préfixe Mata-, du nom *na-ur* 'île' et du nom propre *Tong* — d'après la tradition du nom *worotongo* 'espèce d'aubergine de la famille des *solanum*' — première plante de l'île de Tongoa — Matanauretong apparaît comme un titre-valise qui endosse trois rôles à la fois. Dans la tradition des Shepherd, comme dans la tradition d'Efate — qu'il ait été secouru par les habitants de l'île de Makira ou qu'il soit reparti d'Efate — il porte ce même titre. Comme nous le verrons au §8.2.1, la dénomination et le récit de l'événement autour du nouveau nom — donné à un lieu, à un homme, à un objet du monde — participent des mythes de légitimité.

Le titre de Matanauretong apparaît alors comme une transfiguration mythique au sein du processus d'unification des versions. La figure de ce héros mythique fondateur vient directement s'opposer à la figure du héros mythique destructeur — il fait office de lien entre les anciennes et les nouvelles Shepherd. Et, d'un point de vue narratif, on pourrait parler de "réparation". En effet, son intérêt majeur semble d'ordre symbolique⁹² ; on suggère ainsi que Tombu est dans son existence même le produit d'une sorte de tradition d'infécondité relative au péché d'inceste, et que Matanauretong rétablit un ordre fécond et un modèle de transmission des titres/terres. Ce symbole trouve son pivot dans l'existence matérielle de la tombe de Matanauretong qui exerce un impact visuel et/ou mémoriel sur les habitants du Centre Vanuatu. Leenhardt écrit à propos de la chefferie mélanésienne :

"En chaque clan, il y a ainsi un nombre donné de personnalités ancestrales ou mythiques dont le nom actualise la présence, et qui sont comme les pièces maîtresses sur lesquelles s'appuie l'édifice des clans de la société (Leenhardt 1947: 253)".

Sans pour autant nier l'authenticité de la découverte de la tombe de Ti Tongoa Liseiriki par Garanger, nous pouvons poser l'hypothèse que la création de ce titre, et son apparition

⁹¹ Nom variable, cf. *vade-mecum*, entrée Smet.

⁹² Idée inspirée de l'œuvre de Bazin (1979: 479) sur l'avènement du roi de Da et la production d'un récit historique.

dans l'ensemble des versions relatives à la reconquête des Shepherd, est symptomatique du processus d'unification de la tradition orale au profit d'une figure mythique héroïsée — dont l'identité multiple marquerait les différents tournants du paysage naturel et social des îles Shepherd. Comme nous le verrons plus avant dans le chapitre 9, le géomythe lié à la figure du héros destructeur de Kuwae est l'œuvre d'un consensus quand le récit de pirogue *nariwota* de Matanauretong, qui révèle l'opposition entre les points de vue d'Efate et des îles Shepherd sur l'histoire, est encore en construction, et tend à devenir historique⁹³. Les conflits fonciers perdureront tant que ce récit n'aura pas été fixé. En quête d'un point de départ, les îles Efate et Shepherd, s'accordent sur l'existence post-éruptive du personnage de Matanauretong, mais pas encore sur les questions foncières.

3.3.2 Convoquer le géomythe de Tombu et la pirogue de Matanauretong

Les deux récits autour de l'éruption volcanique mettent donc en scène deux héros opposés : l'un destructeur, marginal, peu apprécié de ses semblables et dont les actions — inceste et vengeance — aboutissent à la destruction de l'île de Kuwae. Et, un second héros : fondateur, qui survit vaillamment à l'éruption volcanique et repart à la conquête des nouvelles îles, une fois que celles-ci redeviennent habitables, pour y instaurer un nouvel ordre de chefferie. Ces discours sur le passé sont communément convoqués lors des lands *dispute* et permettent à l'énonciateur de situer ses propos, de se légitimer publiquement par ses connaissances concernant les différents mythes (cf. §8.2) et de faire valoir sa position au sein du système de chefferie, et tout particulièrement son droit sur le sol.

Comme nous le montrerons au chapitre 9, le géomythe de Tombu et le récit de pirogue *nariwota* de Matanauretong, sont structurellement fixes et font consensus. C'est le nombre et la qualité des éléments, correspondant à la logique historique locale, agrégés à ces mythes qui permettent à l'énonciateur de remporter l'adhésion.

3.3.2.1 Une version du géomythe de Tombu : la destruction de l'île de Kuwae.

En 1968, la géologue Dorothy B. Vitaliano propose le néologisme "géomythe" pour désigner l'ensemble des mythes étiologiques expliquant des phénomènes tels que déluges, séismes,

⁹³ "Il faut distinguer l'objet et le sens d'un récit. L'objet est ce dont il parle. C'est par lui qu'un récit est dit "historique". Par opposition au récit de fiction, conte ou fable, un récit apparaît comme "historique" parce qu'il a pour objet un événement réel du passé. [...] Sera donc "historique" tout récit que son narrateur et ses auditeurs ordinaires tiennent pour tel en fonction du partage qu'ils effectuent entre différents genres narratifs" (Bazin 1979 :445).

éruptions volcaniques, continents engloutis, villes disparues, etc. (Le Quellec & Sergent 2017: 550). Le géomythe de Tombu explique effectivement les circonstances de l'éruption volcanique à l'origine de la destruction de l'île mythique de Kuwae et la création d'un nouvel espace naturel.

Un jeune homme du nom de Tombu⁹⁴ vivait avec ses parents sur l'île de Kuwae. Son père mourut et il demeura seul avec sa mère. C'était un jeune homme fort et particulièrement habile, qui provoquait la jalousie de ses camarades.

Un jour, ceux-ci décidèrent de se venger de lui, et lui tendirent un piège. À l'époque, les guerriers *takuar* pouvaient se rendre dans de petites maisons de passe, sombres et isolées et y avoir des relations sexuelles avec certaines femmes du village. Le jeune Tombu fut invité à se rendre dans l'une de ses maisons où il passa la nuit avec une femme. Alors qu'ils étaient enlacés Tombu reconnut sous ses doigts la cicatrice de sa mère. Il réalisa alors qu'il avait été trompé : il venait de commettre un acte interdit et irréparable. Il décida alors de se venger.

Au matin, il prit sa pirogue et se rendit sur l'île de Lopevi⁹⁵ afin d'y trouver son oncle maternel, un puissant sorcier *munuai*⁹⁶. Il intima à son oncle de lui enseigner et de lui donner les éléments d'un rituel de destruction qui lui permettrait de détruire l'île de Kuwae, et d'assouvir ainsi sa vengeance. L'oncle coopéra et lui fournit un certain nombre d'artefacts⁹⁷ ; il lui enseigna les étapes du rituel qui lui permettrait de déployer leur pouvoir. De retour dans son village, Tombu alla soigneusement enterrer les artefacts au pied d'un arbre bois de fer qui surplombait le village. Il rentra chez lui et tua un cochon dont il ôta la vessie. Il souffla dans l'organe de manière à ce qu'il soit bien gonflé et le suspendit dans sa cuisine. Il mangea ensuite le cochon. Le lendemain, il renouvela l'opération avec un nouveau cochon et répéta ces mêmes gestes six jours durant. Une fois la dernière itération achevée, Tombu se saisit des six vessies de cochons et s'en alla les accrocher, une à une, le long de l'arbre bois de fer où il avait enterré les artefacts — la première au sommet de l'arbre, la dernière en bas. Puis, il monta au sommet de l'arbre et se mit à chanter l'incantation de destruction qui lui avait été enseignée par son oncle⁹⁸.

⁹⁴ Le nom du héros culturel ainsi que des personnages principaux sont sujets à de nombreuses variations. Pour plus d'informations, le lecteur est invité à se reporter au *vade-mecum* en introduction.

⁹⁵ Le nom de l'île sur laquelle Tombu se rend est également sujet à variation (voir le *vade-mecum*): dans certaines versions il se rend sur l'île d'Ambrym, située au nord de Tongoa.

⁹⁶ Voir Glossaire.

⁹⁷ Les artefacts sont sujets à de nombreuses variations (cf. chapitre 4). Il s'agit le plus souvent d'un animal vivant (lézard) enfermé dans un élément végétal (bambou, igname, etc.).

⁹⁸ Le lecteur trouvera la transcription de la mélodie ainsi que la transcription des obscures paroles au TG07:2019 <https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>.

Quand il eut terminé de chanter, il fit exploser la première vessie et l'île de Kuwae se mit à trembler. Il descendit plus bas sur l'arbre et procéda de la même manière, quand il fit exploser la seconde vessie, l'île trembla plus fort encore. À mesure qu'il rompait les vessies, le volcan grondait de plus en plus fort ; quand il fit exploser la dernière, le volcan entra en éruption. Tous les habitants présents sur l'île périrent, et la tête de Tombu lui-même fut séparée de son corps. D'après certains, elle se serait envolée et serait partie s'écraser chez son oncle, sur l'île de Lopevi avant de se changer en pierre. L'île de Kuwae fut brisée et séparée en plusieurs îles : elles forment aujourd'hui le groupe des îles Shepherd.

3.3.2.1.1 Les variantes du géomythe de Tombu

Le géomythe de Kuwae a été largement documenté depuis les années 1890, au point que plus de cinquante versions sont actuellement disponibles⁹⁹. Elles sont plus ou moins détaillées, résumées par leur scripteur ou transcrites à partir d'énonciations effectives. Pour ce travail de recherche, nous n'avons d'ailleurs pas travaillé exclusivement sur les données de nos enquêtes de terrain de 2015 à 2019. Nous avons transcrit et traduit les versions recueillies par le missionnaire Graham Miller (TG05: 1943), les linguistes Jean-Claude Rivierre (TG05: 1965) et Wolfgang Sperlich (MK04: 1986). Et avec son aimable accord, nous avons également exploité les traductions de Maëlle Calandra (TG03: 2011, TG04: 2013).

Dans ce géomythe, on suit l'action d'un personnage unique, dont la faute sera réparée par un second personnage culturel, le guerrier Matanauretong, survivant du cataclysme. Si de nombreuses variantes de ce géomythe sont encore racontées aujourd'hui, elles ne diffèrent entre elles que sur des points de détail (origines de Tombu, emplacement de la cicatrice de sa mère, lieu de résidence de l'oncle, artefacts utilisés pour la réalisation du rituel magique, devenir de Tombu suite à l'éruption). Mais en dehors de ces éléments, comme nous le verrons dans le §9, le récit est relativement fixe, aussi bien localement que dans les récits rapportés par les chercheurs¹⁰⁰. Les variantes proposées par les survivants du nord de Kuwae installés

⁹⁹ Les publications de ces récits sont présentées dans Ballard (2020: 99-104). Elles incluent notamment : Smith (1899: 378) ; Frederick (1893) ; Somerville (1894) ; Michelsen (1893, 1934, 1906), Nottage (1988) ; Hebert (1963, 1965) ; Guiart (1973, 2013) ; Aubert de la Rüe (1937) ; Gèze (1966) ; Warden (1967) ; Espirat (1973) ; Rivierre (1996) ; Sperlich (2004) ; Luders (1996, 2010) ; Calandra (2017). À noter que dans son *Cannibals Won for Christ* (1893: 13-16), Michelsen n'évoque pas directement Kuwae mais "a large island in Western Polynesia" (*sic*).

¹⁰⁰ Voici par exemple le résumé proposé par Luders (1996): "En bref, la légende veut que la catastrophe ait été causée par les actions d'un jeune homme dont les parents avaient été des réfugiés d'une île en éruption au nord (Lopevi, alors appelée Lumbarae). Sa mère avait été réduite à la prostitution et il a été conduit à avoir des relations sexuelles avec elle. Dans sa honte, il a décidé de se venger en détruisant l'île, en utilisant la magie de leur île natale. Il organisait des festins plusieurs jours de suite, tuant à chaque fois un cochon et conservant la vessie du cochon, séchée et gonflée. Le sixième jour, lors de la dernière fête, il fait éclater tour à tour chaque vessie, provoquant des mouvements de terre de plus en plus violents. Lors de son éclatement de la dernière

désormais au nord de l'île de Tongoa, principalement à Kurumambe et dans les villages adjacents (Ballard 2020), concernent principalement l'exode lors de l'exécution du rituel des six vessies de cochon (§ 2.2.2.3.1.A).

3.3.2.1.2 Digression sur les variantes du mythe

Nous aborderons en détail la question du contexte d'énonciation de ce mythe au § 10 mais il est, pour l'heure, intéressant de noter que le jeu des versions narratives du mythe produit également son effet chez les chercheurs qui l'étudient et le rapportent. Ce jeu, efficace, fait planer le doute sur les méthodes de recherches ou le rapport qu'entretient le chercheur avec ses informateurs. Ceci est visible notamment chez Luders qui en 1996 écrit:

“ Le détail de l'histoire, commun à toute la région, est confidentiel. Il m'a été transmis en confiance, quand Guiart en a reçu une version tronquée” (Luders 1996).

On peut également noter les remarques de Rivierre sur la version de Jean Guiart qui a permis de trouver le tombeau de Matanauretong. Rivierre écrit :

“ Seul problème : cette version du mythe popularisée par la campagne de fouille entre en contradiction avec la version mise en avant précédemment [sa nouvelle version]” (Rivierre 1996: 439).

Jean Guiart, quant à lui, ne se prive pas de donner une leçon de méthodologie au dit linguiste (Guiart n.d. 2016) en critiquant ouvertement son manque de patience, la qualité de son enquête et bien entendu la version qu'il a reçue du chef Ti Tongoa Mata de Mangarisu. Chacun, au fond, est persuadé d'avoir recueilli “la bonne version” auprès d'un informateur avisé, et dans le respect des normes de sa discipline. On comprend ainsi mieux de quelle manière les sources de chacun, chercheurs ou héritiers légitimes, font pour chacun, autorité malgré leurs variations.

Comme nous le montrerons dans le chapitre 7, la notion de “bonne version” est localement étrangère à la conception fragmentaire du mythe de Kuwae, qui se conçoit sur l'hypothèse d'un récit total au sein duquel toutes les versions sont unifiées. C'est l'accumulation des points de vue qui crée le mythe de Kuwae, avec cette idée océanienne que : “le passé est une négociation du présent” [...] c'est-à-dire : “un choix parmi les options pertinentes pour des objectifs particuliers” (Hau'ofa: 2016). Ceci, au fil des sédimentations successives des discours, en fonction des intérêts du moment, et ce sur cinquante générations, ce qui ne facilite pas un

vessie, le volcan explosa sous lui. La deuxième partie de la légende raconte les aventures d'un deuxième jeune qui a survécu à l'explosion, et allait devenir Ti Tongoa Liseiriki”.

tracé scientifique et linéaire des faits. Nous reviendrons bientôt sur ces questions. Retournons au mythe.

3.3.2.1.3 *L'inceste invoqué comme cause morale au cataclysme*

La honte de l'inceste est convoquée ici comme raison morale à l'éruption du volcan ; comme l'écrit Ballard (2020: 210) "l'inceste, même par inadvertance, est peut-être la seule offense morale appropriée à l'ampleur de sa vengeance". Si l'on peut discuter l'universalité des mythes, l'universalité du thème de l'inceste¹⁰¹ est unanime. La rupture de ce tabou a des conséquences tant sur le plan mythique (déluge, éruption, tremblement de terre, etc.) que social. On pense notamment au mythe d'Oedipe, entièrement construit autour du drame de l'inceste mère-fils. Un autre exemple de cet inceste mère-fils se trouve dans la cosmogonie dogon : celle-ci donne une place très importante à l'inceste du renard pâle Yuguru avec sa mère la Terre, faute qui introduisit le désordre dans le monde (Griaule 1948: 19-20). Malgré ces deux exemples — dont le premier est le plus célèbre — il semble que l'inceste mère-fils soit relativement rare dans les mythologies du monde :

“Dans un survol d’une cinquantaine de mythologies représentant les six grandes régions culturelles de Murdock (1957: Circum-Méditerranée, Afrique-Noire, Est-Eurasie, Îles du Pacifique, Amérique du Nord, Amérique du Sud), C. Kluckhohn (1959: 272) a remarqué que le thème de l’inceste n’apparaît que trente-neuf fois. Encore s’agit-il de cas différents, car pour trois d’entre eux (monde celtique, Grèce, Inde), trois types d’incestes sont mentionnés (mère-fils, père-fille et frère-sœur). L’inceste frère-sœur est le plus commun (vingt-huit cas) suivi de père-fille, douze fois. Dans trois cas (celte, grec, indien), on a l’attestation de trois formes mère-fils, père-fille, frère-sœur ; onze en mentionnent deux formes ; les vingt-deux autres, apparemment n’en connaissent qu’une. Sept seulement mentionnent une union mère-fils. (Aucune en Afrique, une en Asie orientale). Cette importance de l’inceste dans la mythologie est normale si l’on admet, avec Cl. Lévi Strauss (1948) que la prohibition de l’inceste est au cœur de la vie sociale puisqu’elle interdit la reproduction au sein du groupe familial et oblige à échanger des partenaires avec d’autres familles” (Le Quellec & Sergent 2017: 640).

Quarante donc, avec le mythe de Kuwae qui sans doute n'avait pas été répertorié avant que Garanger n'effectue les découvertes archéologiques qui mirent le Vanuatu à l'honneur. Ce mythe nous en dit assez peu sur l'éruption en tant qu'événement, mais il est très détaillé quant à ses causes et ses conséquences sociales.

¹⁰¹ Bien qu'il arrive que l'inceste soit parfois pratiqué, par exemple chez les Inuits, à la faveur de promiscuité entre frère et sœur, il est généralement condamné (B. Saladin d'Anglure 2006: 129).

3.3.2.2 La pirogue de Matanauretong : la reconquête des nouvelles Shepherd

3.3.2.2.1 Une version de la pirogue de Matanauretong

Voyons maintenant le second récit qui constitue le mythe de Kuwae et qui traite des conséquences de l'éruption. Si la forme du géomythe est relativement fixe, la seconde partie du mythe est plus largement racontée et connaît de nombreuses variations propres à son genre de récit de pirogue *nariwota*. Nous tâcherons dans un premier temps de donner au lecteur la ligne directrice du récit, avant de considérer les implications politiques de ces variantes. Ce récit débute juste avant la fin de celui de Tombu, un moment avant l'éruption.

Le jeune Asigmat¹⁰² est occupé à poser des pièges à oiseaux au village de Tanomalala, sur la pointe de Kuwae¹⁰³, quand soudain, il entend un vacarme terrible. La terre tremble. Apeuré, Asigmat prend ses jambes à son cou et se met à courir comme un fou, sans se retourner sur les flots de lave qui coulent dans sa direction, détruisant tout sur leur passage. Asigmat arrive bientôt au village de Lakilia où se dresse le tambour de rassemblement *na-pok*. Sans prendre le temps de réfléchir, le jeune homme saute à l'intérieur, prenant garde à ne laisser dépasser aucune partie de son corps. La lave passe.

Quand l'éruption retentit, la jeune Tarifaket, quant à elle, était occupée à cueillir des coquillages le long de la plage, équipée de son herminette *na-lalang*, faite de bois et de coquillage *na-tu*. Quand le sol se mit à trembler, la mer à s'agiter et le ciel à s'assombrir, Tarifaket laissa tomber ses coquillages, et s'enfuit en courant se réfugier dans une grotte non loin de la plage. Cette grotte est située sur l'île de Tongariki, on l'appelle aujourd'hui *na-vale ni Tarifaket*. Quand le calme fut revenu, Tarifaket sortit de sa grotte dans un paysage désolé. Elle commença à errer dans les décombres du village de Lakilia et arriva face au tambour de rassemblement *na-pok*. Espérant être entendue par d'éventuels survivants dans l'île, elle frappa le tambour de son herminette. Asigmat, toujours enfermé à l'intérieur cria : "Aide moi à sortir, je suis coincé !". Surprise qu'une voix d'homme émane du tambour, Tarifaket demanda : "Qui est là ?". Asigmat de répondre : "Je suis Asigmat du village de Tanomalala, je me suis réfugié dans ce tambour *na-*

¹⁰² Le lecteur est invité à se reporter au *vademecum* en introduction, concernant les variations au niveau des noms des personnages principaux. *Asingemet*, *Simeti*, *Smet* et *Matanauretong* ou encore *Ti Tongo Liseirik*, sont un seul et même personnage qui évolue dans le parcours des titres. Dans la version recueillie par Rivierre (1965), *Titongo-Liseiriki* est le fils de *Matanauretong*. Sa compagne *Tarifaket*, *Terifekit*, *Larifaket* etc. est parfois assimilée à *Nawa*, la première descendante de la nouvelle lignée de Kuwae. Le chapitre 6 a pour but d'expliquer ces cosmogonies politiques.

¹⁰³ "Lorsque le volcan a explosé vers son nord, Asigmat s'est enfui vers le sud, poursuivi par les flammes le long du littoral continu qui s'étendait vers Tongariki - aujourd'hui le petit rocher de Fatutoa entre Tongoa et Ewose marque la ligne de cet ancien littoral, et est souvent identifié comme l'emplacement de son piège" (Ballard 2020: 112).

pok quand la terre a tremblé, mais je ne peux plus sortir !”. Alors Tarifaket, à l’aide de son herminette dégagea le tambour, et Asigmat apparut. Ils se racontèrent mutuellement comment ils avaient échappé au cataclysme puis réfléchirent à leur survie. L’île était déserte, il n’y avait plus de plante. Tarifaket proposa d’utiliser la réserve de nourriture de secours *na-manda* dont elle connaissait l’emplacement, sous la terre. Ils déterrèrent la *manda* qui contenait des fruits de l’arbre à pain, firent du feu et les mirent à cuire.

Au loin, sur l’île de Makira, les sujets du grand chef titré Tarimas lui rapportèrent que brûlait un feu, probable signe d’un campement sur l’île de Tongariki. Tarimas commanda à ses sujets de mettre à la mer la pirogue nommée *kaisir* et d’aller porter secours aux éventuels survivants de l’éruption. Asigmat et Tarifaket furent ramenés sur l’île de Makira, et accueillis par le chef Tarimas. Celui-ci leur fit bâtir une demeure où ils s’installèrent.

— *C’est à partir de ce moment que les versions du mythe de Matanauretong commencent à varier, dans cette synthèse nous nous en tenons à la version des îles Shepherd, et reviendrons dans le chapitre 9 sur les cosmogonies politiques qui découlent de la descendance d’Asigmat et de Tarifaket* —

Quelque temps plus tard, le chef Tarimas souhaite retourner sur l’ancienne Kuwae, afin de voir si la terre y est redevenue hospitalière. Il fait mettre à l’eau la pirogue *kaisir*, et Asigmat, dernier descendant de Kuwae, est invité à se joindre à l’équipage. Les hommes débarquent au mouillage de *Ravenga* et, alors qu’ils parcourent l’île, ils trouvent un plant d’aubergine sauvage. Ils demandent alors à Asigmat, le nom de la plante dans la langue de Kuwae. Celui-ci répond : *worotongo*. Tarimas déclare : “Cette île sera alors appelée *Tongoa*. Et la petite où nous vous avons trouvé, sera nommée *Tongariki*, ‘la petite *Tongoa*”.

Tarimas s’avança alors vers Asigmat et lui tenant la tête entre ses deux mains lui dit: “Quant à toi, tu porteras maintenant le nom de *Matanauretong* ‘premier homme de *Tongoa*’. Une fois la cérémonie achevée, l’équipage s’en retourna vers Makira.

Les sujets de Tarimas s’en allèrent couper des boutures d’arbres *kuma’ir*¹⁰⁴ ‘arbre de vie’ et des boutures de liane *tilimian*, qu’ils chargèrent sur la pirogue *kaisir*.

Matanauretong retourna alors sur *Tongoa*, avec Tarifaket¹⁰⁵, ses deux filles *Nawa* et *Sinatong*, ainsi que quelques hommes de Makira. Quand ils arrivèrent à *Ravenga*, *Matanauretong* planta un arbre *kuma’ir*, une liane *tilimian* et appela un des hommes pour devenir le chef des lieux. Il poursuivit son chemin de place en

¹⁰⁴ Voir Glossaire en Annexe 1.

¹⁰⁵ Dans certaines versions, Tarifaket est intronisée « *Nawa* » mais ce n’est pas la plus courante.

place sur les quatorze villages de Tongoa, où il répéta à chaque fois le même geste. Sa fille *Sinatong* fut chargée de faire de même sur l'île de Tongariki, où il y a encore cinq villages aujourd'hui.

Chaque chef eut une descendance à laquelle fut confiée la direction de chaque village. C'est ainsi que furent reconquises les îles de Tongoa et de Tongariki, suite à l'éruption du volcan Kuwae. Le système de chefferie par titres/terres perdue encore aujourd'hui.

La version que nous proposons ici au lecteur se veut aussi complète que possible dans la mesure où nous tâchons de réduire l'orientation politique du récit pour ne donner que la structure du mythe sociogonique dans ses grandes lignes. Le lecteur est invité à lire les différentes versions sélectionnées pour ce travail et/ou à se reporter au tableau 17 §9.3, où elles sont résumées.

3.3.2.2 Une carte du territoire qui dépend des versions

En effet, de nombreuses versions de ce mythe sociogonique sont en circulation dans les îles Shepherd ainsi que dans le Nord Efate. Comme nous l'avons noté, une première scission s'opère entre les positionnements des îles Shepherd et le nord d'Efate quant à la reconquête de Tongoa. Puis une seconde séparation s'opère entre les positionnements des îles de Makira, de Tongariki et de Tongoa. Cependant, le cycle de Matanauretong n'insiste pas tant sur le personnage central que sur son itinéraire une fois arrivé sur Tongoa, sur les titres des chefs laissés dans les quatorze villages, et sur la descendance dudit Matanauretong.

En effet, comme nous le verrons au § 8.2.1 avec les mythèmes dits de déambulation, une importance capitale est localement accordée à l'itinéraire emprunté par le Maître du sol. Au fil des toponymes, sur les terres desquels il implante un chef — métaphoriquement un 'arbre de vie' *kuma'ir* — et une liane *tilimian* — sa descendance — le Maître du sol trace une carte des territoires. Il lie les titres à la terre de manière inaliénable. Sur le même principe, dans le récit de pirogue de Tarimboamat TGK07 2019 ¹⁰⁶, le chef s'arrête dans une suite de toponymes — Erat, Emae, Tongoa (Pele, Kurumambe, Mangarisu) — où il implante des chefs avant de revenir à Erat¹⁰⁷. D'après Bonnemaïson :

¹⁰⁶ Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007533>.

¹⁰⁷ Nous retrouvons la même emphase sur la déambulation et la carte du territoire dans plusieurs de nos contes *tukunu*. Notamment le nakamal de Savalamur où le héros jette des poignées de terre dans les lieux-dits (TGK10: 2019 ) ou encore la carte des territoires des chauves-souris noires et blanches (TGK04: 2019 ). Pour les enregistrements sonores, voir respectivement <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007541> et <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007524>.

“Le système territorial apparaît comme un réseau de lieux, connectés à des itinéraires. Ceux qui détiennent les lieux détiennent aussi les itinéraires qui les réunissent. En d'autres termes, le contrôle du territoire se réalise par le contrôle de la circulation. Il existe plusieurs types d'itinéraires traditionnels” (Bonnemaison 1985: 196).

Aussi, l'intérêt du récit de pirogues de Matanauretong ne réside pas uniquement dans l'identité du Maître du sol, mais aussi dans la manière dont il a réparti les terrains. La restitution de cet itinéraire précis implique une réalité politique : la route détermine les alliances entre les différents lieux-étapes et “exprime géographiquement les relations territoriales” (Bonnemaison 1985: 198). C'est un principe que l'on retrouve en Nouvelle-Calédonie à travers le titre de l'ouvrage *Les Chemins de l'Alliance* (Bensa & Rivierre 1982). Les preuves matérielles de l'itinéraire du Maître du sol et de sa répartition originelle sont les ‘arbres de vie’ *kuma'ir* importés depuis l'île de Makira — or 500 ans plus tard, comme en témoignent les chefs de Makira et de Tongariki dans nos versions, certains arbres *kuma'ir* ont disparu et ne remplissent plus leur fonction de frontières (MK07: 2017, l. 412 [🔗](#) ; TKG01:2019, l. 167,168 [🔗](#)).

Dans la version du mythe de Kuwae TG01: 1965¹⁰⁸, le linguiste J.-C Rivierre fait le choix éthique de censurer la fin du récit de pirogue *nariwota* et ne restitue pas la centaine de toponymes qui constituent la barrière de Mangarisu ni la carte précise du territoire d'influence de Ti Tongoamat. Nous avons procédé au même choix dans nos versions, afin de garantir aux énonciateurs que les versions délivrées lors des enregistrements — en opposition à celles non enregistrées — ne serviraient pas d'argument aux générations suivantes. L'usage des enregistrements est fortement décrié aujourd'hui encore sur l'île d'Emae depuis le passage de Jean Guiart (Shirakawa 2020: 28 ; §5.1.3.4).

3.3.2.2.3 L'identité des premiers chefs de Tongoa

La troisième question exprimée à travers le récit de pirogues *nariwota* de Matanauretong est celle de l'identité des chefs qu'il a installés lors de la conquête de Tongoa et leurs liens de parenté avec le Maître du sol. Comme nous l'avons vu, les versions du nord d'Efate — Guiart — suggèrent que Matanauretong est revenu sur Tongoa pour y réimplanter les chefs destitués lors de l'éruption. Les tenants de cette version doivent prouver que les chefs qui ont reconquis Tongoa, sont les mêmes — ou les descendants — que ceux qui ont conquis Kuwae avant l'éruption. Matanauretong ne serait alors que le premier d'entre eux à avoir posé le pied sur la terre de Tongoa et à avoir organisé la reconquête des chefs légitimes, par le nord de Tongoa.

¹⁰⁸ Cette version ne dispose pas de support audio. Elle a été retravaillée à partir de la version manuscrite du linguiste J.-C Rivierre, paru dans l'ouvrage collectif “*Mémoire d'homme, mémoire de pierre*” (1996).

Or, les versions des Shepherd postulent, selon qu'elles émanent de Tongariki, de Tongoa ou de Makira, que la terre de Tongoa est une terre vierge. Ils s'intéressent davantage à la descendance de Matanauretong — qui aurait eu au moins dix-neuf enfants ordonnés chefs, pour les quatre villages de Tongariki et les quatorze de Tongoa. Le but étant toujours pour les individus titrés de rattacher leur titre/terre hérité à celui des premiers occupants — dans la mesure où la coutume *authentique* de transmission des titres/terres héréditaires a été linéaire, ou que les chemins empruntés par les titres puissent être restitués¹⁰⁹.

L'identité des premiers chefs de Tongoa est sommairement récapitulée dans le tableau 5, ainsi que, en seconde ligne, les conséquences directes liées au positionnement de chacune des îles sur leur identité. Chaque groupe — Makira, Tongoa et Tongariki — possède un large ensemble de variantes¹¹⁰ parmi les versions recueillies par le chercheur et par ses pairs. Nous en donnons ici un aperçu général.

Version de Makira ¹¹¹	Version de Tongoa ¹¹²	Version de Tongariki
<i>Ils sont le fruit de l'union des chefs de Makira et de la rescapée de Kuwae, à la demande d'un Matanauretong stérile.</i>	<i>Ils sont les enfants des deux survivants de Kuwae (Asigmat et Tarifaket). Ils ont deux jumeaux : Ti Tongoarot et Titongo Liseirik, qui, à leur tour, ont des descendants.</i>	<i>Les rescapés de Kuwae ont eu deux filles : Sin et Nawa. Elles prennent respectivement à leur charge la reconquête de Tongariki et de Tongoa</i>
L'île de Tongoa est sous le contrôle de Tarimas, le chef de Makira. Les habitants doivent lui verser des prémices <i>sautong</i> .	Tongoa est la simple continuité de Kuwae. Makira n'est impliqué que dans le sauvetage des rescapés et la partie sud de Tongoa appartient aux chefs de Makira qui ont ramené Asigmat et Tarifaket sur leur île.	L'île de Makira a contribué au sauvetage des rescapés. Les filles des deux survivants ont institué un système matrilineaire de transmission des titres/ terres lors de leur reconquête des îles.

Tableau 5: Récapitulatif des versions des îles Shepherd concernant l'identité des premiers chefs de Makira et les incidences socio-politiques de ces positionnements.

¹⁰⁹ Dans la version TG05: 1965, l. 182-199, l'énonciateur raconte comment le fils de Tariboamata est décédé et lui offre Ti Tongoa en compensation, lequel a déjà des titres/terres auxquels viennent s'agréger ceux de Tariboamata. Cet événement justifie l'ampleur du territoire de Ti Tongoa.

¹¹⁰ Nous abordons ici les variants présents dans notre corpus, parmi les 50 versions disponibles, notamment chez Guiart — où l'affaire se complexifie avec notamment l'influence supplémentaire du chef Tariboamat, père d'Asigmat et grand chef des anciennes Shepherd. Celui-ci serait parti se réfugier sur Efate, et aurait rejoint son fils sur Tongoa après l'éruption. (Guiart 1973: 166)

¹¹¹ Version également recueillie par Guiart (1973: 57) : "Les versions de Makura revendiquent des titres et des terres de Tongoa en affirmant que la femme d'Asingmet était soit Nawa, la fille de Tarimasu, soit que Tarivekit elle-même (ou Nawa en tant que sa fille avec Asingmet) a été cérémonieusement imprégnée par les chefs de Makura" (Ballard 2020).

¹¹² Les versions de Tongoa, elles, font peu de cas de *Matanauretong*, mais s'intéressent davantage au devenir de ses jumeaux, Ti Tongoarot et Titongo Liseirik et de la transmission de leur titre. Ces positionnements généraux n'ont pas changé depuis les passages de Guiart (1966), Rivierre (1965) et Sperlich (1986).

Ces versions ne sont pas revendiquées comme vérité immuable où le positionnement d'une île exclurait celui d'une autre. Elles sont plutôt perçues comme les pièces d'un puzzle que l'on peine à emboîter. Ballard écrit de ces récits variables :

“Ils sont l'expression d'un savoir distribué de manière variable et conscient de sa propre incomplétude. Ils s'affinent à l'infini dans le récit, en quête perpétuelle d'une complétude qui s'accorderait parfaitement avec les besoins actuels — un but chimérique inévitable qui garantit leur vitalité continue et leur évolution future. Tous les récits sont des versions et sont compris comme tels” (Ballard 2020: 108).

Comme nous le verrons au §10.3, le mythe de Kuwae dans son ensemble est une œuvre collective dont les fixations se font à travers le temps. L'hypothèse de l'existence d'un récit total qui unifie toutes les versions est sans aucun doute le socle des discussions actuelles qui cherchent le compromis idéal entre toutes ces versions. L'affaire est pour l'heure réglée en ce qui concerne la première partie du récit, en revanche, le récit de pirogues de Matanauretong peine à trouver ce compromis qui permettrait de légitimer les titres/terres de chacun. Sans compter que l'île de Tongoa côté nord, plus directement exposé à la force de l'éruption¹¹³, se délite de jour en jour, et que “les habitants impuissants assistent au rétrécissement de leur île” (Calandra 2017: 303). La diminution notable du territoire a nécessairement une incidence sur la répartition initiale qui comptait des terres aujourd'hui disparues.

Dans ce travail, nous nous attacherons davantage à décrire et à analyser le positionnement au sein des versions des îles de Makira, Tongoa et Tongariki. La “tradition du Nord”, comme la nomme Guiart (2013: 445), après l'avoir largement documentée. Le positionnement des îles par rapport au rôle qu'a joué l'île de Makira suite à l'éruption est au centre du récit de pirogues de Matanauretong et de ses variantes. L'identité de Matanauretong, la carte des territoires et l'identité des premiers chefs — et partant, de la légitimité des chefs titrés actuels — dépendent de leurs relations avec cette île — dont l'existence pré-éruptive et le rôle dans le sauvetage des rescapés n'est jamais remis en question. L'énonciation du géomythe ainsi que des récits de pirogues *nariwota* permet de confronter ces différents positionnements.

¹¹³ Un argument supplémentaire pour admettre que le nord de Tongoa aurait été reconquis plus tardivement, car plus endommagé que le sud (Ballard 2020: 111).

3.4 La répartition linguistique actuelle du Centre Vanuatu : un argument en faveur des versions des cycles de pirogues *nariwota* du nord et des Shepherd.

L'éruption de Kuwae est un événement unique sur les trois millénaires d'occupation humaine de la région (Bedford 2007, Lipson 2020) qui a laissé de nombreuses traces encore visibles aujourd'hui. Elles subsistent dans le paysage irrémédiablement transformé, que ce soit au niveau des falaises autour de Tongoa, ou encore sous les couches de Tephra où ont été trouvés poteries et objets en pierre ou en coquillages — preuves évidentes d'occupation pré-éruptive (Ballard 2020: 101). Garanger (1972: 97) remarque encore l'abondance des structures lithiques : des pierres mémorielles dressées à l'emplacement des nakamal de l'ancienne Kuwae qui contrastent avec les autels qu'il qualifie "d'agraire"¹¹⁴ des nouveaux nakamal, plus difficiles à construire sur le sol pauvre d'une île dévastée. Sans oublier les éruptions sous-marines de Karua qui rappellent à tous quotidiennement la grande éruption, et amorcent non seulement la transmission des récits, mais soulignent également la possibilité d'un nouvel événement.

Cependant, d'autres traces sont encore visibles socialement notamment au niveau de la répartition des langues entre Efate et les îles Shepherd. Cette diversité et cette répartition géographique actuelle seraient, d'après Clark (1996), directement dues à l'éruption volcanique. Une hypothèse approuvée localement et qui constitue un argument commun aux traditions du Nord et aux traditions des Shepherd.

3.4.1 Les langues du Centre Vanuatu

3.4.1.1 La plus grande densité linguistique au monde

Le Vanuatu ne se définit pas uniquement par sa mémoire orale mais également par son exceptionnelle diversité linguistique, la plus importante au monde *per capita* (François *et al.* 2015). 139 langues¹¹⁵ au moins — en comptant le bislama — y sont parlées pour une population de moins de 300 000 habitants, ce qui représente une moyenne de 2170 locuteurs par langue, soit "le paysage linguistique le plus dense au monde, que ce soit par rapport à sa surface, ou à sa population" (François *et al.* 2015: 1).

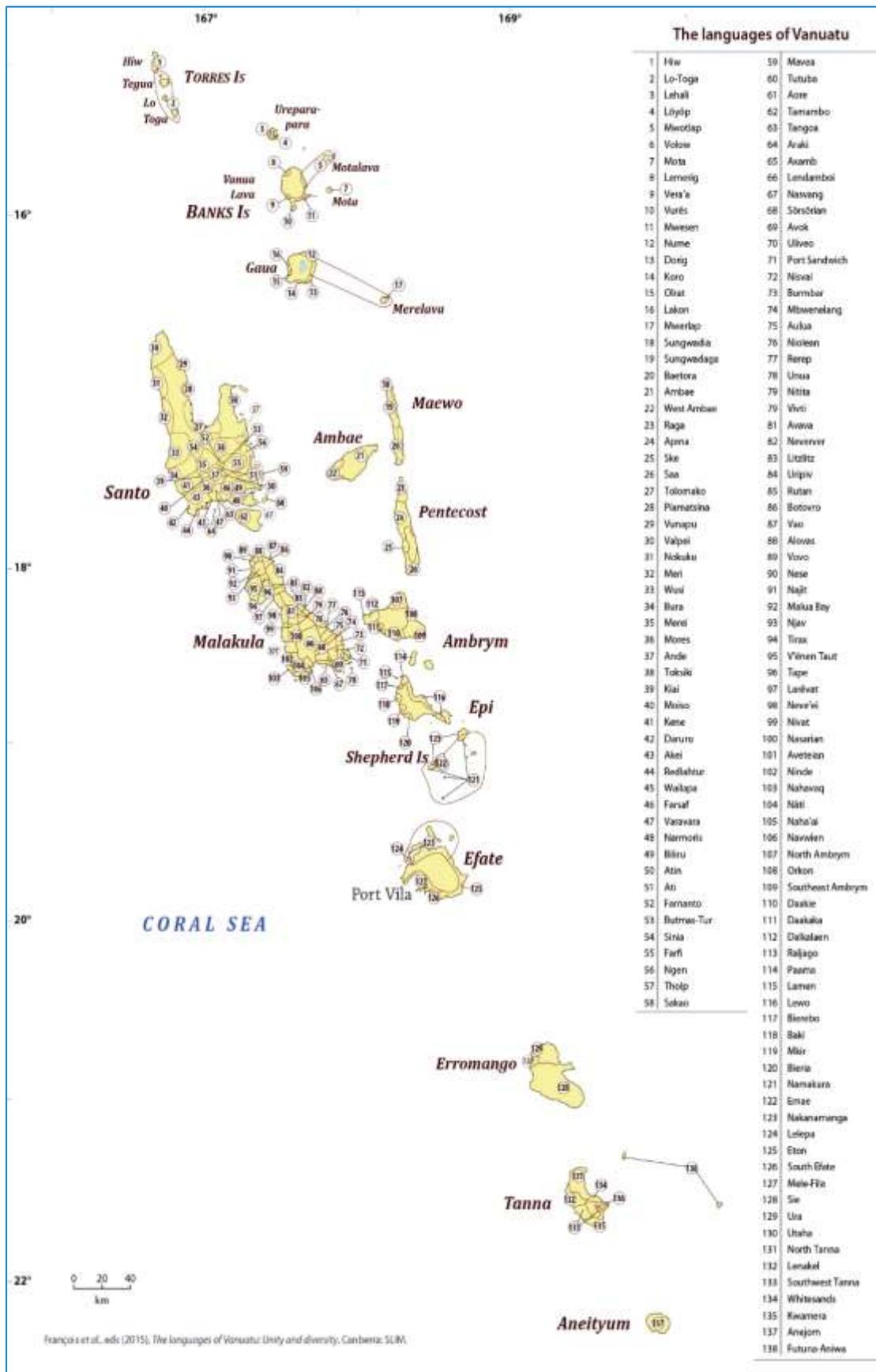
¹¹⁴ "La pauvreté d'un sol uniquement constitué de matériaux pyroclastiques peut expliquer le grand nombre de ces dernières structures. L'indigence de cette population se remarque encore dans les sépultures. Vingt sépultures individuelles et deux sépultures collectives furent étudiées, sept corps seulement parmi les 31 ainsi mis au jour, étaient accompagnés d'un mobilier funéraire" (Guiart 1972 :97).

¹¹⁵ Par langue, les auteurs entendent qu'elle remplit les paramètres suivants : une intelligibilité mutuelle entre les locuteurs, une prise en compte de la perception des locuteurs locaux et dont les distances lexicale, phonologique et syntaxique ont été appréciées (François *et al.* 2015: 4).

Dans cette configuration linguistique, rares, mais pas inexistantes, sont les îles sur lesquelles ne sont parlées qu'une seule langue. Comme nous le voyons sur la carte 15, c'est notamment le cas dans les Torres [n° 1 et 2] et à Aneityum [n°137]. Les cas de deux ou trois langues par île sont un peu moins rares : on trouve cette configuration sur Ambae [n°21 et 22], Maewo [n° 18, 19 et 20] ou encore Erromango [n°128, 129 et 130]. Cependant la majorité des îles comme Epi [n°114 à 120], Ambrym [n°107 à 113] ou Efate [n°123 à 127] comptent de quatre à six langues ; et les îles les plus grandes comme Espiritu Santo [n°27 à 61] et Malekula en comptent plus d'une vingtaine, avec un record de quarante-huit langues [n°65 à 113].

3.4.1.2 Une faible diversité linguistique dans les îles Shepherd, qui démontre une colonisation récente.

L'extrême densité linguistique qui caractérise donc le Vanuatu se vérifie également à l'échelle de l'aire dite "Centre Vanuatu" — du moins dans le sens que lui prêtent certains linguistes. Ainsi, Tryon (1976) désigne sous ce nom une région qui inclut non seulement les Shepherd, mais aussi les îles d'Epi et de Malekula — l'île la plus multilingue de l'archipel, avec quarante-huit langues à elle seule (François *et al.* 2015).



Carte 15: Carte des langues du Vanuatu (François et al. 2015).

Le diagnostic est cependant différent si l'on donne à l'expression "Centre Vanuatu" le sens plus restreint que nous lui assignons dans le présent ouvrage, à savoir la région Nord Efate/Shepherd (cf. début du Chapitre 2). Dans ce cas, force est de constater qu'en comparaison des autres groupes d'îles, la diversité linguistique du Centre Vanuatu est assez faible, et tout particulièrement dans les îles Shepherd. Six langues — et six langues seulement — y sont parlées. Leur répartition est visible sur la carte 15, et traduite en chiffres dans le tableau 6 :

- ▶ Quatre langues mélanésiennes (c'est-à-dire océaniques mais non-polynésiennes) — le nakanamanga (NKM), le namakura (NMK, 'langue de Makura'), le lelepa¹¹⁶ (LLP) et le nafsan (SEF) — constituent ensemble une chaîne dialectale¹¹⁷ (Lynch & Crowley 2001: 108).
- ▶ Deux langues sont polynésiennes : le fakamae (MAE) et le mele-fila (MF).

Langue	nakanamanga	Namakura	Lelepa	Nafsan	fakamae	mele-fila
abrév.	NKM	NMK	LLP	SEF	MAE	MF
Locuteurs	+/-10 000	+/- 4000	+/- 500	+/- 6000	+/- 200	+/3500
Efate	Plusieurs villages et quartiers	Epule, Siviri et quartiers	Mangaliliu	Pango, Eton, Pangpang et Epau		- île Ifira - Mele
îles côtières d'Efate	Emau, Moso, Nguna, Pele		Lelepa			
Shepherd	- Emae : Sesake, Marae. - nord de Tongoa	- toutes les Shepherd. -sud de Tongoa			Emae: Makatea, Tongamea, Vaitini et Resu	
Epi	Votlo + toute la pointe est jusqu'à Nalema	Quelques villages au sud.				

Tableau 6: Quelques données sur les langues du Centre Vanuatu

La langue nakanamanga (NKM), la plus répandue dans les Shepherd, est parlée par environ 9500 personnes (François *et al.* 2015: 21), lesquelles sont réparties à travers Efate, sur les îles d'Emau, Moso, Nguna et Pelé, dans les îles Shepherd (dans les villages de Sesake et de Marae

¹¹⁶ La description grammaticale du lelepa (LLP) fut l'objet de la thèse de Sébastien Lacrampe en 2014. Elle est considérée localement comme très proche, voire équivalente, du nakanamanga, (NKG) ; il y a pour cela des explications historiques : le lelepa, contrairement au nakanamanga et au nakamura, n'a jamais été utilisé comme langue d'Église ou comme langue d'enseignement (Lacrampe 2014: 5). Hermann & Walworth (2020), dont nous avons emprunté la carte pour ce travail, traitent le lelepa comme une langue à part entière et non comme une variante.

¹¹⁷ Le principe de chaîne linguistique ou "dialect chain" de Wurm & Laycock est le suivant : les parlers géographiquement proches sont intelligibles, mais la différence ne cesse de se creuser entre les maillons les plus lointains. Sur une chaîne de parlers géographiquement proches, les langues A et B qui sont en contact développeront des caractéristiques communes, et une meilleure intelligibilité qu'entre A et G.

à Emae et dans la moitié Nord de Tongoa), et dans quelques villages d'Epi (Votlo et sur toute la pointe sud-est jusqu'au village de Nalema¹¹⁸).

Le namakura (NMK) est parlé par environ 4000 locuteurs sur Efate (au village d'Epule et dans plusieurs quartiers de Port-Vila) ainsi que dans toutes les îles Shepherd à l'exception de la moitié Nord de Tongoa et de quelques villages à Emae (Clark 2009: 48-49).

Le lelepa (LLP) est parlé par environ 500 personnes sur l'île de Lelepa et dans le village de Mangaliliu situé sur la côte occidentale d'Efate (Lacrampe 2014: 1).

Le nafsan (SEF) est aujourd'hui parlé par environ 6000 personnes dans les villages de Pango, Eton, Pangpang et Epau (Lynch 2000: 320, Thieberger, 2006: 17).

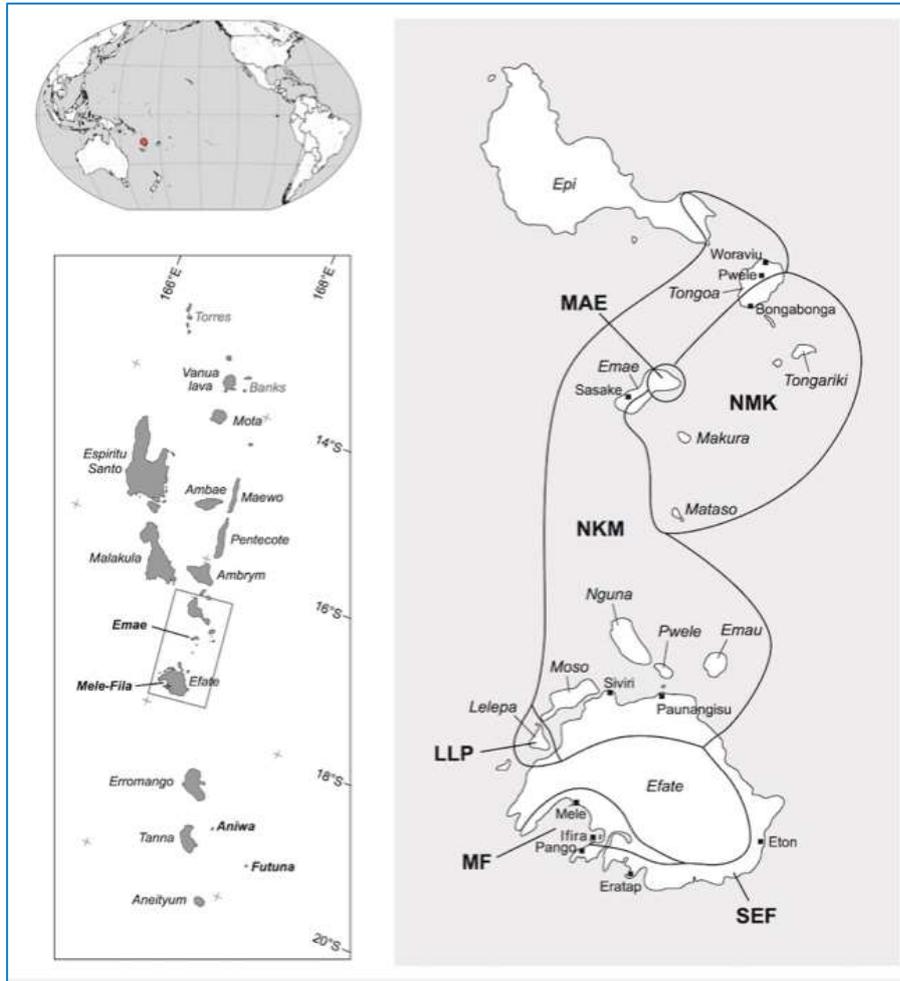
Le fakamae (MAE), langue polynésienne, est parlé par au moins 200 personnes dans les villages de Makatea, Tongamea, Vaitini et Resu à Emae (Hermann & Walworth 2020), et le mele-fila par environ 3500 personnes dans la région d'Efate et particulièrement — comme son nom le suggère sur l'île d'Ifira et dans le village de Mele (Eberhard *et al.* 2020).

Comme nous le remarquons, dans ce tableau, les langues nakanamanga et namakura sont les plus répandues. Elles correspondent également aux langues de reconquête des cycles de pirogues d'Efate (nakanamanga) et des Shepherd (namakura). La faible diversité linguistique des îles Shepherd, et notamment de l'île de Tongoa, où l'on ne trouve aujourd'hui que ces deux langues, témoigne, d'après Clark (1996), d'une colonisation récente et serait l'une des conséquences de l'éruption volcanique.

3.4.1.3 Une division linguistique nette entre le nord et le sud de Tongoa qui reflète l'histoire orale

Afin de se représenter spatialement la répartition de ces langues, le lecteur appréciera le détail des tracés de la carte 16, proposée par Hermann & Walworth (2022), et que nous nous permettons de reproduire.

¹¹⁸ D'après mes informateurs sur place, en 2019, les locuteurs du nakanamanga seraient venus s'installer sur Epi suite à l'éruption volcanique de Kuwae, depuis l'île de Tongoa. Le village de Nalema par exemple est considéré comme une « station » de celui de Ravenga situé sur Tongoa. Les deux villages sont liés par le sang et par une route maritime.



Carte 16: Localisation et distribution des langues du Vanuatu central (Hermann & Walworth 2022).

Cette carte rend visible la nette division entre les langues namakura (Shepherd) et nakanamanga (nord d’Efate et îles côtières) qui fractionnent l’espace au niveau des moitiés nord d’Emae et de Tongoa. Cette répartition précise des deux langues semble refléter l’histoire orale. L’île de Makira, locuteurs du namakura ‘langue de Makura’, clament avoir conquis Tongoa par le sud quand Efate, locuteurs du nakanamanga, clament être retournés sur Tongoa par le nord. Aussi, Clark (1996) postule que ces preuves linguistiques peuvent soutenir l’archéologie — qui a notamment exhumé les tombeaux de Roymata et de Ti Tongoa-Liseirik — et participer à l’interprétation de l’histoire orale.

Les missionnaires de l’île de Tongoa, Basil Nottage (1932-1939) et Graham Miller (1941-1947), à leur époque déjà, ont noté que “la présence et la distribution de deux langues différentes, le nakanamanga et le namakura, semblent refléter l’histoire orale de la recolonisation post-Kuwae de l’île” (Ballard 2020: 102). D’après Clark (1996) les langues de Kuwae auraient été obliérées par l’éruption au profit des langues de repeuplement, dans un

passé récent. Il corrobore son hypothèse par le constat du taux élevé de leurs cognats¹¹⁹ par rapport aux tendances des autres langues géographiquement isolées. Il écrit :

“Les Shepherd devraient posséder un groupe de langues distinctes. Au lieu de cela, nous ne trouvons que des dialectes de seulement deux langues [...] La situation des Banks est bien plus typique du Vanuatu” (Clark, 1996).

Clark en déduit, à l'inverse de Luders (1996), que les éventuels rescapés de Kuwae n'auraient pas été en nombre suffisant pour perpétuer leur(s) langue(s) et qu'elle(s) serai(en)t aujourd'hui perdue(s). L'origine de la langue *namakura* (NMK) 'Le Makura', laisse peu de place au doute. Les locuteurs du *namakura* de l'île de Makira, installés depuis quelque 850 ans, ont vraisemblablement joué un rôle majeur dans la colonisation des nouvelles îles Shepherd, ce qui expliquerait la diffusion de leur langue sur l'ensemble des îles. Clark leur attribue d'ailleurs "un rôle de pionniers". À l'évidence, l'île de Makira a servi de refuge à la langue *namakura* suite à l'éruption volcanique. Cependant, si l'installation du *namakura* dans le sud de Tongoa et sa diffusion dans les Shepherd recouvre un fait historique décrit par le mythe, Sperlich (1986) note que cette diffusion peut également être le fait d'un accident historique et contingent. Il écrit :

“En effet, la propagation post-Kuwae du na-makir, la langue de l'île d'Emae, est attribuée à une épidémie sur Emae décimant la femme en particulier, c'est pourquoi les femmes de Makira ont émigré à Emae et ont établi leur proverbiale langue maternelle” (Sperlich 2004).

Quoique la répartition actuelle des langues des îles Shepherd semble s'accorder avec l'histoire orale, on peut cependant se demander quelle place occupait le *namakura* du temps de Kuwae et quelle(s) étai(en)t la ou les langue(s) parlée(s) sur cette île avant l'éruption.

3.4.2 La langue de Kuwae : sur quels vestiges de l'île chercher ?

Hoffmann (2006) reprend l'hypothèse de Clark en indiquant à juste titre que la plus grande partie de ce qu'était l'île de Kuwae était reliée à l'actuelle île d'Epi et soutient que "les langues d'Epi sont des survivantes des langues parlées sur Kuwae". Il nuance son propos en prenant en compte les contingences historiques — que nous aborderons plus avant au § 3. Il écrit :

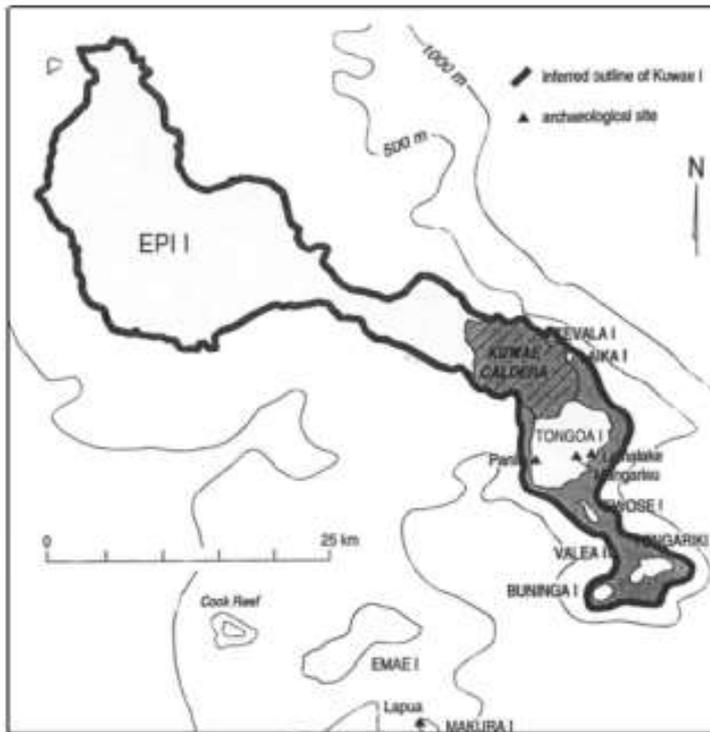
“Il est possible que certaines langues aient été perdues à la suite du vaste dépeuplement à travers Epi, instauré par les Européens et les bateaux de Blackbirding à partir des années 1850, en particulier les langues de la zone côtière” (Hoffmann 2006: 65).

Compte-tenu de l'envergure de l'ancienne Kuwae — 75 km de long sur 15 km de large (Monzier, Robin et Eissen 1994: 207) — de la densité linguistique globale du Vanuatu et de la

¹¹⁹ Il se base sur Tryon (1976).

diversité linguistique limitée des Shepherd, il est probable que des recherches sur le paysage linguistique d'Epi puissent, en effet, permettre de retrouver des traces des langues de Kuwae, enfouies dans la culture et dans les langues existantes.

3.4.2.1 La ou les langues de Kuwae sont-elles encore sur Épi ?



Carte 17: Estimation de l'île de Kuwae avant 1452. Diagramme de Spriggs (1997) adapté depuis Monzier et al. (1994) (Hoffmann 2006: 63).

Cette hypothèse selon laquelle la ou les langues de Kuwae pourrai(en)t être encore à Epi aujourd'hui est intéressante. Elle est soutenue localement, notamment au village de Pele (Tongoa), par le Chef Mores Ta Matua qui en 2020 se revendique comme étant le dernier locuteur du *tasiko*. Cette langue serait selon lui "la langue de Kuwae" dont les vestiges seraient encore présents dans le lexique des langues *namakura* et *nakanamanga* et dans les chansons¹²⁰. Compte-tenu des arguments de Clark (1996) et de Hoffmann (2006), il est assez peu probable que Kuwae ait eu une seule et unique langue. Cependant, nous avons pris le temps d'esquisser une grammaire du *tasiko* et d'élaborer une liste de mots d'environ 700

¹²⁰ Le locuteur fait notamment référence à l'incantation de destruction TG07: 2019 , disponible à l'adresse <https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>. Localement, on considère que cette incantation est chantée en langue *tasiko*, ce qui explique l'intraductibilité des paroles.

entrées, tasiko/bislama, avec ce locuteur¹²¹. À première vue, elle présente de fortes similitudes avec le nakanamanga. Cela n'est pas étonnant, si nous considérons le principe de chaînes linguistiques — note 72. Le missionnaire O. Michelsen fait également plusieurs fois allusion à la présence du tasiko sur Tongoa, sur Epi mais aussi sur Malekula et Ambrym dans son *Cannibals won for Christ* (1893: 97 ; 141 ; 168). D'ailleurs, d'après ses écrits, le namakura "n'est pas la langue la plus répandue"¹²².

Lors de notre stage au sein de l'institut Max Planck en 2020, nous avons récolté des listes de mots (Tryon) dans 25 villages d'Epi¹²³. Si nous prenons en compte la perception des locuteurs uniquement, qui coïncide avec la classification de François¹²⁴ *et al.* (2015), il y aurait aujourd'hui sept langues à Epi dont le tasiko¹²⁵ localisée particulièrement dans le sud-est de l'île, entre deux stations de locuteurs du nakanamanga, Votlo et Nalema, sur la pointe Est. Ces locuteurs seraient, d'après eux, venus s'établir dans ces stations¹²⁶ suite à l'éruption de Kuwae depuis l'île de Tongoa. Ce récit de migration post-éruptive est corroboré par ceux d'autres villages localisés dans le Nord comme Ngala, habité par les réfugiés volcaniques de Lopevi, dont la langue, le *silucian onak*, a été transportée. Nous trouvons également la langue de l'île de Paama et l'influence culturelle de Malekula et d'Ambrym au nord de l'île d'Epi.

Epi, vaste et centrale, est le refuge de nombreux réfugiés volcaniques au fil du temps, dont les langues ont été conservées dans les villages¹²⁷. Nous proposons l'hypothèse suivante :

¹²¹ Cette liste est disponible sur le site internet de l'auteure. Ce travail est avant-tout destiné à Mores Tamatua le quel a demandé à ce qu'aucun symbole phonétique ne soit utilisé. La langue tasiko sera l'objet d'une future publication. Accès : [www.sandrinebessis.fr].

¹²² Attention cependant, à ce que les locuteurs nomment « langue ». En effet, les termes utilisés aujourd'hui au Vanuatu central pour désigner les différentes langues, ainsi que les idées sur leur délimitation, sont presque tous désignés par des linguistes (par exemple "lelepa" ; nakanamanga, etc.). Ainsi, namakura est le nom que nous utilisons pour la langue partagée par la moitié des îles Shepherd, mais cela ne signifie pas qu'il s'agissait exclusivement d'une langue de Makira — simplement que Makira était un refuge pour cette langue après l'éruption.

¹²³ Ces résultats seront mis au jour dans un prochain article sur la comparaison entre le tasiko décrit aux côtés de Mores Ta matua et les listes de mots établies à Épi en 2020.

¹²⁴ Cependant, François *et al.* (2015) ne prennent pas en compte la présence du nakanamanga, du namakura, du tasiko dans la partie sud et sud-est de l'île ni de la langue de Lopevi, au nord. Sans doute parce qu'elles sont des langues d'immigration.

¹²⁵ L'usage de cette langue d'Epi est signalée plusieurs fois dans l'ouvrage de Michelsen (1893: 97 ; 141 ; 168) ; Le tasiko aurait à l'époque été parlé sur Tongoa, Epi, Malekula et Ambrym. Quand le namakura, d'après l'auteur, "n'est pas largement utilisé".

¹²⁶ J'emprunte ici le vocable "station" au bislama. Quand vinrent les missionnaires, la population dut migrer depuis l'intérieur des terres vers la région côtière. On appelle "station", ces lieux où s'installent les villageois pour un temps donné et "ancienne station", les lieux désertés.

¹²⁷ Il est à prendre en considération que compte-tenu de l'arrivée des missionnaires, les villages d'Epi appelés localement des « stations » se sont déplacés, généralement depuis le bush vers la côte, ce qui provoqua à

lors de la reconquête de Tongoa par le sud, *Ravenga* est, dans la grande majorité des récits, le premier village dans lequel accosta *Matanauretong*. Il existe une route maritime, entre les villages de Nalema (Epi) et de Revenga, qui traduit une alliance entre les deux villages, effectivement liés par le sang. Le quart de l'île d'Epi, de l'est au sud-est, est locuteur du nakanamanga, du tasiko, et quelques rares villages d'installation récente, du namakura.

3.4.2.2 L'hypothèse d'un cycle de migration tardif entre les îles de Tongoa et d'Epi

Si nous considérons l'hypothèse de Mores Tamatua, né à Épi et ayant grandi à Tongoa, qui pense que le tasiko est la langue de Kuwae, il n'est pas exclu qu'un troisième cycle de migration, non inscrit dans la mémoire orale des Shepherd mais d'Epi, ait eu lieu entre Ravenga et Epi, suite à la reconquête de Tongoa. Comme le précise Guiart (1972: 97) : "l'indigence de la population qui repeupla l'île peut être expliquée par la pauvreté d'un sol uniquement constitué de matériaux pyroclastiques". Epi étant à proximité, il n'est pas impossible que des allers-retours se soient opérés entre ces deux points en période post-éruptive et que les locuteurs du nakanamanga se soient concentrés avant tout sur la pointe-est, quand les locuteurs du tasiko n'auraient pas bougé du sud, entre les villages de Nulnesa et de Vilakara¹²⁸. Il est encore possible que le tasiko parlé par ce locuteur soit le vestige d'une langue de Kuwae, entrée en contact avec le nakanamanga. Et effectivement, que les langues aujourd'hui présentes à Epi soient, pour certaines, les vestiges des langues pré-éruptives.

Cette hypothèse pourrait encore être corroborée par la flexibilité du système de chefferie de l'île de Tongoa observée par Shirakawa (2020) et décrite au §2.1.12. Le système d'Epi (à grades) pourrait avoir influencé le système de Tongoa (à titres) qui se serait éventuellement assoupli suite aux échanges entre le village du premier occupant et Epi. Bonnemaison (1996) marque d'ailleurs une distinction entre les régions sud et nord d'Epi par rapport à la région sud-est, où se trouvent les villages locuteurs du nakanamanga (déjà remarqué par Ray 1893 ; Miller 1897), du tasiko et du namakura. Leur système de chefferie serait du même type que celui des Shepherd, à savoir de type polynésien.

l'époque une augmentation du taux de mortalité, étant donné que les villageois étaient exposés à un nouveau régime alimentaire et aux changements de température (Sherkin 1999: 10).

¹²⁸ "Sans exclure la réinstallation de la population d'Epi à partir des îles voisines, les données linguistiques impliquent que la croissance démographique interne pourrait avoir joué un rôle important dans la réinstallation. En d'autres termes, la situation linguistique d'Epi suggère aujourd'hui une certaine continuité interne dans la langue et la population, issue des populations plus anciennes de Kuwae. À l'inverse, et le rétablissement post-kuwae sur Epi était dominé par l'immigration en provenance des îles voisines, les pourcentages apparentés entre les langues Epi et les langues Efate, telles que le nakanamanga ou les langues de Malekula seraient probablement beaucoup plus élevés que les 55-65% estimés par Early. (Hoffmann 2006).

Après avoir questionné les chefs de différents villages d'Epi en 2020, ceux-ci ne se réclament pas de Kuwae et ne participent pas à la querelle foncière qui entoure Tongoa¹²⁹. En revanche, des récits circulent sur les origines de Roymata, venu d'Epi pour instaurer le système d'Efate. La tombe de son frère, Roymuri, qui n'a pas été fouillée, serait située au sud au village de Vilakara. Au sein du grand récit de Kuwae, il n'est pas écarté que le sud-est de Kuwae avait effectivement été conquis par Roymata et que quelque temps avant l'éruption, le chef Tariboamata (Calandra 2017: 35) soit revenu vers Efate — dans la version de Calandra avec son fils et ses six de ses femmes. L'éruption aurait alors séparé Epi de Tongoa. Tongoa aurait été reconquise par le sud (Shepherd), puis par le Nord (Efate), et un troisième cycle de migration serait parti se réinstaller à Épi. Mais tout cela n'est que suppositions.

Si la ou les langues de Kuwae étaient encore de ce monde, elle(s) appartiendrait(en)t sans aucun doute à deux groupes de langues différents : un issu du "Central Pacific linkage" — les langues d'Epi s'étant développées parallèlement à celles d'Efate (Tryon 1973) — l'autre de "Southern Oceanic linkage", si nous admettons que Kuwae était, comme Tongoa, séparée en deux moitiés, le Sud conquis par Efate, et le nord par les villageois du mythe de migration de Purvanua. Ce qui inclut deux systèmes de chefferies distincts sur la même terre, en période pré-éruptive et deux groupes de langues différentes¹³⁰.

3.4.2.3 Notes sur l'argument de la répartition des langues

Un des éléments de preuve historique principal de la reconquête de Tongoa par le nord (Efate) et par le sud (Shepherd) dans le mythe de Kuwae — comme nous le verrons plus en détails dans le chapitre 6 — est la division linguistique et l'ancrage de la langue. Les versions du nord et du sud sont d'ailleurs, comme le précise Ballard, communément contées dans leur langue respective :

"Si les récits de Tombuku jouent aujourd'hui un rôle politique, c'est en rendant compte de la recolonisation tardive du nord de Tongoa par des gens d'Efate, parlant désormais le nakanamanga, en comparaison avec le retour antérieur des premiers chefs parlant le

¹²⁹ "Le mythe d'origine d'Epi noté par Young (Luwia *et al.* 1986, Tryon (pers.com.2005 et Early (1994) raconte la migration de sa population depuis un lieu originel, le village de *Purvanua*, tout autour de l'île. Cette phase migration serait postérieure à l'éruption de Kuwae. Le mythe explique également la répartition des langues de l'île et notamment l'émergence du *lewo*, au nord et au sud d'Epi. Cependant le mythe implique également deux pirogues, *Varasoro* et *Narasoro*, Et selon la tradition de Tongoa, la pirogue *Narasoro* aurait appartenu au chef Tariboamata et serait associée à la fuite depuis Kuwae vers le nord d'Efate au moment de l'éruption" (Hoffmann 2006 :66), soit au niveau du premier cycle de récits de pirogues. Cet élément concorde notamment avec la version de Calandra (2017) qui raconte comment Tariboamat aurait quitté Kuwae pour se rendre au nord d'Efate.

¹³⁰ Si nous distinguons aujourd'hui deux systèmes sociaux, il est encore plausible que le Nord et le Sud et l'Est de Kuwae (l'actuelle Tongoa) répondaient, à l'époque pré-éruptive, à trois systèmes très différents.

namakura des îles voisines vers les îles Shepherd dans la partie Sud de la nouvelle île, dirigée par Matanauretonga” (Ballard 2020: 110).

L'hypothèse la plus vraisemblable à ce jour¹³¹, reste que le système de chefferie par titres/terres héréditaires aurait été introduit dans les anciennes Shepherd sous l'ordre de Roymata, que certains chefs — éventuellement Tariboamata, comme le postule la version recueillie par Calandra en 2017 — seraient revenus sur Efate avant l'éruption. Et que, suite à l'éruption, les habitants de Makira, plus proches géographiquement, se seraient rendus dans les nouvelles îles. Plus tardivement, les survivants de Kuwae rentrés à Efate seraient revenus s'installer dans le nord de l'île, y apportant ainsi leur langue, le nakanamanga. Deux langues, là où l'on en attendrait davantage, qui témoignent de la reconquête récente du sol.

Mais nous soutenons avec Clark et Sperlich que les langues namakura et nakanamanga n'étaient très probablement pas majoritaires sur l'île de Kuwae, sans pour autant exclure qu'elles y étaient présentes avant l'éruption compte-tenu :

- ▶ de la proximité géographique de Makira
- ▶ des possibles mariages exogames qui auraient pu s'opérer entre les deux îles.
- ▶ de la présence probable de chefs envoyés par Roymata, avant le décès du dernier porteur de titre, entre 1453 et 1600.

Cependant, comme le fait remarquer Sperlich (1991) cité au §3.4.1.3, des paramètres historiques contingents viennent directement impacter l'interprétation des mythes et de leurs variantes.

Commentaire sur les chapitres 2 et 3 :

Résumons-nous. Nous avons vu dans ces deux chapitres que l'histoire orale précoloniale du Centre Vanuatu était divisée en deux grandes périodes : pré-éruptive et post-éruptive (figure 5). Que ces périodes correspondaient à trois grands cycles mythiques, trois récits de rupture dans le paysage socio-politique et naturel correspondant à trois héros culturels — à leur arrivée et à leurs hauts-faits. Des preuves archéologiques en adéquation avec l'histoire orale ont été retrouvées pour deux d'entre eux — Roymata et Ti Tongoa Liseiriki — quand l'éruption s'accorde avec le géomythe du troisième. Nous avons vu que le système de transmission des titres/terres de cette région était un système élastique à mi-chemin entre un système de type

¹³¹ Hypothèse corroborée par Michelsen qui aurait reçu cette même version lors de son passage à Tongoa, il écrit : "Le plus grand d'entre eux est désigné d'après Tongoa, qui aurait été le premier homme à s'installer sur son sol inhospitalier, lorsque les troubles volcaniques que nous venons de décrire sont passés. Il était originaire de Makura, une île distante d'environ quatorze milles, et un homme aventureux et entreprenant. Quelque temps après, d'autres colons arrivèrent : d'abord d'Emae, une île voisine ; et plus tard d'Efate, à une trentaine de kilomètres" (Michelsen 2011 :15).

polynésien (titres héréditaire) et mélanésien (grades). Que les querelles relatives à l'énonciation des mythes mettaient en jeu deux visions de l'application idéale du système de chefferie — authentique et inauthentique — et deux visions de l'histoire — Efate et les Shepherd. Puis, nous avons vu que la division linguistique actuelle de Tongoa semblait refléter l'histoire orale telle qu'elle est dictée par les deux parties.

Quittons maintenant la *malinga* pour nous intéresser à l'influence des nouveaux colons dans la région, et voyons comment cette influence a joué un rôle au sein du système de transmission des titres/ terres, et sur l'histoire orale de cette région du monde.

Chapitre 4 — Passage au temps de la lumière chrétienne *namaraman* d’après la tradition orale

Faisons un saut dans le temps d’environ 150 ans, au moment où débarquent les premiers missionnaires. Dans cette partie nous tâcherons de mettre en perspective les paramètres historiques contingents qui ont influencé les systèmes de transmission de titres/terres traditionnels du Centre Vanuatu. Des contingences qui complexifient le rapport du porteur de titre actuel au premier occupant, qui dérangent le rapport à la terre, et qui provoquent l’adoption courante de la coutume *inauthentique*. Nous verrons comment le contact avec les Européens et l’Évangélisation ont influencé l’organisation sociale et linguistique du nord Efate et des îles Shepherd, et comment la figure du missionnaire marque une nouvelle rupture mythique au sein de la mémoire orale. Pour clore cette partie sur la mémoire orale des Shepherd, nous montrerons de quelles manières les différents facteurs évoqués influent sur la question des titres/terres qui sont l’enjeu de l’énonciation des mythes fondateurs, et particulièrement, du mythe de Kuwae aujourd’hui.

4.1 Ol man blong solwota jas bifo laet i kam

*He flutters in from the western sky
Seeking fame and riches in an empire.
The Black Bird peeps out of his hole confused.
Like a rolling wave the White Bird invades
And Kidnaps Black mother earth.*

*Unscrupulously, he sets up a puppet
constitution to suit his needs.
In the dark the Black Bird laments over
his mother,
But comfort paratroops come to
sing a lullaby of oppression to him.*

The White Bird, *Kalpokas* 1975

C’est avec le passage des premiers navigateurs — Queirós (Capitaine de) 1606 — dans les eaux baignant les côtes de cet archipel que débute la documentation écrite. Et avec eux, les contingences historiques qui ont directement impacté tous les aspects de la vie sociale du Centre Vanuatu. Nous fournirons au lecteur dans cette dernière partie, une vision globale des

différents faits historiques ayant participé à la formation sociale des îles Shepherd telles que nous les connaissons aujourd'hui. Sur notre frise (figure 5), nous notons un écart temporel d'environ 400 ans entre la conquête des Nouvelles Shepherd et l'arrivée d'Oscar Michelsen en 1878. Cette période fait l'objet d'une ellipse dans le discours du Chef Fandanamatu (EF01:2016 [🔗](#)¹³²) dont nous présenterons un extrait au lecteur (§4.2.1). Le décalage et les connexions entre les faits historiques et l'arrivée mythique d'Oscar Michelsen contée par le chef, nous permettront de saisir avec davantage de précision les mécanismes qui régissent localement la vision du passé, et plus précisément comment le mythe vient circonscrire l'événement.

4.1.1 Retour historique sur l'impact européen : les deux grands facteurs de dépeuplement

Les premiers contacts documentés entre les Européens et les autochtones débutent le 10 avril 1606 avec l'arrivée de l'explorateur portugais, Queirós, alors mandaté par l'Espagne, qui aperçoit la partie Nord des îles de l'archipel¹³³. Vient ensuite, en 1768, le français Antoine de Bougainville qui note les positions d'Ambae, Pentecôte et Malekula, sur lesquelles il fait escale. En 1774, le Capitaine anglais James Cook conçoit une carte où il place l'archipel qu'il nomme Nouvelles-Hébrides (§1.2.2.1). Les commerçants, les planteurs et les missionnaires ne commencent à fréquenter l'archipel qu'au début du XIX^e siècle, soit près de quatre siècles après l'éruption volcanique. Ces arrivées successives ont un impact désastreux sur la population locale ; on parle alors de dépeuplement.

4.1.1.1 Le trafic kanaka

Les premières arrivées sont suivies par les baleiniers et les commerçants du bois de santal entre 1840 et 1865. Puis par les *labor recruiter*¹³⁴ entre 1863 et 1906. Le commerce du bois de santal et le *Blackbirding* (i.e l'enlèvement plus ou moins volontaire d'hommes et de femmes, et leur envoi plus ou moins forcé dans les pays voisins pour y travailler dans les plantations de canne

¹³² Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506>.

¹³³ "Pedro Fernandes de Queirós, a Portuguese navigator, was the first European to discover one of the New Hebrides Islands. On April 10th, 1606, he sighted the north end of a land which he supposed to be Australia and called it *Tierre Australis del Espiritu Santo*. He sailed into a large bay. The port was called *Vera Cruz* ; the river flowing into the bay he called the *Jordan*, on the banks of which he commenced to build the 'New Jerusalem' (Michelsen 1893: 173).

¹³⁴ Comme consul, Thruston s'occupa beaucoup à combattre et à restreindre les abus du trafic des recruteurs. Ce trafic avait, en effet, dégénéré en un système organisé de kidnapping et s'il y avait quelques capitaines à recruter leurs travailleurs par des moyens honnêtes, ils étaient peu nombreux (Thurston 1958: 71).

à sucre¹³⁵, notamment dans le Queensland) ont eu pour effet un dépeuplement considérable de l'archipel.

Michelsen qualifie le *kanaka ou trafic* d'hommes de "troisième peste" des Nouvelles Hébrides (Michelsen 1893: 154). Entre 1863 et 1906, environ 40 000 hommes sont supposés avoir été envoyés à Queensland. Le Statistic Office (1991: 2), indique que les trois quarts seraient rentrés chez eux, quand les autres seraient ou décédés ou restés sur place. D'après les enregistrements, 9 000 personnes, issues particulièrement des îles du nord, comme Santo et Malekula, furent envoyées à Fiji entre 1878 et 1882 dont seulement 80 % auraient été rapatriées (Philibert 1981 :317 ; Speiser 1996 : 5-11, Valjavec 1986 : 617-618, van Trease 1987 : 1-2).

On devine que ces embauches et enlèvements massifs ont eu un effet sur la transmission des titres/terres : si l'héritier authentique n'était plus sur place pour assurer ses fonctions, il fallait nécessairement désigner un autre chef. Des manques à combler qui sont accentués par les épidémies.



“ WHAT FOR YOU 'FRAID ? ”

Figure 8 : “Aux Hébrides, en 1871, la plus élémentaire prudence veut que les recruteurs aillent toujours à terre avec deux embarcations. Les transactions s'effectuent avec le personnel de la première baleinière ; la seconde contient des matelots en armes, chargés de la surveillance des opérations. Ils sont chargés d'intervenir en cas d'accrochage et de protéger le repli en cas d'attaque de la part des indigènes. Ce dessin de W. Wawn nous montre un indigène muni d'un costume de « mission », agitant une palme pacifique pour essayer d'attirer les recruteurs dans un guet-apens” (Thurston 1957: 90).

¹³⁵ “On dit souvent que les races indigènes "meurent au contact de la civilisation". Cela n'explique pas le taux élevé de mortalité kanaka dans le Queensland [...] Autrement dit, le profit du planteur de sucre est proportionnel au nombre de kanakas qui ont travaillé jusqu'à la mort” (Michelsen 1893: 156).

4.1.1.2 Les épidémies

La première raison du dépeuplement d'après Harrison (1937: 273-274 ; 261-263) serait les épidémies. Les premiers étrangers introduisent de nouvelles maladies contre lesquelles les populations locales n'ont pas de résistance. Ce qui accroît encore considérablement la mortalité. Harrison écrit que la population native chute drastiquement après 1870 avec près d'un million de morts¹³⁶ qui se poursuivent par des épidémies de toutes les couleurs : Choléra (1836), deux vagues de Rougeole (1861,1876), Grippe (1919) et Coqueluche (1932) qui déciment de nombreuses tribus. À ces épidémies s'ajoutent les bactéries, virus et infections mortels en tous genres : tuberculose, scarlatine, petite vérole, méningite, diphtérie, oreillons, rhume etc... À noter que les plantations étaient des *clusters* de choix, dans lesquels il n'y avait aucune réaction habile pour prévenir les contaminations — comme les quarantaines par exemple.

En 1927, le Dr. John Baker démontre statistiquement que les épidémies furent le premier facteur de dépeuplement du Vanuatu. D'après lui, la population qui aurait vécu près des côtes et qui aurait eu accès aux conseils d'hygiène et aux médicaments de la mission, aurait décliné à une vitesse moins importante, que celle des terres. Certaines îles, comme Tongoa, n'auraient pas été affectées du tout. En effet, d'après McArthur :

[Tongoa est communément citée comme la seule île du groupe qui n'aurait pas été sujette au dépeuplement et dont la population aurait augmenté en 1920, alors que toutes les autres étaient au bord de l'extinction] (McArthur 1981: 19).

Qu'ils soient rémunérés ou embarqués de force, une grande partie des hommes ne revenait jamais des plantations, ce qui implique qu'ils laissaient derrière eux femmes, enfants, terres et titres. Et pour ceux qui restaient ou qui revenaient, il fallait encore affronter les épidémies. La transmission *authentique* des terres/titres ne pouvait alors plus s'opérer dans des conditions classiques. Ces deux premiers vecteurs de dépeuplement concourent sans doute à l'assouplissement du système de transmission des titres observé par Shirakawa (2020) qui distingue la coutume *authentique* où la terre/titre est transmise de père en fils, de la coutume *inauthentique*, où le titre peut être transmis à un digne candidat. À la lumière de ces informations, le système de chefferie de type héréditaire apparaît comme un modèle idéal de

¹³⁶ Un chiffre qui peut paraître très impressionnant et qui représente une moyenne de dix mille morts par an, sur cent ans, soit vingt-huit morts environ par jour. On peut se demander comment la natalité a pu se maintenir à ce rythme, alors que les hommes valides et en capacité de se reproduire, partaient avec les *labor recruiter*. Et effectivement quand nous regardons les chiffres de McArthur (1981: 19), nous constatons que la natalité de Tongoa reste tout à fait stable entre 1878 et 1950 avant de doubler en 1964. Quand les autres îles comme Efate ou Epi, perdent entre un tiers et la moitié de leur population aux mêmes dates. Ces informations nous laissent supposer que l'arrêt du Blackbirding sur leur île, organisé par les chefs de Tongoa (§4.2.3.1) a permis de contrebalancer les pertes dues aux épidémies par une forte natalité.

transmission qui a dû s'adapter aux nouvelles réalités¹³⁷. Un assouplissement qui s'accroît encore avec l'arrivée des missionnaires et leur implication dans la vie locale.

4.1.2 Les contacts avec les Missionnaires.

De nombreuses vagues de missionnaires, représentant tout le spectre des religions chrétiennes, commencèrent à déferler au Vanuatu, au début du XIX^e. Leur objectif était d'éclairer les populations locales à travers la diffusion du christianisme et des principes de la civilisation. Cependant leur influence ne se limita pas au passage de la *malinga* et au *maraman* (Figure 5). Ils véhiculèrent des valeurs qui changèrent en profondeur le paysage social des îles que ce soit au niveau des relations entre les hommes — polygamie, infanticide, cannibalisme — des rituels — oubli des rituels païens, notamment de transmission des titres/terres, au profit de rituels religieux — de l'économie — production de coprah pour le bénéfice de l'Église — ou même des langues — sélection par les missionnaires de langues véhiculaires pour la propagation de la Sainte Parole, à l'écrit comme à l'oral. Sans encore parler des scissions politiques induites par le choix du culte.

Leur arrivée complexifia le rapport à la terre. En effet, les missionnaires "achetaient" leur emplacement auprès des chefs de village. C'est-à-dire qu'ils obtenaient l'usufruit d'une parcelle de terre en échange de quelques richesses occidentales (outils, nourriture, tissus), achetées d'un côté, prêtées temporairement avec mise à profit des richesses du locataire de l'autre. Entre missionnaire et chef, le rapport à la terre n'était jamais clair. Nous y reviendrons au §4.2.3.

4.1.2.1 L'arrivée des Saintes Paroles au Vanuatu

Les premiers à arriver sur place sont les protestants de la London Missionary Society (LMS). Ils font appel à des évangélistes polynésiens fraîchement convertis (1839) pour établir leur premier contact. Ils travaillent sur les îles de Futuna, Aneityum, Tanna, Erromango, Efate, Epi et Santo. En 1862, les presbytériens prennent le relais des protestants, et exercent leur influence dans le groupe Shepherd, ainsi que dans les îles de Paama, Ambrym et Malekula. Leur mission est chapeautée par les églises presbytériennes d'Australie et de Nouvelle-Zélande (van Trease 1995).

¹³⁷ Nous n'aborderons pas dans ce travail les négociations concernant l'adaptation de la coutume aux nouvelles réalités. Cependant, il existe dans les archives en langue namakura de D. Luders (1995), que nous avons transcrites et traduites, des enregistrements de ces négociations. La plus représentative serait celle du "panier de Sasamak". Sasamak était un chef titré qui s'est retiré dans le Queensland lors du blackbirding. La question de "son panier", à savoir ses terres, ses possessions, sa position, a été discutée pendant plusieurs heures. N'ayant aucun héritier de sang, il a fallu décider d'un assouplissement de la coutume afin que sa position ne reste pas inoccupée. Cet exemple est représentatif des raisons qui ont poussé le système de transmission à se séparer en deux : une coutume idéale et une coutume adaptée.

En 1854, arrivent les Anglicans. Ils adoptent la langue mota des îles du Nord à Mota Lava et dans les Banks comme langue d'instruction à travers la Mélanésie (François 2012: 98). En 1880, les Anglicans et les Presbytériens se répartissent les tâches : les premiers s'occupent d'évangéliser les îles du Nord quand les Presbytériens se chargent des îles centrales et des îles du Sud (van Trease 1995 ; Speiser 1996 ; Sherkin 1999).

La Mission Catholique de Nouvelle-Calédonie arrive au Vanuatu en 1848 mais se décourage rapidement, et ce pour une quarantaine d'années, suite à un échec sur l'île de Aneityum. A son retour en 1887, particulièrement motivée par les demandes des planteurs français — effrayés alors par l'influence grandissante des protestants — elle parvient cette fois à imposer sa vision sur Efate, Santo, Malekula et plus tard sur Pentecôte, Ambrym, Ambae et Tanna.

Les premières décennies du XX^{ème} siècle voient apparaître l'Église du Christ, des Adventistes du septième jour (SDA) et les Apostoliques. De nombreuses sectes religieuses font leur entrée en 1970 : l'Assemblée de Dieu, les Témoins de Jéhovah, le Holiness Fellowship et les Mormons. Les anglicans, les catholiques et les presbytériens, plus anciennement installés, sont restés majoritaires.

4.1.2.2 L'arrivée des Saintes Paroles au Centre Vanuatu

Le premier missionnaire arrivé sur l'île d'Efate était un samoan nommé Sualo. Il est arrivé dans le village d'Erakor en 1845, et a été rejoint par les enseignants de la London Missionary Society (LMS). En 1861, l'église d'Erakor est établie. La chrétienté se répand alors rapidement sur toute l'île jusque dans le Nord, puis dans les îles Shepherd. Peter Milne et sa femme Mary Jane arrivent à Nguna en 1870. Milne est le premier étudiant de l'Église libre d'Écosse à arriver aux Nouvelles-Hébrides ; tous les missionnaires écossais précédents étaient venus de l'Église presbytérienne réformée, l'Église de John Inglis et John G. Paton.

Milne a commencé à voyager dans la région des Shepherd, essayant de répandre la parole de l'Évangile et d'éclairer ceux qui vivaient alors dans "les ténèbres". Dans les années 1940, un nouveau missionnaire de Nouvelle-Zélande, nommé Graham Miller, dont nous avons traduit les notes de terrain pour le présent travail, est arrivé à Tongoa le 12 Juillet 1941 avec sa femme Flora, et a poursuivi l'œuvre de Milne¹³⁸ à travers de courtes visites dans toutes les Shepherd. Sept mois plus tard, *Pearl Harbor* fut bombardée et la guerre dans le Pacifique éclata. De nombreuses troupes stationnaient alors à Santo et à Efate. Les Miller ont été invités par la marine australienne à agir en tant que *Coast Watchers* et à envoyer des rapports en code de

¹³⁸ Le couple fut d'abord logé pendant six semaines à Nguna, ils maîtrisèrent les rudiments de la langue avant de se rendre sur Tongoa (Campbell 2009: 8).

toute activité suspecte. En 1944, Graham Miller est admis au barreau de la Nouvelle-Zélande et du Vanuatu. Il a pu alors agir comme mandataire de la mission auprès des tribunaux, et agir au nom des collectivités locales (Campbell 2009: 8).

Concernant les îles Shepherd, les Adventistes du septième jour (SDA) ont connu leur plus grand succès à Buninga et aujourd'hui sur l'île de Mataso. Parmi les fondamentalistes, l'église du réveil, par exemple, s'est développée à l'origine à partir de l'église presbytérienne de Tongoa, dans le village de Lumbukuti, et peu de temps après, elle s'est répandue à l'intérieur et à l'extérieur de l'île. Sur les îles de Makira, Tongariki, Mataso, et dans le nord d'Efate, de petits pourcentages continuent d'exister.

Aussi, il n'est pas rare sur une île de cent habitants comme Makira d'avoir une majorité de presbytériens, deux familles de SDA et une famille de « Sabbath Keeper », qui ne participe pas aux regroupements religieux dominicaux. Les pourcentages ne sont proportionnels finalement qu'à la dispersion géographique de ces îles émaillées, où chacun trouve dans les religions proposées les arguments de sa croyance. Cette vision fragmentée de la croyance est quelque part le reflet du rapport qu'entretiennent les locaux avec les versions narratives de leur histoire orale : toutes les versions existent et sont aussi valides les unes que les autres, tout dépend de l'influence, des bénéfices et privilèges, des positions de pouvoir et d'influence, qu'apporte l'adhésion à une version ou à une autre.

Jusqu'à l'indépendance (1980), et aujourd'hui encore, l'appartenance à un culte religieux est connectée à un camp politique. À noter que depuis les sévices causés par le cyclone PAM en 2015, la population a choisi d'emprisonner 22 de ses hommes politiques pour élire un pasteur presbytérien : Tallis Obed Moses, en Juillet 2017. Le président affirme que le Christianisme est "la seule religion du Vanuatu" (RNZ: 2017¹³⁹) et incite les dirigeants du pays à prier régulièrement pour la paix de la nation. Une évangélisation réussie, sans doute, au-delà des espérances des premiers missionnaires.

4.1.3 *Le Vanuatu : un "land dispute" à l'européenne*

4.1.3.1 Un coup à jouer dans la lutte pour les empires coloniaux français et anglais

Si les questions du dépeuplement et des verrous sur les traditions païennes ont été assurés par les navigateurs et les missionnaires, la politique et le droit foncier représentent encore un enjeu. Les XIX^e et XX^e siècles ont vu le Vanuatu comme un coup à jouer dans la lutte pour les empires coloniaux français et anglais. En 1853, les Français prennent le contrôle de la Nouvelle-

¹³⁹ RNZ, 2017. "Vanuatu President restates Christianity". Page du site internet RNZ. Fichier électronique. [Accès: <https://www.rnz.co.nz/international/pacific-news/334820/vanuatu-president-restates-christianity-standing>].

Calédonie distante de quelques 630 km à vol d'oiseau de Vanuatu. Ils représentent alors une menace pour les colonies australiennes qui font pression sur le gouvernement britannique pour maintenir une position dominante dans l'archipel. En 1871 puis en 1883, les Français et les Britanniques s'accordent sur une politique mutuelle de "non intervention" (Philibert 1981: 319).

Cependant, la France continue d'avancer ses pions. En 1882, John Higginson fonde la Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides (CCNH). À ses débuts, cette compagnie possédait environ 8% de la superficie totale du Vanuatu. Elle est rebaptisée en 1905: Société Française des Nouvelles-Hébrides (SFNH) et devient le plus grand propriétaire foncier du Vanuatu, avec plus de 55% de la superficie de l'archipel à son actif (Sherkin 1999: 35). Les investisseurs australiens affluent alors vers le Vanuatu afin d'acquérir un maximum de terres.

En 1892, l'Australian New Hebrides Company (ANHC) est fondée avec pour objectif de contrecarrer la domination française. La compagnie fait faillite et est rachetée peu de temps après par la Burns Philp Co. Ltd. de Sydney. En 1902, la Burns Philp annexe le contrôle des revendications territoriales de l'ANHC et les transfère au gouvernement du Commonwealth d'Australie. Cette manœuvre est effectuée dans le cadre d'un accord qui garantit à la Burns Philp une subvention pour un bateau à vapeur. La société continue à administrer les baux fonciers, au nom du gouvernement australien, jusque dans les années 1970 (Rodman 1995, van Trease 1995, Sherkin 1999).

L'acquisition des terres se fait alors des deux côtés par des moyens peu honorables : manipulations ou rédaction de baux douteux. Comme avec les missionnaires, les locaux ne refusaient pas de céder provisoirement leurs terres mais, et ce fut le même processus en Nouvelle-Calédonie, quand les colons permanents sont arrivés, les réactions sont devenues plus tranchées. Par conséquent, une commission interarmée franco-britannique a été chargée de créer les seuls ressortissants franco-britanniques au monde. L'existence de cette Joint Naval Commission a conduit à la création du seul condominium franco-britannique au monde. En octobre 1906, la Convention anglo-française est signée, déclarant l'archipel, région d'influences et d'administrations conjointes.

4.1.3.2 Une schizophrénie coloniale

Un système d'enregistrement des revendications territoriales a également été mis en place, mais s'est avéré plus tard inefficace, car il ne favorise généralement que les intérêts britanniques et français. C'était l'aliénation massive de terres aux expatriés qui, avant l'indépendance, constituait la plus grande menace pour l'ordre et la stabilité internes. La Convention de 1906 a ensuite été remplacée par le Protocole de 1914 (ratifié en 1922) qui a créé un système d'administration indigène. Cependant, les populations locales étaient

généralement exclues du processus décisionnel qui régissait le Vanuatu dans son ensemble. Le Vanuatu peut être considéré comme une bizarrerie coloniale, parfois caractérisée de "schizophrénie coloniale", à la fois sur-gouvernée et sous-administrée (Mohamed-Gaillard 2011: 309).

C'était un pays composé de trois types de gouvernements : britannique, français et condominium¹⁴⁰. Bien que fortement majoritaire — la population mélanésienne représente, en 1906, 95 % de la population totale de l'archipel, contre 401 ressortissants français et 228 colons et missionnaires britanniques — les Mélanésiens ne jouissent d'aucune nationalité propre dans ce cadre colonial (Mohamed-Gaillard 2011: 310).

Les gouvernements britannique et français étaient représentés par deux commissaires résidents. Il était interdit à la population indigène d'acquérir le statut de sujet français ou britannique et, à ce titre, elle ne bénéficiait d'aucune protection de l'une ou l'autre des puissances signataires. Les épouses indigènes de britanniques ou français acquéraient la nationalité de leurs époux, mais pour des enfants métisses, reconnus ou naturels, l'acquisition n'était pas automatique.¹⁴¹

Ainsi, les puissances française et britannique ont étendu une autorité conjointe sur la population locale, mais ni l'une ni l'autre n'a revendiqué la souveraineté territoriale ni demandé l'allégeance de la population indigène. Tous les services sociaux et administratifs ont été dupliqués ; c'est-à-dire deux commissaires, deux hôpitaux, deux systèmes d'éducation, deux forces de police, un tribunal commun¹⁴², etc. (van Trease 1995)¹⁴³.

¹⁴⁰ Le condominium comptait en 1947, 2658 nationaux et ressortissants français, 287 nationaux et ressortissants britanniques et 44 896 Mélanésiens (Archives nationales d'Outre-mer [ANOM], Fonds ministériel, Nouvelles-Hébrides, 10, Recensement de la population des Nouvelles-Hébrides, 1947-1948).

¹⁴¹ Plus précisément, après la Loi britannique de 1948 sur la nationalité, l'épouse, d'origine indigène, d'un britannique, ainsi que leurs enfants légitimes, pouvaient demander le statut de Local British Protected Person (Fransman 2011 :). La Loi française du 9 janvier 1973 sur la nationalité ne posait pas ces restrictions, permettant l'acquisition automatique de la nationalité française à tous les conjoints dans des mariages avec des indigènes, et leurs enfants (pour un exposé détaillé voir "Éléments d'histoire sur le droit de la nationalité française", Ministère de l'Intérieur et des Outre-Mers, 21/10/2020. [Lien internet](#)).

¹⁴² Le protocole de 1914 prévoyait que, afin d'en assurer le bon fonctionnement et l'indépendance vis-à-vis du pouvoir politique des deux puissances coloniales, le tribunal serait présidé par un juge nommé par le roi d'Espagne. Ce poste demeure vacant depuis 1939 ; voir Woodward, K. (2014), *A political Memoir of the Anglo-French condominium of the New Hebrides*, ANU Press, p. 60)

¹⁴³ A ce jour, où le pays est indépendant, le choix de l'éducation par exemple, est encore laissé aux populations locales : écoles françaises (gratuite), école anglaise (frais d'inscriptions) ou école locale (frais d'inscriptions plus bas). Une politique locative a été mise en place, de telle manière que la terre est inaliénable et ne peut être vendue : un bail peut être reconduit tous les 70 ans. Si le bail est rompu, la famille s'engage alors à racheter les constructions établies sur son terrain.

4.1.3.3 Le temps de l'indépendance

En 1978, un plan d'accession à l'indépendance du condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides a été défini reposant sur la constitution d'un gouvernement d'union nationale, le vote d'une Constitution et l'organisation d'élections générales. La Constitution a été approuvée en septembre 1979 ; les élections générales se sont tenues le 14 novembre 1979. Ce processus a abouti à l'accession du territoire à l'indépendance le 30 juillet 1980, sous le nom de République du Vanuatu.

La déclaration d'indépendance n'a pas eu d'incidence sur la nationalité des Français ou des sujets britanniques qui y demeuraient.¹⁴⁴ Les autres dispositions concernent les étrangers. Ceux qui étaient soumis au régime juridique applicable aux ressortissants français ont pu se faire naturaliser avec dispense de stage en établissant leur résidence sur le territoire français. Quant aux français par acquisition qui ont perdu la nationalité française en acquérant par mesure individuelle la nationalité du nouvel État, ils ont pu se faire réintégrer par déclaration dans la nationalité française dans un délai de 3 ans à compter du 30 juillet 1980. Les Britanniques ont appliqué des dispositifs similaires (Rawlings 2019).

D'ailleurs, le Vanuatu a modifié en 2013 sa législation, désormais autorisant la double nationalité.¹⁴⁵ Les huit accords de coopération signés entre les deux États le 10 mars 1981 portant sur des domaines variés comme l'aide budgétaire en matière d'enseignement et de santé, personnel d'assistance technique, culture, coopération scientifique et technique, n'ont finalement pas été mis en œuvre, faute de ratification.

La coopération entre la France et la République du Vanuatu est régie par l'accord général d'amitié et de coopération entre le gouvernement de la République française et le gouvernement de la République du Vanuatu, signé le 15 juillet 1993. Concernant l'aide publique au développement de la France au Vanuatu, celle-ci a représenté, en 1982, un total de 82,3 millions de francs (soit 12,5 M€), dont 52 pour l'enseignement (soit 7,9 M€), (Miles 2014). En 2019, l'aide publique au développement de la France au Vanuatu s'est élevée à 3,16 millions d'€¹⁴⁶.

Ce point sur la situation du Vanuatu nous montre comment les querelles locales sur l'application de la coutume et la question foncière qui entourent les îles Shepherd, et tout

¹⁴⁴ L'article 1^{er} de l'Ordonnance du 5 septembre 1980 relative aux mesures en matière de nationalité et d'élections dispose que « les français domiciliés sur le territoire du Vanuatu à la date du 30 juillet 1980 conservent leur nationalité quelle que soit leur situation au regard de la nationalité de Vanuatu ».

¹⁴⁵ "Citizenship (Amendment) Act No. 39 of 2013". *Citizenship Office and Commission*. Port Vila, Vanuatu: Government of Vanuatu.

¹⁴⁶ Voir Ministère des Outre-mer (collectif, 2021) *Discussions sur l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie*. [Lien internet](#) (accédé 10/11/2022).

particulièrement l'île de Tongoa, sont universelles. Chaque puissance, à l'image des autochtones, participent de la querelle foncière. Si les Nouvelles-Hébrides sont les dernières îles du Pacifique Sud sous administration britannique à accéder à l'indépendance, c'est le premier archipel d'Océanie géré par la France à retrouver sa souveraineté (Mohamed-Gaillard 2011 :309). En seulement deux siècles, le Vanuatu a dû faire face au résultat de centaines d'années de civilisation occidentale, affronter les enjeux mondiaux et conserver son identité tout en étant attaqué dans sa chair, dans sa terre, ses coutumes et ses croyances. Aussi nous pouvons nous demander : que reste-t-il aujourd'hui de ces cinq cents années écoulées depuis l'éruption du volcan ? Quelles influences ces disputes territoriales ont-elles eu localement, notamment au niveau de la transmission des titres/terres, qui pendant un long moment a été mise entre les mains des gouvernements franco- britanniques ?

Revenons maintenant à la conception du temps et des événements tels qu'ils sont représentés dans la tradition orale, et voyons plus avant les modifications internes et les résistances proposées par le Centre Vanuatu face à ces nouvelles réalités.

4.2 L'arrivée du missionnaire : l'avènement d'une ère nouvelle

4.2.1 Une version de l'arrivée de Michelsen sur l'île de Tongoa

Lors de l'enregistrement de sa version du cycle de Kuwae (EF01: 2017), le chef Fandanamatu, héritier direct du héros destructeur, opère une ellipse temporelle de près de 400 ans et délivre, dans la continuité du géomythe, une version de l'arrivée d'Oscar Michelsen sur l'île de Tongoa.

“[...] En 1879, se présente notre premier missionnaire du nom d'Oscar Michelsen. Il voulait se rendre à Tongoa mais tous les missionnaires étaient effrayés car les hommes de Tongoa avaient la réputation d'être très grands et très forts. Les missionnaires mentirent à Michelsen en lui disant qu'ils étaient des guerriers : ils avaient tout simplement peur d'y aller. Mais Michelsen s'adressa au missionnaire de Nguna¹⁴⁷ et lui fit part de son désir de se rendre sur Tongoa. Il refusa d'abord de l'aider mais Michelsen insista et lui demanda quelle langue y était parlée. Le missionnaire lui révéla que la langue parlée à Tongoa l'était également d'Efate jusqu'à Epi, qu'elle comprenait quelques variations lexicales mais que, dans l'ensemble, la langue était la même qu'à Nguna. Aussi Michelsen lui demanda de la lui enseigner. Pendant toute une année, Michelsen apprit la langue puis il se rendit à Tongoa. Quand son bateau arriva à Panita, il sauta à terre et le chef vint l'accueillir avec ses guerriers. [...] Et le chef s'adressa à lui (et à l'épouse de Michelsen) dans la langue de Tongoa : “Venez, nous allons manger

¹⁴⁷ Le chef fait ici référence à Milne arrivé en 1870 et installé sur l'île de Nguna avec sa femme Mary Jane.

ensemble". L'épouse refusa de manger. [...] Le soleil allait se coucher, ils l'installèrent lui et son épouse. Les hommes étaient intrigués par les chaussures du missionnaire, son violon et ses autres affaires. Michelsen joua du violon et chanta dans la langue de Tongoa un passage de la bible intitulé : "The Lord is magic". Les larmes du chef coulèrent sur ses joues. Car une prophétie annonçait la venue d'un homme blanc aux cheveux lisses et quand cet événement arriverait, les hommes ne devraient pas le manger. Cela fait maintenant cent ans que cette histoire est transmise de génération en génération. Quand il chanta sa chanson dans la langue de Tongoa, la lumière se fit dans les Shepherd. Le chef dit que le Saint Esprit était venu et ils donnèrent à Michelsen le nom de "manuatavara". C'était une manière très intelligente de faire son entrée. De plus, il était tout de blanc vêtu. [...] C'était en 1879 ; les hommes de Tongoa ne tuèrent pas le missionnaire, au contraire, ils l'emmenèrent à l'est puis au sud, mais c'est à l'est qu'il a établi son camp. Ils lui ont raconté l'histoire de Kuwae, et comment le volcan est entré en éruption. Et le missionnaire voulut une preuve, toute l'histoire est dans un livre du nom de "Missi" que tu trouveras à la bibliothèque de la mission. On y raconte la version du mythe que l'on a donné à Michelsen avec bien moins de détails que celle que je viens de te donner. Mais le missionnaire voulut la preuve que le garçon avait bien utilisé six vessies de cochon. Les hommes de Tongoa l'emmenèrent sur la falaise au nord, et le missionnaire se mit à compter les couches dans le sol volcanique. Il compta le nombre des alternances entre les couches de terre et les couches de pierres. Il en compta six. Ainsi il confirma aux anciens que Tombu, quand il avait détruit Kuwae, avait utilisé six cochons et provoqué six explosions [...]"

Ce passage est extrait de la version du mythe de Kuwae du Chef Fandanamatu Mata, enregistrée en 2016 (EF01: 2017 [🔗](https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506)¹⁴⁸). Le Chef est issu de la tradition du Nord, postulant que les habitants de Kuwae se seraient réfugiés à Efate avant l'éruption (§2.2.2.1). Ce chef jouit d'une légitimité particulière car il est le descendant du héros culturel destructeur — Tombu. Dans son récit, il effectue une ellipse de plus de 400 ans entre la reconquête des îles et l'arrivée du premier missionnaire¹⁴⁹. Cette entrée dans le *na-maraman* "la lumière" apparaît comme un nouveau moment de rupture de la mémoire orale. C'est également le moment où la documentation historique des missionnaires vient se superposer à l'histoire locale.

¹⁴⁸ Accès : [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506>]. Le texte a été énoncé en bislama et ne dispose pas de mot-à-mot. Le lecteur peut se référer à la traduction du mythe disponible sur le site internet de pangloss ou dans le livret littéraire en Annexe 2.

¹⁴⁹ Une ellipse temporelle de plusieurs siècles qui n'est marquée dans le fil du récit que par le connecteur temporel *afta*, 'après' en pidgin Bislama suivie d'une date précise, 1879.

4.2.1.1 L'arrivée de la lumière : un leitmotiv lié à l'arrêt du cannibalisme

Chaque île possède son mythe de *taem we laet i kam*, 'l'arrivée de la lumière', généralement conté par les pasteurs ; il vient, comme sur notre frise (figure 5), marquer le passage de la *malinga* au *maraman*. Cette transition est visible dans le texte, à travers l'isotopie de la lumière notamment mais aussi par rapport à l'arrêt immédiat du cannibalisme ("Ils ne l'ont pas mangé"). La *malinga* est effectivement également désignée en bislama par la locution *taem we man i kakae man*, "le temps où les hommes mangeaient les hommes". Michelsen et sa femme, dans ce texte, sont protégés par une prophétie et par les larmes du chef, signe de sincérité, et ne sont pas tués¹⁵⁰.

Sur l'île de Tongoa, la figure du missionnaire comme héros culturel s'oppose directement à celle du dernier chef cannibale nommé *Marimaraki* ou *Maraki Pule*. Comme nous l'avons vu, les guerres tribales ont pris fin sous le règne de Roymata, et c'est à lui qu'on prête également l'arrêt du cannibalisme. Or les écrits des missionnaires, notamment le titre évocateur de l'ouvrage de Michelsen "Cannibals won for Christ", nous enseignent que cette pratique s'est arrêtée sous *leur* influence.

En effet, on prête à Roymata l'arrêt du cannibalisme par le biais des *na-tamate* ou "festins tribaux". Cependant à l'arrivée des missionnaires, ces festins d'après Michelsen, servaient davantage de pièges pour se régaler de ses ennemis. Dans son ouvrage, il témoigne de deux raisons au cannibalisme données par les chefs de l'île de Pelé : la viande humaine aurait meilleur goût que la viande de porc, et c'est également une manière de vaincre intégralement son ennemi que le missionnaire traduit par l'expression : "I make food out of you" — 'Je ne fais qu'une bouchée de toi' (Michelsen 1893: 111). Le chef Maraki Pule, malgré les protestations générales organisa le dernier festin tribal sur l'île de Pelé et dévora seul "le dernier martyr de Tongoa" (Michelsen 1893: 117) sous le



Figure 9 : Maraki Pule, Pacific manuscript Bureau, 89-

¹⁵⁰ Cette question du cannibalisme est largement traitée par Guiart à propos de la Nouvelle-Calédonie au fil d'explications divertissantes. En effet, d'après lui, la Nouvelle-Calédonie avait été déclarée "non-cannibale" suite au premier contact avec les Européens. D'après l'auteur, les tribus mettaient les hommes tués à sécher dans des paniers à l'ombre des cavernes. La viande séchait et blanchissait. "Les habitants du pays inconnu visité ont d'abord cru que les nouveaux venus étaient les morts revenus sur terre pour apporter leur richesse à leurs descendants. Le blanc est en effet la couleur des morts et du deuil dans les sociétés océaniques". Aucun mal ne leur fut fait. Ils repartirent entiers. Et quand un second bateau arriva, il accosta dans la tribu d'à côté. La première tribu, trahie, ne leur fit plus confiance et se régala de l'équipage (Guiart in Connely *et al.* 1989: 251).

regard lointain du missionnaire et de son épouse, marquant ainsi le début d'une nouvelle ère¹⁵¹. Ce chef est encore très présent dans la littérature orale, et dans les plaisanteries locales faites aux enfants pour obtenir leur obéissance.

Cette scission que marquent l'arrivée de Michelsen et l'arrêt du cannibalisme nous permet de situer temporellement les textes de notre corpus relevant de cette thématique, qui d'ailleurs est omniprésente. Nous pouvons les considérer comme les vestiges d'une tradition orale qui n'aurait pas été étouffée par l'avènement des mœurs et l'oubli des traditions dites païennes visées par l'évangélisation. Cependant, les actions individuelles des missionnaires révèlent certains paradoxes quant à l'éradication supposée des traditions locales : entre mémoire et oubli, destruction et valorisation, prescription et compréhension.

4.2.1.2 Les missionnaires de Kuwae : des porteurs actifs de la tradition orale

Le récit de Fandanamatu Mata met également en avant un nouvel élément : celui de la transmission du récit de Kuwae à l'étranger. Cet événement est mis en relation avec la quête de preuves scientifiques directement dans le sol de l'île ainsi qu'avec l'existence d'une référence écrite dans un ouvrage dont le titre seul (*Missi*) fait référence à l'arrivée du héros culturel¹⁵². Avec ce récit, le chef circonscrit l'événement que constitue l'arrivée de Michelsen sur l'île de Tongoa, et restitue la cohérence historique et chronologique des événements qui jalonnent la mémoire orale à travers l'utilisation de preuves typiquement occidentales — géologiques et écrites.

Cette première transmission du récit de Kuwae à un étranger — dit *outsider* — marque le commencement d'un corpus représentatif de l'intérêt des missionnaires, et plus tard des scientifiques, à l'égard de la tradition orale locale, mais aussi d'une nouvelle chaîne de transmission. Le phénomène de la transmission, comme nous le verrons plus en détail au chapitre 9, ne permet pas de déterminer un auteur, il se caractérise par la variance. Le récit ne peut être transmis que lors des performances. C'est-à-dire qu'après avoir été entendu, parfois une seule fois, le récit est reconstruit par un effort de mémoire (Le Quellec & Sergent 2017: 1291). Von Sydow dans sa théorie de la transmission du folklore narratif (1948), distingue les porteurs "passifs" de la tradition orale des porteurs "actifs" (qu'il appelle *trador*). Les premiers écoutent les récits et les réclament aux porteurs actifs, quand les seconds les racontent et les

¹⁵¹ Cependant, l'arrêt définitif du cannibalisme est discutable. Je suis moi-même restée en 2019 chez le dernier chef cannibale d'Epi qui me confia avoir mangé vingt ans plus tôt la dernière femme-offrande de l'île d'Epi — ce qui me porte à croire que cette pratique n'a pas été tout à fait abolie non plus du temps des missionnaires.

¹⁵² *Missi* est également le premier ouvrage de référence du récit de Kuwae, dont l'existence jusqu'ici n'avait été attestée qu'oralement.

transmettent. Dans notre cas, Michelsen apparaît comme la première source "étrangère" active à transmettre le récit de Kuwae.

Oscar Michelsen réside sur l'île de Tongoa de 1879 à 1930. Le récit lui aurait été transmis avant 1890 au moins, puisqu'il le transmet à son tour aux visiteurs de sa mission (Smith 1899: 378, Ballard 2020: 102) ainsi que, vraisemblablement, aux officiers de la marine britannique (Frederick 1893; Somerville 1894,1928 ; Johnston 1995:61-64). Il le transmet également sous forme écrite, dans les différentes versions qu'il a publiées dans ses ouvrages (Michelsen 1893: 13-16 ; Michelsen 1898: 15 ; Michelsen 1934, 232-234), et propose encore une traduction du géomythe qui lui a été transmise par Masiloa, un chef de Tongoa (Michelsen 1906, Ballard 2020: 102).

Cette nouvelle branche de la transmission orale à *l'outsider*, se poursuit avec les successeurs presbytériens de Michelsen, Basil Nottage (1932-1939) et Graham Miller (1941-1947), qui à leur tour l'ont enregistrée et/ou notée pendant leur mandat (Nottage 1988, 126, 258 ; Miller 198, 133, 144-145). Ces trois missionnaires ont reçu, à l'appui du récit, différents artefacts tels que des poteries et des herminettes en coquillages récupérés dans l'épaisse couche de Tephra volcanique de l'éruption de Kuwae. Ils ont interprété la conservation de ces objets comme "la preuve d'une conscience aiguë parmi les habitants modernes de Tongoa de l'histoire de la stratigraphie et de la géologie de l'île" (Ballard 2020: 102). Dans notre corpus, nous proposons d'ailleurs une traduction inédite depuis le nakanamanga, du géomythe de l'éruption volcanique et du mythe sociogonique de la reconquête de Matanauretong, recueillie par Miller en 1943 dans ses notes de terrain (TG05: 1943)¹⁵³.

4.2.2 Les Missionnaires : interaction, influence et instrumentalisation

L'intérêt des missionnaires pour la tradition orale ne se limite pas à la conservation et la transmission du récit de Kuwae, il s'exprime à plusieurs niveaux : linguistique, généalogique, de leur implication dans la résolution des querelles mais également dans l'élaboration de supports de mémoire. L'influence et les échanges avec la population locale entraînent une suite de changements permanents qui sont toujours visibles aujourd'hui, notamment au sein du système de chefferie.

4.2.2.1 Les Missionnaires et les langues

Dans leurs écrits, les trois missionnaires notent la présence de trois langues parlées sur Tongoa : le nakanamanga, le namakura et le tasiko. D'après eux, ces langues "semblent refléter l'histoire orale de la recolonisation post-Kuwae de l'île" (Michelsen 1893: 168 ; cf. Ballard

¹⁵³ Traduction en Annexe 2: 16-26 ; Mot-à-mot en Annexe 3:15-49.

2020:102, §3.4.1.3). Nous avons également noté dans la région la présence d'autres langues (carte 15) : le lelepa, le nafsan, le fakamae et le mele-fila. Cependant, le namakura et le nakanamanga sont largement majoritaires. Cela s'explique notamment, comme le propose S. Lacrampe à propos du Lelepa (2014: 5), par le fait que les langues minoritaires le sont restées car "contrairement au nakanamanga et au namakura, elles n'ont jamais été utilisées comme langue d'Église ou comme langue d'enseignement".

En effet, dans la langue de Nguna, très proche du nakanamanga de Tongoa, la quasi-totalité du Nouveau Testament a été traduite par le Révérend Peter Milne (Michelsen 1893: 168). Quant au namakura, c'est O. Michelsen qui s'est attelé à la tâche en produisant deux ouvrages modestes dont une traduction de la Genèse, ainsi que la transcription de quelques hymnes qui sont aujourd'hui disponibles à l'Australian National Library.

L'intérêt pour la langue de communication est également très présent dans le texte de Fandanamatu Mata présenté plus haut. En effet, il précise que le missionnaire prend la précaution d'apprendre la langue de Nguna auprès du Révérend Milne, avant de se rendre à Tongoa pour y chanter "The Lord is Magic" en langue nakanamanga. Un polyglottisme remarqué et qui ne s'arrête pas à l'apprentissage des langues namakura et nakanamanga. Le missionnaire prend encore le temps de traduire le Gospel selon Matthieu en langue Tasiko, publié par le "British and Foreign Bible Society". Et choisit délibérément "d'encourager l'usage du nakanamanga auprès des locuteurs du namakura" (Michelsen 1893: 168).

Cet intérêt pour les langues locales lié à la propagation efficace de la Sainte Parole est encore très vivant au sein du "Vanuatu Bible Translation" (VBT) établi en 1991, et qui se donne pour tâche de traduire la Bible dans l'ensemble des langues locales. Certaines messes, sur les îles de Tongariki et de Tongoa, sont intégralement dites et chantées en langues locales, quoique la primauté soit encore parfois donnée au bislama. Les missionnaires apparaissent, de ce point de vue, comme les premiers linguistes de terrain à avoir fait l'effort de s'adresser aux différentes communautés dans leurs langues, à avoir traduit et écrit la Sainte Parole dans plusieurs langues sans écriture. Et à avoir déterminé par leurs actions, les langues majoritaires et les langues minoritaires¹⁵⁴.

¹⁵⁴ "Avez-vous déjà oublié les félonies, les délations, les outrages, les mauvais traitements dont on a été victime quand l'administration française et anglaise étaient encore là ? Eux sont les maîtres sur nos propres terres et nous de simples serviteurs. Avez-vous déjà oublié comment ils nous punissaient pour que nous apprenions leurs langues ? Avez-vous déjà omis qu'ils nous traitaient de voleurs, de sauvages, de barbares qu'il fallait civiliser ? [...] Avez-vous déjà annihilé de vos esprits l'endoctrinement religieux dont on a été les souffre-douleurs ? Ils nous imposaient leur dieu unique et nous interdisaient le culte de nos dieux qui nous ont toujours protégés, depuis le temps nébuleux de la venue de nos ancêtres dans ces îles. Dans cette époque obscure d'avant l'indépendance de l'archipel, nos dieux s'étaient réfugiés dans les montagnes, les arbres, les terres et la mer" (Tavo 2015: 330-331).

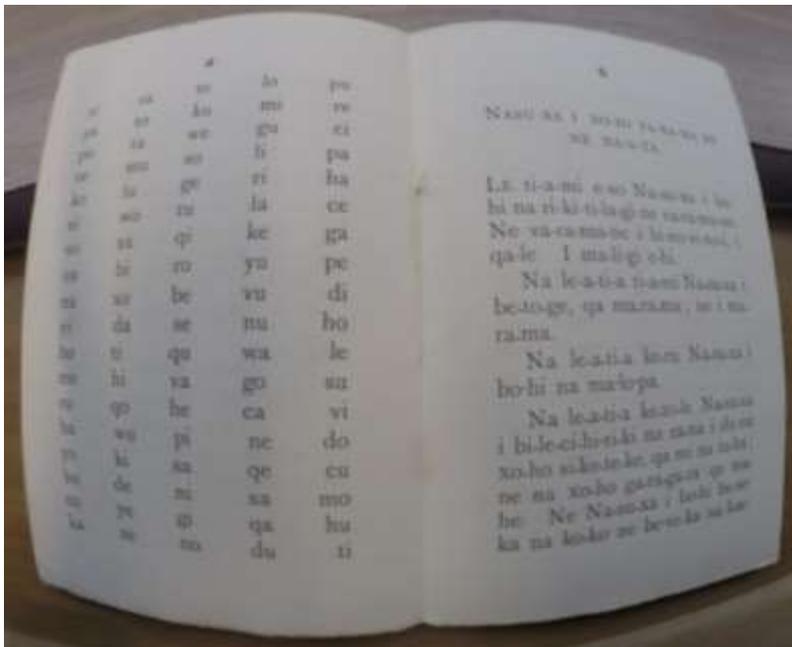
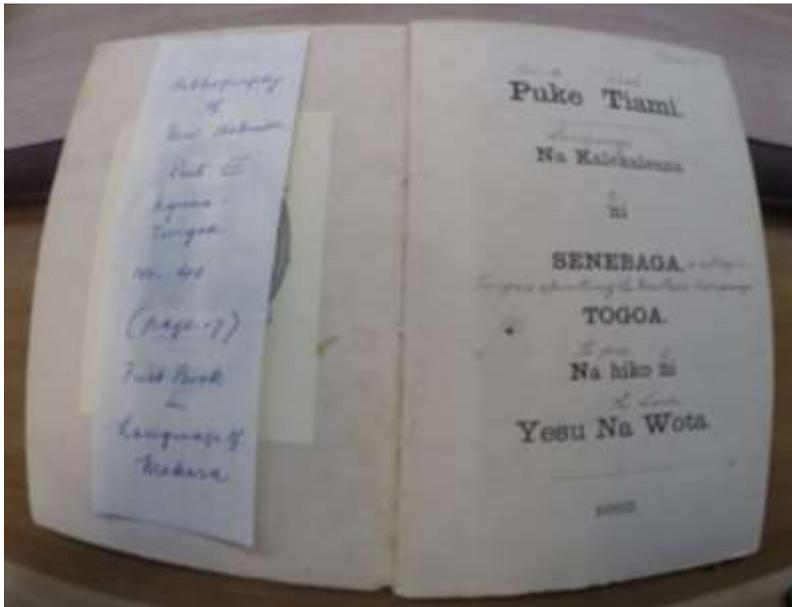


Figure 10: Puke Tiami "livre premier" : la genèse traduite syllabiquement en langue namakura par le Missionnaire presbytérien Oscar Michelsen (1882).

Ces données linguistiques viennent compléter nos remarques du §3.4.1.3. En effet, la répartition des langues dans les îles Shepherd semble refléter l'histoire orale. L'influence des missionnaires peut avoir concouru, en tant que paramètre contingent, à maintenir cette répartition en privilégiant les langues namakura et nakanamanga.

4.2.2.2 Les Missionnaires et le paysage social

Les Missionnaires des îles Shepherd ont occupé le temps de leur mandat des positions-clefs, le but de la mission étant bien sûr d'influer sur le système et sur les mœurs en place, et d'y

intégrer les valeurs religieuses. A leur arrivée, les missionnaires ne jouissent d'aucun autre privilège que celui de la supposée richesse, leur permettant d'acquérir des terres — et par conséquent des partisans — et de la force de leur message — censé octroyer un sens supérieur au quotidien des locaux.

Dans la version du mythe de l'arrivée de Michelsen, citée ci-dessus, il est fait mention de sa tenue, de son violon et de son habileté à s'exprimer dans la langue locale. Il est également fait mention, comme nous l'avons vu, de l'effet immédiat de son arrivée sur des mœurs ancrées comme le cannibalisme. Voyons maintenant plus en profondeur à quels autres niveaux et de quelles manières le missionnaire a influé sur l'ancien système, ainsi que les vestiges actuels de son influence.

4.2.3 Influence au sein du système de chefferie traditionnel

4.2.3.1 Les rituels de transmissions des titres deviennent religieux.

Le missionnaire n'est pas en mission d'observation : il est là pour opérer un changement en profondeur. Pour ce faire, il est nécessaire de comprendre le système en place et d'y participer. Le missionnaire se retrouve immergé au sein d'un jeu d'interinfluence et d'instrumentalisation dans lequel il doit agir de manière habile. Au sein d'un système de chefferie pyramidal, où certains hommes appartiennent à d'autres hommes dotés d'un pouvoir hiérarchique supérieur, le premier pas de la logique religieuse est de faire admettre Dieu comme chef suprême de toutes les hiérarchies — on qualifie d'ailleurs Dieu de *Lord of the lords, King of the kings* — et de *convertir* les rituels païens en rituels religieux.

Dans le contexte des îles Shepherd, le pouvoir en tant que tel est invisible. Un homme investi d'un titre est immédiatement investi d'un pouvoir augmenté par l'ancienneté même du titre. La mort n'existe pas au sens où nous l'entendons, les ancêtres sont toujours présents sous forme spectrale dans les lieux : ils observent et agissent. Nous y reviendrons plus en détail au §10.2 avec la notion de *natangasara* ou pouvoir qui émane de la personne même du porteur de titre — que personne ne peut toucher sous peine de tomber malade. Les catastrophes naturelles, comme nous l'avons vu avec le géomythe de Kuwae, ont des origines humaines et ne relèvent en aucun cas du châtement divin.

Or, la Bible annonce dans l'Apocalypse de Saint Jean une rupture finale et l'avènement d'une "Ère nouvelle". Cette nouvelle temporalité, ne permet plus de lire les événements tels que les éruptions, les cyclones ou les raz-de-marée comme des éléments isolés mais comme les signes avant-coureurs d'une "rupture finale". Le Jugement dernier où les fidèles seront ressuscités et les pêcheurs châtiés, entre en contradiction avec l'univers de sens connu. Le missionnaire ajoute un étage à la pyramide de pouvoir. Ce n'est plus le chef qui regarde

l'homme mais Dieu — et Dieu, lui, regarde les actions du chef qui n'est plus tout-puissant mais chargé de guider ses fidèles¹⁵⁵ alors infanticides, polygames et cannibales, vers les Commandements. La conversion du rituel d'ordination des chefs en rituel religieux est alors primordiale.

Avant d'être religieuse, l'influence des missionnaires se joue d'abord à un niveau politique. Certains chefs tentent de les instrumentaliser pour mener leur bataille politique personnelle quand les missionnaires, eux, mènent avant tout leur propre bataille vers la conversion¹⁵⁶. Des formes solides de la conversion des rituels sont déjà attestées en 1890 à Tongoa lorsque Michelsen établit le chef Tinaumbua (Sommerville 1928 : 157, Gundert-Hock 1991 : 40). Cette cérémonie est largement décrite dans l'ouvrage de Michelsen, *Cannibals Won for Christ* (1893: 177) et dont le lecteur peut ici apprécier un extrait traduit :

“La chefferie est héréditaire, la désignation aussi. Si un chef meurt et que son fils est en bas âge, le frère du chef, avec le consentement du peuple, assume l'autorité jusqu'à ce que le jeune homme soit “majeur”. C'est la règle pour les chefs, lorsqu'ils avancent en âge, d'initier leurs fils aux responsabilités de la charge. Dans de tels cas, le chef principal guide le subalterne dans son travail. La grande œuvre du chef pendant les jours païens était l'organisation des fêtes [...]. Le jeune homme Timataso a été installé comme Tinabua à la mort du successeur immédiat de Malakaleo. La cérémonie avait un caractère essentiellement chrétien. Un hangar a été érigé à côté de l'église de Lumbukuti, pour contenir la grande foule qui s'est rassemblée pour assister à la procédure. Conformément au désir du chef élu, le peuple était en deuil pour le défunt chef — un arrangement jamais connu auparavant, mais montrant un beau trait dans la disposition de Timataso. Dans une certaine mesure, la cérémonie était une mise en pratique de l'ancienne coutume ; mais l'ensemble était caractérisé par une solennité en devenir. Non seulement tous les villageois étaient présents, mais tous les chefs de l'île, ainsi qu'un grand nombre d'autres personnes. La relation du chef au peuple, et la responsabilité du chef en tant que tel devant Dieu, ont été expliquées en détail par le missionnaire. Comme innovation, il a été précisé que le chef n'est pas propriétaire du peuple, mais qu'il est son chef ; et devrait être un dirigeant de sujets consentants. Il a également été démontré que c'est en tant que serviteur de Dieu que le chef est appelé à agir. La présence d'autres chefs était en l'honneur d'une vieille coutume, qui, cependant, n'avait été que partiellement réalisée dans le passé. En raison des guerres

¹⁵⁵ Pour une discussion plus détaillée sur la lecture des catastrophes, voir Calandra (2017: 303-316). Elle précise d'ailleurs que le cyclone Pam, survenu en 2015 ou encore le tremblement de terre de Tongoa en 2009, ont été vécus comme des sanctions divines, et par certains comme le moment où Dieu descendrait sauver ses fidèles.

¹⁵⁶ Le chef du village Matabuti de Meriu espérait renforcer sa position avec l'aide de l'influence de Michelsen ; le chef du village Malakaleo de Lumbukuti a combattu le missionnaire. En 1881, Michelsen dut quitter sa station de Selebanga pendant quatre ans après l'échec d'une tentative contre lui par Malakao (Michelsen 1893: 46; 34,63 ; Don 1918: 20). Le missionnaire connaît un premier succès en 1884: certains ni-Vanuatu furent baptisés, et des services religieux et des instructions chrétiennes furent régulièrement tenus dans divers villages (Gundert-Hock 1977: 38).

constantes entre les différents villages, aucune réunion aussi complète n'avait été possible auparavant. [...] La cérémonie d'installation a commencé avec tous les villageois s'approchant du nouveau chef et lui serrant la main — la forme importée de salutation — et promettant d'être des fidèles sujets de Tinabua, qui, de son côté, s'est engagé à les gouverner pour leur bonheur. C'était un élément nouveau dans la cérémonie, car autrefois le chef était considéré comme le propriétaire légitime du peuple ! Cette partie du programme — un peu fastidieuse, il est vrai — fut suivie par Malakaleo transférant la chefferie en posant sa main sur le jeune homme, et en disant : " Sois Tinabua ". Après cela, Tinabua s'est joint à tous les autres chefs, formant un cercle autour du missionnaire et de Malakao — impliquant qu'il n'était pas seulement le chef de Lumbukuti, mais l'un des chefs de la fédération de Tongoa, et accepté par eux comme un frère dirigeant. "Il n'y a de puissance que de Dieu". En reconnaissance de cette vérité importante, le missionnaire s'est engagé dans la prière, demandant au Roi des rois et au Seigneur des seigneurs d'accepter gracieusement les services de Tinabua et de bénir ses efforts pour rendre les habitants de Lumbukuti heureux par la crainte de Dieu. Le chant d'un hymne a conclu la cérémonie. Une fête digne de l'influence du chef, et en harmonie avec l'événement propice, a suivi. L'installation ainsi décrite en détail est l'une des nombreuses qui ont eu lieu sur l'île depuis que le christianisme y a affirmé son pouvoir" (Michelsen 1893: 137).

Cependant cette nouvelle forme de rituel — qui met notamment en scène la fonction performative du langage — ne respecte pas nécessairement l'ordre de transmission héréditaire traditionnel. Lorsque le successeur de droit du chef Malakao décède, Michelsen influence la nomination de son neveu Timataso qui n'appartient pas à la lignée principale mais à la lignée des guerriers. Michelsen l'aurait personnellement nommé successeur de Malakao "car il croyait qu'il ne pouvait pas y avoir de paix sous un chef de la lignée principale" (Gundert-Hock 1991: 38). Comme nous l'avons vu au §2.1.1.2, la nomination d'un chef ne dépend plus alors exclusivement de son sang, mais de ses capacités de leader, et implicitement de sa confession religieuse.

De la même manière sur l'île de Nguna, Milne et sa femme qui commencèrent leur travail missionnaire en 1870, influent sur l'ordre traditionnel. Après une longue bataille pour obtenir des conversions réelles et non des simulacres intéressés, Milne ordonna douze chefs, parmi lesquels le chef le plus haut gradé de Nguna lors d'une cérémonie chrétienne. Cette cérémonie marque une innovation supplémentaire : le successeur le plus haut placé du chef était son fils et non le fils de sa sœur comme il était d'usage à Nguna. Au lieu du successeur principal matrilineaire, Milne a introduit le patrilineaire (Don 1977: 270 ; Facey 1981: 304 ; Gundert-Hock 1991: 10).

L'influence religieuse marque de manière indélébile une scission entre la coutume traditionnelle dite *authentique* et idéale et la coutume *inauthentique*, adaptée au meilleur successeur (Shirakawa 2020). Ces changements dans le paysage social du centre du Vanuatu

se concrétisent davantage avec le dépeuplement causé par le *Blackbirding* et les épidémies dues au contact avec les européens. Le successeur de droit héréditaire n'étant plus nécessairement en vie, ou géographiquement disponible, une flexibilité s'est insérée au sein du système de chefferie pour pallier ces manques. Il devient alors de plus en plus difficile pour le chercheur d'appréhender les processus de transmission des titres d'une génération à l'autre quand, dans l'idéal, une analyse génétique¹⁵⁷ aurait suffi pour déterminer quelle terre appartient à quelle lignée. Les chercheurs décrivent alors des systèmes d'attribution matrilineaire et patrilineaire, mais aussi des caractéristiques par mérite ou grade (Guiart 1973, Facey 1981, Kelly 1999, Shirakawa 1996, Ballard 2021). D'après Christopher Ballard (2022) :

“Mon évaluation est qu'il existe deux systèmes ou ensembles de principes fortement contrastés à l'œuvre dans la région, distingués comme un système d'îles Shepherd au nord, et un système d'Efate au sud, avec une imbrication considérable des deux à travers une zone de contact au nord d'Efate. Le processus historique d'interaction et de différenciation entre les deux systèmes a fait l'objet d'une confusion supplémentaire sous l'influence des missionnaires presbytériens imposant leurs propres valeurs et idées sur la transmission des titres depuis les années 1870 ” (Ballard 2022).

Ces changements au sein de l'organisation sociale, sans être pointés du doigt, sont aujourd'hui au cœur des querelles foncières. La destruction de Kuwae et la réappropriation des terres mettent d'autant plus en avant le contraste entre les anciennes et les nouvelles règles, entre le droit héréditaire lié de manière inaliénable à la terre et la transmission au meilleur candidat disponible. En ce sens, les discours de légitimation sont passés de génétiques à judiciaires. À noter que les chefs de Tongoa, lors de l'ordination de Tinabua menée par Michelsen, ont décidé de l'arrêt du *trafic kanaka* (§4.1.1.1). Ils ont désigné un scribe et ont adressé une pétition signée au Gouverneur de la Colonie, traduite par le missionnaire et transmise aux autorités du Queensland. Aucun recrutement n'aurait plus été fait à partir de cette époque à Tongoa (Michelsen 1893: 139). Les effets du *Blackbirding* sur la chefferie peuvent donc à-peu-près être écartés à partir de 1890, ce qui expliquerait entre autres l'écart souligné par McArthur (1981 cité au §4.1.1.2) quant à la stabilité et même à la croissance de la population de Tongoa vers 1920, quand les autres îles étaient proches de l'extinction.

4.2.3.2 Influence économique & naissance de la corruption

L'influence politique des missionnaires est fortement liée au système économique et juridique alors en place. Le paradoxe de leur influence sur ce système se situe à plusieurs niveaux : la

¹⁵⁷ Stuart Bedford, entre autres, travailla sur la migration de la population des Shepherd vers la ville de Port-Vila, et sur les profils génétiques du sang par une équipe dirigée par Carleton Gajdusek. Mais aucune autre étude archéologique ne fut entreprise (Ballard 2020).

corruption par l'argent avec le changement de la base économique — le porc — et l'instauration de la monnaie pour les échanges. La mise en place des structures et des supports religieux — constructions de bâtiments à usages religieux, impression de bibles, mise en place d'une mode vestimentaire etc. — représente un investissement financier, qui n'est rendu possible qu'avec la coopération des communautés. Cependant, cette production d'un nouveau mode d'échange ne se fait qu'au prix d'une volonté nouvelle d'acquérir des biens jusqu'alors inconnus. L'évangélisation, paradoxalement, installe dans les mœurs l'un des péchés qu'elle est censée condamner.

Par ailleurs, la notion de "valeur" apparaît comme assez abstraite dans les écrits des missionnaires comme Milne ou Michelsen. Ils décrivent le déséquilibre perçu dans les échanges entre leurs possessions et les services rendus :

"Les premières expériences de Michelsen ressemblent beaucoup à celles de ses collègues des autres îles : pour les plus petits services, les ni-vanuatu en attendent des bénéfiques. Certains lui ont apporté des cadeaux parce qu'ils espéraient obtenir quelque chose de plus précieux en échange. [...] À Tikilaso, sur la pointe sud de l'île, Milne et son épouse ont acheté environ quatre acres de terre au chef Mariwota pour des biens d'une valeur de deux livres sterling. Peu de temps après, il devint évident que les Ngunese toléraient le missionnaire en raison des avantages matériels qu'ils attendaient de son séjour. Cependant, ils n'ont montré aucun intérêt pour son message et ne s'en sont pas cachés [...] Le chef a dit qu'ils ne voulaient rien savoir de Jéhovah ou du Livre... dites-leur que Jésus est mort pour les pécheurs et ils rient. C'est très très triste et décourageant" (Mme Milne an Brüder 19.10.1870; cf. Don 1977: 97, Gundert-Hock 1991: 12).

En effet, le message biblique passait au second plan face au contrat social du don/ contre-don des sociétés mélanésiennes, décrit par Malinowski (1922) et réétudié par Mauss¹⁵⁸ (1925).

¹⁵⁸ "Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent. Les personnes présentes au contrat sont des personnes morales clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient, au fond, rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le système des prestations totales. Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance des deux phratries dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général, où les rites, les mariages, la succession aux biens, les liens de droit et d'intérêt, rangs militaires et sacerdotaux, tout est complémentaire et suppose la collaboration des deux moitiés de la tribu. Par exemple, les jeux sont tout

Nous n'avons pas pour vocation dans ce travail de montrer si ce système traditionnel de don relève du *pilou-pilou* néo-calédonien, de la *kula* des Trobriandais ou du *potlatch* défini par Mauss. Nous pouvons seulement noter que la vie économique traditionnelle ne parle pas de système d'achats et de ventes, mais de dons faits et rendus qui partagent les mêmes fonctions économiques et juridiques, sans pour autant en partager le sens¹⁵⁹.

Naturellement, les missionnaires possédaient des richesses spéciales que les communautés désiraient acquérir, et les échanges opérés entre les deux mondes paraissaient déséquilibrés ou étaient incompris. Prenons notamment l'exemple commun du missionnaire qui croit acheter une terre sans comprendre que celle-ci n'est pas la propriété du chef titré mais du Maître du sol, et qu'il ne peut en aucun cas l'acquérir. D'un point de vue traditionnel, il n'achète pas le terrain : il le loue et les objets échangés contre la jouissance du sol — argent, tissus, tabac etc. — devront être renouvelés selon l'unité temporelle déterminée lors de l'accord. Cette confusion est d'ailleurs à l'origine de nombreux litiges, notamment de la rédaction de baux douteux lors de l'occupation Franco-Britannique.

Cependant l'argent s'impose rapidement comme une nécessité pour le développement des structures religieuses permettant d'accueillir les fidèles. Afin de financer la construction d'une église (1891), Michelsen introduit à Tongoa une forme rudimentaire de production de féculé de marante (*arrowroot*) (Don 1918 :22). Il tente également de mettre en place un système de bons à valeurs déterminées — service ou produit livré avec une somme en monnaie britannique — pour sécuriser le troc. (Gundert-Hock 1991). Puis, comme Milne, il conduit les communautés à produire du coprah¹⁶⁰ pour l'exportation. Petit à petit, l'économie, basée originellement sur le porc, est modifiée. Facey (1981) note que "simultanément à ce changement, les titres cessent d'être transmis de manière traditionnelle". En effet, les meilleurs candidats au titre de chefs ne sont plus nécessairement les fils mais les convertis qui s'en remettent à la hiérarchie divine, et qui participent par leur position à l'expansion de la religion.

particulièrement régis par elles deux. Les Tlingit et les Haïda, deux tribus du nord-ouest américain expriment fortement la nature de ces pratiques en disant que « les deux phratries se montrent respect" (Mauss 1923: 9).

¹⁵⁹ La valeur des échanges est d'ailleurs singée dans le récit TGK14: 2019 [🔗](#) où deux jeunes femmes tentent de rembourser une hache au héros et ne trouvent d'autre solution que de s'offrir elles-mêmes en valeur d'échange. [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007554>].

¹⁶⁰ "A cette époque, il n'y avait que des cocotiers individuels dispersés. Le missionnaire a essayé et a commencé à fabriquer du coprah. Mais ils ne l'ont pas fait comme ils le font aujourd'hui. A l'époque où le missionnaire introduisit la fabrication du coprah, la noix de coco était ouverte et séchée un peu. Lorsque le coprah a un peu séché, il sort facilement de la coque. Ils les ont ensuite sortis, les ont remplis dans des sacs et les ont emmenés au quai du navire. Le missionnaire leur a montré comment faire du coprah, ils ne l'ont pas appris dans le Queensland. Le missionnaire leur a dit, puis ils ont fait du coprah, quand un marchand est venu, il l'a repris" (Témoignage du Chef Tipoloemata, Itakoma in Gundert-Hock 1991).

La tradition est également impactée au niveau de la gestion des espaces agricoles. La volonté de produire davantage pour vendre plus vient se substituer à la cohérence en place :

“Il y avait des cocotiers ici, mais pas autant qu'aujourd'hui... Ils n'ont jamais été plantés sur les terres où poussaient les ignames, mais seulement en bordure des jardins, seulement à l'extérieur des jardins d'ignames. Mais il était interdit de planter des cocotiers dans un jardin d'ignames car ils gâchent les jardins et ne sont pas bons pour les ignames. Mais quand les gens ont découvert combien d'argent on pouvait gagner avec le coprah, ils se sont habitués à planter des cocotiers sur les terres destinées aux jardins d'ignames. Quand j'étais un homme, j'ai vu que les gens recevaient quinze livres pour une tonne de coprah [...]” (Chef Tom Tipoloemata, Itakoma in Gundert-Hock 1991).

“L'amour de l'argent”, décrié par Michelsen dans son oeuvre, s'installe à Tongoa comme *auri sacra fames*¹⁶¹. Paradoxalement, le missionnaire accuse les communautés d'une corruption dont il est lui-même l'instigateur. En tant que missionnaire-bâtitseur, l'enrichissement des paroissiens est bien moins visé que la mise en place de moyens financiers destinés à soutenir son projet. Il contacte cependant les négociants, et cherche à augmenter le capital de l'Eglise. Se succèdent ainsi à partir des années 1890, Cronstadt qui lance la culture du maïs, du café et du bétail (Don 1918: 23 ; O'Reilly 1957: 49) et Ess, planteur français, qui a planté 10 de ses 50 hectares avec des cocotiers.

Sur l'île d'Emae dont Michelsen a eu la responsabilité, traiter avec les négociants était déjà une habitude dans les années 1870, notamment à Sulua Bay où étaient installés les Rolland, famille de planteurs. Les communautés négociaient de manière indépendante, en pidjin, un prix élevé pour les ignames et étaient déjà bien approvisionnées en marchandise européenne (Thurston 1871). A cette époque, ils favorisent particulièrement le coprah et la biche de mer. Le seul obstacle à l'extension économique d'Emae fut le paludisme persistant qui décourageait et faisait fuir les négociants.

Cet intérêt pour l'argent, que les missionnaires ont largement contribué à insinuer, est également présent à Nguna. Milne y fait venir le commerçant Hazard qui monte une échoppe à Malapoa :

“Alors cet homme blanc tenait un magasin. Il achetait du coprah, il achetait tout, y compris de la nourriture, et le donnait aux gens puis de l'argent. Alors ils prenaient l'argent pour leurs affaires et ils l'utilisaient ensuite pour acheter différentes choses au commerçant. Il a fait don de l'argent à l'église. Hazard et Milne, ils ont changé les gens ici à Nguna” (Elder Amos Tamara, Tikilaso, in Gundert-Hock: 1991).

¹⁶¹ ‘Exécrable faim de l'or’, Virgile, *Enéide III*, 57.

Cette énergie portée au développement de l'économie, originellement dédiée à l'évangélisation et à la propagation de la bonne parole, eut pour effet d'apporter la corruption. Michelsen écrit en 1903 :

“Le péché dominant du peuple est l'amour de l'argent. Avec des prix élevés pour le coprah et le maïs, et une grande abondance de noix de coco, ils se donnent trop ardemment à faire de l'argent, et, comme on peut s'y attendre d'un peuple qui vient de se réveiller pour voir la valeur de l'argent, sont très susceptibles de surestimer son importance [...]” (Michelsen 1903).

Il le qualifie en 1910 de "péché habituel des habitants de Tongoa" (NHM n° 17: 19, Aug.1905; n° 38, Oct. 1910). Cependant, il a lui-même accordé une grande importance à l'argent, et a ainsi contribué au développement dont il s'est publiquement plaint. Par exemple, dans la confession de la *Christian Endeavour Society* de Tongoa, qui a été fondée sous sa direction en 1907, il est dit, entre autres : "Je promets de soutenir la diffusion de la Parole de Dieu avec de l'argent, au moins trois sous par semaine" (NHM n° 26 : 6f, oct. 1907).

À noter que selon Facey (1981), cette nouvelle réalité n'a pas entraîné de changement en profondeur dans le système en place : ni dans les rapports de force que les hommes entretenaient les uns avec les autres, ni au lien inaliénable du titre à la terre. Les chefs titrés du premier système restèrent ceux qui dominèrent le suivant. Facey écrit :

“Même après d'énormes bouleversements et modifications historiques, les détenteurs des titres les plus élevés continuent d'hériter des terres associées et de dominer les deux autres structures de pouvoir qui régissent la vie insulaire : la "session" locale des anciens de l'église et le pasteur ; et les conseils de village, dont certains sont des organes plus formellement organisés tandis que d'autres constituent simplement les membres adultes du village dans son ensemble” (Facey 1981: 300).

A la remarque près, que le système des titres a été assoupli et que la concurrence entre les détenteurs des titres n'était plus essentiellement héréditaire. Les chefs convertis comme les candidats à la chefferie avaient maintenant plus de chance d'accéder aux nouveaux pouvoirs par ou pour l'argent.

4.2.3.3 Abandon des mœurs traditionnelles et adaptation au modèle religieux

Effectivement, acquérir une position d'importance dans la société n'est plus depuis l'évangélisation une question absolument héréditaire. Les titres/terres restent inaliénables, cependant la transmission de ces titres/terres ne répond plus qu'en théorie aux modèles de transmission traditionnels — matrilinéaire à Nguna ou patrilinéaire dans les îles Shepherd. On s'attache à nommer chef celui qui servira au mieux les intérêts du moment. Cependant, les

chefs traditionnels qui n'ont "ni foi ni loi" ne sont que de peu d'utilité aux missionnaires qui veulent voir les anciennes mœurs — croyances, pratiques, rituels — s'effacer au profit des Commandements de la religion.

Ainsi, différentes mesures sont prises pour inciter les chefs à se convertir, et à ordonner les successeurs selon des rituels non plus païens mais religieux. Il est à noter que la religion est, dans un premier temps, considérée comme un sauf-conduit vers la richesse matérielle. On se convertit pour accéder à certaines faveurs du missionnaire, et notamment à sa protection. Par exemple, suite à un ouragan d'envergure à Nguna, les locaux qui professaient être chrétiens se sont tournés vers Milne en clamant qu'ils l'avaient obligé en abandonnant leurs coutumes et leurs croyances et en adoptant les siennes. Ils attendaient dès lors qu'il leur retourne la politesse et pourvoie des vivres le temps de la restauration des sols (Commins 1879: 48). En ce sens, l'expansion de la religion et le rattachement au missionnaire, est une conversion d'intérêt et de circonstance, elle est tout à fait superficielle.

Au sein du système de chefferie lui-même, nous notons que les chefs convertis occupent le plus souvent une position intéressante au sein de l'Église. Par exemple, les chefs Mariwota et Matakaloa, suite à leur baptême et à celui de leur famille en novembre 1880 (Don 1977: 215), se sont vus attribués quatre années plus tard, après la réussite de l'accroissement d'un capital destiné à l'impression des écrits chrétiens, mais aussi à la construction de l'Église de Taloa, les positions de diacres d'église (1884). La nomination de chefs dans la hiérarchie ecclésiastique a bien évidemment eu l'effet escompté : c'est-à-dire étendre l'influence du christianisme, et augmenter l'assiduité aux cours de catéchisme qui incluent l'apprentissage de l'écriture et de la lecture.

L'adoption de mœurs puritaines fut exclusivement encouragée. En effet, la conversion induisait l'abandon de la cosmologie et des coutumes indigènes et traditionnelles, et l'adoption d'une morale nouvelle. La guerre, la magie et le culte des divinités de pierre en étaient un premier aspect, géré particulièrement par les chefs. Le grand chef de Mataso titré Marongoy¹⁶² est un exemple important de radicalisation : sous son commandement, les pratiques païennes furent sévèrement punies, et ses ordres étaient strictement suivis. Les anciens ont cessé d'enseigner aux jeunes l'histoire et les pratiques locales. Les répercussions de telles actions sont encore visibles aujourd'hui à Mataso, où les générations senior et junior, connaissent très peu la vie *kastom* d'avant la missionarisation (Sherkin 1999: 32).

¹⁶² Ce chef n'en est bien sûr pas l'unique exemple ; certains autres chefs ont marqué leur conversion de gestes forts. Par exemple, le chef Matakoale de Tanoporo, Nguna, aurait abandonné huit de ses neuf épouses et détruit son tambour à fente qui jouait un rôle important dans les fêtes traditionnelles (Don 1977: 202).

L'abandon des mœurs, comme la polygamie qui participait de la prestance du chef, en était un second, et était particulièrement géré par l'Eglise. Les femmes étaient à l'époque échangées contre un certain nombre de cochons, et le pouvoir du chef était mesuré à sa capacité à entretenir plusieurs épouses — chacune disposant d'une habitation individuelle. Les missionnaires — ou Michelsen, au moins — refusaient le baptême aux chefs polygames. Cette règle se voulait aussi stricte qu'implicite : il prêchait le Gospel et dénonçait à la fois les pratiques pécheresses. Il écrit avoir dit :

“Je ne les ai pas persuadés d'abandonner leurs femmes — j'ai laissé la vérité faire son travail de purification. Je leur ai expliqué clairement que la polygamie n'était pas admise par Dieu et que cette pratique avait été portée au monde par le pêché” (Michelsen 1893: 134).

Petit à petit, les communautés embrassèrent le christianisme et la conversion, sous l'influence majoritairement des chefs dont le pouvoir d'influence s'étendait naturellement aux pratiques locales. Les missionnaires déplaçaient généralement les villages depuis le *bush* vers les côtes, soumettant ainsi les populations à des changements en profondeur dans le quotidien au niveau de l'alimentation et de la gestion des températures changeantes. Ces déplacements, tout en augmentant le taux de mortalité, permirent également à certains un accès à la médecine moderne dispensée par les anciens de l'Eglise en lieu et place des sorciers *munuai* traditionnels. Très vite leurs pratiques rituelles ont été qualifiées de païennes et furent supplantées par les prières chrétiennes¹⁶³. Les anciens villages du bush sont pour la plupart encore abandonnés aujourd'hui, quand certains au contraire ont été repeuplés suite au décès des missionnaires (Don 1977: 33; Facey 1981: 304 ; Sherkin 1999: 11).

Cependant, quoique certains savoirs oubliés sont aujourd'hui déplorés par les communautés, comme par exemple la méthode de construction des grandes pirogues à voile nommées *nambang* (Sherkin 1999: 15), les savoirs et pratiques traditionnels, sans se perdre tout à fait, se sont adaptés puis confondus avec la réalité religieuse. Les mœurs puritaines strictes n'ont pas tenu le choc : les échanges de porcs, nommés “sale commerce” par Milne se sont poursuivis, les catéchistes se sont remis à fumer, et les célébrations des mariages, des rentrées scolaires et des événements en général étaient à nouveau célébrés sur le modèle des fêtes traditionnelles. Les traditions se sont manifestées sous une forme modernisée : les parents d'un nouveau-né recevaient de l'argent, alors qu'auparavant des nattes et des cadeaux alimentaires étaient utilisés à ces fins (Don 1977: 279 ; Gundert-Hock 1991: 13).

¹⁶³ Élément intéressant, comme les nouvelles maladies avaient été apportées par les européens. La médecine traditionnelle fut reléguée au second plan puisque d'efficacité discutable face aux nouveaux maux, décrits au §4.1.1.2. Nous reviendrons sur les stèles chrétiennes gravées au §4.3 de ce chapitre.

Les transformations économiques et les conversions n'ont pas fondamentalement modifié la culture locale, elles ont été absorbées. Finalement, le changement s'est davantage opéré en surface, au niveau de la forme, quand les anciennes idées solidement ancrées sont restées efficaces. Ce n'est qu'autour de 1980, que des efforts officiels et continus ont été entrepris pour revitaliser les anciennes coutumes et les histoires orales perdues et/ou oubliées. De telles tentatives ont pris un rôle contemporain significatif au niveau local mais aussi national (Arrutangai 1987, Philibert 1992, Tonkinson 1982, Sherkin 1999).

4.3 Les Missionnaires et les pierres

4.3.1 Les Missionnaires et les supports de mémoire traditionnels

Il est assez tentant, à la lumière de ces informations, de considérer le missionnaire comme un moralisateur zélé dont les actions paradoxales ne conduisent aux résultats escomptés qu'au prix de l'oubli et du dénigrement des pratiques et croyances locales. Nous avons vu que l'essentiel de leur action s'est basé sur *l'auri sacra fames* ou "exécrable faim de l'or" (Virgile, *Enéide* III, 57) inextricablement liée au pouvoir et à la sécurité. La conversion amenait des avantages sociétaux, tels que des positions de pouvoir et offrait une protection chrétienne en cas de désastre. En fonction des événements, une catastrophe naturelle par exemple, les communautés avaient le choix entre la protection traditionnelle et la protection de l'Eglise. Celle-ci, en plus d'apporter des remèdes en pleine période d'épidémies et de dépeuplement, pouvait encore fournir un soutien matériel et alimentaire.

La seconde force des missionnaires fut l'étude. Nous avons vu que Milne et Michelsen ont vécu en immersion au sein des communautés. Ils y ont développé une compréhension profonde des langues et de la culture. Et ce, très certainement, afin de comprendre de quelle manière les populations locales pensaient leur monde matériel d'une part et leur monde spirituel en particulier. Car, après tout, comme l'écrit Bedford : "Le défi des missionnaires à travers tout le Pacifique et leur objectif fondamental était toujours de remplacer un monde spirituel par un autre" (Bedford *et al.* 2020). Ils ont vigoureusement encouragé les insulaires à rejeter toute idolâtrie associée au culte des esprits par des actes forts et publics. Pensons par exemple, au chef Matakoale de Tanoporo — Nguna— qui aurait abandonné huit de ses neuf épouses et détruit son tambour à fente qui jouait un rôle important dans les fêtes traditionnelles pour démontrer sa bonne foi (cf. note 159 ; Don 1977: 202).

La vie de l'insulaire, dans notre cas des Shepherd, est partagée entre deux mondes : le monde visible et le monde invisible. Le monde visible est celui du corps tangible, des sens, de la faune et de la flore. Un système de relations est établi entre le monde et l'Homme — i.e § 9.3.4 notion de cosmomorphie. Ce système de relations est ensuite doublé dans le monde de

l'invisible d'une profondeur historique et spirituelle. C'est-à-dire que le chef titré, par exemple, vit à la fois dans le monde visible au milieu de ses contemporains, et parmi les ancêtres qu'il représente chez les vivants. Ces ancêtres peuvent entreprendre des actions depuis l'au-delà. Perdre son enveloppe physique n'est qu'une transfiguration vers l'invisible : tout est toujours là.

Certains éléments pensés comme immuables du paysage îlien servent d'intermédiaire à ces deux mondes — i. e Chap 10§1.1.1 notion de cosmoscapes¹⁶⁴. Ce sont généralement des pierres dont la taille peut varier d'un simple rocher à une île entière, ou encore des éléments dont la longévité est attestée : un arbre, un instrument ou un lieu. Ces éléments sont chargés d'un genre de récit particulier, et remplissent différentes fonctions mémorielles et sociales : monument commémoratif, pierre tombale, marqueur de frontières, témoignage d'un passé mythique, souvenir familial d'une action ancestrale¹⁶⁵ (Ballard 2022). Ces cosmoscapes ont un rôle tout à fait central dans le paysage naturel et dans le paysage social des îles. En plus de déclencher les récits, sur le modèle des mythogrammes de Leroi-Gourhan, elles en sont les gardiens matériels. C'est pourquoi de nombreux missionnaires presbytériens à travers le Vanuatu ont ciblé les pierres spirituelles, insistant pour qu'elles soient enlevées, enterrées ou détruites (Bedford *et al.* 2020).

Lors de son séjour sur l'île de Tongoa, Michelsen a très bien compris le rôle de ces cosmoscapes. Effectivement, ayant reçu le récit de Kuwae, il ne lui a certainement pas échappé que l'île de Tongoa ainsi que les vestiges de l'ancienne île possédaient un statut particulier. Elles étaient des *tabula rasa* : les marques matérielles traditionnelles — cosmoscapes — de l'île originelle avaient disparu, et l'occasion lui était donné d'inscrire à son tour l'histoire dans les pierres, et de communiquer son message à travers la logique locale. Comme nous l'avons vu au §4.2.3.1, il était essentiel, pour le bon avancement de la mission, que les rituels d'ordination deviennent des rituels chrétiens. Aussi, Michelsen introduit-il une nouvelle tradition mémorielle : la stèle chrétienne gravée.

En effet, dans les années 1880-1890, Michelsen commença à commander des dalles de marbre, gravées à sa demande à Melbourne et à Sydney (Ballard 2022: 15). Un choix de matériau notable, étranger au sol des îles Shepherd, et représentatif d'une longue tradition spirituelle occidentale. Ces dalles, d'après Ballard, étaient érigées ou enchâssées dans des

¹⁶⁴Terminologie utilisée par Mere Roberts (2002) à propos des récits polynésiens. Elle les définit comme: "l'expression de cartes mentales qui sont spatialement et culturellement situées. Le sens des noms et des développements narratifs qui s'articuleraient à ces points d'accroche mnémoniques formeraient les savoirs nécessaires à la bonne compréhension d'univers à la foi mentaux et sociocosmiques".

¹⁶⁵ Pour une discussion détaillée sur le rôle des pierres dans les îles Shepherd, le lecteur est invité à se reporter à notre §8.2.5. Il trouvera de nombreuses informations chez Ballard 2022, pour le Centre Vanuatu. Et plus généralement au Vanuatu dans Bedford 2020 ; Bonnemaïson 1996 ; Hébert 1971 ; Kelly 1999.

monuments de béton placés devant les maisons ou les églises des chefs convertis les plus éminents. Ces stèles avaient la particularité de retracer la généalogie de ces chefs, sur le modèle local de *na-vat na-vei na-wotean* 'la ligne de pierres des chefs'¹⁶⁶. Mais, subtilement, tout en marquant une continuité généalogique, elles marquaient une rupture mythique : le passage d'un ordre spirituel à un autre, que l'on peut interpréter comme une ordination divine ou une évolution spirituelle. On pouvait par exemple lire sur ces stèles, dans un mélange d'anglais et de langue *nakanamanga* :

“En mémoire de Taripoamata, chef de Kurumambe 1889. Il mourut le 22 Août 1909, confiant humblement en Jésus ; Le premier chef de Kurumambe venu de Siviri était Natvi, le Tisamata, puis son fils Natapua, puis son fils Pakarualima, puis son fils Soko Napogi, puis son fils Lagoea, puis son fils Vakao Lui, puis son fils Lukai, puis son fils Soka, puis son fils Meto Maseli, puis son fils Toato: Taripoamata” (Hébert 1965: 62).

À noter que seuls ceux qui s'étaient rendus aux cours de catéchisme avec assiduité avaient acquis la capacité de lire ces stèles — nous pouvons penser que le fait de graver les stèles, dans une société orale qui avait retenu en mémoire une très impressionnante part de sa généalogie, était un choix stratégique destiné à créer une communauté autour des écritures et de la conversion. Sans oublier l'esthétisme sans aucun doute attrayant du marbre.

La tradition des monuments inscrits de Michelsen perdure jusqu'à aujourd'hui avec des stèles plus modestes en béton qui commémorent des événements tels que l'indépendance nationale de 1980 ou des dirigeants émérites. Et ce depuis le décès de la première femme de Michelsen, Jane, qui fut commémoré par un triptyque de stèles de marbre — réduit en morceaux par un tremblement de terre en 1909, réinstallé puis à nouveau détruit avec l'Eglise qui les abritait en 1922 (Johnston 1995: 188). Peu de ces stèles chrétiennes survivent aujourd'hui et aucune sous leur forme primitive. Le marbre est apparemment moins solide que la mémoire.

Il est cependant intéressant de noter que le personnage même de Michelsen a, du point de vue de la logique locale, su créer son propre statut mythique, sa propre identité de héros culturel aux côtés des héros fondateurs comme Roymata et Matanauretong — ou destructeur comme Tombu. Le récit de son arrivée fait par le chef Fandanamatu Mata, au §4.2.1 de ce chapitre, nous le présente comme un héros venu d'un autre monde apporter un changement majeur dans les mœurs. Les pierres, qu'il s'agisse des églises ou des restes des stèles, les récits

¹⁶⁶ La technique mnémonique consiste à lier un titre à une pierre. Ces pierres d'environ 30 centimètres de hauteur et séparées les unes des autres d'environ 1 mètre sont placées les unes à la suite des autres. Chaque génération de titre y trouve sa place. Si on ne se souvient pas nécessairement du titre d'un ancien chef, comme il est souvent précisé dans nos versions (ex : TG01: l.81) on peut voir physiquement les séquences des porteurs de titres se succéder de Kuwae à nos jours.

de son arrivée et les langues d'églises devenues majoritaires, marquent l'influence majeure de ce héros culturel sur le paysage naturel et social.

4.3.2 Une influence sur la tradition orale ?

Nous pouvons regarder l'influence des missionnaires de plusieurs points de vue qui n'en ôteront pas le caractère paradoxal : entre destruction et préservation, leur impact sur la tradition orale est difficile à mesurer. Cependant, nous verrons au fil de ce travail que certains éléments, qui font partie intégrante de la logique de vérité inhérente aux discours sur le passé, peuvent nous amener à nous interroger. Ces éléments, qui apportent une légitimité au discours, sont-ils universels, ou sont-ils d'inspiration biblique ? Les discours religieux et les discours sur le passé de cette partie du monde présentent-ils des points communs, ou les uns ont-ils influencé les autres ?

Nous faisons le choix pour ce travail de nous concentrer exclusivement sur les discours sur le passé des îles Shepherd, en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Cependant compte tenu des points communs qu'elles présentent avec le discours religieux, de la tentative d'annihilation des mœurs par les chrétiens, et de l'oubli partiel des récits et des savoir-faire traditionnels — et bien entendu de la circulation des récits transmis à travers le temps dans l'espace des Shepherd — il n'est pas aberrant de penser que la logique de vérité historique mais aussi la logique narrative de cette partie du monde aient été influencées par l'évangélisation.

De nombreux éléments du paysage naturel comme social des Shepherd présentent un terrain fertile pour le discours religieux. Pensons à l'abondance de la nature qui laisse apprécier le *Deus Absconditus*¹⁶⁷, 'le Dieu caché', missionnaire de lui-même de la Genèse. Le système de chefferie pyramidale et la croyance dans l'invisible qui, sans contredire tout à fait le système local, permet d'ajouter une autorité supérieure, elle aussi cachée. Considérons encore le caractère historique¹⁶⁸ de la religion chrétienne : les déambulations entre des lieux précis¹⁶⁹, les généalogies, les noms devenus sacrés sont des éléments de preuves historiques communs aux deux mondes (cf. §8.2.1).

¹⁶⁷ Expression lexicalisée empruntée à Goldmann (1956).

¹⁶⁸ Marc Bloch (1949: 20) soutient que le christianisme est avant tout une religion historique. Le chrétien n'est pas nécessairement sujet à une illumination divine. À en juger par le *Credo*: "Je crois en Jésus Christ... qui fut crucifié sous Ponce Pilate ... et ressuscita d'entre les morts le troisième jour". Nous sommes davantage face à une réalité historique modalisée par le verbe croire que dans l'acte irraisonné de croire sans preuve.

¹⁶⁹ Dans "*Écrits*" Leenhardt (1947) fait allusion à la réaction forte de ses étudiants mélanésien quand ils purent situer Jérusalem sur la carte et se situer par rapport au lieu. Une preuve enfin indiscutable de l'existence de ce lieu plus imaginaire que réel dans leur esprit.

Nous pouvons encore interroger les thématiques principales du géomythe de Tombu : inceste et déluge de type *ekpyrosis*. Ces grands thèmes mythiques communs à l'humanité se sont-ils révélés dans cette société du Pacifique parce qu'ils sont universels ? Ou se sont-ils diffusés par le biais des contacts européens et des missionnaires ? On reconnaît très bien le mythe de Kuwae dans le motif du déluge (MT A1010 dans la classification d'Arne et Thompson), qui est par définition :

“Un cataclysme cosmique qui provoque l'inondation de la Terre, par suite d'une décision divine, généralement pour punir les hommes, jugés mauvais ou imparfaits, ou coupables d'avoir enfreint un tabou, mais aussi parfois, sans raison. Certains hommes peuvent — comme dans la Bible et sur l'île de Kuwae d'après la tradition du nord d'Efate — être prévenus assez tôt pour prendre les dispositions nécessaires à leur propre survie, ou à celle de leur groupe, voire à l'ensemble des êtres vivants” (Le Quellec & Sergent 2017: 275).

Le mythe de Kuwae a été conté aux missionnaires, il est cependant tout à fait possible que le récit du déluge biblique ait à son tour remodelé une partie du géomythe original. Le nom *Tombu*, peut-être lié à la racine *ta mbu '(François 2022: 236) 'Tabou', prête effectivement au héros destructeur une réalité symbolique plutôt puritaine, et conforme aux valeurs véhiculées par les missionnaires — à l'image du nom d'Œdipe lui-même qui signifie “pied enflé”, ce nom semble avoir été créé pour les besoins du mythe. L'éruption volcanique de Kuwae est attestée ainsi que ses conséquences sur le paysage naturel et social cependant l'explication mythique qui l'accompagne semble correspondre à une re-création (Dundes), dont l'éruption est l'effet de vérité central.

Tout au long de son ouvrage *“Yung et les archétypes”* (2013), Le Quellec réduit à néant les fameux archétypes de Yung — qui correspondent à des images mentales communes à toute l'humanité et qui auraient pu, entre autres, expliquer l'universalité de certains mythes. Il propose par la suite une hypothèse de diffusion des mythes pour expliquer leur répartition sur le globe (2021). L'auteur met en lumière le phénomène de la cryptomnésie : le surgissement d'une idée qui semble à première vue originale et personnelle, alors qu'elle a été lue, vue et/ou entendue dans un passé qui peut être lointain — une idée déjà présente dans le *“Matière et Mémoire”* de Bergson (1896) qui postule, sommairement, que tout est toujours là¹⁷⁰.

Il est envisageable que le récit de Kuwae disons original et le Déluge biblique, par leur ressemblance, se soient confondus et adaptés localement par un processus d'écotypification — théorie de von Sydow (1927), soit l'aspect local pris par un type de texte, mythe, conte

¹⁷⁰ Nous faisons référence ici à la fameuse figure bergsonienne du cône renversé pointant vers le bas — à la base, en haut il y a la masse des souvenirs, à la pointe, en bas, la venue du souvenir pur “à l'image affleurant la surface du présent vif” (Ricoeur 2000: 736).

légende, ballade, dans une aire culturelle déterminée où il acquiert des caractéristiques absentes d'autres régions (Le Quellec 2021:165) — dans le mythe de Kuwae que nous connaissons aujourd'hui, et soit le reflet de l'influence des missionnaires de l'époque¹⁷¹. La cohérence historique seule de la mémoire orale qui situe le géomythe de Kuwae au temps de la *Malinga*, habille la rupture d'un interdit traditionnel, quand les cataclysmes actuels — comme PAM en 2015 étudié par Calandra 2017 — du temps de la lumière, sont bels et bien interprétés comme des punitions divines — ou comme l'une des étapes vers l'apocalypse (Calandra 2017: 303).

Nous pouvons, en tout cas au niveau du paysage social, parler de "syncrétisme" qui par définition est : "la fusion de différents cultes ou de doctrines religieuses et la tentative de conciliation des différentes croyances en une nouvelle qui en ferait la synthèse" (CNRTL). Cette notion d'assimilation des croyances du mode de vie, et peut-être même du mythe de l'autre, est largement étudiée notamment par Tabani. Dans son ouvrage (2002), il rappelle la difficulté actuelle des Mélanésiens à définir leur propre coutume — un mot d'ethnologue censé couvrir une habitude traditionnelle devenue rituelle qui fait sens au sein d'une culture donnée. Et il est de fait qu'un impact aussi important, que celui que nous venons de décrire, d'un peuple sur un autre, laisse des marques indélébiles dont il devient impossible de dessiner les contours.

Conclusion de la première partie

Nous avons présenté dans cette partie les quatre grands mythes qui organisent la mémoire orale des îles Shepherd et du Nord-Efate. Ces quatre grands mythes marquent une suite de changements dans le paysage naturel, social et spirituel de ce groupe d'îles. Quoi qu'il ne couvre qu'une petite période de temps, entre l'éruption et la reconquête des îles, le récit de Kuwae occupe une place centrale dans l'histoire orale du Centre Vanuatu. Transmis aussi bien de père en fils qu'aux *étrangers*, ce récit tient une place essentielle à l'échelle locale, et l'événement dont il fait état, quant à lui, tient une place importante dans l'histoire mondiale.

Nous avons vu que diverses visions et applications de ce que les ethnologues appellent la coutume étaient en cours dans la région Centre Vanuatu, et ce, suite notamment à deux phénomènes de rupture : l'éruption du volcan, qui scinda une île aux propriétés inaliénables en six îles vierges. Quelles dispositions doivent être appliquées, aux survivants, aux nouveaux occupants ? Le second phénomène étant l'impact européen, qui implique un important

¹⁷¹ Pour anecdote et pour "corroborer" cette hypothèse, en 2019, quatre jeunes ont mis le feu au commissariat du village de Meriu (Tongoa) car pris d'une illumination divine suite à l'ingestion d'une quantité considérable de stupéfiants. Ils avaient dessiné un schéma sur le sable pour prouver que Jésus était décédé dans leur village, à Lumbukuti et qu'ils devaient en avertir leurs semblables. Une expérience malheureuse pour le village, mais qui montre l'impact de la religion sur les mœurs locales, et la forte appropriation des mythes par la population.

dépeuplement et des changements économiques. Si l'héritier légitime d'un terrain est décédé ou parti dans le Queensland, qu'advient-il de son titre/terre ? Autant de questions qui aujourd'hui encore provoquent de lourdes tensions et mettent à l'épreuve l'élasticité du système de chefferie.

Aujourd'hui, l'article de Shirakawa (2020) nous éclaire quant à l'existence conjointe de deux coutumes : la coutume authentique (héréditaire) de type pyramidal et polynésienne et la coutume inauthentique (grades). Nous avons montré quels étaient les *outliers* actifs de cette culture polynésienne justifiant idéalement de la qualification "de société de transmission de titres/terres héréditaires." Sans pour autant que cette nature première ne soit figée : nous pourrions traduire le propos de Shirakawa par la coexistence d'une coutume traditionnelle idéale et de sa version flexible.

Cette double nature de la coutume au niveau de la transmission des titres/terres impacte la nature des querelles foncières qui convoquent ces mythes. Au sein d'un système héréditaire fermé, qui n'aurait pas connu l'impact européen, des analyses génétiques comme celles de Gajdusek¹⁷² auraient pu se justifier et idéalement venir à bout des querelles. Or, le dépeuplement (épidémies, Blackbirding) et les changements instaurés par l'évangélisation (fonciers, rituels, économiques, linguistiques, politique et mémoriels) et la colonisation (administration schizophrène, baux fonciers douteux, décolonisation de deux modèles opposés, etc.) modifient la nature des discours oraux tenus localement : de génétiques, ils deviennent judiciaires.

Les discours ne s'appuient plus exclusivement sur ce que nous appellerons dans le chapitre 8 "des mythèmes de légitimité majeurs", à savoir la filiation directe, que l'on nomme en bislama *bloodline* "ligne de sang". Ils deviennent des discours de type argumentatif dont les scènes majeures sont les "effets de vérité" induits par des consensus autour des mythes fondateurs qui jalonnent la mémoire orale. Comme l'écrit Ballard :

"L'une des conséquences de l'accent culturel mis dans les îles Shepherd sur la succession patrilinéaire a été le développement de généalogies spectaculairement longues des détenteurs des titres supérieurs, en particulier, ainsi que des histoires de leur arrivée d'origine en pirogue d'Efate et d'autres îles au sud, et leurs actions et interactions ultérieures avec d'autres titres" (Ballard 2020: 114).

Ce sont ces discours de légitimation sur le passé, coproduction historique des quatre mythes qui précèdent le temps de leur énonciation que nous allons étudier dans ce travail. En

¹⁷² Bedford entre autres travailla sur la migration de la population des Shepherd vers la ville de Port-Vila, et sur les profils génétiques du sang par une équipe dirigée par Carleton Gajdusek. Mais aucune autre étude archéologique ne fut entreprise (Ballard: 2020).

effet, ces récits convoqués lors des "land disputes" deviennent bel et bien des négociations du passé en regard des besoins actuels, sur une toile identitaire. Nous l'avons précisé en début de chapitre, pas plus que le peuple de Kuwae ; nous ne pouvons prétendre reconstruire un récit total à partir de la documentation disponible et de l'impressionnante mémoire orale de cette région du monde. Cependant, nous pouvons tâcher de saisir, au sein de ce travail de recherches, la force, l'efficacité et la valeur identitaire des discours tenus sur le passé par le peuple de Kuwae.

DEUXIEME MOUVEMENT — Questions de méthode

Chapitre 5 — L'enquête de terrain

“Une action est ce qu’accomplit un être humain, et non pas ce qui lui arrive”.

Gérard Lenclud, 1996.

Au fil de ce chapitre, nous exposerons les étapes de l'enquête de terrain menée entre 2015 et 2019. L'élaboration d'une méthode de travail efficace adaptée aux conditions de vie locale — linguistiques, matérielles, médicales, sociales, temporelles — fut une étape essentielle à la réussite du projet. Cette méthode, en perpétuelle évolution, met en avant l'immersion participative ou "ethnopraxie". Elle pose également les problèmes éthiques de l'enquête et des représentations afférentes — de l'observateur, de l'autre, de la femme, du *white man*. Nous montrerons comment ces éléments se sont concrétisés sur le terrain et quelles solutions ont été apportées. Sans entrer trop avant dans les détails de l'aventure, nous rendrons compte des spécificités de l'enquête. Il était bien sûr à prévoir qu'une femme blanche voyageant seule dans des terres reculées, en période post-cyclonique, ignorante des us et coutumes et des langues de communication rencontrerait quelques difficultés. Une enquête en terrain inconnu ne ressemble en rien à un exercice scolaire et met en action les qualités et défauts du chercheur dans leur entier. D'après Favret Saada (1981)¹⁷³ : “L'excitation de l'immersion dans un contexte étranger peut vite être supplantée par un ensemble de contraintes, difficilement envisageables lors de la première approche et nécessite une compréhension spécifique pour aller vers une méthode”.

Dans un premier temps, nous présenterons les débuts de l'enquête et la manière dont l'auteure a été immergée dans un monde océanien qui venait de subir les affres du cyclone le plus dévastateur de l'histoire de l'archipel. Nous verrons quels acteurs étaient alors présents sur les lieux et comment leur présence joue sur le déroulement de l'enquête. Et nous montrerons comment ce substrat s'ajoute aux difficultés rencontrées par la chercheuse pour

¹⁷³ Cité par Beaud et Weber (2010: 24).

se positionner dans un monde d'hommes. Nous verrons ensuite de quelle manière le contexte plurilingue a été abordé : comment les langues locales ont été apprises, comment elles ont été notées et quelle promotion sociale a reçu la chercheuse suite à sa maîtrise des langues. Nous montrerons enfin les dispositifs mis en place pour la création d'événements destinés à l'enregistrement des discours sur le passé. Nous montrerons que ces enregistrements se sont déroulés en deux étapes : dans un cadre collectif et populaire pour les récits traditionnels *tukunu*, et dans un cadre privé et "officiel" pour le cycle de Kuwae. Nous présenterons enfin les dispositions éthiques prises par la chercheuse pour s'assurer de la maîtrise des données collectées par les communautés elles-mêmes.

5.1 Premiers pas en Océanie

5.1.1 Les débuts de l'enquête

5.1.1.1 Voyage

Septembre 2015 : Avant même que ne démarre le compteur de la thèse, les Prof. Ballard et François ont organisé un séjour d'étude et de rencontre avec les acteurs du "projet Kuwae" (cf. §1.3), auquel devaient contribuer mes recherches. J'ai été accueillie un mois durant en tant que *visiting fellow* à l'Australian National University de Canberra, où différents chercheurs, comme S. Lacrampe spécialiste du lelepa, m'ont conseillé autant sur une bibliographie avisée que sur les techniques de "survie" utiles dans les îles. Très peu familière du monde océanien, j'en ai profité pour me documenter sur les travaux déjà menés sur les langues namakura et nakanamanga, et pour en apprendre un peu plus sur les recherches en cours — notamment sur l'île de Tongoa, où Maëlle Calandra (2017) étudiait les répercussions du cyclone PAM qui venait de sévir.

Je disposais ensuite d'un mois entier sur le terrain pour m'acclimater et trouver des interlocuteurs susceptibles de me raconter le mythe de Kuwae, qui était alors mon thème d'enquête. Le voyage a commencé, comme pour beaucoup, *in medias res*. Basée à Efate, le premier bus dans lequel je suis montée m'a conduite au quartier d'Agathis où réside le chef Jimmy Viu, issue de l'île de Makira. Son fils, Krem Viu, est locuteur du français, ce qui a facilité grandement la communication. J'ai tout de suite pu recueillir mes premières données, confusément notées dans mon cahier de terrain, et commencer à apprendre les rudiments de la langue. Le chef Viu a immédiatement contacté par téléphone son autre fils, Fanny Viu, et lui a demandé de m'accueillir sur l'île de Makira.

Deux jours plus tard, à 22H, j'embarquai à bord du cargo Urata Riki. Après une dizaine d'heures à traverser l'océan, ballotée entre les marchandises et les animaux, je fus appelée par

le capitaine. Il m'aida à transférer mon sac à dos et mon carton de victuailles sur la pirogue de Willy — qui à bord de son embarcation pouvait passer la barrière de corail de l'île. À peine avais-je débarqué sur la plage, que des dizaines d'enfants s'empressèrent de ramasser mes affaires éparpillées dans le sable, et de partir en courant avec. Un homme s'avança vers moi, très grand, les yeux bleus, et me dit : "Ke ?ino ke Pop amuaing". Je ne compris que plusieurs jours plus tard le sens de cette phrase unique prononcée à mon arrivée. J'avais appris la formule d'usage, et répondis de mon mieux : "Mongorise awo ! Ke?ino ke Sandrine. Aboh ah ?" Ce qui provoqua déjà quelques rires.

Une jeune fille, Rita, qui avait des notions d'anglais, avait été désignée d'office pour m'accompagner, et m'enseigner les rudiments de la vie locale. Elle me conduisit chez mon hôte et me servit une tasse d'eau chaude. Avec le passage récent du cyclone, j'avais imaginé que les premières difficultés de la vie dans les îles seraient matérielles et non sociales. Une femme blanche seule et muette avec des objectifs s'inscrit dans la lignée des autres acteurs déjà passés sur les lieux. Elle est immédiatement investie des représentations locales. Mon premier terrain avait débuté très vite, trop vite. Les premiers jours, sans langue intermédiaire, j'étais perdue et entièrement soumise aux circonstances. Incapable de discriminer les emprunts au bislama de la langue namakura, j'apprenais tant bien que mal en utilisant tous les moyens à ma disposition : les gestes, le sable, la musique.

Au bout de deux semaines, chacun s'était habitué à me voir perdue et avait trouvé un moyen de communication qui lui était propre. Certains parlaient doucement, en accentuant leurs gestes, d'autres passaient des heures à chanter avec moi les mêmes chansons, d'autres me rendaient visite quotidiennement avec de la nourriture en prenant le temps de nommer chaque chose. Certains trouvaient encore le moyen de plaisanter, sans un mot. Je m'accoutumais petit à petit au rythme des îles, où l'on vit avec le soleil. Je m'attelais à apprendre en aidant aux tâches quotidiennes, en jouant avec les enfants et en interrogeant les villageois, mon cahier de terrain toujours en main. Un jour que nous nous rendions au jardin, situé en haut de la montagne, ma mère adoptive fatiguée demanda : " i baam na-ran ah ?", et je répondis : " ee, na-ran i buel"¹⁷⁴. La famille me regarda, stupéfaite. Mon travail de linguiste commença à cet instant, précieux, où les mots prirent sens et où je pus m'exprimer.

5.1.1.2 Calendrier

Mon enquête de terrain linguistique dans les îles Shepherd a totalisé 24 mois de 2015 à 2019 (voir tableau 8). Soit environ deux années pour apprendre les langues, trouver les informateurs, collecter et traiter les données sélectionnées pour cet ouvrage. Une période d'un an s'est

¹⁷⁴ "Y-a-t-il de l'eau ? Non, il n'y en a pas".

écoulée entre mon premier et mon second terrain. J'ai mis à profit ce temps pour suivre des formations (voir tableau 9) et me documenter. Cette longue attente d'un financement pour poursuivre mes recherches a motivé ma décision de m'installer dans le Pacifique, en Nouvelle-Calédonie. J'ai ensuite alterné des périodes d'enseignement à Nouméa et des périodes d'enquête. J'ai ainsi pu financer seule l'ensemble de ce travail : billets d'avions, logement, matériel, assurance.

Octobre 2015	Arrivée sur Port-Vila. Un mois sur l'île de Makira.	Enregistrement de deux versions de Kuwae.	Observation participante. Découverte de la langue. Prise de contacts.
Décembre 2016	Efate (Agatis), Nord Efate et îles côtières.	Collecte de <i>tukunu</i> et transcription.	Découverte des limites de l'environnement connu. Exploration, prise de contacts.
De juin à décembre 2017	Emae, Efate, Mataso, Makira.	Journaliste chez Loops Vanuatu, Digicel. Traduction des archives écrites. Retour à Makira. Collecte de données. Transcriptions.	Ethnopraxie. Acquisition du bislama et amélioration notable en namakura et nakanamanga. Élaboration de résultats présentables. Expérience de la modification du statut social par la maîtrise des langues et la présence d'un homme.
Octobre 2018 à février 2019.	Tongoa, Buninga, Tongariki.	Transcription intensive des archives orales. Collecte de données. Transcription de l'ensemble des données.	Acquisition du namakura et du nakanamanga. Exposés publics. Indépendance énergétique. Soutien des communautés.
Juillet 2019 à décembre 2019.	Epi, Tongoa	Stage à l'institut Max Planck. Collecte de listes de mots, transcription.	Archivage de toutes les données sur le site Paradisec.

Tableau 7: Séjours aux îles Shepherd, type de travail effectué et appréciation succincte des objectifs réalisés.

5.1.1.3 Matériel

Du point de vue du matériel, je me suis cantonnée aux nécessités premières : un enregistreur colloïdal de marque H4N à piles — qui permet des enregistrements au format .wav, une lifestraw, une moustiquaire, des cahiers de terrain, une poêle à paella et des épices. A partir de 2018, j'ai investi dans un générateur d'électricité solaire de 50 Watt, qui garantissait mon indépendance énergétique. Il me permettait de charger mon ordinateur pour les transferts de données sur le logiciel Saymore, la transcription des récits mais aussi d'offrir de l'éclairage à mes hôtes — et des soirées films pour les amateurs de Charlie Chaplin. Je transportais le générateur d'île en île, dans une boîte plastique de *breakfast crackers*, craignant souvent de le voir couler lors des transferts bateau-plage.

5.1.1.4 Formations

Afin de mener l'enquête de terrain à bien, j'ai suivi plusieurs formations entre 2015 et 2016, répertoriées dans le tableau 8.

Dates	Formation	Apprentissages
Juillet 2015	HUM - Leiden Summer School in Languages and Linguistics (Leiden, Pays-bas).	Formation intensive en linguistique de terrain, transcription et interprétation de données
Mars 2016	CIDLES - Interdisciplinary Center for Social and Language Documentation. (Alcanena, Portugal).	Logiciels et matériel de documentation linguistique (Audacity, Elan, Flex, Saymore, handbrake, CMDI marker, Arbil).
Avril 2016	Formation de conteuse, Genève, Fondation du coquelicot.	Initiation à l'Art du conte.
Juin 2016	LACITO winter school - Langues et Civilisations à traditions orales (Paris, France).	Formation intensive en linguistique de terrain et linguistique générale

Tableau 8: Récapitulatif des formations suivies entre 2015 et 2016.

5.1.2 Le contexte exceptionnel de l'enquête

5.1.2.1 PAM : Un effet d'amplification des conditions de vie

Les deux premiers terrains, sur l'île de Makira et sur Efate, ont été effectués dans des conditions non-représentatives du Vanuatu. Le cyclone Pam¹⁷⁵ avait éradiqué les ressources des îles ainsi que bon nombre d'habitations. Il fut d'ailleurs l'objet de travaux universitaires — notamment de Garcia¹⁷⁶ (2016) et de Calandra (2017) qui analysèrent le phénomène de résilience des populations sur les îles d'Emao et de Tongoa face à cette catastrophe.

Le passage de PAM eut un effet d'amplification sur le contexte de l'enquête : les conditions de vie, les mentalités, les représentations, les besoins se sont vus augmenter par le choc provoqué par la perte souvent totale d'instruments de confort indispensables au quotidien, d'êtres chers, et par l'impossibilité d'accéder autrement que par les aides humanitaires au minimum vital. Ce contexte vint accentuer les contraintes "habituelles" que peut rencontrer le chercheur en lieux isolés :

- ▶ Les maladies locales comme la dengue ou le paludisme — dont il faut choisir de se prémunir ou non, à l'aide d'une médication à double tranchant — revêtirent un caractère d'autant plus redoutable. Se soigner de la dengue sans eau et sans nourriture diversifiée sur une île à "mille milles de toute région habitée¹⁷⁷" est un risque à évaluer¹⁷⁸.
- ▶ Il n'y avait plus de système de génération électrique, nécessaire notamment au chargement d'un ordinateur. Le travail devait être effectué exclusivement à la main — ce qui ne facilitait pas les transcriptions.
- ▶ L'état de choc des communautés, qui étaient légitimement plus occupées à reconstruire leurs habitations et à effectuer des plantations qu'à répondre à mes questions.
- ▶ Le minimum vital : peu d'eau et plus de nourriture dans les jardins, hormis les tubercules. La population dépendait exclusivement de la livraison de sacs de riz, une fois par mois.

¹⁷⁵ Le cyclone *Pam* est un cyclone tropical de catégorie 5 de la saison cyclonique 2014-2015 dans l'Océan Pacifique sud. Formé le 6 mars 2015, ses effets affectent à des degrés divers les Kiribati, la Papouasie Nouvelle Guinée, les Salomon, le Vanuatu, les Tuvalu, les Fidji, la Nouvelle-Calédonie et la Nouvelle-Zélande. Le Vanuatu fut le pays le plus touché.

¹⁷⁶ Garcia (2017). *Dans le sillage du Cyclone Pam: Quand la catastrophe fait quotidien au Vanuatu. Mémoire d'ethnologie*, Paris: EHESS. (Mémoire de master 2, sous la direction d'Éric Wittersheim).

¹⁷⁷ In *Le Petit Prince*, A. de Saint-Exupéry.

¹⁷⁸ J'ai moi-même attrapé l'une de ces maladies et ne disposais que de peu de solutions de repli : attendre que les symptômes se dissipent ou voyager sur un bateau de marchandises, 10 heures durant en subissant les secousses de la haute-mer. A cette époque, les bateaux étaient rares. J'ai choisi de me soigner sur place, et d'endurer la forte fièvre sans médicaments adaptés et avec des ressources d'eau limitées. Quelle maladie ? Je ne saurais le dire.

Les conditions de vie des îles, que l'on aime à appeler *aelan style* en bislama, sont déjà difficiles en temps normal. Mais, la période de sécheresse qui a suivi le cyclone nous a d'autant plus contraints à l'économie. Sur l'île de Makira, un seul puits d'eau potable était à disposition de la communauté, tous les autres moyens de collecte d'eau de pluie s'étaient envolés, et les tanks étaient à sec. Les rares averses permettaient de se doucher, de changer l'eau de la vaisselle, et d'étaler autant de réceptacles possibles — casseroles, boîtes en plastique, moitiés de coco etc. — à l'extérieur pour y recueillir de l'eau douce. A défaut, l'eau de mer servait à la cuisson du riz quotidien.

Les jardins étaient vides. A mon arrivée, un peu de maïs avait poussé et on en dégustait occasionnellement. Finalement, seuls les habiles pêcheurs pouvaient diversifier un peu leur nourriture, et avaient la générosité de partager avec ceux qui ne disposaient d'aucune rentrée d'argent ou livraisons depuis Efate. Cette année compta de nombreux décès dans tout l'archipel, notamment à Tanna, où la sécheresse fut réellement assassine. Fort heureusement, le visage des îles s'adoucit au fil des années, en retrouvant peu à peu sa nature luxuriante, et son incroyable diversité.

5.1.2.2 Des répercussions sur le paysage îlien et social

Dans l'ensemble le paysage de Makira était dévasté : la majorité des villageois dormait à l'Eglise en attendant que leur maison soit reconstruite, et passait leur journée au jardin, à la pêche ou à la prière. La famille de mon hôte avait perdu la moitié de son habitation et reconstruisait petit à petit le *yard* (cf. Glossaire). Une priorité avait été donnée à l'Eglise des enfants, où Fanny Viu leur donnait quotidiennement des cours de catéchisme et les faisait chanter au rythme de sa guitare qui ne comptait plus que trois cordes. Chaque soir, avant le dîner et chaque samedi matin, les enfants se présentaient avec une contribution pour la quête. On attendait bien sûr de moi que je sois présente à toutes les messes et participe à toutes les quêtes.

En effet, mon arrivée fut d'abord perçue comme une opportunité de récupérer une partie du matériel perdu. Mon carton de victuailles avait disparu, avant que je n'aie eu l'occasion de partager son contenu — graines, tabac, produits d'hygiène, sucre, farine, fil de pêche, hameçons — on avait déposé mes réserves d'eau dans la chambre que je partageais avec mes nouveaux frères et sœurs. Mon hôte, surnommé "l'hameçon" par les villageois, entendait échanger son hospitalité, sa protection et sa connaissance de la langue namakura, contre de l'argent et des denrées.

J'ai contribué à la vie familiale de mon mieux — en effectuant des tâches ménagères, en aidant au jardin et en aidant les enfants pour leurs devoirs — et veillé à ce que mon hôte ait toujours du matériel de pêche, de la farine, du sucre, du tabac et du café, vendus à prix d'or dans l'échoppe locale. Cette première situation, aussi inconfortable que compréhensible, m'a

permis de prendre la mesure des nécessités matérielles et de créer les moyens de mon indépendance. Il n'était pas question d'échanger des données contre de l'argent et de ne pas pouvoir me détacher de mon hôte pour m'adresser aux villageois. J'accomplissais mes tâches et m'esquivais aussi souvent que possible, pour communiquer avec autrui et parcourir l'île.

Le cyclone Pam a eu des répercussions sur la qualité de vie des communautés, sur les mentalités, mais aussi sur la mémoire orale. En effet, bien des éléments du décor des îles, notamment des arbres centenaires d'importance mémorielle ont été déracinés, des chemins de traverse bouchés et des lieux de mémoire endommagés. Or, la mémoire des îles s'appuie sur des éléments immuables ou au moins pérennes du paysage. Passer devant un certain arbre en un certain lieu, déclenche la parole et la narration de mythes. Si le cœur n'était pas à la narration, le décor ne s'y prêtait plus non plus. Dans certains de nos récits, les locuteurs font d'ailleurs référence à des lieux disparus pendant la tempête — des souches d'arbres, des passages et même certaines pierres (cf. TKG01: 2019 [🔗](#)¹⁷⁹ par exemple, où le locuteur note la disparition de l'arbre kuma'ir du village de Lakilia). Aussi, les conditions d'enquête sur l'histoire orale n'étaient pas des plus propices.

5.1.3 *Se positionner face aux représentations sociales*

La première phrase de Fanny Viu : "Ke ?ino ke Pop amuaing", signifie "Je suis ton père". Dès mon arrivée, j'avais été intégrée à un système relationnel qui me fournissait des parents, des frères et sœurs, des oncles, des tantes et des cousins. La jeune fille désignée pour m'accompagner, n'avait pas été choisie au hasard. Rita était la première née de celui devenu mon oncle, autrement dit ma cousine. Cet oncle était le premier petit-fils d'Edison Masoeripu, qui en son temps, avait travaillé avec Wolfgang Sperlich (1986) à l'élaboration d'une grammaire de la langue namakura. Cette alliance m'inscrivait également, directement dans la lignée de mon prédécesseur, devenu mon "frère aîné". Rita m'accompagna chaque jour dans mon apprentissage. Des tâches du quotidien, aux marqueurs sociaux en passant par ma préférence de culte : elle avait pour but de m'intégrer.

Cependant, une femme blanche et seule, qui cherche à apprendre la langue des ancêtres, n'est pas chose courante sur une île isolée, et va à l'encontre de toute représentation sociale locale. Privée de parole — autant par mon statut que par mes capacités linguistiques — il m'était difficile de donner un discours public pour me présenter, et afficher clairement mes intentions. Outre l'apprentissage du namakura, l'une des étapes majeures et sans doute la plus compliquée fut la création d'une position sociale originale, en opposition aux représentations

¹⁷⁹ Audio : [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007518#S168>].

sociales en cours — *white man*, femme, activiste, chercheur — et acceptable pour tous, qui me permette de travailler avec tout un chacun.

5.1.3.1 Le white man

Au Vanuatu, en dehors des considérations discriminatoires de l'ordre du sexe et de la couleur, l'expression lexicalisée "white man" désigne toute personne blanche de peau. Qu'il s'agisse d'un étranger ou d'une personne locale atteinte d'albinisme oculo-cutané. Le white man est également celui qui est incapable de s'adapter à la vie locale et qui se réfugie derrière ses possessions matérielles, qu'il partage contre la protection des hommes dignes de ce nom. Le white man est faible, peu débrouillard, maladroit dans ses attitudes et ne s'exprime que dans les langues des colons : le français ou l'anglais.

Le touriste — majoritairement australien — constitue encore une catégorie à part, et qui répond tout à fait à la description de M. Bouhdiba (1981)¹⁸⁰: " Le touriste est un homme qui passe et qui ne voit rien". Sa représentation est peu flatteuse. Le touriste australien est riche, souvent obèse, sensible au soleil et aux moustiques — car toujours couvert de crème — et ne fait irruption dans le quotidien local que pour quelques heures avant de s'en retourner pour jamais chez lui. Les femmes se baignent presque nues et les hommes sont tellement perdus qu'ils payent trois fois le prix de ce qu'on leur propose pour effectuer quelques mètres en bus. Il leur arrive d'adopter des enfants, qu'on ne revoit jamais. Le touriste ne s'aventure pas sur des îles comme Makira, mais on connaît sa légende, et on voit parfois passer les gigantesques bâtiments de croisières qui l'emmènent à bon port.

Dans les îles peu touristiques, comme les Shepherd, on connaît exclusivement le *white man* par les activistes humanistes. Ils sont eux-aussi de passage, avec une mission précise et un profil spécifique incarné dans trois types d'activistes humanistes : le Peace Corps, l'ingénieur IsrAID et le missionnaire.

5.1.3.2 Trois types d'activistes humanistes : Les Peace Corps, IsrAID, le missionnaire

Le Vanuatu est un archipel récemment indépendant et façonné par la vie coloniale dont les vestiges sont visibles, notamment dans les relations entretenues avec les associations humanitaires. Le seul rapport au *White Man* dans des îles non-touristiques, comme les Shepherd, est induit par la présence des activistes d'ONG humanitaires.

¹⁸⁰ « Le tourisme, une rencontre manquée ? » (Courrier de l'UNESCO, février 1981) par M. Bouhdiba, professeur de sociologie à l'université de Tunis.

À savoir que la majorité des femmes et des enfants quittent rarement l'île, voire jamais, en raison du coût du transport. Seuls les hommes partent pour le travail, et les jeunes pour se marier ; parfois à un homme de la ville, mais le plus souvent le mariage a lieu inter-îles. Il arrive que les personnes âgées fassent le choix d'aller vivre leurs vieux jours à la ville, pour que leurs petits-enfants s'occupent d'eux. Mais une superstition selon laquelle on ne peut quitter l'île et y revenir sans encourir le risque d'un décès, décourage le retour. Aussi, plus de la moitié de la population par communauté n'entrerait en contact avec l'homme blanc¹⁸¹ que par l'entremise des volontaires ou des missionnaires. Une représentation partagée par les expatriés dont le dicton est le suivant : "Si tu vis au Vanuatu, tu es nécessairement un des trois M : un acte manqué, un militaire ou un missionnaire"¹⁸².

5.1.3.2.1 Les Peace Corps

Peace Corps¹⁸³ est une organisation civile parrainée par le gouvernement américain, qui envoie des volontaires pour instruire les citoyens des pays en voie de développement dans l'exécution de programmes industriels, agricoles, éducatifs et sanitaires. Ces volontaires sont généralement de jeunes gens, quoi qu'il n'y ait pas de limite d'âge pour intégrer l'organisation, et peuvent être aussi bien des femmes que des hommes.

Au Vanuatu, les Peace Corps sont entraînés à la vie dans les îles durant trois mois avant leur affectation à une île¹⁸⁴. Leur formation est assez complète : on leur enseigne le bislama, l'art de cultiver un jardin, de faire du feu et de cuisiner quelques plats locaux simples. On leur enseigne à identifier les dangers courants, et les soins d'urgence minimum. Quelques notions ethnographiques leur sont communiquées, notamment sur la chefferie, la répartition des tâches selon le genre ou l'art de s'exprimer en public. Ils sont particulièrement préparés au rôle qu'ils doivent tenir au sein de la communauté. En arrivant ils savent comment se vêtir, se présenter et organiser leur habitation. Le Peace Corps jouit d'une demeure indépendante, passée de volontaire en volontaire, ainsi que d'une terre, elle aussi cultivée par ses

¹⁸¹ Ne voir dans cette appellation aucune discrimination, le Vanuatais se désigne lui-même « Blak man ». Et qu'on le veuille ou non, on n'échappe jamais à la dénomination « White man », pas même après avoir été ordonné par un chef. Ce n'est ni plus ni moins qu'un qualificatif évident qui peut être appliqué à un "Black man" si celui-ci adopte une attitude de blanc. *A contrario*, l'homme blanc ayant fait ses preuves dans les îles, en vivant comme les locaux est appelé "Black Man" à grand renfort d'enthousiasme.

¹⁸² L'expression anglaise originale est la suivante: "If you live in Vanuatu, you are necessarily one of the three M: a missfit, a military or a missionary".

¹⁸³ Le président John F. Kennedy interpelle la jeunesse américaine en lançant en 1961 l'idée d'un Corps de la paix (Peace Corps). Dès 1965, quelque 10 000 volontaires travaillent bénévolement dans des pays du Tiers-Monde.

¹⁸⁴ Voir site internet Peace Corps Vanuatu [accès: <https://www.peacecorps.gov/vanuatu/preparing-to-volunteer/training/>]

prédécesseurs. Il est rare que l'île reste plus de quelques semaines sans accueillir un Peace Corps, aussi l'habitation n'est jamais libre et le terrain toujours cultivé.

Le Peace Corps a un rôle bien déterminé dans la communauté : il est là pour enseigner — et non pour apprendre. Selon son profil, il fait son entrée sur l'île avec un projet à mener en deux ans : éducatif, médical ou encore de veille sociale (soutien psychologique post-catastrophe, violence faite aux femmes ou aux enfants) et selon ses propres critères. Rares sont les activistes Peace Corps qui participent à la vie locale ou aux événements qui ne relèvent pas de leur rôle. D'ailleurs, ils sont communément nommés par leur fonction et non par leur prénom. A leur demande, certains reçoivent un nom local : presque toujours le même "Lei naur" 'la fille de l'île' pour les femmes et Kal naur" 'l'homme de l'île' pour les hommes.

Le Peace Corps mène généralement une vie assez solitaire, et s'entoure particulièrement d'enfants. Pour rendre son séjour plus confortable, il dispose d'un système autonome de génération électrique et reçoit régulièrement des paquets de victuailles qu'il partage, s'il le souhaite, avec les membres de la communauté. Faire ami-ami avec un Peace Corps est assez mal vu : on sait pertinemment qu'après son départ, le volontaire laissera derrière lui bon nombre de ses possessions, et particulièrement à ceux qui se seront montrés amicaux. Mon hôte était d'ailleurs connu pour ses amitiés rentables avec les Peace Corps — auxquels il donnait toujours le nom de sa mère, Lei Bobong ou Kal Bobong. Il ne manquait jamais de sécher leurs larmes, d'apaiser leur solitude ni de recevoir la contrepartie de son infatigable bienveillance.

Cette représentation du rapport à l'homme blanc, qui troque ses possessions contre une compagnie amicale, constitue un véritable obstacle lors d'un premier terrain. Le sentiment d'isolement légitime du Peace Corps l'amène à ne pas respecter le principe d'équité, à la base de l'organisation sociale dans les îles. On peut observer ce principe en action en maintes occasions : si l'on offre un ballon, et un seul ballon, à un groupe d'enfants, alors les parents finiront par le confisquer voire le détruire pour faire cesser les querelles. Si un jeune homme est meilleur footballeur que les autres, on n'apprendra pas forcément de son talent en vue d'une progression, il est possible qu'il soit blessé par les autres pour rétablir l'équilibre. Un homme possédant un salaire régulier et un style de vie supérieur sera jaloué souvent à l'extrême et s'il n'est pas sollicité constamment (argent, tabac, matériel), il sera sans cesse rappelé à son niveau de vie supérieur. Certains hommes sont même assassinés pour ces motifs. On connaît ce phénomène violent sous le nom de "*jealousy blong Black Man*".

Rompre le principe d'équité déséquilibre les relations internes dans le village et corrompt les relations avec l'étranger. Cette vénalité se transpose sur les futurs acteurs faisant leur apparition dans les îles. Ce paramètre, d'autant plus en période post-cyclonique, fut des plus difficiles à surmonter. La possibilité du troc m'avait été ôtée dès mon arrivée avec la

confiscation de mon carton de victuailles, que "l'hameçon" avait dissimulé dans ses quartiers. Il procédait lui-même aux échanges, pour du poisson par exemple. Si on venait parfois en pleine nuit taper à ma fenêtre pour me réclamer du tabac, on ne me demandait pas plus que ce que j'avais déjà donné.

Pour ma part, j'ai refusé pendant la totalité des 24 mois d'entretenir des rapports de l'ordre du troc avec les communautés. Les données linguistiques, comme leur nom l'indique, n'ont pas d'autre valeur que le temps passé à les réunir. Je tâchais de rendre ma compagnie agréable, avec une inaltérable bonne humeur, et de susciter la confiance et l'intérêt pour mon travail. Un parti-pris qui serait facilité plus tard par la maîtrise de la langue.

5.1.3.2 IsraAID

"Le Forum israélien en faveur de l'aide humanitaire internationale", plus connu sous l'acronyme IsraAID, est un organisme humanitaire israélien qui répond aux situations d'urgence dans le monde par des aides ciblées et, si possible, par la mise en place d'un mode de vie durable. Mobilisés pour l'installation de réservoirs d'eau potable, les ingénieurs IsraAID viennent en équipe, selon la taille de l'île, de quelques semaines à plusieurs mois. Ils embauchent des locaux afin de mener à bien leurs travaux, parfois sur l'île, mais souvent conservent les mêmes employés d'une île à l'autre.

À la différence des Peace Corps, ils ne sont pas entraînés à vivre dans les îles et recrutent majoritairement des locuteurs de l'anglais, qui se chargent de créer le lien entre eux et les chefs de village. Certains ingénieurs dont John Liberzon, chargé d'équiper en réservoirs toute l'île Tongoa, prennent le temps d'apprendre le bislama, mais ce n'est pas commun. Le rapport entretenu entre l'ingénieur IsraAID et la communauté est celui de la possible embauche d'hommes qui n'auront pas à aller travailler à la ville pour un salaire bas ou à attendre leur tour pour aller faire du *fruit picking* ou 'cueillette de fruits' en Nouvelle-Zélande.

5.1.3.3 Le Missionnaire

Le dernier type de volontaires rencontré est le missionnaire. Depuis l'évangélisation (§4) il n'est plus de missionnaire de la trempe de Maurice Leenhardt ou de Graham Miller qui, quoi qu'on pense de leur message, passait du temps au sein des communautés. Aujourd'hui, le missionnaire est de passage, et ne demeure pas plus de quelques jours sur l'île. Ce missionnaire, toujours différent, prêche auprès du pasteur local de confession équivalente, et participe particulièrement aux messes des enfants.

Il est traité avec de nombreux égards dans l'espoir palpable de l'obtention d'une subvention quelconque. Dans son dos, les plaisanteries et les suspensions vont bon train quant

aux motifs et aux possibles bénéfiques de sa visite. Le Missionnaire est traité en *White Man* : on lui présente l'image d'une communauté pieuse, où les charmants enfants chantent avec bonheur les chansons enseignées les années passées. Et l'on attend de lui qu'il récompense cette prestation.

Les pasteurs locaux en visite depuis les îles voisines, en revanche, sont véritablement reçus avec respect et déférence. La communauté participe volontiers à la quête et lui présente son visage quotidien, sans forcer son naturel.

Ces représentations du *White man*, imprimées dans les esprits, compliquent à bien des niveaux le travail d'enquête. Créer un pont entre la communauté et le chercheur et non entre la communauté et l'homme blanc est un travail à part entière. Ce contexte de terrain "non vierge" met en avant un problème de fond : une généralisation de l'homme blanc, de ses possibilités, de ses intentions, de ses incompréhensions, de son travail. Ce problème s'articule avec les empreintes non seulement de la colonisation, de l'évangélisation mais aussi des aides au développement du pays. Ce substrat ajoute à la représentation que se fait la communauté du travail du chercheur, et plus encore de la chercheuse blanche et seule.

5.1.3.4 La représentation du chercheur et des institutions

S'il existe une représentation de l'homme blanc, il existe également une représentation du chercheur. Les îles Shepherd ont reçu les visites répertoriées dans le tableau 9 :

Jean Guiart	Toutes les îles Shepherd	1958, 1959, 1963-65
José Garanger	Toutes	1964
Jean-Claude Rivierre	Toutes	1965
Joël Bonnemaïson	Itakoma, Tongoa	1968-70
Richard Bedford	Lumbukuti, Tongoa	1968-70
Catherine Huchet	Toutes	1974
Wolfgang Sperlich	Makira, Emae	1985
Chihiro Shirakawa	Itakoma, Tongoa	1991-1993, 1994, 1995-96
Samantha Sherkin	Mataso	1996-97
Susanna Kelly	Purau, Tongoa	1995-1997 (18 mois)
Christopher Ballard	Toutes	2010, 2018
Maëlle Calandra	Kurumabe, Tongoa	2011, 2013-15+
Grandersen Ainka	Kurumabe, Purau, Tongoa	2013-14 (5 semaines ?)

Tableau 9: Récapitulatif des chercheurs ayant travaillé dans les îles Shepherd.

Le passage des pairs peut représenter un véritable avantage. Certaines communautés, comme celle de Tongariki, savent mener un travail de groupe en un temps record, et ce afin de permettre au chercheur de venir rapidement et efficacement à bout de son projet. D'autres gardent le souvenir des méthodes de travail : sur l'île de Makira, on se souvenait très bien du passage de Wolfgang Sperlich et de sa famille. Alors que ses enfants étaient scolarisés à l'école locale, le linguiste passait ses journées à l'extérieur, à demander le nom de chaque objet du monde. A mon arrivée, la communauté savait déjà travailler avec un linguiste, et certains se souvenaient encore de quelques symboles phonétiques — notamment la marque de la nasalisation ou du glottal-stop. Cette aide non négligeable, en plus du matériel existant, a considérablement facilité mon apprentissage de la langue et permis d'apporter des compléments aux travaux de mon prédécesseur.

Cependant, d'autres empreintes sont moins commodes et ferment la voie aux chercheurs suivants. Celles de Guiart sur Emae sont malheureusement indélébiles. Non pas que le chercheur ait commis des fautes, sinon que la communauté, au fil du temps, a revu son jugement sur les enregistrements du chercheur, qui causent encore bien du trouble lors des disputes foncières actuelles (Shirakawa 2020: 28). En effet, il est aujourd'hui de notoriété commune sur Emae que les enregistrements peuvent être utilisés à des fins de manipulations, et que le chercheur peut être aisément instrumentalisé. Dans un article non publié intitulé "Jean-Claude Rivierre : Histoire de Matanauretong" (2016), Guiart revient sur sa méthode de travail et sur les précautions prises pour limiter ces instrumentalisations, dont il avait bien conscience et dont, d'après lui, auraient été victimes ses deux collègues, linguiste et anthropologue. Il écrit à propos de la version recueillie par Rivierre :

"Ce texte est une variante qui se marque par l'absence de détails donnés par les autres variantes [...] L'intérêt du document est pourtant cette présence d'un texte vernaculaire dans une île où les gens se méfient de l'écrit et de ce que peuvent faire les Blancs, à moins que la manipulation ne viennent de leur côté, comme ils l'ont pratiqué par la suite avec Luders..."
(Guiart, n.d: 2016: 2).

En effet, nous revenons une nouvelle fois sur la notion de bonne version du §3.3.2.1.2. Chaque chercheur intervient à un moment précis dans le temps, qui correspond à des moments et à des besoins différents dans l'énonciation du mythe. Bensa écrit à ce propos :

"Le jeu sur l'ambiguïté des signes facilite l'élaboration et la coexistence des différentes versions, en relation étroite avec les configurations sociales et la conjoncture historique. Une telle compréhension des narrations réfute résolument toute autonomie éventuelle du « mythe » par rapport au monde social. Les récits participent d'une réflexion sociologique qui situe momentanément le narrateur dans un contexte historique et politique particulier. Quand en outre les statues des personnes au sein des hiérarchies claniques et territoriales

sont instables, les positions les plus prestigieuses (celles de chefs et de Maîtres du sol) sans cesse à justifier, à reconquérir ou à défendre, les histoires permettent à chacun de se poser en regard des autres au moyen d'une rhétorique qui, tout en étant marquée par le respect d'autrui permet, à mots couverts, d'avancer une ambition, d'asseoir une revendication, de contrer une prétention, et ainsi de suite. Afin de décrire ce jeu politique par récits interposés, il est donc indispensable de rassembler toutes les versions possibles de la même histoire, telles qu'elles sont livrées par différentes personnes, tout en situant celles-ci les unes par rapport aux autres dans le contexte du moment" (Bensa 2006: 130).

Le reproche adressé localement à Guiart est précisément qu'il n'a pas enregistré toutes les versions et que celles qu'il a enregistrées ne correspondent pas nécessairement au même moment, ou aux mêmes nécessités (entre 1958 et 1965). On lui reproche de ne s'être adressé qu'à certains chefs, dont les descendants disposent aujourd'hui d'un matériel de légitimité supplémentaire à leurs discours, et qui a la force de l'immuabilité. Cependant, et Guiart le reconnaît lui-même : ce matériel peut être douteux — manipulation du récit, des preuves, du statut afin d'obtenir ou d'assurer une terre. Et nous ajoutons que disposer d'un enregistrement va à l'encontre des règles du jeu de l'oralité — qui cherche à travers l'énonciation des récits sur le passé, un compromis actuel (§9.2).

Face à cet exemple installé sur son terrain de recherches, plusieurs solutions s'offrent au chercheur :

- ▶ Enregistrer le fruit d'un consensus narré par le chef de l'île entouré des chefs de village (C'est la méthode adoptée dans ce travail)
- ▶ Les laisser créer un récit sur mesure dont les implications politiques et foncières sont assourdies afin qu'elles ne puissent pas être utilisées par les générations à venir — solution adoptée dans ce travail voir § 9.2.2
- ▶ Couper les textes de manière à les rendre inutilisables lors de procès fonciers — attitude adoptée par Rivierre qui coupe la fin de son récit de Matanauretong, l'amputant ainsi de la liste des toponymes, territoire d'influence du titre Ti Tongoa (TG01: 1965).
- ▶ Enregistrer les versions complètes et en privatiser l'accès, de manière à ce que les communautés ne puissent pas les utiliser — ce qui va à l'encontre du principe d'échange mutuel, et met le chercheur dans une position propre au soupçon. Dans l'hypothèse où ces enregistrements secrets fonctionneraient, il faudrait encore, par éthique, édulcorer les résultats et les publications.

L'enregistrement des récits fonciers n'est pas une mince affaire. Comme nous l'avons montré au §2.2.2.3.2, avec l'enregistrement MK01: 2017 ¹⁸⁵, l'enjeu foncier est loin d'être anodin, et la population en vient aux mains, voire au meurtre, pour la répartition des terrains.

¹⁸⁵ Audio: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007509#S387>] ou Annexe 3 :MK01: 2017, l. 367-368.

L'enseignement que fournit la situation actuelle d'Emae, avec les reproches adressés à Guiart, enjoint les chercheurs des îles Shepherd à effectuer des choix éthiques et à proposer des solutions viables pour tous.

Cependant, il ne s'agit pas uniquement des récits fonciers. La confiance des communautés est ébranlée sur plusieurs îles comme Epi et Mataso. Les récits *tukunu* et même les listes de mots ne sont actuellement plus délivrés sous les mêmes auspices qu'aux époques antérieures. Nous insistions au paragraphe précédent sur la nécessité de ne pas payer pour les données. Non seulement cela corrompt les relations entre le chercheur et la communauté (action de *white man*), entre les membres de la communauté (non-respect du principe d'équité), mais cela confère encore une valeur marchande aux enregistrements.

Les thèmes de recherches sont légitimement mal compris, et les raisons qui peuvent amener un chercheur étranger sur une île lointaine peuvent être mal interprétées. Le travail de Samantha Sherkin (1999) sur les histoires traditionnelles *tukunu* peut-être cité en exemple. Afin de me rendre dans les îles Shepherd à moindre coût — mais aussi d'une manière plus respectée par les communautés : l'arrivée du linguiste, par le ciel ou par la mer, n'est pas accueillie de la même manière — je campais sur la plage d'Emua dans le Nord d'Efate — de quelques jours à plusieurs semaines — en attendant que les pêcheurs de Mataso et/ou de Makira ne viennent vendre leurs prises. Je partais ensuite avec eux, selon leur destination, d'abord sur Mataso puis sur Makira. Ainsi j'ai eu l'occasion de beaucoup discuter avec les habitants de la région et il est apparu que, malgré le succès de sa mission de terrain, et ses bonnes relations avec les communautés, ce sont les suspensions à l'encontre de Sherkin qui l'ont emporté. Bien que la chercheuse ait effectivement déposé ses données au Centre Culturel, afin de les rendre disponibles pour tous, les locuteurs de l'île n'ont, d'après eux, jamais eu de retour sur les données. Elle est aujourd'hui soupçonnée d'avoir conçu un livre de leurs histoires et de le vendre dans son pays. Et nous parlons d'un travail effectué entre 1996 et 1997, soit 20 ans avant mon arrivée.

En effet, il est maintenant monnaie courante sur des terrains "non-vierges" d'être soupçonné de vouloir voler la littérature, et de revendre les fruits de l'enquête sans que la communauté n'y trouve le moindre bénéfice. A ce niveau-là, le Centre Culturel a très mauvaise presse, et il n'est plus vraiment recommandé de s'adresser aux communautés de leur part. Le salaire des fieldworkers d'une part, dans certains cas, crée un sentiment d'injustice tel qu'il vaut mieux, à mon sens, plaider sa cause seul. Et le fait de ne transmettre les données qu'au lointain Centre culturel ne garantit pas l'accès à toute la communauté, ni leur maîtrise de l'information. Compte-tenu de leur matériel actuel (téléphones portables, lecteur mp3, carte mémoire, etc. mais pas nécessairement internet), il est plus aisé, plus rapide et plus direct de leur restituer immédiatement plusieurs copies des données.

Ce sont les représentations laissées par les pairs qui ont guidé l'élaboration de mon éthique de travail. J'ai d'abord fait le choix de ne pas travailler sur Emae, où je ne suis restée que quelques jours sans effectuer d'enregistrements, ni sur Mataso. Ces îles, déjà largement étudiées et documentées, ne jouent pas de rôle particulier dans le cycle de Kuwae. Mon prédécesseur Wolfgang Sperlich a passé la majeure partie de son temps à Emae et a recueilli bon nombre de mythes, que j'ai transcrits et traduits. Je n'ai pas jugé utile, compte tenu des circonstances, de refaire un travail de terrain. De même pour l'île de Mataso, où Sherkin a recueilli de nombreux récits oraux disponibles dans sa thèse (Sherkin, n.d 1999). L'île de Tongoa recevait également la visite de nombreux chercheurs, et les récits recueillis par Jean-Claude Rivierre (1965) et Maëlle Calandra (2013), dans le nord, justifient que le Sud de Tongoa (Pêlé) devienne ma base au bout d'un certain temps, mais pas que j'y concentre mes efforts. L'histoire du Sud de Tongoa est celle de Makira. Aussi, j'ai décidé de me dédier exclusivement aux îles les moins documentées — au niveau linguistique et historique, mais aussi les moins visitées : Makira, Tongariki et Buninga.

J'ai ensuite défini une éthique d'enquête avec les chefs de ces îles :

- ▶ une politique de restitution systématique des données sur carte micro SD
- ▶ un droit de rétractions — un enregistrement pouvait être effacé même plusieurs semaines plus tard
- ▶ une dernière écoute publique de l'ensemble des enregistrements avant mon départ
- ▶ le travail effectué sur une île devait également être transmis aux chefs résidant à Port-Vila, qui eux aussi, devaient valider les enregistrements.

Nous reviendrons au § 9.2.2 sur les procédés d'enregistrements du cycle de Kuwae. Avec le chef de Tongariki, nous avons catégorisé certains enregistrements : "Histoires à partager", c'est-à-dire qu'elles pouvaient être publiquement entendues d'une île sur l'autre, et éventuellement servir de données mémorielles pour le futur musée des Shepherd dont il est question sur l'île de Tongoa. Le corpus de cette thèse est d'ailleurs exclusivement composé de ce genre de récits, sélectionnés dans le but de témoigner de la diversité et de la richesse de la mémoire orale des Shepherd, et dans le souci de ne heurter aucun membre de la communauté. J'ai délibérément choisi de ne pas reproduire les textes d'autres chercheurs dont je n'ai pas discuté la confidentialité.

5.1.3.5 Être une femme : une position évolutive.

Une autre représentation, et pas des moindres, vient encore s'ajouter à la longue liste déjà exposée. Le fait d'être femme a eu de nombreuses répercussions dans mon travail, que ce soit dans mon rapport aux communautés mais aussi aux types de savoirs auxquels j'avais accès.

Dans les îles, on a plus souvent affaire de manière directe aux trois types de *White man* (§5.1.3) : le Peace Corps (homme ou femme), l'ingénieur IsraAID (plus communément masculin) et le missionnaire. La femme blanche seule n'est pas immédiatement associée au rôle de chercheur, qui localement est perçu comme une occupation masculine. Une femme seule est communément associée au Peace Corps. Aussi elle est assimilée à une américaine — et dieu sait que les manières américaines et européennes diffèrent — spécialement entraînée à s'exprimer en bislama. Comme c'est une femme seule, elle devient une femme en recherche d'un mari. Si cette prétention fait sourire, elle est prise très au sérieux dans les îles. Par les femmes qui craignent de voir les meilleurs partis ou leur fils s'envoler pour une contrée lointaine sans espoir de retour — comme cela arrive parfois avec les Peace Corps — et par les hommes, en quête d'exotisme.

Dans les îles Shepherd, la parole est affaire d'homme. Pour une femme, acquérir une légitimité à prendre la parole et à faire entendre sa voix au nakamal n'est pas chose naturelle. Les savoirs et les rôles sont scindés en deux catégories bien déterminées, basées avant tout sur la force :

- ▶ Les femmes ont à leur charge la tenue de la maison et l'éducation des enfants. Elles se regroupent entre elles pour le tissage des nattes, la confection des vêtements, la conversation et la longue préparation des repas. Elles travaillent encore au désherbage du jardin, à la plantation de semis et à la récolte.
- ▶ Les hommes font usage de leur force. Ils vont travailler au jardin, brûlent les terres, plantent les tubercules comme les ignames qui nécessitent l'usage d'une barre à mine, effectuent le gros œuvre dans la maison, participent aux travaux de construction de groupe. Ils vont à la chasse au cochon sauvage et à la pêche. Ils se réunissent au nakamal pour organiser la vie du village et boivent ensemble le kava.

Cette répartition des tâches n'est pas exhaustive : une femme est tout à fait libre, et c'est le choix de certaines, de pêcher ou de participer à la plantation des ignames. Elle est alors admirée pour sa force physique et pour son caractère. Les enfants quant à eux, participent activement à la vie de la maison. On leur enseigne à mettre la main à la pâte avec plaisir, et leur énergie est mise à profit que ce soit pour les tâches d'hommes ou de femmes. Ils partent souvent en groupe dans le bush, armés de leurs couteaux, et ramènent ce qu'ils peuvent trouver : noix-de-coco, crabes, noix et fruits. Dès quinze ans, ce sont des hommes et des femmes accomplis qui savent gérer leur terre, vendre le fruit de leur pêche et prétendre au mariage.

Comme l'expose Marieke Blondet dans son ouvrage *Faire du terrain au féminin* (2008), la vie de la femme ethnologue est partagée entre les différents groupes de la société, auxquels elle participe sans jamais vraiment pouvoir s'y intégrer. Chaque femme du village est sous la

responsabilité d'un homme, qu'il soit son mari ou son père. Une femme libre de cette protection et qui questionne publiquement l'héritage culturel habituellement transmis aux hommes, est tout à fait hors de propos. Il faut pourtant bien la placer dans une case ou dans une autre, pour rendre la relation possible. Dans son mémoire d'ethnologie à Takara, Manon Garcia énonce très bien les difficultés rencontrées :

"L'ethnologue femme (blanche de surcroît) est confrontée à certaines situations particulières qui peuvent nuire à l'enquête. Une chercheuse doit continuellement se poser la question de son positionnement face à la communauté. Elle doit faire face à la protection mise en place par la communauté face à l'intrusion ; l'image de la femme blanche comme séductrice étant encore répandue. A cela s'ajoute le fait qu'une femme est souvent jugée moins légitime qu'un homme à faire de la recherche et doit par conséquent se conformer aux rôles des femmes pour être intégrée. Mon intégration a aussi supposé une partition de mon temps entre les hommes – dans le cadre de mes pérégrinations autour de la pêche – et les femmes, rôle auquel je devais me conformer. Il n'était pas question de soulever une quelconque suspicion de séduction à mon égard concernant les hommes du village, ni d'accentuer l'étrangeté qui touche toujours l'anthropologue, malgré ses efforts. Par conséquent, à Takara mes matériaux de recherche sont assez compartimentés, ce qui présente un biais pour l'enquête : si la plupart de mes entretiens ont été effectués avec des hommes (sept interlocutrices féminines — sept entretiens — pour onze interlocuteurs masculins — seize entretiens), je passais la plupart de mon temps avec les femmes" (Garcia 2016: 173).

Comme Manon Garcia, cette conformité "forcée" matérialisée par le port obligatoire de la jupe — quand un pantalon est bien plus pratique pour déambuler dans le bush — m'a poussée à réorienter mes recherches, et à y intégrer les savoirs féminins. Le mythe de Kuwae, comme nous le verrons au chapitre 9, est un savoir exclusivement masculin transmis de père en fils. Le lecteur remarquera d'ailleurs qu'une section "transmission" est placée dans l'en-tête de chacun des textes du corpus en Annexe 2 et 3. Les *bakamatu* ou récits historiques, m'ont été transmis par des hommes, tant pour les thèmes qu'ils abordent (sexe, inceste), que pour leur portée politique et foncière. Les récits traditionnels *tukunu* ou *kastom stori* quant à eux, m'ont été transmis majoritairement par des femmes qui tenaient ces récits de leur mère ou de leur grand-mère. C'est ce réajustement qui m'a permis d'entreprendre une étude comparée entre les genres de discours sur le passé et, *a fortiori*, de comprendre quels sont les éléments qui confèrent une légitimité historique aux récits.

Mon prédécesseur Wolfgang Sperlich¹⁸⁶ s'était installé sur l'île d'Emae puis sur celle de Makira avec sa famille. Il avait scolarisé ses enfants dans les écoles locales, et s'était attelé à sa

¹⁸⁶ W. Sperlich. 1991. *Namakir: A description of a central Vanuatu language*. Phd dissertation. University of Auckland. J'utilise d'ailleurs dans le corpus, avec son accord, une partie de son travail dont quelques enregistrements que j'ai pris soin de transcrire et de traduire.

tâche en jouissant d'une position autonome. De ce simple fait, il était accepté par la communauté en tant que *pater familias* venu pour un temps limité étudier la langue locale. Une solution idéale pour travailler dans de bonnes conditions. En tant que femme célibataire, lors de mon premier terrain, il fut difficile de m'inclure autant chez les femmes mariées que non mariées. Mon physique et mon statut m'amènèrent plus naturellement à côtoyer les adolescents et jeunes adultes entre 15 et 22 ans.

La position de femme seule est également délicate car elle force la dépendance à la famille d'accueil ou à l'informateur. Le bon informateur n'est pas toujours celui qui nous "adopte" ni celui qui accompagne. Je l'aurai appris à grand frais à Makira et à Emae lors de différentes situations qui relèvent du roman d'aventure. Demeure qu'il faut apprendre à composer avec les diverses sollicitations. Les codes occidentaux et mélanésien sont différents et s'il est conseillé de se fondre dans les codes vestimentaires, il faut également adopter les attitudes d'une femme locale. Regarder dans les yeux, sourire ou avoir un geste affectueux peut être interprété aussi bien par les femmes que par les hommes.

Lors de mon second terrain sur Makira, en 2017, je fus accompagnée d'un homme qui fut considéré comme mon partenaire. Ma position dans la communauté changea du tout au tout. Le jeune homme, Jérôme Suzan, était électricien. Il s'occupait de la réparation des panneaux solaires endommagés, des congélateurs et des lumières. Il participait aux travaux de groupe de la communauté comme la construction d'un nouveau nakamal après la chute de celui détruit par le cyclone Pam. Quant à moi, j'embrassais ma position de femme et, comme les autres, je me présentais aux réunions avec le plat de nourriture pour 20 personnes — mes paëllas géantes étaient particulièrement appréciées — et je pouvais enfin discuter librement avec toutes les femmes, quand certains hommes cessèrent tout simplement de s'adresser à moi. Une position intéressante, idéale pour apprendre les langues et les pratiquer, et pour recueillir certaines données.

Finalement, revendiquer ma position de femme "marginale" aux côtés d'autres femmes, elles aussi jugées marginales ou au moins modernes, fut la solution la plus efficace. En 2018, par l'entremise de M. Ballard, je fis la connaissance d'Alice Kaloran née à Lumbukiti (Tongoa), locutrice du français, ayant grandi à Port-Vila. Elle était la présidente du groupe : "Tongoa and Shepherd Islands Women's Association". Elle avait enrôlé un groupe de femmes engagées dans l'Art, la politique et l'Histoire. Alice et ses associées obtenaient des subventions du gouvernement pour parcourir les communautés et présenter leurs travaux et appels à contribution. Elles étaient particulièrement intéressées par le *handicraft* typique des Shepherd : les motifs des nattes, les outils — peignes, poteries — les productions artistiques — sculptures, impressions — par l'histoire et par les langues. Je trouvais naturellement ma place parmi elles, et parcouru quelques communautés de Port-Vila ainsi que Tongoa à leurs côtés.

Ces femmes jouissaient d'un statut particulier, spécialement Alice Kaloran qui était reçue comme l'aurait été un chef, et qui prenait la parole publiquement avec aisance pour véhiculer ses idées. Elle se chargeait de rompre avec les représentations sociales et en endossait la responsabilité avec grâce. Travailler avec une femme blanche participait de leur prestige, de leur modernité et quelque part de leur audace. Cette expérience m'amena à comprendre, comme Guiart (2016 n.d, cf §5.3.2.2), qu'être accompagnée de plusieurs femmes lors des enregistrements ou des déplacements sécurisait les relations, et permettait de gommer en partie les représentations sociales susmentionnées.



Figure 11: Cérémonie du salu-salu, village de Meriu, Tongoa – 7 Janvier 2018. Organisée à l'occasion de la journée de "Tongoa and Shepherd Islands Women's Association". Alice Kaloran marche en troisième ligne à la droite du pasteur du village.

Ainsi, mon statut pluriel d'enquêtrice, de femme et de *White man*, a été ambivalent. Difficile à porter dans les premiers temps : je ne possédais ni les codes, ni le langage. J'étais soumise aux situations, parfois aux attaques de certains hommes, et enfermée dans un rôle qui ne me laissait que peu de liberté de mouvement. Mon statut, et tout particulièrement de chercheuse et de linguiste, s'est révélé inspirant et bienvenu, dans l'association des femmes d'Alice Kaloran. Il a encouragé de nombreuses femmes — et de nombreux hommes — à participer à cette "action de la femme moderne". Ainsi, m'ont été ouvertes bien des portes qui seraient, sans aucun doute, restées fermées à un statut moins controversé que le mien. Cette association cependant ne fut possible, et fructueuse, qu'après le baptême du feu que constituent les premiers pas sur le terrain, la maîtrise des langues locales et l'accumulation d'éléments présentables publiquement (photographies, listes de mots, documents audios, etc.).

5.2 Le contexte plurilingue et la position du linguiste

Effectivement, l'apprentissage des langues en contexte exotique, en partant de zéro, suppose une période de mutisme, de tentatives plus ou moins fructueuses, d'incompréhension et de timidité. Certaines erreurs, à un phonème près, telles que : *ko rah na-tus* (attrape le livre), perçu, *ko rah na-pus* (attrape le chat), sont des moments de ridicule simples et efficaces qu'on aime à nous rappeler de temps à autres, avec humour. Une étape qu'il faut surmonter au mieux pour pouvoir accéder à la même réalité que la communauté, puis à l'histoire orale. Avec Sapir et Whorf nous postulons que le langage crée la réalité, cependant cette réalité exotique n'est pas bien éloignée de la nôtre. Bensa exprime ainsi cette idée :

“A mesure que je m’initiais à une langue kanak, en l’occurrence, le paicî, le fossé qui semblait me séparer de mes hôtes à mon arrivée ne cessa de se combler, tant sur le plan linguistique que, plus profondément, au niveau de l’apprentissage des savoirs locaux, des attitudes qu’ils induisent et de leurs motivations générales ; Il est vrai qu’au sens propre, clans et chefferies ne s’observent pas en région parisienne, mais querelles de pouvoir, conflits d’autorité, stratégies foncières, etc..., sont aussi présents dans les tribus kanak que dans la région Ile-de-France. L’enquête de terrain longue durée m’a fait passer d’un point de vue relativiste, proportionnel à mon ignorance, à une conception universaliste et non imprégnée d’exotisme des mondes sociaux. Peu à peu, il m’est apparu erroné de les considérer comme des essences incommensurables et inaccessibles. Non seulement des passerelles existent entre mondes en apparence différents et si chacun d’eux s’organise à sa manière, les dispositifs échafaudés résolvent au fond des problèmes qui dépassent ces particularismes” (Bensa 2006: 127).

En effet, peu de différences dans les mécanismes des langues freinent l'accès à la compréhension des situations, somme toute, universelles :

- ▶ Les paires minimales avec des sons inconnus ou difficiles à prononcer — le glottal stop [ʔ] en langue namakura, la labio vélaire en nakanamanga [kʰ]
- ▶ Les aspects realis et irrealis des verbes, avec changement de consonne à l'initial :

Ko pa row obe ah ?
2sg INT:IR aller:IR où Q
Où vas-tu ?

Ni dow na- malal .
1sg aller:R ART jardin
Je vais au jardin.

- ▶ Le lexique synthétique dont le sens dépend de la situation et de la relation qu'on entretient avec son interlocuteur. Par exemple :

Ni masaun iak ko rah biki-n io
 1sg vouloir 2SG 2sg venir:Ir avec-3SG 1SG

Masaun peut aussi bien signifier : vouloir, avoir besoin de, avoir envie de, apprécier, manquer etc. Proférée par un homme, cette simple phrase peut être difficile à interpréter. A-t-il besoin d'aide ? Ou/où souhaite-t-il que je l'accompagne ?

Ces difficultés s'estompent au bout de quelque temps dans le village, une fois les relations établies avec chacune et chacun. Cependant, ces difficultés sont récurrentes à l'abord de chaque nouvelle île ; un temps d'adaptation initial, plus ou moins long, est toujours nécessaire, aux fins de prise en compte des variations diatopiques des langues et de mise en œuvre de nouvelles relations.

5.2.2.1 L'apprentissage du bislama

La spécificité de mon immersion réside dans le fait de l'absence de langue de contact. Comme nous l'avons montré, les activistes tels que les Peace Corps arrivent sur les îles, entraînés et prêts à communiquer. Dans mon cas, je n'étais pas plus capable d'ouvrir une noix-de-coco que de m'exprimer en bislama. Cette situation ne me permettait ni d'exposer mes intentions, ni d'émettre des idées ou des propositions pour organiser mon travail. Je devais simplement suivre, et tâcher d'avancer simultanément dans mon apprentissage de la langue et des *us* et coutumes. La première fois, je ne disposais que d'un mois sur le terrain que j'entendais mettre à profit pour l'apprentissage du namakura et non du pidgin.

A mon retour fin 2016, j'avais pris quelques cours de bislama à l'INALCO et pouvais me débrouiller à Port-Vila. Cependant, ma collecte de données dépendait exclusivement de la famille d'Agathis, qui m'avait envoyée sur Makira l'année précédente. Une longue vague de décès ayant sévi dans le quartier, la famille n'avait pas toujours le loisir de s'occuper de moi et ne m'accordait que quelques entretiens pour enregistrer des récits *tukunu*. Il fallait donc multiplier les sources et trouver d'autres contacts.

En 2017, je tâchais de parfaire mon apprentissage des langues et d'agrandir mon réseau. Je commençais par passer mes journées à bord des bus, et à parler à tout le monde. Ainsi, j'ai listé les quartiers de Port-Vila où étaient parlés le namakura et le nakanamanga, rencontré les locuteurs et pratiqué mon bislama. J'obtins ensuite un emploi de journaliste multimédia chez l'opérateur de communication Digicel. Je rencontrais les acteurs des différents quartiers pour la rédaction de mes articles en bislama¹⁸⁷ et en profitais pour recruter des volontaires pour la transcription des archives de Sperlich et de Luders. Nous transcrivions à l'Alliance française et

¹⁸⁷ Quelques-uns de ces articles sont encore en ligne. [Accès: <https://www.loopvanuatu.com/vanuatu-news/alliance-fran%3%a7aise-i-welkam-wok-blong-emmanuel-watt-wan-artist-blong-aelan-blong-ambae>]

dans les locaux de la fondation Suzanne Bastien. Au bout de quelques mois, grâce à la patience des volontaires, je devins tout à fait compétente en bislama et une locutrice correcte de la langue namakura.

Une fois la préparation linguistique achevée, accompagnée de Jérôme Suzan, électricien de son état, je retournai sur l'île de Makira où nous avons enregistré la version du cycle de Kuwae MK01: 2017, ainsi que plusieurs *tukunu*. Je pus exposer publiquement l'avancée des travaux :

- ▶ Une liste de mots qui récapitulait les travaux de Sperlich, Rivierre, Edison Masoeripu (§ 5.2.2.3) et moi-même
- ▶ La transcription et la traduction des récits oraux de Sperlich, qui n'en avait transcrit que certains pour son travail de thèse. La transcription et la traduction des récits recueillis à Agathis, et l'année passée, sur l'île.

Mon hôte fut particulièrement ému d'entendre le chef Viu, son père, raconter les récits de son enfance et d'entendre à nouveau les chansons oubliées. Certains des locuteurs de Sperlich, alors jeunes au moment des enregistrements, trente ans auparavant, voulurent raconter à nouveau les récits, et les compléter. L'ensemble des données furent transmises à l'instituteur en versions papier et numérique. Et les *tukunu* de Makira furent transmises à tous ceux qui souhaitaient les garder sur leur téléphone portable. Je fus également aidée pour la transcription des nouveaux récits, et disposais à loisir des panneaux solaires remis en état par mon ami électricien.

5.2.1.2 Un respect particulier pour le polyglotte

Le contexte plurilingue du Vanuatu force le respect pour les polyglottes qui possèdent de véritables capacités aux yeux de tous. Il est d'ailleurs habituel d'envoyer chercher le locuteur adéquat pour répondre à une situation linguistique particulière¹⁸⁸. Le linguiste, devenu rapidement capable de s'exprimer et d'écrire la langue, jouit d'une position remarquée qui le détache des représentations habituelles susmentionnées (§5.1.3). Sur une île comme celle de Makira, où la langue namakura n'est maîtrisée que par les anciens, le linguiste devient rapidement un interlocuteur privilégié voire une référence.

¹⁸⁸ Dans la littérature orale recueillie - par Sperlich et par moi-même - mais également dans les archives écrites de Miller, il est question du passage des hommes de Tikopia sur Makira (Corpus contrôle : Tikopia). Sur le même modèle de la dénomination "barbare", le narrateur et l'assemblée déclarent ne comprendre de leur parler que des « ana ana ana ». Le chef reconnaît alors la prosodie d'une langue polynésienne et envoie chercher un homme d'Emae locuteur du "makatea". Celui-ci permet la communication entre les hommes et très vite, ceux-ci apprennent la langue locale et souhaitent rester parmi les habitants de Makira et s'y marier. Le Chef fait les démarches administratives à Port-Vila, mais le gouvernement les renvoie chez eux.

Effectivement, la communauté est habituée à ce que les visiteurs maîtrisent le pidgin, communiquent dans les langues coloniales avec les locuteurs compétents disponibles sur place, ou à fournir eux-mêmes des efforts pour fluidifier l'échange. Or, dès le début, je me suis conduite en linguiste opiniâtre, en m'obstinant, sans langue intermédiaire, dans une langue qui n'est pas maîtrisée par tous. Une attitude inhabituelle pour une étrangère, certainement un peu agaçante mais respectable, compte tenu de la situation linguistique de l'île.

En effet, sur l'île de Makira, il y a une seule et unique locutrice du français qui, avant mon arrivée, n'avait pas pratiqué la langue depuis la fin du condominium. Ainsi qu'une locutrice émérite de l'anglais, Rita, qui avait souhaité apprendre la langue auprès des différents activistes Peace Corps de passage. La population en général parle quelques mots d'anglais. L'institutrice de l'école maternelle s'adresse aux enfants dans un mélange de bislama et de namakura, et l'instituteur de l'école primaire donne ses cours en bislama. Les jeunes s'expriment tous en bislama et n'emploient que quelques expressions lexicalisées du namakura.

Là-bas, à l'inverse de l'île de Tongariki, la langue est presque moribonde, aussi il règne une certaine misologie, au sens de Philippe (2010). Les jeunes font de la langue la propriété des anciens et la considèrent comme difficile à apprendre. On peut noter une honte chez quelques locuteurs qui ont recours au bislama pour exprimer les idées complexes. Ce phénomène, lié à la colonisation et à la proximité de Makira d'avec Port-Vila, est d'ailleurs décrit par Paul Tavo dans son ouvrage *Quand le Cannibale Ricane*¹⁸⁹ :

“Il ne savait pas écrire dans sa langue natale, ni en bichelamar langue avec laquelle il n'était pas du tout sûr de l'orthographe (p.253) [...] Je soutiens que mon mutisme est dû à la déconsidération des langues mélanésiennes, océaniques par le système imposé qui n'a d'yeux que pour l'anglais et le français ! [...]” (Tavo 2015: 381)

Aussi mon enthousiasme et mon application à apprendre la langue des anciens me hissa rapidement à l'état d'exemple, tout en me détachant des représentations sociales connues. Je n'enseignais pas, j'apprenais puis je créais — des plaisanteries particulièrement — et cet intérêt pour la culture lui rendait une certaine vitalité à laquelle la communauté n'était pas insensible. Cependant, si j'ai pu me familiariser avec les bases de la langue sur Makira, recueillir des récits et prononcer des discours publics dès mon premier terrain en 2015, ce n'est qu'à mon retour en 2017 — suite à la transcription et à la traduction des archives, et à l'apprentissage du bislama (§5.2.1) — que j'ai pu véritablement m'exprimer avec aisance, et qu'un véritable respect pour

¹⁸⁹ Paul Tavo est considéré comme le premier écrivain ni-vanuatais. Né en 1983 à Mallicolo, il suit des études de lettres à Aix en provence où il obtient en Master en littérature comparée. Dans son ouvrage, il exprime son identité plurielle en lui donnant la forme d'un roman polyphonique, où son "Will" européenisé et son "Iam" Vanuatais sont deux entités indépendantes qui s'alternent au fil des chapitres. J'aime voir un jeu de mots dans le titre de l'oeuvre: ri:3nSG, kan: *ngan, manger. Est-ce intentionnel ?

ces progrès s'est fait sentir. Tout particulièrement auprès des jeunes et des anciens. Dans ma famille adoptive on me surnommait avec humour *na-dolo nakaimas* 'la sorcière des langues'.

5.2.2.3 L'intérêt local pour l'écriture des langues

Suite à l'évangélisation, un regard a été porté localement sur la faculté de conservation de l'écrit et sur la diversité des langues. Comme nous l'avons vu au §2.2.2.1, certains missionnaires polyglottes comme Milne ou Michelsen, se sont attachés non seulement à apprendre les langues locales, mais aussi à en promouvoir certaines, au détriment des autres. Les langues locales sélectionnées par l'Église — le namakura, le nakanamanga et le tasiko dans les Shepherd — étaient également transcrites dans une orthographe décidée par le missionnaire — généralement syllabique (cf. figure 10). Et la lecture des stèles gravées (§4.3.1) et des saintes écritures, était réservée aux convertis qui, en acceptant les cours de catéchisme, acceptaient également les cours de lecture et d'écriture.

Cet intérêt pour la transcription de la parole divine dans l'ensemble des langues locales s'est poursuivi avec la création du "Vanuatu Bible Translation" (VBT) établi en 1991 (§4.2.2.1). Cependant, l'écriture en langue locale est restée réservée à l'usage biblique. De nos jours, on ne laisse pas de note ou on ne rédige pas un courrier en langue locale — on utilise la langue administrative : le bislama. La disparition progressive des langues locales et des savoirs qui y sont liés est un fait remarqué, et quelques locuteurs tâchent d'y remédier.

Sur le modèle des linguistes, certains entreprennent spontanément l'élaboration de listes de mots, de recueils de contes ou de traductions spontanées de la Bible — généralement la Genèse. Edison Masoeripu, grand chef de Makira et interlocuteur privilégié de Sperlich — malheureusement décédé en 2022 — m'a confié une liste manuscrite de 700 mots en langue namakura à recopier sur ordinateur, pour les mettre à l'abri. Effectivement, suite au passage du cyclone Pam, le chef a perdu les documents manuscrits qu'il avait accumulés au fil de sa vie et qui contenaient les connaissances qu'il souhaitait conserver et transmettre à ses enfants. De même, le chef Mores Tamatua de Tongoa avait rédigé par deux fois une liste de vocabulaire de la langue tasiko, dont il pensait être le dernier locuteur. L'une fut perdue avec le passage du cyclone, l'autre par son coursier qui devait en faire des photocopies à Port-Vila.

Aussi, j'ai été sollicitée pour effectuer ces travaux : de recopiage dans le cas du chef Masoeripu (2015) et de réécriture dans le cas du chef Mores Tamatua (2018). Nous en avons profité pour élaborer une esquisse grammaticale du tasiko et pour travailler chaque matin pendant plusieurs semaines à l'élaboration d'une liste de mots tasiko/bislama d'environ 550

entrées. J'ai édité ce travail sous forme d'ouvrage, transféré les données sur clef USB et sur l'ordinateur de son fils à Port-Vila, auquel j'ai enseigné le maniement du logiciel Flex¹⁹⁰.

A mon retour sur Tongoa, je fus ordonnée "Lei Malao" par Mores Tamatua, en hommage à mon intérêt pour le récit de Kuwae et pour les langues anciennes¹⁹¹. Le lendemain, une cérémonie avait été organisée en l'honneur de ce chef émérite — qui avait fait bâtir un jardin d'enfant sur son terrain, et qui malgré son grand âge, enseignait chaque matin à une trentaine d'enfants en langue nakanamanga. Il avait la conviction que le bislama ne se prêtait pas au développement de l'esprit, et ses enfants, tous professeurs, partageaient cette vision et soutenaient son travail. Je m'installais au fond de la salle pour assister à la cérémonie, et au moment d'accepter les différents cadeaux apportés à son attention, le chef s'adressa à moi d'une voix haute et claire en langue namakura : "Lei Malao ko rah" (Lei Malao, viens). Je m'avançais face à l'assemblée. Le chef expliqua à tous le travail que nous avons accompli ensemble sur la langue tasiko, et leur demanda non seulement de m'offrir les présents qu'ils lui destinaient mais aussi de m'aider de leur mieux dans mon travail sur les langues namakura et nakanamanga. Chaque personne, une à une, vint me remercier, m'enlacer et m'offrir un présent.

Dès lors, mon travail sur les îles de Tongoa, Tongariki et Buninga se trouva grandement facilité. On me connaissait sous le nom de Lei Malao, fille de Mores Tamatua, et je bénéficiais de son influence, de sa protection et de ses relations. Il a organisé mon départ pour Tongariki, un hébergement et une contribution des villages à mon travail. Lorsque j'étais chez lui, je bénéficiais de ma propre chambre, et tous les jours de l'aide d'une personne volontaire pour la transcription des données recueillies. Et j'ai également pu organiser un *communiti work* avec le village de Ravenga et de Lumbukuti pour la transcription et la traduction du nakanamanga vers le bislama des notes manuscrites de Miller. Aujourd'hui encore, je suis traitée comme un membre de la famille.

5.2.2.4 Gestion de la diversité des langues

Comme nous l'avons exposé au §3.4, deux langues sont parlées majoritairement dans les îles Shepherd : le namakura et le nakanamanga. Elles appartiennent toutes deux à la même chaîne dialectale (cf. Note 117). Leur proximité géographique implique le partage de caractéristiques

¹⁹⁰ Cette liste de mots est disponible sur mon site internet. Comme souhaité par le chef, elle ne contient aucun symbole linguistique. Le tasiko se lit selon les mêmes règles que le namakura ou que le nakanamanga et ne comporte pas, à ma connaissance, de glottal-stop ou de labio-vélaire qui justifieraient des symboles particuliers. Accès: [<https://www.sandrinebessis.fr/>]

¹⁹¹ Cf. Glossaire à l'entrée *Malao*. *Lei* est la particule antéposée aux noms coutumiers féminins (*Kal* pour les hommes).

communes et une bonne intelligibilité. Aussi une première enquête a d'abord été menée sur ces deux langues. Cependant, il existe des variations diatopiques de ces deux langues, qui ont nécessité des recherches supplémentaires. En effet, l'île de Makira clame détenir la version originale de la langue namakura et en veut pour preuve son usage de l'occlusive glottale [ʔ] quand celle-ci est réduite à l'état de fricative glottale sourde [h] dans les communalectes (i.e communautés de langue qui ont un haut niveau d'intelligibilité) des autres îles. Localement, on considère que le namakura de la population de Tongariki est incompréhensible car sa prosodie, ou son *tune* en pidgin bislama, est trop différente.

5.2.2.4.1 L'usage de questionnaires conversationnels

Afin de pouvoir apprécier les différences dialectales et de disposer d'un matériel grammatical et lexical suffisant pour entreprendre la transcription des mythes — qui requiert un niveau d'élicitation supérieur, puisque ces récits sont énoncés spontanément et déploient le potentiel des langues — j'ai utilisé les questionnaires conversationnels élaborés par Alexandre François. Cette méthode "consiste à susciter le discours non pas au niveau de mots ou de phrases isolées, mais sous la forme d'un morceau de dialogue" (François 2019: 155). Les dialogues en question relèvent de situations réelles, ou plausibles de la vie de tous les jours au Vanuatu, inspirées par les expériences de terrain de l'auteur. L'objectif principal de ces dialogues est d'obtenir des données sur la morphologie, la syntaxe, la pragmatique et la phraséologie.

Le questionnaire est intégralement rédigé en bislama qui fait office de langue source. En effet, le créole est parlé couramment par tout le monde au Vanuatu: passer du bislama à une langue vernaculaire est une pratique quotidienne dans le pays, et n'entrave pas la spontanéité de la parole. Le questionnaire est spécialement conçu pour la comparaison typologique. C'est-à-dire que pour chaque langue, les participants sont invités à la production des mêmes structures linguistiques, tout en conservant la liberté de produire un énoncé idiomatique. La traduction mot à mot a effectivement le désavantage de forcer la langue et de contraindre l'informateur à une gymnastique qui l'oblige à produire des énoncés hypercorrigés¹⁹² ou non-naturels. Aussi, l'utilisation de questionnaires présente plusieurs avantages:

- La théâtralité et le format des dialogues réduisent les incompréhensions à minima, et permettent à plusieurs participants de se mettre d'accord sur la traduction la plus idiomatique possible

¹⁹² L'auteure fait ici référence au phénomène linguistique de l'hypercorrection. Soit le fait de produire des formes linguistiques anormales ou fautives par souci de manifester une maîtrise du discours signalant un statut social valorisé.

- ▶ La charge cognitive des informateurs est considérablement réduite. L'élicitation d'une liste de mots et d'énoncés décontextualisés est fatigante non seulement pour l'informateur mais aussi pour le linguiste. L'aspect ludique l'emporte
- ▶ La structure de chaque dialogue en fait un outil efficace de comparaison interlinguistique, qu'elle soit spatiale, historique ou typologique.

Les qualités de cette méthode viennent répondre aux critiques acerbes souvent adressées aux linguistes notamment par Guiart qui écrit :

“ [...] les vrais linguistes travaillent à une table où ils épuisent leurs rares informateurs, qui finissent par ne plus rien proposer pour échapper à la torture intellectuelle qu'on leur inflige. Ces spécialistes ne quadrillent jamais, à pied, le pays. Résultat, il manque des mots, pour lesquels ils ne sollicitent guère la collaboration des anthropologues. Aux dictionnaires qu'ils mettent sur pied, il manque trop souvent un tiers ou un quart des mots qui devraient y être. Par contre, du lexique introduit de l'extérieur depuis le premier grand oiseau blanc apparu sur la mer, généralement tout y est, à savoir tout ce qui peut se recueillir en cabinet ou assis à une table. Je n'ai jamais vu le moindre linguiste perché sur un canasson dans un coin impossible et notant des mots. S'ils étaient de commerce plus aimable, je noterais volontiers pour eux” (Guiart 2015: 12).

Les dialogues permettent effectivement de recueillir des discours spontanés et naturels, dans une dynamique ludique et divertissante. Le travail de recueil de listes de mots n'est pas éludé, il est réduit. Au-delà de l'élicitation des dialogues, le questionnaire de François compte encore de nombreuses sections qui permettent de documenter les fondamentaux des langues du Vanuatu, d'obtenir des informations spécifiques sur les lieux — présence de tel ou tel animaux ou plantes — et éventuellement d'amorcer la narration de récits.

- ▶ Une section est consacrée aux dénominations familiales dans les arbres de parenté (consanguins et affins)
- ▶ Plusieurs listes de mots thématiques au niveau de la faune et de la flore : 25 animaux terrestres, 18 animaux marins, 10 oiseaux et mammifères volants avec le lexique associé (nid, œuf, etc.), 40 espèces de plantes et lexique associé
- ▶ 52 parties du corps
- ▶ 40 paires d'adjectifs courant (long/court, aiguisé/émoussé, chaud / froid, etc.)
- ▶ Les directions géocentriques et le nom des vents.

Mon immersion initiale sur l'île de Makira (§5.1.1.1), la transcription et la traduction des archives (§5.2.2.1) et l'élaboration de listes de mots complètes à partir du travail de mes pairs et des locuteurs soucieux de préserver leur langue (§ 5.2.2.3), m'ont permis d'acquérir une connaissance suffisante pour assimiler rapidement les langues nakanamanga et tasiko qui

partagent le même profil typologique que le namakura. J'ai ensuite choisi d'effectuer un questionnaire par île afin de mettre en évidence les différences dialectales — pour ne constater qu'une diversité lexicale partielle entre le namakura de Tongariki, de Makira, de Tongoa et de Buninga — et disposer d'un matériel d'analyse grammaticale suffisant pour procéder à la transcription précise des mythes.

L'ensemble de ce matériel a ensuite été entré dans le logiciel FLEX : questionnaires, vocabulaire, transcription de récits. Trois bases de données complètes ont été ainsi créées et permettent aujourd'hui de traiter et de gloser automatiquement, à peu près n'importe quel texte en langue namakura, nakanamanga et tasiko. Quoique je continuais de solliciter les locuteurs pour m'assurer de la qualité de la transcription des mythes, leur présence n'était plus obligatoire pour la traduction des textes.

5.2.2.4.2 *Le bon informateur*

Lors de mes formations à Leiden et à Alcanena, mes précepteurs avaient insisté sur l'importance de travailler avec "le bon informateur". En effet, l'informateur alloué par les circonstances n'est pas toujours le bon et surtout il n'est pas nécessairement capable de remplir tous les rôles:

- ▶ locuteur patient pour l'apprentissage des langues
- ▶ aide à la traduction et à la transcription
- ▶ source prolifique et bon orateur
- ▶ bon marcheur et suffisamment doué en relations sociales pour nous accompagner d'un village à l'autre, d'une île à l'autre
- ▶ disponible et désintéressé.

Le bon informateur est celui qui présente un véritable intérêt personnel pour le travail d'enquête, et qui souhaite y participer à son niveau. Il fait jouer le principe d'interconnaissance — (i.e ce terme désigne le fait que des personnes se connaissent mutuellement. Chaque personne est au centre d'une étoile d'interconnaissance. La superposition dense de ces étoiles constitue un milieu d'interconnaissance (Beaud & Weber 1999: 32) — et nous guide dans le réseau relationnel des îles. Il nous indique des sources possibles et il ouvre le chemin, *mekem road* en bislama, vers les sources et nous assiste dans les premiers contacts, nous recommande et nous aide à multiplier les sources.

Travailler avec un informateur particulier sur Efate et/ou dans les îles présente certains avantages, au moins pour l'apprentissage des langues et le traitement des données (transcription, traduction, élicitation). Cependant, cette méthode devient vite limitée quand il s'agit de collecter des récits. En effet, la nature même du récit de Kuwae suppose l'aval non pas

d'une ou deux personnes isolées mais de tout le village. J'ai travaillé longtemps avec des familles particulières — concernées par les enregistrements de Luders par exemple — ou avec des informateurs isolés, quand il s'agissait de transcrire les *tukunu* enregistrées par mes pairs. Cependant, au moment de produire des récits, j'ai préféré changer radicalement de méthode de travail, en devenant actrice et organisatrice de l'événement au cours duquel me seraient délivrés, ou non, les récits. Je m'entourais de quelques accompagnantes féminines, et les communautés entières devenaient publiquement mes informateurs.

5.3 Enregistrer les discours sur le passé

Le scribe d'un monde oral est d'abord exclusivement livré au *kairos*, soit à de rares opportunités d'enregistrer un mythe ou un conte. En Occident nous sommes familiers des mythes grecs qui sont écrits dans les étoiles, en Mélanésie, ils sont écrits dans les pierres. L'immuabilité du paysage des îles sert de support de mémoire et de déclencheur de paroles. Cependant, quelles pierres et où ? Quand les mythes sont-ils racontés ? Par qui ? En quelle occasion ? L'enregistreur en poche, pendant quelque temps, on attend. En vain.

Effectivement, nous sommes loin du compte en nous imaginant que les récits traditionnels *tukunu* sont racontés tous les soirs au coin du feu, pour remplacer les divertissements tels que la télévision, la lecture ou la radio. Recueillir un enregistrement de bonne qualité de ces récits relève dans un premier temps du coup de chance : en allant au jardin avec un camarade, on s'arrête pour se reposer et face à nous, il y a deux rochers dans l'eau. On a beau s'être arrêté plusieurs fois ici, avec plusieurs personnes différentes, un jour plutôt qu'un autre, quelqu'un raconte, à vous ou aux enfants, l'histoire de Nitu ¹⁹³. Dans un second temps, on comprend qu'il existe des contextes de transmission (§9), des contextes d'énonciation (§10) et des genres de discours (§7). Et que pour être énoncés, ces discours doivent être activés par des situations.

5.3.1 Créer l'événement : les Journées Bulak, 'Raconte !'

Voyager avec les femmes de la "Tonga and Shepherd Islands Women's Association" m'a permis de comprendre qu'une fois les langues maîtrisées, je n'étais non seulement plus tenue de me cantonner au rôle de femme (§5.3.3.5), mais que ma présence, que je le veuille ou non, allait s'inscrire dans l'histoire orale de l'île — comme celle de Sperlich, de Guiart ou de Sherkin avant moi. Il fallait alors publiquement embrasser le rôle de chercheur, procéder à la valorisation de l'enquête auprès des communautés et faire de mon irruption dans leur quotidien un événement mémorable — aussi agréable et droit que possible. L'association

¹⁹³ Texte TGK12: 2019  [accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007548>].

féminine des Shepherd prévenait les communautés de son passage à venir, et une journée était aménagée spécialement pour lui laisser la latitude de délivrer son message et d' enrôler de nouvelles recrues. Ces journées étaient fort bien accueillies par les hommes qui laissaient volontiers la parole à Alice Kaloran, le leader du groupe, et la recevait avec égards. Sur le même modèle, j'ai choisi de créer moi aussi, des événements autour de la narration des mythes, que je nommais les "Journées Bulak" 'Raconte!' en langue namakura.

5.3.1.1 Déroulement de l'événement

"L'Anthropologue n'est pas le griot de l'événement : il met en scène l'ensemble des griots pour mieux l'appréhender dans sa complexité" écrit Bensa (2006: 187). Effectivement, le but des Journées Bulak était d'initier un mouvement vers la narration des récits, de proposer une scène d'énonciation et de laisser les communautés la gérer à leur manière. Les Journées Bulak se déroulaient toujours de la même manière :

- ▶ Je m'adressais aux chefs, et leur expliquais mes intentions. Ce sont eux qui se chargeaient de réunir la communauté dans un lieu-dit à un certain horaire. Je mettais en place l'exposition (§5.3.2) quelques heures avant l'arrivée des villageois et la laissais à disposition plusieurs jours.
- ▶ Les chefs me présentaient d'abord comme Lei Malao, envoyée par le chef Mores Tamatua, puis comme un membre de "Tongoa and Shepherd Islands Women's Association", et faisaient appel à la bienveillance et à la contribution de la communauté. Je bénéficiais dès lors d'une certaine crédibilité et d'un soutien manifeste.
- ▶ Je donnais ensuite un discours public en langue namakura, ce qui ne manquait pas de produire son effet. Et, après avoir remercié les chefs et les villageois, j'expliquais le déroulement de la journée, en insistant sur le caractère facultatif de la participation de chacun, et donnais le détail du devenir des enregistrements et de leur droit de participer sans être enregistrés et de la possibilité, s'ils le souhaitaient, d'effacer leur performance.

Nous nous installions ensuite, selon le village, soit au nakamal soit dans la maison communale. L'enregistreur était posé sur une natte — et parfois la caméra Gopro accrochée dans un coin — et le public était invité à s'asseoir derrière l'appareil, et à écouter silencieusement les récits. Ensuite les conteurs défilaient à tour de rôle. Certains racontaient plusieurs récits, d'autres le faisaient en groupe — une personne racontait et les autres chantaient — certains écoutaient.

Je prenais toujours la peine de participer personnellement à la préparation du repas qui marquait la fin de la journée, et tâchais de me conformer au volume attendu pour ces événements. J'étais particulièrement célèbre pour mes paellas géantes et mes gâteaux de *bread fruit* 'fruit de l'arbre à pain' à la confiture de coco. Cuisiner était toujours un moment agréable et privilégié à passer avec tous. Avec les pêcheurs que j'accompagnais personnellement en mer

— même s’il faut bien reconnaître que je n’étais bonne qu’à trouver les coquillages — avec les jeunes qui m’emmenaient au jardin chercher les légumes nécessaires à mes préparations — avec les femmes qui aimaient partager les recettes et les techniques — et avec les hommes et les enfants ravis de voir leur riz quotidien revisité. Avant même que la Journée Bulak ne commence, la préparation du repas qui prenait deux jours, me permettait de tisser des liens, de manifester mon intérêt pour chacun et ma bonne volonté à mettre la main à la pâte, sans recourir à l’achat facile de quantités de biscuits dans l’échoppe locale.

Avant de déjeuner, un chef prenait la parole d’abord pour me remercier de leur avoir donné l’occasion de passer cette journée, et pour remercier les villageois. Je prenais ensuite la parole pour moi aussi présenter mon obligeance et inviter les volontaires à venir participer à la transcription des récits. Selon la taille de l’île, l’opération pouvait être répétée plusieurs fois. A Tongariki notamment, nous avons fait un premier tour avec le village de Lewahima, un second tour avec les villages de Lakilia, Tavi et de Muur, puis un dernier avec le village d’Erat. Je demeurais sur l’île jusqu’à ce que l’ensemble des récits soient transcrits, et l’ensemble des données restituées sur autant de carte SD que demandées. Je restais parfois plus longtemps que prévu, selon que les aléas liés aux conditions météorologiques et/ou au *Vanuatu taem*¹⁹⁴, me laissaient libre ou non, de quitter les lieux.

5.3.1.2 Exposition

La Journée Bulak était accompagnée d’une exposition, installée avec quelques heures d’avance. Les villageois pouvaient y vaquer avant que ne débute officiellement la journée, avec le discours du chef. J’avais au fil du temps accumulé suffisamment de matériel : liste de mots, récits transcrits, questionnaires et surtout photographies pour que les gens puissent se plonger dans l’histoire des îles Shepherd. Des lecteurs mp3 avec les récits enregistrés sur les autres îles étaient disponibles, et permettaient à certains de proposer la “bonne version” de l’histoire écoutée, ou simplement de se remémorer des histoires entendues et oubliées.

¹⁹⁴ Le *Vanuatu taem* est une expression lexicalisée qui désigne avec humour le rapport local au temps. Aucun rendez-vous, aucun déplacement, aucune action n’est jamais acquise dans un temps déterminé. Le retard est socialement accepté comme un aléa inévitable du quotidien, et n’est condamné ni par des reproches, ni par un agacement. Il n’est pas non plus rattrapé par la proposition d’une solution efficace. J’interprète personnellement le *Vanuatu taem* comme une multiplication régulière par trois: chaque action doit être triplée pour aboutir. Là où il faudrait un coup de téléphone, il en faudra trois. Là où il faudrait, une semaine, il en faudra trois, là où il faudrait trois personnes, il en faudra neuf etc. Cette distorsion du *Vanuatu taem*, donne d’ailleurs une tout autre signification du terme bislama *tomoro* ‘demain’ qui peut, selon la fiabilité de l’énonciateur, prendre le sens du modalisateur ‘peut-être’ ou de l’adverbe ‘jamais’. Le *Vanuatu taem* est sans aucun doute le paramètre le plus difficile à intégrer et le plus compliqué à gérer. Que ce soit au niveau des déplacements — il est de notoriété publique que le départ d’un avion ou d’un bateau est incertain, et peut être différé de plusieurs semaines — ou des relations sociales — où les gens viennent plusieurs heures en retard aux rendez-vous par exemple.

La pièce maîtresse de l'exposition était une étoile de 2 mètres sur 5 que j'avais spécialement conçue pour amorcer le discours. J'avais remarqué, lors de mes deux séjours sur l'île de Makira, que la narration était activée par certaines situations, généralement des lieux, des événements, voire des objets. Aussi j'ai conçu cette étoile (Figure 11), de gauche à droite. Les photographies, en noir et blanc sur la gauche, sont issues du "Pacific Manuscripts Bureau" et datent des années 1900. Elles représentent des personnalités célèbres comme le chef Maraki Pulé, dernier chef cannibale de Tongoa, le chef Sasamak de Tongariki, Lei Nasei cheffe de Makira. On y trouve encore des photos anciennes de Lopevi, et de lieux où les villageois peuvent avoir l'habitude de passer (figure 12 et 13). Des villageois anonymes au physique robuste, l'ancien nakamal de Makira, le Révérend Michelsen, quelques convertis. Les immenses tambours *napok* de l'île d'Emae (cf Glossaire). Le but étant que les villageois s'interrogent, s'intéressent et "jouent" à retrouver les lieux, à poser des questions et à partager leurs connaissances sur les différents sujets.

En bas à gauche de l'étoile et au centre, j'ai choisi de placer des extraits des notes manuscrites de Miller en langue nakanamanga. Il s'agit d'une version du mythe de Kuwae datée de 1943. La transcription et la traduction complète de ce texte sont disponibles en annexe 2 et 3 (TG05: 1943). J'ai voulu que ce mythe relie les documents les plus anciens (photographies des missionnaires) à la partie droite de l'étoile consacrée aux événements récents et au handicraft. On y trouve des photographies actuelles des îles, des sculptures en bois de palme, la natte de Tongoa exposée au British museum et quelques procédés de fabrication actuels.

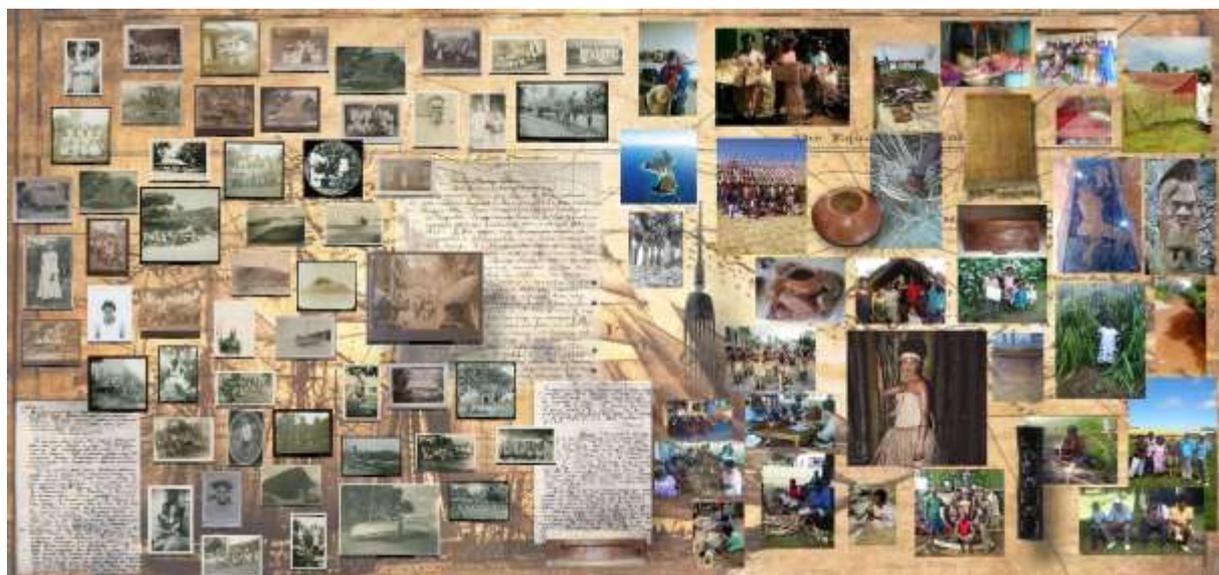


Figure 12: Étoile imprimée de 2 mètres sur 5. Conçue par l'auteure pour stimuler la mémoire et déclencher la parole.

Dans les îles, je partais souvent à la recherche des lieux photographiés avant moi par les missionnaires (Figure 12), il était toujours saisissant de les trouver inchangés (Figure 13). Seul

le noir et blanc donne un cachet ancien à leurs photographies. C'est cette immuabilité qui m'a permis de comprendre le rôle de la pérennité des lieux dans la mémoire orale et qui m'a donné l'idée de confectionner une étoile qui permettrait aux communautés d'amorcer leur mémoire à travers le temps, de manière active. C'est-à-dire sans dépendre exclusivement d'une déambulation hasardeuse et de stimuli inconnus, du moins que je ne pouvais pas deviner.

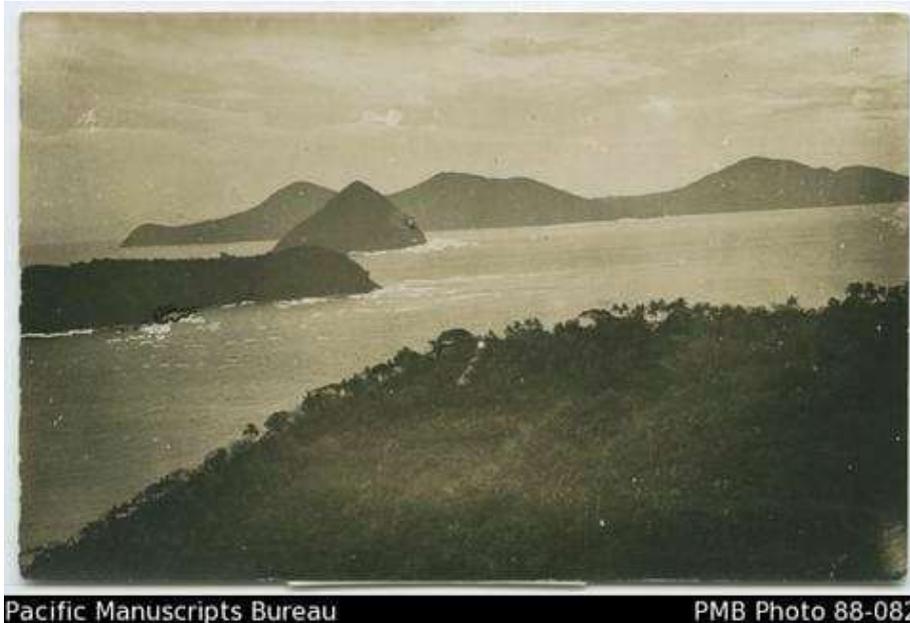


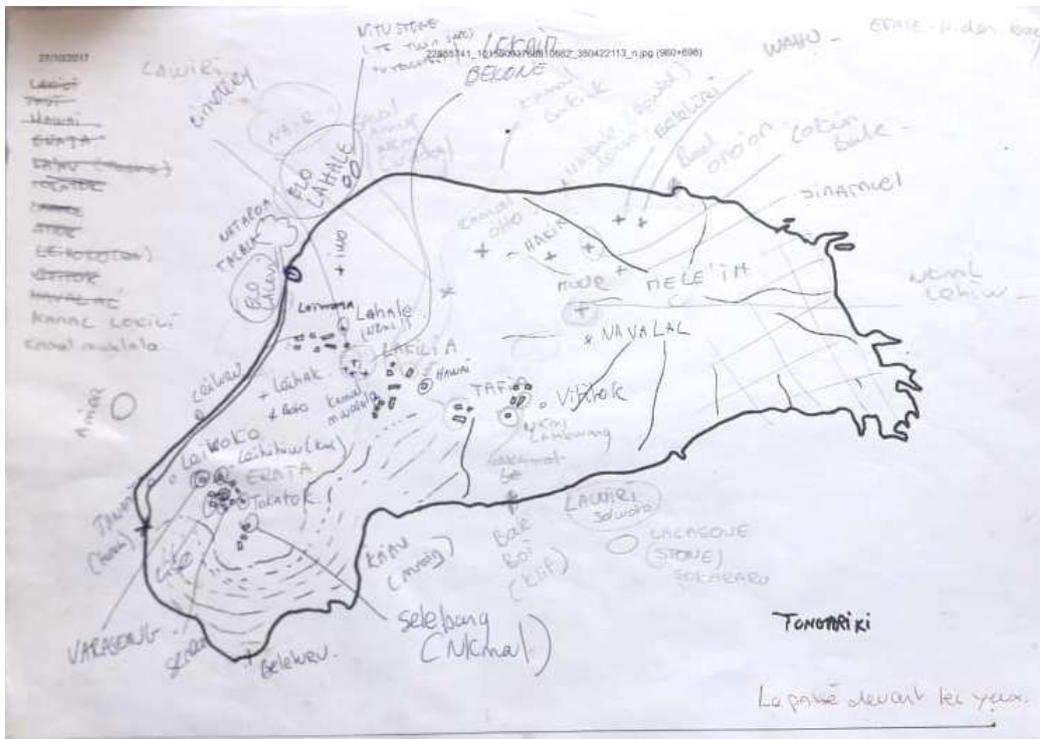
Figure 13: Ewose, Valea et Tongoa depuis Buninga (seconde moitié du XIX^e siècle).



Figure 14: Ewose, Valéa et Tongoa depuis Buninga (2019).

5.3.2.3 Cartographier les toponymes et révéler l'histoire orale

Les Journées Bulak étaient souvent suivies de longues marches pour aller constater sur place la présence effective d'un rocher ou d'une plante, témoins de la véracité des histoires racontées. Nous leur donnons au §8.2.5, le nom de "mythème archéologique" soit d'éléments de discours qui font référence à un lieu spécifique, et que l'auditoire peut expérimenter par ses sens. Cette expérience procède du vécu mythique¹⁹⁵ propre à chaque narration. Dans certains cas, le conteur rapporte sa propre histoire et affirme avoir vu de ses yeux par exemple la main de Tombu changée en pierre sur l'île de Lopevi (EF01: 2017 [🔗](#)¹⁹⁶) ou alors, et c'est le plus commun, il invite l'auditoire à aller constater sur place la présence de tel fait expliqué par le mythe (TGK03: 2019:S75 [🔗](#); TGK05: 2019: S141 [🔗](#) ou encore MK02: 2015: S149 [🔗](#)¹⁹⁷).



Carte 18: Cahier de terrain, les lieux de mémoire de l'île de Tongariki.

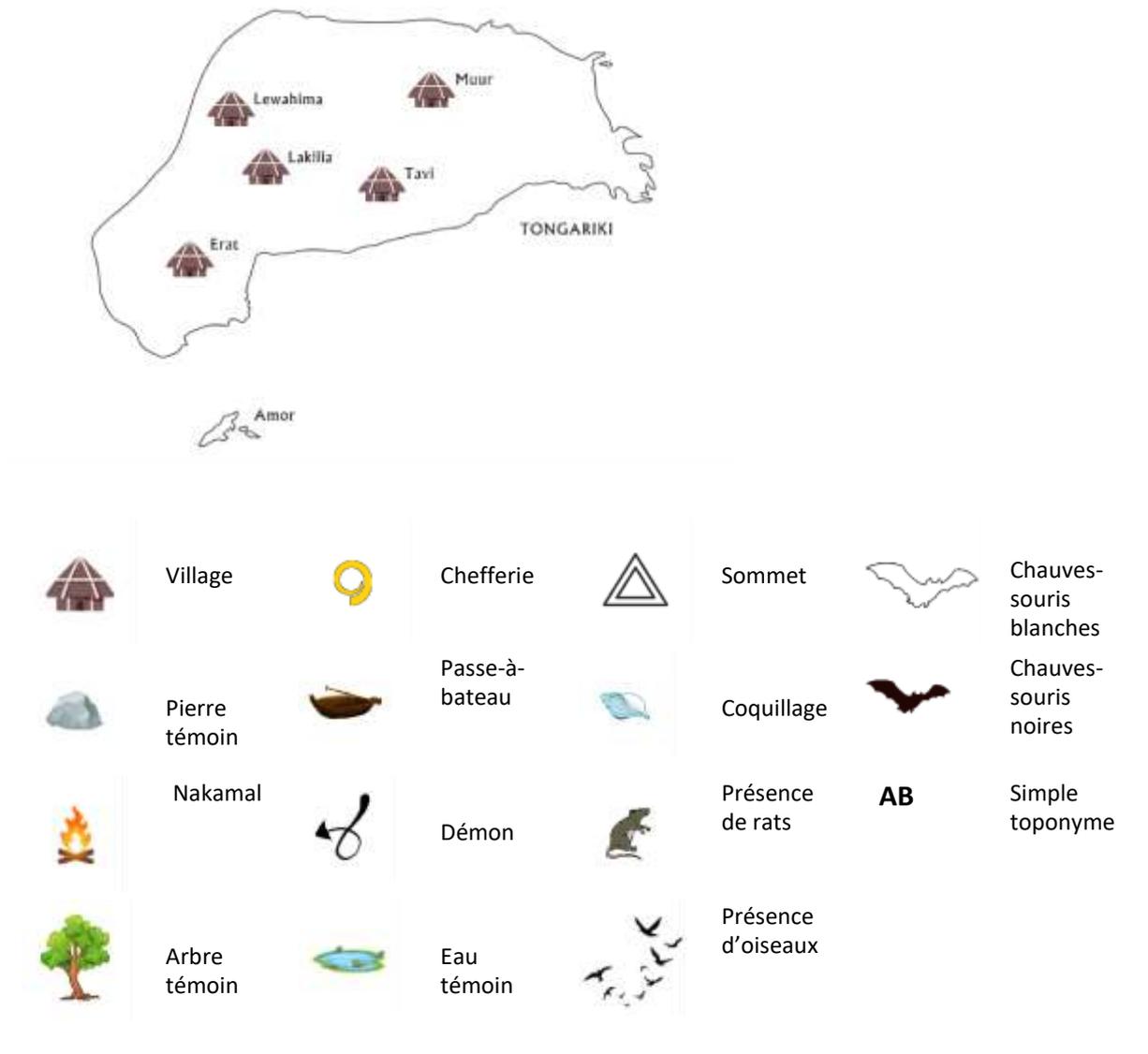
¹⁹⁵ Expression empruntée à Boccara (1910: 110, n.54 cité par Le Quellec & Sergent 2017: 1319) qui travailla au Yucatan. Il définit le vécu mythique comme "la rencontre des membres vivants du groupe avec des êtres mythiques, rencontre dont il existe des récits indépendants d'une expérience individuelle". Nous étendons ici la définition à l'expérience mythique que le membre d'un groupe peut faire d'un lieu, en constatant la présence effective d'un objet du monde, évoqué dans un mythe.

¹⁹⁶ Possibilité d'écouter le récit en ligne [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506>]. Sinon voir annexe 2: EF01:96-129.

¹⁹⁷ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007522#S75>; <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007528#S141>; <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007511#S149>]. Sinon, voir annexes 2 et 3.

Les lieux de mémoire de notre corpus ont été cartographiés manuellement et sont disponibles en Annexes 2 et 3. Au début de chaque texte, les espaces littéraires sont placés sur la carte de l'île concernée, selon le modèle ci-contre.

Figure 15: Cartographie des lieux et myèmes archéologiques de l'île de Tongariki.



Cette liste est non exhaustive et correspond aux myèmes archéologiques présents dans notre corpus. Une fois les histoires racontées et les lieux situés sur la carte, on se rend finalement compte que le paysage est saturé de mémoire orale. En effet, on voit sur la carte 19, qui est un extrait de mes cahiers de terrain, que les lieux de mémoire de la cinquantaine de récits qui m'a été contée sont répartis tout autour de l'île et qu'avec du temps, il aurait, à n'en pas douter, été possible de recueillir ces mêmes histoires dans le contexte de transmission traditionnel (cf. §9).

Nous reviendrons aux §7 et §8 sur l'importance de ces lieux de mémoire dans la légitimation des discours sur le passé, et au §9 sur les contextes traditionnels de transmission des différents genres de récits. Notons pour l'heure que le recueil des récits traditionnels, *tukunu*, pouvait être effectué publiquement dans le cadre des Journées Bulak. Certaines conteuses, plus discrètes, préféraient m'inviter chez elles avec leur famille et leurs amis pour effectuer les enregistrements, qu'elles acceptaient toujours de partager avec le village, mais qu'elles souhaitaient effectuer dans certaines conditions.

Cependant, le cycle de *Kuwae* n'était jamais conté publiquement, ni par n'importe quel membre du village. L'enregistrement du mythe sociogonique des îles Shepherd faisait l'objet d'une enquête à part qui ne concernait plus les villageois mais la chefferie.

5.3.2 L'enregistrement du cycle de *Kuwae* : un traitement à part

5.3.2.1 Un mythe qui n'est énoncé que dans certaines situations

D'après Bensa (2006: 34): "La société d'accueil fait du séjour de l'enquêteur en son sein un événement qui prend place dans les enjeux du moment, dans l'histoire locale". Les premiers temps de l'enquête se déroulent en ethnopraxie, il s'agit d'abord pour l'ethnologue d'acquiescer par la routine, les savoirs tacites et les catégories de perception qui constituent l'univers des locuteurs. Le paradoxe de l'observateur n'agit qu'à un niveau minime : on tâche de s'intégrer à un mode de vie déjà en place et qui n'est pas fondamentalement modifié par notre présence. Au contraire, on essaye de suivre, de s'adapter et parfois on a l'opportunité d'effectuer un enregistrement.

Cependant certains récits restent silencieux et ne s'énoncent qu'au sein d'événements destinés à modifier la situation en cours, et qui, à leur tour, viendront s'inscrire dans l'histoire orale locale. Les récits, comme le cycle de *Kuwae*, ne sont pas des discours formels ou ludiques de la société sur elle-même, ils sont des actes. Autrement dit, ils sont dotés d'une force performative qui vient modifier le monde social au moment de leur énonciation. Assister au surgissement de l'un de ces discours, et l'enregistrer, met en jeu plusieurs paramètres :

- Qu'une situation d'énonciation naturelle du cycle de *Kuwae* émerge alors que le linguiste est sur place, qu'il soit suffisamment avancé dans son travail linguistique et social pour pouvoir prétendre assister au procès, et qu'il soit autorisé par les parties en présence à transcrire et/ou enregistrer la confrontation. Il va sans dire que réunir ces conditions, comme l'avait fait

Calandra en 2013, lors de la querelle d'envergure entre les villages de Burao et d'Itakoma, à propos de la parcelle de *tanaroro*¹⁹⁸ (Ballard *et al.* 2021: 2) est un cas de figure exceptionnel.

- Le second cas serait d'assister à la transmission directe du mythe, entre un père et son fils, et d'être autorisée à enregistrer cet échange. Cela pose les problèmes éthiques soulevés au §5.1.3.4 et rencontrés notamment par Jean Guiart — qui enregistrer ? Comment protéger ces enregistrements afin qu'ils ne soient pas utilisés dans des disputes futures, comment éviter l'instrumentalisation du linguiste ? etc.

Aussi l'enregistrement spontané d'un événement "qui prend place dans les enjeux du moment de l'histoire locale" n'est réalisable qu'à condition de disposer d'un temps illimité sur le terrain, et de renoncer ou à l'éthique — en acceptant d'influer à un niveau incontrôlable dans le futur en laissant les enregistrements à disposition — ou de nier l'échange mutuel entre les communautés et le chercheur — en conservant les données et prétendre les protéger d'elles-mêmes. Cette dernière option, comme nous l'avons vu au §5.1.3.4 avec l'exemple de Sherkin, est non seulement très mal reçue par les communautés mais nuit également aux futurs chercheurs qui voudraient travailler avec ces dernières. Il faut donc créer une solution "propre", qui ne nuira ni au projet, ni aux chercheurs à venir, ni aux communautés présentes et futures. En effet, comme l'écrit Bensa, à propos des narrations kanakes :

"C'est un acte, une intervention dans le monde social, où se nouent des espoirs, des ambitions, des règlements de comptes. On comprend dès lors que ces histoires ne relèvent pas à proprement parler de la littérature orale, des contes et des légendes pour enfants, et donc qu'elles soient souvent difficiles à collecter. Si la parole dont le récit est porteur engage son narrateur, celui-ci réfléchira à deux fois avant de la formuler, de la livrer. Dire un récit c'est prendre un risque, le risque de susciter la colère ou la jalousie d'autrui et, si l'on ne possède pas les protections suffisantes, d'en mourir. Loin des jeux de formes, la question de la vie et de la mort est posée par le contenu même du récit" (Bensa 2006: 131).

Aussi, les chefs, conscients que ce mythe est de toute façon connu de certains étrangers, décidèrent de créer un événement et un discours sur mesure pour permettre une transmission éthique, qui permettrait de limiter les répercussions des enregistrements.

5.3.2.2 Des enregistrements consensuels

Comme nous le verrons au §9, les contextes de transmission traditionnels du mythe de Kuwae sont bien définis. Aussi au cours des réunions qui précédaient les Journées Bulak, je m'entretenais avec les chefs en privé. Je leur présentais mon projet, mes connaissances à

¹⁹⁸ La retranscription de l'événement a été effectuée par Calandra (2013). Ce land *dispute* a rassemblé plus de trois cents personnes venues des villages alentour pour assister au procès sous la juridiction d'un magistrat, de trois jurés et d'un secrétaire.

propos du mythe pour qu'ils puissent évaluer ce que j'avais besoin de savoir. Et je leur faisais enfin part de ma volonté de partager les données sur un espace numérique auquel tout le monde aurait accès : les descendants, les îles voisines, les autres chefs et les européens intéressés par le mythe de l'éruption volcanique. Il était important qu'ils sachent que j'avais conscience des possibles conséquences néfastes de leur contribution.

Ce n'est pas moi qui ai proposé une solution viable : ce sont les chefs¹⁹⁹. Le mythe de Kuwae ne m'était pas conté lors des Journées Bulak. Les chefs prenaient le temps de préparer une version aussi complète que possible en éliminant du discours les éléments susceptibles de prêter à querelle, notamment la carte des territoires qui intervient en fin de récit, ou les noms des chefs fondateurs qui suivirent Matanauretong. Les récits, en revanche, étaient riches en détails narratifs sur les rituels magiques, et autres mythèmes de légitimité (§8).

Les chefs de Buninga, sur l'île comme au village de Pango, ont choisi de partager une quarantaine de récits *tukunu*, mais n'ont pas énoncé de version officielle du mythe de Kuwae pour leur île. Deux raisons ont été données : l'oubli et leur non participation à l'histoire orale. Il est vrai que dans les versions des autres îles, Buninga n'est mentionnée que comme vestige de l'ancienne Kuwae. Elle ne fait l'objet d'aucun récit de reconquête, et ne dispose d'aucun arbre *kuma'ir* connu. C'est-à-dire qu'aucun chef de l'époque de Matanauretong ne serait venu s'y installer. Buninga aurait été colonisée beaucoup plus tardivement que Tongoa et Tongariki²⁰⁰.

L'île de Tongariki en revanche a choisi de me délivrer deux versions : une version populaire et la version du chef Tariboamat — l'un des titres les plus éminents des Shepherd. La version populaire (TGBK02: 2019 [🔊](#) [🗨️](#)), contée publiquement, a été si largement critiquée par le village qu'il a été question de l'effacer. Le chef Tariboamat, résidant dans le quartier du 21 Jamp Street de Port-Vila, a alors été contacté par téléphone. Celui-ci a accepté de préparer une version et un rendez-vous a été fixé un mois plus tard. J'ai été accueillie chez lui de manière très cérémonieuse et le récit m'a été conté en privé, avec sa famille et son *atavi*. Ils m'ont demandé si je souhaitais connaître les détails qui avaient été éludés, j'ai refusé. Je leur ai transmis les enregistrements effectués dans les îles et suis revenue un mois plus tard, pour qu'ils me fassent

¹⁹⁹ Aznar (2019: 119) observe le même genre d'organisation de la narration des *nabol* à Malekula. Les locuteurs organisent une séance d'enregistrement selon les normes qui leur conviennent.

²⁰⁰ J'ai renoncé à enregistrer la version de Mataso : les chefs souhaitaient l'échanger contre un peu d'argent (5000 VUV soit environ 40 euros). Leur proximité avec la ville et le souvenir de leur travail avec Sherkin, expliquent sans aucun doute cette tentative. A mon sens, on ne devrait jamais payer pour des données, cela ne peut engendrer qu'une corruption des rapports sur le long terme et cela ne garantit pas la qualité des enregistrements. C'est également la raison pour laquelle ce corpus ne dispose pas de version du cycle de Kuwae pour l'île de Mataso.

part de leur décision quant aux enregistrements que j'étais en droit de conserver et de partager, et ceux qu'ils souhaitaient effacer.

Nous le verrons au §9, les versions du mythe de Kuwae qui m'ont été transmises, l'ont toujours été dans le cadre d'une transmission familiale. Les chefs s'entouraient de leurs petits-enfants et de leur *atavi*, pour délivrer un récit allégé de ses orientations politiques et foncières. On pourrait presque parler de versions pour enfants²⁰¹, qui permettent d'initier l'auditoire à l'histoire orale sans pour autant leur donner les armes de l'arène. Un compromis qui m'a semblé tout à fait pertinent dans le cadre mon travail et qui n'ôtait en rien leur authenticité aux enregistrements.

5.2.3.3 Un délai de réflexion

Afin d'ancrer une relation de confiance avec les communautés, j'ai mis en place une procédure de partage des données et de transparence. Le temps seul dira si ces précautions ont fait leur office. Au niveau des enregistrements, la procédure était claire :

- ▶ Les chefs étaient avertis de la future diffusion des données et étaient invités à sélectionner les informations qu'ils souhaitaient partager.
- ▶ L'ensemble des données recueillies était transcrit et traduit sur place.
- ▶ L'ensemble des données recueillies, ainsi que les éléments de l'exposition étaient transmis sur divers supports — clés USB, carte micro SD.
- ▶ Les communautés disposaient d'un délai de rétractation. Les chefs disposaient de mon numéro de téléphone, de mon courriel et d'une recharge téléphonique pour pouvoir me contacter. Je m'engageais à revenir — sur les îles les plus accessibles et dans les communautés de Port-Vila — ou à les contacter plusieurs semaines plus tard.
- ▶ Suite à ce délai, les chefs me faisaient part de leur décision : je pouvais conserver les données recueillies et les diffuser, ou les effacer.

De cette manière, j'espérais limiter les regrets et conserver un lien de confiance avec tous. À noter qu'aucun chef ne m'a jamais demandé d'effacer les données. Il me semble que l'organisation des Journées Bulak et la transmission des récits de Kuwae étaient suffisamment contrôlées par les communautés elles-mêmes, pour que celles-ci manifestent le désir de

²⁰¹ Une pratique qui somme toute est courante en Océanie, Aufray (2015: 176) conclut ainsi sa thèse: "Nous avons vu également que certains récits en prose sont rangés par les locuteurs dans des genres différents, selon qu'ils s'adressent à des jeunes ou à des adultes. Souvent, il s'agit de la même histoire, mais qui présente des éléments formels et des traits stylistiques différents en fonction de l'auditoire qui est visé. On observe que progressivement, les textes se complexifient, se chargent en données toponymiques et anthroponymiques, et prennent une plus grande densité symbolique selon l'âge et le statut social de leurs destinataires, ce qui tend à montrer que ces formes textuelles sont indissociables des conditions de la transmission des savoirs". Nous aborderons la question de la transmission au §9.

revenir sur leurs mots. Au contraire, le souvenir de l'événement narratif m'a paru bon, et lors des retours sur les lieux, je fus toujours bien accueillie. Dans un article non publié, rédigé en 2016, Guiart revient sur le recours aux réunions publiques, il écrit :

“Le recours au travail en réunion publique permet de faire le tri, les gens présents s’y appliquant d’eux même. La présence collective joue le rôle de frein pour les comportements marginaux potentiels. La présence des femmes aussi. La publicité de l’opération évite ainsi un grand nombre de problèmes pour après, éliminant d’emblée des raisons de méfiances et d’accusations imaginaires. La façon d’agir au sein de la réunion y est aussi pour beaucoup, à condition de ne pas se mettre en avant, et de ne pas tenter de vouloir gouverner la réunion. Il faut les laisser maîtriser leur façon de faire et se contenter d’en être le scribe. Je notais tout en anglais ce qui leur permettait de vérifier, ce qu’ils n’hésitaient jamais à faire et par conséquent leur donnait confiance, et je mettais tout ce qui était possible aussitôt en tableaux, forme de présentation qu’ils comprenaient aisément” (Guiart 2016, N. ED: 4).

Le recours aux réunions publiques me permettait d’assumer le rôle de passeuse d’histoires entre les îles et la capitale. Les histoires, ou les parties d’histoires oubliées, notamment les chansons, par la communauté des îles pouvaient être récitées à Port-Vila et vice-versa. En ce sens, mon travail a participé à la revitalisation de l’histoire orale, en fournissant une occasion de faire un bilan de la mémoire orale actuelle et d’accélérer pour un temps sa circulation et sa transmission.

Conclusion du chapitre

Le travail de terrain a constitué la majeure partie de ce travail de thèse. Trouver les contacts, apprendre les langues, se procurer le matériel adéquat ne sont que peu de choses à côté du travail de tissage des liens de confiance qui permettent de recueillir les discours sur le passé en respectant la nature du récit oral — qui par définition est évanescent, et ne devrait pas être enregistré ou noté mais surgit dans le cadre des énonciations traditionnelles. En respectant les communautés actuelles et les communautés à venir en comprenant la place que peut occuper un enregistrement dans une querelle foncière et les éventuels problèmes d'instrumentalisation auquel peut être soumis le chercheur. En respectant les autres chercheurs et en ne faisant pas son travail "à tout prix". Effectivement, afin de construire une représentation positive du travail de recherches, une certaine image doit être véhiculée ; celle de quelqu'un qui apprend et qui n'enseigne pas, qui partage les connaissances acquises et qui consulte les autorités en vigueur, et qui, même s'il ne dispose pas d'un temps infini sur le terrain, ne cède pas à la facilité en achetant les données. L'idéal étant qu'à la fin du travail d'enquête, chaque partie puisse disposer des données et les utiliser à sa guise.

Pour ma part, j'ai été particulièrement touchée de noter l'émotion de mon hôte à Makira en entendant l'histoire oubliée de Susul, enregistrée par W. Sperlich (1986) ou de Toutoune et Marapoune (MK05: 2016 ²⁰²), contée depuis Port-Vila, par son père Jimmy Viu. Seul le temps dira si cette apparente revitalisation ou ce bilan de la mémoire orale, aura eu ou non des effets positifs.

²⁰² Récit disponible sur le site Pangloss [accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007514>].

Chapitre 6 — Notre corpus d'études : un échantillon du mythosystème des Shepherd au service de la documentation linguistique

La documentation des langues et de l'histoire orale du Centre Vanuatu²⁰³ débute à la fin du XIX^e avec l'arrivée des Européens et des missionnaires (§5.1.1.2). Cependant, il faut attendre les années 1950 pour qu'une recherche sociale sur les colonies d'origines et le système des titres/terre soit entreprise. Jean Guiart, particulièrement versé dans la tradition du Nord d'Efate, entreprend de décrire les principaux titres de la région et leur dispersion suite à l'éruption de Kuwae. Il note quelques récits traditionnels *tukunu* connus — dont les récits de *Sin* et de *Leyvale*²⁰⁴ (Guiart et al. 1973: 147) — qu'il tente de connecter à l'histoire orale globale du Centre Vanuatu. Toutefois, Jean Guiart mène ses entretiens en anglais (*Guiart 2016, N. ED: 4*) et ne restitue dans ses ouvrages que des traductions en français des récits. Ce sont les missionnaires qui les premiers s'intéressent à la langue et notent le mythe de Kuwae, ainsi que les récits traditionnels *tukunu*, en langues locales.

Depuis l'enquête pionnière de Guiart, qui conduisit Garanger à découvrir les tombes de Roymata (§3.1.2.2) et de Matanauretong (§3.3.1.1.1), il n'y a plus eu de travaux archéologiques dans les îles Shepherd. Seules des recherches sociales ciblées, et majoritairement d'ordre anthropologiques, y ont été menées (cf. tableau 10). Les thèses de doctorat de Samantha

²⁰³ Cf. §3.4.1.2

²⁰⁴ Le récit de *Sin* est un classique des îles Shepherd. Nous l'avons collecté au moins une fois sur chacune des îles. L'une de ces versions est référencée dans notre corpus sous l'entrée TGK11: 2019  [accès sur le site Pangloss: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007543>]. Le récit de *Leyvale* est un classique du Vanuatu, il s'agit d'un mythe étiologique qui explique l'apparition de la noix de coco, et la forme particulière de celle-ci. L'orthographe a été choisie par Sperlich, à mon sens, il conviendrait de noter le préfixe *Lei-vale*, 'la fille de la grotte'. Dans sa thèse de doctorat, Sperlich (1991, annexe p.24) propose la transcription d'une version de ce texte dite par Edison Masoeripu. Elle est disponible à l'écoute sur le site Paradisec sous le code WS1-005. Avec son accord, nous avons transcrit, traduit et glosé l'ensemble de ses textes. En revanche, la réglementation du site Pangloss – qui permet d'insérer un mot-à-mot aligné dans le temps — ne nous permet pas de gloser les textes d'un autre linguiste. Aussi, avec l'autorisation de Sperlich, notre travail fera l'objet d'une publication ultérieure, qui malheureusement ne pourra pas bénéficier du même traitement que notre corpus. C'est bien dommage, car l'énonciation de l'ensemble de ses enregistrements est fluide et constitue un matériel linguistique de grande qualité pour l'étude, l'apprentissage, la production de matériel pédagogique et peut-être un jour, la revitalisation du namakura de l'île de Makira.

Sherkin (1999) sur l'île de Mataso et de Susanna Kelly (1999) sur les nattes de l'île de Tongoa n'ont pas donné lieu à publication, et les recherches axées sur les principaux titres de Tongoa menées par l'élève de Guiart ont été interrompues avant leur conclusion. Chihiro Shirakawa, travailla sur Tongoa de 1991 à 1996, pour publier en 1998, un article sur la transmission des titres de Tongoa. L'anthropologue Maëlle Calandra, étudia de 2011 à 2017 la nature domestique de cette même île, et recueillit deux versions du mythe de Kuwae en langue nakanamanga, traduites en bislama, puis en français.

Les premières descriptions linguistiques des langues namakura et nakanamanga, et la documentation des récits locaux par les missionnaires presbytériens Oscar Michelsen, Basil Nottage et Graham Miller ont été suivies par le développement d'ébauches grammaticales et de listes de mots par le linguiste J.-C Rivierre (1965). Puis, par une thèse de doctorat sur la grammaire du namakura par Wolfgang Sperlich (1991) — sur les îles d'Emae et de Makira. Seul, à ce jour, J.-C Rivierre avait esquissé une transcription mot-à-mot avec une glose précise du mythe de Kuwae, quand Sperlich a proposé la transcription de quelques récits traditionnels *tukunu* et la traduction du mythe de Kuwae. La parole spontanée et sa réalisation en discours lors de l'énonciation des mythes a été recueillie, mais n'a pas été systématiquement traduite, transcrite et/ou analysée.

Aussi, la documentation linguistique existante sur les îles Shepherd, avant le début de notre enquête, est un matériau aussi riche que composite, accumulé au fil des ans par les acteurs de disciplines variées. L'idée et l'objectif de ce travail de thèse, qui comme nous l'avons commenté au §1.1.2 participe à la réalisation du projet Kuwae, sont de travailler ce matériel en quatre étapes :

- ▶ Traduire les données existantes depuis les langues namakura et nakanamanga
- ▶ Automatiser le processus de traduction des données à l'usage des chercheurs
- ▶ Recueillir des données actuelles dans les langues locales
- ▶ Archiver ces données en ligne et faciliter leur accessibilité.

Nous montrerons, dans ce chapitre, les fonctions que remplit notre corpus d'études au sein du projet de documentation linguistique des îles Shepherd mené du XIX^e siècle à nos jours, de quelles manières il témoigne de son évolution, et enfin les usages possibles qui pourront être fait dans le temps de ces données actualisées. Nous ferons d'abord le point sur la documentation existante : sur les archives orales et écrites et sur notre contribution à leur intelligibilité. Nous exposerons ensuite notre participation à l'effort documentaire, avec le compte rendu des données collectées sur le terrain et des critères de sélection qui nous ont permis de constituer le présent corpus d'études. Nous présenterons enfin les différentes bases

de données en ligne sur lesquelles nos enregistrements ont été archivés et leurs éventuels usages.

6.1 Actualisation de la documentation linguistique existante

“Il y a quelques décennies, le travail des missionnaires et des linguistes pionniers consistait généralement à collecter des données de base sous la forme de listes de mots ou d’esquisses de grammaire (Codrington 1885, Ray 1926). Outre les traductions des Écritures, il était rare de recueillir ou de publier des textes, ou d’autres échantillons de discours liés. Un nouvel horizon s’est ouvert quand les linguistes ont compris que leur rôle était d’enregistrer les langues dans la façon dont elles sont réellement parlées. Plutôt que d’obtenir des listes de mots ou de traduire les phrases des grammairiens, les descripteurs de langue ont consciencieusement commencé à collecter des discours de haute qualité” (François 2018: 279).

En effet, c’est autour des années 1980, sous l’impulsion de N. Himmelmann, que les linguistes sont passés de la description à la linguistique documentaire. L’objectif étant de disposer de corpus volumineux d’enregistrements audios et/ou vidéos de parole spontanée — récits, conversations, souvenirs personnels, etc. — dans les langues ciblées, et dans une plus large mesure, de préserver le patrimoine immatériel des langues en danger.

Une évolution qui avait débuté dès les années 1970 avec les linguistes du Pacifique qui recueillaient de larges corpus de récits traditionnels dans diverses langues de Mélanésie (Ozanne-Rivierre 1965-1979 ; Bensa & Rivierre : 1982, Facey 1988) et de Polynésie (Frimigacci *et al.* 1995) archivés selon les moyens et les outils de l’époque, notamment dans les archives immatérielles de la Bibliothèque nationale de France dans le cas de Rivierre et, plus tard, sur les sites internet d’archive en ligne créés à l’attention de la documentation des langues (§6.3.1). C’est dans cet esprit que les chercheurs et ingénieurs du Lacito ont créé dès 1996 la première : “Réflexion sur la documentation linguistique 20 ans après Himmelmann 1998, archive audio en langues menacées” (Jacobson, Michailovsky & Lowe 2001), rassemblant de précieux enregistrements de terrain avec leurs annotations textuelles (François 2018: 280).

Ainsi, depuis une cinquantaine d’années, plutôt que d’attribuer une valeur aux seuls résultats d’analyses linguistiques sous formes d’articles académiques, de grammaires ou de dictionnaires, l’accent est mis sur la qualité et la disponibilité d’échantillons réels de la parole spontanée dans les différentes langues étudiées et, à travers ces enregistrements, sur la richesse linguistique et culturelle du patrimoine des langues du monde. Cette nouveauté s’exprime au sein de notre corpus, avec les textes recueillis par J.-C Rivierre (1965) et Sperlich (1986), qui se trouvent être les continuateurs experts des travaux des missionnaires de l’époque

et des précurseurs de la documentation linguistique du Pacifique telle que nous la pratiquons aujourd'hui.

6.1.1 Point sur les archives

Avant de nous lancer dans le processus accumulatif d'actualisation des données par de nouveaux enregistrements sur le terrain, nous avons fait le point sur les archives existantes, et particulièrement sur les documents en langues locales. Celles-ci comprennent un grand nombre de documents, écrits et oraux, numérisés et/ou recopiés pour la plupart. Les archives des textes, publiés et non publiés, décrivent l'histoire sociale de la région et comprennent notamment les documents des missionnaires — en langues locales — et, les notes de terrain originales de Jean Guiart et de son doctorant, en français et en anglais. La somme des sources traitées concernant l'éruption de Kuwae représente soixante-dix textes datés de 1890 à 1996.

Les archives des documents oraux relatifs à l'éruption et à l'histoire orale comprennent:

- ▶ Des récits en bislama et en français enregistrés par Paul Gardissat de Radio Vila, en 1994
- ▶ Une importante série de 94 récits en langue namakura, racontés par feu le pasteur Simbolo, enregistrés par l'historien local David Luders, entre 1994 et 1998
- ▶ Environ deux heures de récits et une version de Kuwae en langue namakura enregistrées par Sperlich sur Makira et Emae, entre 1986 et 1990
- ▶ Deux versions du mythe de Kuwae en langue nakanamanga, recueillies, transcrites et traduites par Calandra, à Kurumambe (Tonga) en 2011 et 2013.

Ce corpus représente plus de 40 heures d'enregistrement, dont environ une heure trente avait été transcrite par les chercheurs. Aussi, la première étape de ce travail sur la documentation linguistique des îles Shepherd fut de transcrire et de traduire ces documents existants, et d'automatiser le processus pour les futurs entretiens. Cette étude avait pour objectif d'enrichir notre connaissance de l'histoire orale locale, et nous permettre d'identifier les sites liés à cette histoire orale pour y enregistrer du matériel supplémentaire.

Cette étape a constitué la majeure partie de mon travail de terrain, de 2016 à décembre 2018 (cf. Tableau 8). Elle m'a permis d'acquérir une maîtrise avancée des langues et du vocabulaire ancien, et comme exposé au § 5.3.1.2, de disposer d'un matériel conséquent et crédible pour organiser des présentations publiques. Ce sont ces conditions idéales qui m'ont permis, à mon tour, de recueillir de la parole fluide et des discours authentiques actuels.

6.1.2 Les archives écrites

Dans cette partie, nous présenterons exclusivement les archives en langues locales traitées dans nos travaux de transcription linguistique — c'est-à-dire qui comprennent aussi bien le

recopiage des données sur une base de données unique, que le travail grammatical permettant de gloser précisément chaque mot — de traduction littérale en pidgin bislama, et libre en langue française.

6.1.2.1 Oscar Michelsen

Oscar Michelsen (1844-1936) était un missionnaire presbytérien installé à Tongoa de 1879 à 1933. Il fut certainement le premier européen à documenter le mythe de Kuwae. Il publie en 1893 dans son *Cannibals won for Christ*, une version succincte du mythe en langue anglaise. Il est également la source présumée des récits documentés par Henry Drummond (qui a voyagé avec Michelsen en 1890, séjournant une nuit à Tongoa), et probablement aussi, de ceux notés par les officiers de la Royal Navy, Frederick et Somerville, qui ont rencontré Michelsen à Tongoa en 1890-91 (Ballard n.d, 2020: 21).

Michelsen est encore l'auteur des travaux les plus anciens sur les langues des Shepherd dont nous disposons (§4.2.2.1). Ceux-ci comprennent la traduction partielle des Écritures — la Genèse — en langues locales (figure 9), un abécédaire syllabique et une liste de mots comparative (figure 15) retrouvée dans ses carnets.

English	Tongoa	Makura	Tasiko
Abas	natanwau	natororou	tooyai
Barama	nadi	navih	purai
Belly	nafala-	naha-	tonofa-
Bird	mama	namau	manu
Blood	nada	nadah	ta
Boat (canoe)	afua	nararu	wa
Bony	nafatoko-	nepatoko-	tatui - tai
Bone	navati-	nasi	purugi
Butterfly	pepe	natebete	pepepe
Child	nakaritaki, nakara	naturush	muaraki, ^{the first} ^{the first} ^{the first}
Coconut	nanin	nanin	nanin
Ear	nasiatalaga-	natiaga-	kitiga-
Eye	namata-	namata-	komara-
Father	tama-	ketama-	arima-
Leather (not many)	masian-	navili-	ila-
Fire	nakapu	nakam	kapi
Fish	naika	mak	ika
Fly	laga	malag	laga
Foot	nata-	malas-	la-
Fruit	nau(nakan)	nanti naki	da(ki)
Hair (of head)	malala-	nanti-	ila-
Head	nepan-	napai-	pa-

Figure 16: Vocabularies of New Hebrides Languages (Tongoa, Makura, Tasiko) by Rev. Oscar Michelsen. MS3/119. Sidney Herbert Ray Collection, PP MS 3, School of Oriental and African Studies, London.

6.1.2.2 Graham Miller

Graham Miller (1913-2008), était un missionnaire basé à Tongoa (§4.1.1.2). Il succéda à Basile Nottage et demeura sur place avec sa femme de 1941 à 1947. Le missionnaire laisse derrière lui une importante documentation en langue anglaise, ainsi qu'un ouvrage historique en deux volumes : *Live: a history of Church planting in the New Hebrides* (1981, 1987). Avocat, enseignant, polyglotte et acteur engagé de la communauté de Tongoa, il rédige un carnet de quelques quatre cents pages entre 1943 et 1947, entièrement numérisé, où il documente en langue nakanamanga les miscellanées de l'histoire sociale des lieux : mythes, souvenirs, courriers, rituels, traités d'éducation pour les jeunes enfants, plantes aux effets magiques, etc.

En 2018, avec la communauté de Ravenga, où il s'était installé lors de son passage sur Tongoa, nous avons patiemment re-transcrit, puis traduit l'ensemble de ses notes manuscrites du nakanamanga vers le bislama. Au-delà des difficultés évidentes du déchiffrement de son écriture cursive (cf. figure 16), nous avons également dû faire face au problème de "crible phonologique", auquel fort heureusement les informateurs se sont adaptés rapidement. Ce phénomène est ainsi décrit par Troubetzkoy (1970) :

« Le système phonologique d'une langue est semblable à un crible à travers lequel passe tout ce qui est dit. Seules restent dans le crible les marques phonétiques pertinentes pour individualiser les phonèmes. [...] Chaque homme s'habitue, dès l'enfance, à analyser ainsi ce qui est dit et cette analyse se fait d'une façon tout à fait automatique et inconsciente. Mais, en outre, le système des cribles, qui rend cette analyse possible, est construit différemment dans chaque langue » (Troubetzkoy 1939: 54).

En effet, lors de l'apprentissage d'une langue étrangère, du point de vue de la perception de la matière phonique, la problématique majeure à laquelle se heurte l'apprenant est celle d'être sourd à certains phonèmes d'une langue cible. Les notes manuscrites de Miller relèvent de sa représentation de la langue, issue de son propre crible. Aussi, au début, nous avons dû recourir à plusieurs stratégies, notamment énoncer à voix haute, pour transcrire et traduire ses notes. Par chance, le nakanamanga a seulement cinq voyelles / i e a o u/, le même travail sur des notes manuscrites dans une langue plus complexe comme le Lemerig de Vanua Lava, qui en possède onze /i ɪ ε æ a œ ø ɔ ʊ u/ aurait été plus problématique (François 1998: 287).

Le missionnaire précise la source de ses informateurs en marge de certains récits, souvent l'arrière-grand-père, soit les années 1850 (Miller 1943: 202). Pour ce travail sur le mythosystème²⁰⁵ des îles Shepherd, nous avons choisi d'extraire de ces notes une version du mythe de Kuwae (TG05: 1943) ainsi qu'un mythe étiologique sur l'origine de la langue

²⁰⁵ Nom proposé par Ch. Vieille (1996: XII) pour désigner "l'ensemble des mythes propres à une communauté".

namakura (MIL01:1943). Ces textes précieux sont, à ce jour, les plus anciens recueillis en langue locale dans les îles Shepherd.

(188)

Tagau... Go en daga e. Go en pa pua'i a. Go en
 niwai tuki pua'i a, doko pua'i a, go en sala-
 giana ki Maleu. Edoko pa pa rapi waia.

Oct 43

The Origin of Namakura Language (cont.)

Kaua sikai go anagon ero per tea ni Male, ero
 wrazi natuda wagozi sikai. Ero e doko tuki e da
 pasa. Go en suane natukene natuda e da pasa,
 go ero maniana dale munmai; go ero unmai
 paki Pan, tuki ero da papai-sera naga ega
 unmai a ega nia. Go ero more unmai paki
 Mataso, tuki ero da papai sikai man; go ero
 more unmai paki Makua tuki e dika. Go ero
 more paki Tagarika, tuki e dika. Go ero unmai
 paki Taga; go ero saka elau ni Korakoro ni
 Bogaboga. Go ero atulake da taha paki taha, go
 ero da suwata paki unmai da, go ero sua
 uataniwaki sikai unmai e per Bagalegale.
 Go ero noa ki nia, ero naga.
 'Kui per munmai, tuki?'
 Go e noa ki da, 'Iro, a per munmai.'
 Go ero more noa ki nia, 'Po magurani unmai
 natugani ega vasa, 'Kui unmai atae a tuki?'
 Go nia e e noa, 'A unmai atae a, nia ega wa
 da more pasa ki navasana unmai koro
 do paun da.'
 Go ero pasa dare 'Tea niwaki e pe ta pasa ki
 navasana ki unmai ero da pasa asa, nia e
 pe vasa per mala pota, ma tea niwaki, natukene
 ero masama naga ega vasa. E da Pa
 naga ega munmai doko.'
 Go Bagalegale unmai e pua'i ra saka unmai
 paki Loupua, go e maniana Koro namela
 ni Lapu laka, go e dua e asa, go e gani a,
 go e noa ki da 'Koro more lilu, go ega wa
 pa pasa natukene unmai.'
 Go ero lilu paki Male ero doko pa pa e pasa,
 go ero daga e pasa ki Namakura, go e doko

Figure 17: Extrait des notes manuscrites de Graham Miller (1943: 188) Le récit de l'origine de la langue namakura est transcrit et traduit en annexes 2 et 3 sous le code MIL01:1943.

6.1.2.3 J.-C Rivierre

Jean-Claude Rivierre (1938-2018) a majoritairement archivé des enregistrements en langues kanak : paicî, numèè, bwatoo et cèmuhî, et travaillé avec Alban Bensa sur l'histoire orale de Nouvelle-Calédonie. Cependant, certainement inspiré par les découvertes de Garanger dans le Centre Vanuatu, Rivierre, alors jeune linguiste, se rend quelques jours à Tongoa en 1965 pour recueillir, en langue namakura, une version du mythe de Kuwae. Il ne publiera ce texte précieux que des années plus tard, dans un article intitulé *Mythistoire et archéologie dans le Centre-Vanuatu: l'histoire de Matanauretong (Tongoa)* (Rivierre 1996). Une version d'ailleurs, fortement critiquée par Guiart (n.d 2016), qui n'apprécie guère les manières des linguistes, et qui ne croit pas à l'authenticité de l'enregistrement — d'après lui le linguiste aurait été instrumentalisé.

Ce mythe, et sans aucun doute ceux recueillis en Nouvelle-Calédonie, conduit Rivierre à définir un type de récit qu'il nomme "mythistoire" ou "récit historico-mythique" afin de "mieux souligner leur portée sociohistorique" (1996: 431). Selon Rivierre — et Bensa — il ne s'agit pas de narrations qui seraient simplement transmises telles quelles entre générations, inchangées depuis des siècles ; mais plutôt, de discours légitimateurs, de récits politiques pourvus d'une efficacité sociale au moment même de leur énonciation. Dans ce travail, nous considérons effectivement ces "mythistoires" comme des discours en acte portés par des intentions, légitimés par l'immutabilité du paysage ou par des titres honorifiques encore employés aujourd'hui. Pour emporter l'adhésion de son public, un tel récit mobilise de multiples preuves (§8.2) et s'appuie sur le talent et le rang de l'orateur ainsi que sur les similitudes avec les discours partenaires.

Lors de son bref séjour, le linguiste se montre prolix, il produit deux esquisses grammaticales succinctes, ainsi que deux listes de mots en langues namakura et nakanamanga. La première compte quelque 1800 entrées, 2300 pour la seconde. Naturaliste compétent, le linguiste documente avec soin la flore de l'île de Tongoa — un travail très certainement utile à tout naturaliste qui souhaiterait étudier la recolonisation par la flore de la Tongoa post-éruptive. Il remplit rapidement plusieurs carnets de terrain retrouvés dans son bureau suite à son décès : principalement la longue transcription manuscrite du mythe, les hypothèses grammaticales du chercheur, et quelques récits de pirogues *nariwota* du village de Lumbukuti en langue nakanamanga, transcrits mais pas traduits. Malheureusement, l'enregistrement audio du mythe de Kuwae semble perdu et, à ce jour, n'a pas été retrouvé.

Nous avons choisi de reproduire dans ce travail sa version du mythe de Kuwae, codée TG01: 1965 (Annexe 1 p.27 à 35; Annexe 2 p.50 à 67) revue et corrigée par nos soins. Le linguiste fait le choix de censurer la fin du texte d'une longue liste de toponymes qui constitue la carte du territoire de Mangarisu — on peut l'imaginer, pour des raisons éthiques ou de non-pertinence pour l'étude de la structure narrative du mythe.

L'ensemble des archives écrites citées a été centralisé dans deux bases de données : l'une en langue namakura, l'autre en langue nakanamanga. Y ont été ajoutées, la liste de mots éditée par Sperlich (1991), environ 550 entrées, ainsi que les transcriptions des textes reproduites par le linguiste dans les annexes de sa thèse de doctorat — soit cinq récits traditionnels *tukunu* et une version du mythe de Kuwae. Ces données ont servi de point de départ à l'automatisation de la glose et de la traduction des textes.

6.1.2 Les archives orales

La transcription des archives orales s'est avérée délicate à plusieurs niveaux. En effet, outre le long travail de patience pour l'informateur, et pour le linguiste, le contenu des archives était inconnu avant leur transcription. Pour plusieurs d'entre elles, notamment certains enregistrements de David Luders, j'ai dû retrouver et travailler exclusivement avec les familles concernées par les enregistrements pour éviter toute forme d'incidents. Des récits de pirogues *nariwota* ou des récits généalogiques privés révélés à des adversaires potentiels hors du contexte de l'énonciation publique choisie, peuvent effectivement nuire aux familles. Il a donc fallu se montrer prudent et identifier les acteurs concernés avant d'entreprendre des transcriptions minutieuses.

Aucune de ces archives ne figure sur le site Pangloss avec notre corpus, et ce pour deux raisons. La première, et la plus évidente, est que les récits enregistrés par Luders contiennent des informations qui pourraient être utilisées pour alimenter des querelles. Et l'accès à Pangloss est libre et non protégé. L'historien a archivé sa collection sur le site Paradisec (§6.3.1) et en a protégé l'accès. La seconde raison est que Pangloss n'autorise pas un linguiste à archiver des données qu'il n'a pas lui-même recueillies. Aussi, tous les textes réunis dans cette section, bien qu'ils disposent d'une glose dans le temps, ne sont accessibles que sous formes de textes glosés et transcrits. Ceux sélectionnés pour le corpus sont disponibles dans les annexes 2 et 3 (cf. Tableau 13).

6.1.2.1 Wolfgang Sperlich et Edison Masoeripu

En 1991, le linguiste Wolfgang Sperlich publie sa thèse de doctorat sur la grammaire du namakura. Il y adjoint quelques textes en annexe ainsi qu'une version du mythe de Kuwae qui avait fait l'objet d'un article non-publié pour son contenu politique et religieux controversé intitulé *Phoenix rising from the ashes*²⁰⁶ (1986), et d'une conférence avec son locuteur référent,

²⁰⁶L'article peut être consulté sur le blog du linguiste: [[Lien internet](#)]. Cependant, la version de Kuwae seule, ne fut publiée que dans sa collection de textes: Sperlich, Wolfgang. 1986. *Namakir Texts of Central Vanuatu*. Working Papers in Anthropology, No.74, University of Auckland.

Edison Masoeripu — grand chef de Makira. Cette version du mythe de Kuwae est transcrite par le linguiste qui ne l'accompagne d'aucune traduction.

Avec leurs aimables accords, nous proposons dans notre corpus la version de feu Edison Masoeripu, décédé en 2022. Malheureusement, nous ne proposons ce texte codé MK04:1986, qu'en version papier (Annexe 2: 36-40 et 3: 68-76). Nous nous sommes contentés de le gloser avec précision et de proposer une traduction en bislama et en français. Le lecteur pourra se reporter à l'enregistrement original sur le site Paradisec sous l'entrée WS1-005, et à son annexe (1991: 28) pour la transcription originale.

L'ensemble des enregistrements disponibles de Sperlich est répertorié dans le tableau 10 ainsi que l'état de leur analyse linguistique. Si ces enregistrements n'ont pas été sélectionnés pour faire partie de notre corpus, ils ont largement contribué au recueil des nouvelles données, à l'éducation du logiciel Flex (§6.2.2), et à mon apprentissage de la langue. Ces données de haute qualité énoncées dans une langue fluide constituent un matériel idéal pour l'apprentissage, la production de contenu pédagogique dans les écoles ou encore la revitalisation du namakura de l'île de Makira — qui aujourd'hui, est beaucoup moins utilisée par les habitants de l'île.

6.1.2.2 David Luders

David Luders est un écrivain et anthropologue amateur résidant à Efate. Nous lui devons de nombreux ouvrages comme *Lively isles: a background to Vanuatu* (2014) où il retrace l'histoire du pays, à partir des données qu'il recueille lui-même sur le terrain. Afin de préparer son ouvrage "Cataclysm", paru en 2010, sur le mythe de Kuwae, David Luders parcourt les Shepherd dans les années 90 et enregistre de nombreux récits en langues locales, laissés sans transcription ni traduction. Il les archive et les protège sur le site Paradisec (§6.3.1), et traite ces données petit à petit avec l'aide du Pasteur Simbolo jusqu'au décès de celui-ci, en 2018. David Luders nous accorde aimablement l'accès à ses données en 2017, et nous permet de travailler à leur transcription et à leur traduction.

L'ensemble de ces données orales compte assez peu de mythes : il s'agit avant tout de données anthropologiques concernant le déroulement de certains rituels, notamment le baptême païen nommé "salua pipi", de méthodes pour faire pousser certaines plantes aux propriétés parfois magiques, de techniques pour la découpe du cochon, etc. Nous comptons également quelques récits de pirogues *nariwota* et récits généalogiques, mais surtout l'enregistrement de discussions concernant la flexibilité de la coutume à l'époque du Blackbirding — notamment un texte très intéressant sur "le panier" du chef Sasamak concernant donc, le devenir des titres/terres lorsqu'un chef quitte son territoire pour se rendre à l'étranger, dans ce cas précis, dans le Queensland.

Nous avons jugé la grande majorité de ces récits comme inadaptée à notre corpus, non pas pour leur authenticité mais pour leur contenu dont nous n'avons pas souhaité prendre la responsabilité. Nous avons choisi de ne retenir que le long récit nommé "Life of a chief" et qui fut enregistré par David Luders entre 1994 et 1998, au village de Bongabonga (Tongoa). Celui-ci est réputé localement, et craint, pour l'omniprésence d'esprits que l'on peut y rencontrer, et pour la puissance de ses *munuai* spécialisés dans la magie noire, l'empoisonnement, l'enlèvement et l'assassinat.

L'enregistrement codé DGLP1-034- face A et B "Life of a chief", sur le site Paradisec et référencé dans notre corpus sous le code TG02: 1994, "Vie de chef", Annexe 2 (traduction) page 119 à 132 et Annexe 3 (transcription et glose) page 235 à 269, répond à toutes les caractéristiques du mythe, en expliquant au sein du même récit de nombreux éléments de la vie sociale et la présence de spécificités végétales à Bongabonga. Dans ce texte, l'épouse enceinte du chef décède et est mise en terre après avoir accompli le rituel du *na-tutu lulu*²⁰⁷ — i.e utilisation d'un fruit aux propriétés magiques permettant aux chefs de s'assurer la naissance d'une fille. La défunte donne naissance à sa fille dans le monde des démons. Ce texte met en avant le long retour de cet enfant dans le monde des humains, et les procédés coutumiers utilisés pour restituer l'ordre bafoué par l'enterrement de cette enfant promise à Kopan, le fils du chef. La communication entre le monde des humains et le monde des démons s'établit par l'intermédiaire des deux enfants. Ils font circuler le discours entre le haut et le bas, avant la bataille finale entre ces deux mondes. Ce récit est remarquablement long — trente minutes — par rapport aux autres *kastom story*, tout en répondant aux mêmes caractéristiques génériques (cf. §8).

Le lecteur pourra consulter, ci-contre, le tableau récapitulatif des données disponibles recueillies par W. Sperlich sur les îles de Makira et d'Emae et de David Luders. Sont indiquées pour chaque texte, les durées des enregistrements et l'existence de leur transcription et traduction. Le code WS1 correspond à la collection de Wolfgang Sperlich et le code DGLP1 à la collection de David Luders, telles quelles sont archivées en ligne sur le site Paradisec (§6.3.1). SB correspond aux initiales de l'auteure — Sandrine Bessis. À noter que ne figurent dans ce tableau que les enregistrements de qualité, où la langue est intelligible et fluide.

²⁰⁷ CF. Glossaire entrée '*tan lulu*'.

Archives disponibles en ligne								
Wolfgang Sperlich								
Code	Date	Durée	Mots	Conteur	Chanson	Trad.	Trans.	Titre
WS1-001	1980	23:09	½ transcri- -ption	John R. Muri	X	SB	SB	Tikopia
WS1-005	1980	23:34	1394 1400	Edison Masoeripu	<input checked="" type="checkbox"/> X	SB SB	WS WS	Leyvale Kuwae
WS1-007	1980	06:59	1058	Joseph Tipoloamuri	<input checked="" type="checkbox"/>	SB	WS	Na-molo
WS1-010	1980	13:48	1567	Lei Pakoa	<input checked="" type="checkbox"/>	SB	WS	Susul
WS1-015	1980	18:05	1252	William Timakura	<input checked="" type="checkbox"/>	SB	WS	Na-sivir
WS1-023	04.1980	17:29	2575	Jif Pele Timakira	<input checked="" type="checkbox"/>	SB	SB	Walas mo na-bake
Total		2h00						
David Luders								
DLGP1-44	1994-1998	16:18	2000	Pakoa Songi	X	SB	SB	Jif Zal
DLGP1-034-A	1994-1998	24:45	4592	Pakoa Songi	<input checked="" type="checkbox"/>	SB	SB	Life of a Chief
DLGP1-034-B	1994-1998	04:29	744	Pakoa Songi	X	SB	SB	Life of a Chief
DLGP1-035-A	1994-1998	26:24	4592	Pakoa Songi	X	SB	SB	Nakamal de Namur
DLGP1-035-B	1994-1998	05:29	2660	Pakoa Songi	X	SB	SB	Nakamal de Namur
DGLP1-037-A	1994-1998	23:35	4010	Pakoa Songi	X	SB	SB	Timatas&Titongo
DGLP1-037-B	1994-1998	17:39	3216	Pakoa Songi	X	SB	SB	Timatas&Titongo
DGLP1-042-A	1994-1998	24:35	3315	Pakoa Songi	X	SB	SB	Tongoa Chiefs : Tariboamat
DGLP1-042-B	1994-1998	24:43	3571	Pakoa Songi	X	SB	SB	Tongoa Chiefs : Tariboamat
DGLP1-043-A	1994-1998	21:26	3256	Pakoa Songi	X	SB	SB	Sasamak
DGLP1-043-B	1994 - 1998	21:47	3352	Pakoa Songi	X	SB	SB	Sasamak
Total		3h31.	35308					

Tableau 10: Synthèse du corpus de données orales en langue namakura disponibles en ligne, recueillies par Wolfgang Sperlich et David Luders

6.1.3 Création d'un système automatique de traduction

Afin de disposer d'une base de données efficace, prête à accueillir de nouvelles données et éléments de documentation linguistiques des îles Shepherd, nous avons procédé à la centralisation des données existantes. Nous avons ensuite tâché d'automatiser au maximum le processus de traitement. A cet usage, deux logiciels ont majoritairement été utilisés : *Saymore* et *Fieldworks Language Explorer*, qui ont facilité, sans les résoudre, les questions de traduction, qui nécessitent quoi qu'il arrive une réflexion humaine.

6.1.3.1 Traitement des archives et éducation de Flex

L'automatisation du système de traitement des données, et *a fortiori* de leur traduction, a été effectuée à l'aide des deux logiciels et de nombreux informateurs (cf. annexe 3, pp 5-9):

- ▶ *Saymore*, un outil qui permet d'organiser, transcrire et archiver des enregistrements audio et vidéo avec leurs métadonnées. Il s'agit en somme, d'une version simplifiée et esthétique du logiciel *Elan*: nous l'utilisons principalement pour découper le flux de la parole et transcrire les enregistrements audio. La transcription des archives a nécessité la présence d'informateurs aussi patients que compétents pour répéter doucement les segments de phrases et expliquer non seulement le sens des mots nouveaux, mais aussi les faits culturels²⁰⁸. Certaines fonctionnalités du logiciel, comme la gestion de la vitesse du son, se sont avérées bien utiles, notamment pour l'intelligibilité du vocabulaire ancien mais aussi, pour l'intelligibilité des variations lexicales — diatopiques, ou simplement du fait des fluctuations extralinguistiques affectant le matériau phonique (âge du locuteur, bruits extérieurs, qualité de l'enregistreur des années 90, etc.). Une fois le flux de la parole découpé en plusieurs segments, le locuteur pouvait répéter les segments un à un, notés par le linguiste, et proposer une traduction en bislama, elle aussi notée. Les textes transcrits et leur traduction en bislama étaient ensuite exportés sur le second logiciel.
- ▶ *Fieldworks Language Explorer* (ou "Flex") est un outil de lexicographie qui est utilisé pour la création de dictionnaires et pour l'analyse automatique des langues. Ce logiciel permet la gestion des données linguistiques et culturelles. Le principe est d'éduquer le logiciel avec un maximum de matériel de manière à le rendre aussi autonome que possible quand se présente un nouveau texte. Pour ce travail de thèse, nous disposons de trois bases de données Flex distinctes en langues : namakura, nakanamanga et tasiko. Dans chacune de ces bases ont été entrées:

²⁰⁸ Par exemple dans l'enregistrement de Luders TG02: 1994, le fils du chef est nommé Kopan. Or il s'agit d'un titre de transition donné au chef junior en attendant de recevoir le titre de son père. Il y a autant de Kopan, qu'il y a de successeurs aux titres principaux.

- Les archives écrites et orales (les listes de mots de Sperlich, Rivierre et Michelsen, les transcriptions des textes et des enregistrements)
- Les questionnaires effectués dans les trois langues — ce qui m'a permis d'identifier les parties du discours et de procéder à l'analyse linguistique de chaque langue directement sur le logiciel
- Mes cahiers de terrains et le vocabulaire nouveau acquis au fil du temps.

De cette manière, les trois programmes sont devenus performants dans les trois langues et proposent des gloses automatiques assez précises, pour traiter n'importe quel texte qui y est entré. Ils sont partageables aussi bien avec les communautés linguistiques locales que scientifiques et peuvent servir à l'élaboration de nombreux supports didactiques et culturels : dictionnaires, matériel pédagogique, recueils de contes, etc.

Cependant, malgré ses qualités le logiciel nécessite encore une vérification humaine pour traiter les ambiguïtés linguistiques (polysémie par exemple) et référentielles.

6.1.3.2 La traduction des textes : instance énonciative et deixis

Le logiciel Flex propose une glose sur le principe de la reconnaissance de motifs lexicaux mais la traduction reste une affaire humaine. Au-delà de la langue, la traduction d'une performance orale suppose des difficultés, particulièrement au niveau de la référence.

- ▶ Qui parle ? Le narrateur ou le personnage, quel personnage ?
- ▶ La deixis: soit l'ensemble des références liées à la situation de l'énoncé.
- ▶ Les aléas de la performance orale spontanée: trous de mémoire, ellipses temporelles, incohérences narratives, etc.

En effet, lors de l'énonciation, l'énonciateur devient le centre déictique du récit (§10.2). Le discours est pris en charge par un *je* qui raconte et qui alterne style direct et style indirect. Il se dédouble en autant de personnages que nécessaire dans un temps unique, le présent d'énonciation, et la référence à l'espace se situe par rapport à lui. Ainsi, le geste est souvent lié à la parole pour désigner les lieux clés du récit — ici, là-bas — et l'appréciation des durées — loin, pas loin, longtemps, etc. Divers obstacles à l'interprétation correcte de la référence peuvent encore intervenir:

- ▶ Les interjections du conteur (narrateur)
- ▶ Les passages didactiques et/ou métalinguistiques (narrateur)
- ▶ Les discours intérieurs passés à l'oral (personnages)
- ▶ Les dialogues (personnages)
- ▶ Les marques d'expressivité des personnages (narrateur)

- ▶ Les anaphores associatives (objets/personnages) et reprises anaphoriques
- ▶ Le vocabulaire synthétique (appréciation des relations entre les personnages)
- ▶ La polysémie.

Finalement, la question complexe de la source énonciative, théorisée par Genette dans son *Figure III, Discours du récit* (1972), est aussi présente dans la traduction de la performance orale:

“Entre la question quel est le personnage dont le point de vue oriente la perspective narrative ? Et cette question tout autre : qui est le narrateur ? — ou, pour parler plus vite, entre la question qui voit ? Et la question qui parle ?” (Genette 1972: 256).

En effet, la distinction narrateur/personnage n’est plus évidente dès lors que le texte passe de l’oral à l’écrit. Le nom du personnage principal n’est généralement donné qu’une seule fois en début de récit, puis les interactions sont prises en charge par l’énonciateur du récit qui “joue les personnages” et prend en charge leurs discours. La troisième personne peut alors être employée pour trois personnages qui interagissent et il devient difficile, en dehors du contexte, de suivre le fil de l’action.

D’un point de vue structurel, peu de marqueurs temporels sont employés: l’auditoire est immergé dans un présent d’énonciation dont l’île est le théâtre atemporel. Au début de la narration, l’énonciateur place son récit dans le passé, généralement au temps de la *malinga* (§3), en utilisant, en namakura, l’adverbe *tua* ou le nom *na-atulakean* ‘au commencement’ suivi d’un présent aux allures d’aoriste. Lors des passages didactiques, où certaines explications sont données sur les pratiques anciennes — notamment le fait d’utiliser des *bitita* pour recueillir de l’eau, des *manda* pour conserver la nourriture (cf. glossaire) ou de nager les yeux ouverts faute de masque (TGK11: 2019 [🔗](#) s229²⁰⁹) — l’adverbe temporel marqueur du passé peut revenir.

L’enchaînement des actions est marqué par un adverbe unique *atia* ou *ati?inga* ‘ensuite’. L’adverbe *eneiga* ‘aujourd’hui’, clôt le récit et précise à la fois, le genre étiologique du récit en montrant les conséquences actuelles de l’histoire locale — aujourd’hui on parle namakura dans le sud de Tongoa, aujourd’hui il y a des oiseaux *malao* sur la falaise, aujourd’hui les rats ont une queue, etc. — et le caractère expérimentable par l’auditoire de cette réalité.

Ainsi, chaque texte est placé au sein d’une temporalité continue, actualisée par le discours. La pérennité des titres et l’immuabilité du paysage viennent supporter cette forme de discours et la dépouille des valeurs subjectives de temps ou de durée. Seule la rupture mythique intervient pour marquer un avant et un après au sein de cette continuité dont le récit fait état. Dans ce travail, nous avons tenté de palier les manques de prérequis qu’un lecteur étranger au

²⁰⁹ Bande-son disponible sur Pangloss [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007544#S230>].

contexte énonciatif et au savoir partagé pourrait présenter ; à cette fin, des supports visuels, tels que cartes (§5.3.2.3), arbres généalogiques (§9.3.2) et glossaire concernant la géographie des lieux, l'importance des titres et même les pratiques exotiques non expliquées par l'énonciateur, seront présentés tout au long de ce travail.

Pour éviter tout contresens au niveau de la référence, nous avons choisi de travailler à partir du texte en langue et de sa traduction en bislama proposée par les informateurs. Pour davantage de clarté, nous avons produit deux recueils de textes auquel le lecteur est invité à se reporter, selon son intérêt :

- ▶ Une version littérale au mot près où la performance est intégralement rendue dans sa forme originale, telle qu'elle a été effectivement énoncée. Le lecteur peut consulter l'ensemble des textes en Annexe 3
- ▶ Une version littéraire où sont gommées les imperfections dues à la spontanéité des énonciations : perte de mémoire, prolepse et analepse non désirées. Et, où une forme écrite est donnée aux dialogues (tirets), aux discours intérieurs (italique) et aux interventions du narrateur (parenthèses).

Ainsi qu'un mot-à-mot disponible à l'écoute sur le site Pangloss, où la traduction des textes proposée n'est pas tout à fait littérale. C'est-à-dire que les pronoms personnels qui réfèrent à certains personnages, où les déictiques qui réfèrent à certains lieux sont remplacés par leurs référents, et ce pour que le lecteur puisse suivre agréablement le récit. Ces versions ne sont disponibles que pour les textes recueillis par l'auteure sur le terrain entre 2015 et 2019 et, malheureusement pas pour les archives. Les textes recueillis en bislama ne présentent pas d'intérêt linguistique particulier aussi ne sont fournies, dans ce travail, que des versions littéraires mais ils demeurent disponibles à l'écoute.

6.2 Ajout des données actuelles et constitution du corpus

Le logiciel Flex, ainsi éduqué, a ensuite pu accueillir de nouveaux textes recueillis donc, entre 2015 et 2019. Si la transcription des nouvelles données orales nécessitait encore l'intervention d'informateurs, la traduction et la glose étaient dès lors assistées par la machine et par notre propre savoir épilinguistique. Le tableau 11 retrace l'ensemble des textes de bonne qualité recueillis, transcrits et traduits lors de notre travail, qui constituent un échantillon du mythosystème des Shepherd. Il nous donne quelques indications sur les caractéristiques propres à chaque genre — récurrence de certains récits généralement connus, durée moyenne d'un récit selon son genre, présence ou non de partie chantée, thèmes généralement abordés — et préfigurent une sélection pour le présent corpus.

6.2.1 Le mythosystème recueilli et transcrit

Tableau 11: Récapitulatif des données recueillies, transcrites et traduites, entre 2015 et 2019.

Données actualisées recueillies par Sandrine Bessis entre 2015 et 2019								
Sur l'île de Makira entre 2015 et 2017 : 133.16 mn								
Code	Date	Durée	Mots	Conteur	Chant	Traduction	Transcription	Titre
MK02	10.11 2015	16:17	2524	John R.Muri	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le récit de Kuwae: la première version de Makira, 2015.
MK03	7.12 2016	1:42	256	Jimmy Viu	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le récit de Kuwae : La troisième version de Makira, 2016.
MK04	7.12 2016	9:54	2025	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Samuan, le démon de l'île d'Emae.
MK06	8.12 2016	3:56	734	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le suicide vengeur de Nitu.
MK09	9.12 2016	7:33	1372	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Sin la querelleuse.
MK07	10.12 2016	3:59	829	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les six frères et le crabe.
MK05	10.12 2016	10:01	2227	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Toutoune & Marapoune
MK08	12.12 2016	5:55	1408	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les aventures du rat qui ne savait pas nager.
MK03	14.12 2016	3:56	520	Jimmy Viu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La zone de pêche interdite.
MK11	25.11 2017	18:43	2410	John R.Muri	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	–	L'arrivée des hommes de Tikopia.
MK01	1.12 2017	36:48	5091	Maripalu	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le récit de Kuwae, la seconde version de Makira, 2016.
MK12	7.12 2017	10:35	–	Maripalu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	–	L'oiseau blanc.
MK13	7.12 2017	6:49	881	Maripalu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	–	La course des pagures.
MK14	7.12 2017	7:12	737	Maripalu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'oiseau blanc de Makira.
MK15	10.12 2017	6:56	871	Maripalu	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	–	La résurrection de Seina.
Données actualisées recueillies par Sandrine Bessis entre 2015 et 2019								
Sur l'île de Buninga en 2018-2019: 63.02 mn								
Code	Date	Durée	Mots	Conteur	Chant	Traduction	Transcription	Titre
BG_01	16.01 2019	8:05	1565	Tat Marie	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le fruit de l'arbre à pain.

BG_02	16.01 2019	6:34	810	Tat Marie	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les six frères et les crabes.
BG_03	16.01 2019	8:22	–	Tat Marie	<input checked="" type="checkbox"/>	–	–	Le démon Tirorom de Buninga.
BG_04	16.01 2019	3:55	501	Marie Kalokalo	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le cannibale.
BG_05	16.01 2019	2:58	494	Anna Kalokalo	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'incendiaire de Buninga.
BG_06	16.01 2019	2:03	286	Anna Kalokalo	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le suicide vengeur de Nitu.
BG_07	16.01 2019	2:40	455	Marie Kalokalo	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La pointe de Buninga.
Communauté de Buninga, Pango.								
BG_08	25.11 2018	2:11	302	Margaret	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'oiseau mwar et les enfants.
BG_09	25.11 2018	2:45	431	Margaret	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le suicide vengeur de Nitu.
BG_10	25.11 2018	3:01	491	Margaret	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La cérémonie.
BG_11	25.11 2018	6:12	1199	Margaret	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Histoire de l'île de Buninga.
BG_12	25.11 2018	3:46	800	Margaret	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le jeune Kokole.
BG_13	25.11 2018	11:50	2051	Meriam Fanny	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le démon Tirorom de Buninga.

Données actualisées recueillies par Sandrine Bessis entre 2015 et 2019								
Sur l'île de Tongariki en 2019, 164.55 mn								
Village d'Erat								
Code	Date	Durée	Mots	Conteur	Chant	Trad.	Trans.	Titre
TGK15	26.01 2019	11:01	1463	Jake Ronet	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La déambulation de Awag.
TGK16	26.01 2019	06:13	945	Jake Ronet	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les exploits du chien Varasog.
TGK07	26.01 2019	04:34	451	Jake Ronet	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La pirogue de Tariboamat.
TGK03	26.01 2019	06:20	969	Marie-Anna	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Comment le rat d'Amor obtint sa queue.
21 Jamp street, Efate								
TGK01	03 2019	11:35	1924	Titongoamat	–	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le récit de Kuwae, la seconde version de Tongariki, 2019.
Village de Lakilia (avec la participation des villages de Muur et de Tavi)								
TGK09	18.01 2019	8:52	1141	Lei Pako Winnie	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les six frères du nakainanga Sokararu.
TGK17	18.01 2019	5:13	804	Marie	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La résurrection de Seina.

6.2 Ajout des données actuelles

TGK04	18.01 2019	5:00	790	Sandy Marag	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Pourquoi y-a-t-il des chauves-souris noires et des chauves-souris blanches.
TGK14	18.01 2019	12:44	1315	Mwase Ivat	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La hache de Sanuvenu.
TGK18	18.01 2019	6:13	602	Mwase Ivat	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'histoire du mille-patte.
TGK05	18.01 2019	12:03	1743	Toar&Lei Pakoa Winnie	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Fils de Malao.
TGK19	18.01 2019	4:22	397	Mwase Ivat	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Comment le premier missionnaire arriva sur Tongariki.
TGK10	18.01 2019	5:45	970	Josef Wildog	-	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le nakamal de Savalamur.
TGK02	18.01 2019	6:21	1273	Sandy Marag	-	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le récit de Kuwae, la première version de Tongariki.
Village de Lewahima								
TGK20	15.01 2019	4:43	-	Pupu Sate	-	-	-	Le suicide vengeur de Nitu.
TGK21	15.01 2019	4:39	-	Pupu Sate	-	-	-	Le suicide vengeur de Nitu.
TGK12	15.01 2019	3:36	609	Lei Wit	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le suicide vengeur de Nitu.
TGK22	15.01 2019	3:20	310	Masog Popog	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'oiseau Mwar et les enfants.
TGK23	15.01 2019	2:11	342	Masog Popog	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les déambulations de l'oiseau Takereker.
TGK24	15.01 2019	3:44	529	Masog Popog	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La naissance du natapoa.
TGK25	15.01 2019	2:51	-	Pupu Sate	-	-	-	-
TGK26	15.01 2019	4:54	573	Pupu Sate	X	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La baleine d'Emae.
TGK27	15.01 2019	1:58	128	Pupu Sate	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Hymne de Lewahima.
TGK28	15.01 2019	1:36	311	Masog Popog	-	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'ouragan.
TGK29	15.01 2019	1:33	174	Masog Popog	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les origines du village de Lewahima.
TGK30	15.01 2019	18:21	?	Lei Mala John	-	x	-	Sin la querelleuse.
TGK31	15.01 2019	4:56	810	Masog Popog	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les déambulations de la tortue.
TGK08	15.01 2019	10:45	1704	Lei Mala John	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	L'ordination du chef Marivira et le démon Totorikipan
TGK13	15.01 2019	5:21	731	Lei Mala John	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	La résurrection de Seina.
TGK11	15.01 2019	17:15	2387	Lei Mala John	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Sin la querelleuse.
TGK06	15.01 2019	12:16	2091	Lei Mala John	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Les deux filles et le serpent.

Le terme mythosystème est emprunté à Ch. Vielle (1996: XII) pour désigner l'ensemble des mythes propres à une communauté. On peut observer dans le tableau 11, la récurrence de certains mythes, enregistrés aussi bien à Makira, à Tongariki qu'à Buninga. Ces mythes, les plus connus dans les Shepherd, et pas nécessairement dans les autres îles de l'archipel, ont la particularité de prétendre à l'exclusivité d'un lieu et de participer de l'identité des Shepherd.

Le mythe du suicide vengeur de Nitu par exemple, subit une écotypification — théorie de von Sydow (1927) — soit l'aspect local pris par un type de texte, mythe, conte, légende, ballade, dans une aire culturelle déterminée où il acquiert des caractéristiques absentes d'autres régions (Le Quellec 2021: 165). Chacune des îles Shepherd possède une plage où deux rochers, un grand et un plus petit, sont côte à côte. Dans le récit de Nitu (TGK12: 2019 [🔗](#) ²¹⁰), l'héroïne perd le coquillage magique de sa grand-mère qui la réprimande fortement. Nitu choisit de se jeter dans les flots pour expier sa faute, suivie de sa grand-mère qui se repent de sa colère en mettant, elle-aussi, fin à ses jours. Les deux rochers représentent les deux femmes et de nombreux coquillages viennent s'y agglutiner. Lors de la transcription et de la comparaison des différentes versions de ce même récit, nous n'avons relevé aucune transformation structurelle notable. En revanche, nous avons constaté que la mélodie des chansons qui accompagne ces récits, rangés dans la catégorie "Classiques Shepherd", est la même pour chacune des îles et dans toutes les versions, malgré les changements linguistiques — du namakura et du nakanamanga — et la variation des lieux où le récit est conté.

6.2.2 Les transcriptions musicales des chantefables

Les récits traditionnels *tukunu* et les *bakamatu* contenant des incantations magiques, comptent un certain nombre d'éléments qui participent de leur légitimité, de leur valeur historique et de leur efficacité sociale (§8). Les chansons font parties intégrantes de ces éléments de discours — un récit n'est d'ailleurs pas raconté si la chanson a été oubliée. Dans la plupart des récits, les chants sont généralement introduits par les verbes *ear* 'pleurer' (Makira) — ou *tag* 'pleurer' (Tongariki)²¹¹ — et parfois par *lej*, 'chanter'. D'après François et Stern (2013), la langue des chansons est une langue poétique — dans les Banks, créée par Le Dieu Qat — qui ne peut être traduite (§1.3.1.2 et note 34). Certains conteurs affirment qu'il s'agit de la langue d'une autre île — dans le récit de Sin, la conteuse Lei Mala de Tongariki chante selon elle dans la langue

²¹⁰ Audio disponible sur le site Pangloss [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007548>].

²¹¹ Exemple dans le texte TGK03: 2019, le rat pleure pour obtenir des autres animaux qu'ils le conduisent jusqu'à une île, S 32 [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007522#S32>].

de Tongoa ²¹² — soit d’une langue effectivement magique, qu’on ne peut pas comprendre mais dont on peut interpréter le sens global.

En effet, les chansons expriment généralement des émotions ou retracent un récit tragique ; on peut alors leur prêter le statut d’expression poétique, entendues en contexte. En ce sens, les chansons de nos récits disent plus que les mots ne peuvent le dire lorsqu’il s’agit d’extériorisation poétique des émotions, mais aussi plus que le réel ne peut accomplir dans le cadre d’une supplication ou d’une incantation magique. En effet, nous pouvons également interpréter les chants de notre corpus — notamment l’incantation de destruction “Modaere Bulaiwa” TG07: 2019 ²¹³, comme un appel aux forces invisibles, qui n’est pas sans rappeler la pratique du chant sacré ou de l’enchantement (*incantamentum*) accordé prosodiquement en rimes et en pieds. D’ailleurs, d’après Levi-Strauss, le chant est la modalité sacrée de la parole : très généralement dans les mythes et les contes, l’irruption de la parole chantée indique celle du surnaturel — de nombreux exemples à travers le monde, notamment chez les aborigènes, montrent des êtres mythiques qui ne s’expriment que par le chant (Le Quellec & Sergent 2017: 186).

Avec ce corpus, on constate que le chant est aussi bien transmis que le mythe, et nous remarquons que, si les paroles sacrées ne sont pas retenues — très certainement parce que les multiples langues qui semblent les composer, ne sont plus, ou difficilement, identifiables — la forme, autrement dit la mélodie, demeure inchangée d’une île à l’autre, d’une langue à l’autre. Après de vaines tentatives de transcription linguistique, il nous a semblé essentiel de proposer une transcription musicale pour chacun des récits. Dans le folklore narratif, on nomme “chantefable” la forme des récits partiellement chantés. Cette forme est typique des littératures orales du monde. Dans les textes mythologiques irlandais et les sagas scandinaves ou dans *les Mille et Une Nuits* par exemple, on compte nombre de ces formes de récits.

“Dans les récits de ce type, c’est généralement au moment des parties chantées qu’interviennent les éléments merveilleux, ou bien le chant et la parole des êtres mythiques [...] Les passages rimés et rythmés fréquents dans les contes merveilleux ont été interprétés comme des survivances de chantefables oubliées” (Le Quellec & Sergent 2017: 187).

Hormis les récits de pirogues *nariwota*, les deux autres genres littéraires de notre corpus contiennent effectivement des parties chantées. L’autorité de la forme, telle qu’elle est théorisée par Valéry dans ses *Cahiers* (1957-1961: 299), implique que la forme prime sur le fond, la rime sur la poésie et dans notre cas, la mélodie sur la langue. En revanche, si Miller n’a

²¹² Récit TGK11: 2019, S.261  [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007544#S261>]. La partition musicale est en annotation 3.

²¹³ Chanson disponible sur Pangloss [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>].

pas transcrit la mélodie de l'incantation de destruction "Modaere Bulaiwa" de Tombu, il a tâché de noter les paroles, telles qu'il les a perçues (Figure 3, §1.3.2.1). D'après les habitants de Tongoa, la langue serait du tasiko, la langue de Kuwae. Si nous comparons les paroles notées par le missionnaire et l'enregistrement que nous avons effectué (TG07: 2019 [🔊](#)) : les mots semblent être les mêmes, on reconnaît, sans doute comme les locuteurs auxquels ont été transmis l'incantation, les mots: *malao, pa vesi vesi, leŋ, etc.* qui nous ont incités à entreprendre une grammaire du tasiko, dans l'espoir de pouvoir traduire cette chanson, sans succès.

Les mots identifiables des chansons sont-ils les vestiges d'une ancienne langue ? Sont-ils le résultat du crible phonologique des locuteurs qui assimilent et transmettent des mots connus de leur langue aux différents sons de la langue chantée, ou s'agit-il bel et bien de l'expression poétique d'un passage vers le surnaturel qui ne peut être appréhendée par une langue humaine ? Nous n'avons pas su répondre à ces questions²¹⁴. Cependant, l'invariance des mélodies et l'identification de mots de plusieurs langues nous indiquent que les récits circulent. Notre documentation du mythosystème des îles Shepherd a pris en compte la place de la parole chantée au sein des récits : le lecteur trouvera dans les annexes 2 et 3, des partitions musicales en lieu et place des paroles chantées et ces mêmes partitions sur le site Pangloss, en annotation 2 pour chaque texte qui dispose d'une ou plusieurs chansons.

6.2.3 Sélection représentative des données et organisation du corpus

Les récits sélectionnés dans notre travail pour représenter le mythosystème des îles Shepherd correspondent à un certain nombre de critères :

- ▶ La fluidité de la langue
- ▶ La fluidité de la performance — pas ou peu de trous de mémoire, cohérence du récit
- ▶ La qualité de l'enregistrement — pas de bruits de fond, d'interruption
- ▶ La représentativité des thèmes abordés
- ▶ La proportion entre les savoirs féminins et les savoirs masculins
- ▶ L'accord des communautés.

En effet, dans notre sélection, certains textes sont typiques :

²¹⁴ D'après Aznar (2023, Vanuatu languages Conference), les parties chantées des récits de l'île de Malekula sont plurilingues. Dans notre cas, nous pensons que l'impossibilité d'identifier les langues dans une région qui en comporte si peu, témoigne de la circulation des récits au sein du groupe, et au-delà. La forme demeure mais les paroles des chansons, contrairement au récit qui les contient, ne sont pas adaptées localement pour correspondre à la langue d'usage. Elles sont répétées et déformées depuis si longtemps que les paroles des chansons disons d'origine ne sont plus identifiables.

- ▶ Des traditions orales en général. Par exemple, les deux filles et le serpent TGK06: 2019  ²¹⁵, correspond chez Aarne et Thompson au motif de la fille-cygne (MT D361.1). Dans notre version, deux jeunes filles ramènent un serpent chez elles par accident. La cadette finit par accepter ses avances. Alors que le serpent est au bain, elle remarque sa peau d'écaillés abandonnée sur la rive et la brûle (MT K1335). Le serpent est contraint de garder sa forme humaine et l'épouse. La cadette est assassinée par la soeur aînée jalouse, l'homme-serpent refuse le mariage et se suicide. On retrouve ce motif de "l'habit animal volé" dans de nombreux récits du Vanuatu — notamment "les trois filles et le gecko" enregistré en 1998 par Alexandre François sur l'île de Motalava²¹⁶ — de Mélanésie — avec l'homme lézard noté par Pascal Germain (1985) à l'île des Pins en Nouvelle-Calédonie. Et dans le monde en général : *le chant de Völunor*, noté au XIII^e siècle en Islande, le conte de Tukhino en Finlande, de nombreuses versions en Afrique sub-saharienne aux fins toujours tragiques, en Asie orientale (au Japon, en Corée, en Chine) et jusqu'en Inde dans le célèbre Mahâbhârata (cf Interlude, Le Quéllec & Sargent 2017: 498-508).
- ▶ Des récits traditionnels du Vanuatu en général. Le texte TGK03: 2023  ²¹⁷, intitulé "Comment le rat d'Amor obtint sa queue" emprunte le motif récurrent de l'animal transporté par d'autres de place en place ("les alliés animaux" MT B350 et contes ATU 530-539, "les animaux reconnaissants"), et qui subit une transformation finale. De nombreuses variantes sont présentes dans notre mythosystème de données recueillies sur le terrain (les aventures du rat qui ne savait pas nager, la déambulation d'Awag, les déambulations de l'oiseau Takereker, les déambulations de la tortue, etc.) que nous retrouvons dans tous les recueils de contes d'animaux du Vanuatu. Ce sont des récits de type étiologique, connus de tous et destinés exclusivement aux enfants. A titre d'exemple, François documente "le Rat, le Faucon et le Poulpe", en langue araki, au large d'Espiritu Santo²¹⁸.
- ▶ Des îles Shepherd en général :
 - Avec les récits enregistrés sur toutes les îles Shepherd (§6.2.1) et recueillis non seulement par moi-même sur ces îles, mais aussi par mes pairs — Miller, Sperlich et Guiart, pour les récits de Sin (querelle fratricide), Nitu (suicide vengeur) et Seinà (résurrection)
 - Avec les récits de chefferies, notamment les récits de pirogues *nariwota*, avec par exemple "la pirogue de Tariboamata", TGK07: 2019   qui retrace les déambulations d'un des chefs les plus importants des Shepherd

²¹⁵ Bande-son et mot à mot disponible sur Pangloss [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007530>].

²¹⁶ François, Alexandre. 2021b. "Le gecko et les trois femmes". Récit en langue mwotlap (Banks, Vanuatu) raconté en 1998 par Moses Meywergen. *Collection Pangloss*. Paris: CNRS. [Accès: http://alex.francois.free.fr/AFxt_mtp-gecko_fr-3lgs.htm]

²¹⁷ [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007521>].

²¹⁸ [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0002297>].

- Avec le mythe fondateur de Kuwae, dont les motifs se retrouvent dans les traditions du monde mais qui est, dans ce cas, exclusif au Shepherd. Et dont les noms des personnages principaux habitent les récits traditionnels *tukunu*.

6.2.4 Classification des données

Afin de disposer d'un échantillon qui nous permet de rendre la diversité des récits en circulation dans les îles Shepherd, nous avons procédé à la traduction de l'ensemble du mythosystème recueilli sur le terrain, à l'observation des récurrences au niveau des motifs et des thématiques abordées et à la sélection des meilleures occurrences de chaque type de récit. Nous avons jugé juste de scinder notre corpus en deux parties, l'une concernant les savoirs typiquement masculins des îles Shepherd avec les récits historiques de type *bakamatu*, soit les versions du mythe de Kuwae — qui constituent la première partie de notre corpus, avec deux versions du mythe de Roymata. Et de classer les savoirs féminins en catégories de récits traditionnels — type *tukunu* — qui constituent la seconde partie.

Nous avons édité, à partir de l'ensemble des données à disposition (archives et enregistrements actualisés), six catégories de thématiques pour les récits traditionnels-types *tukunu*: étiologique, métamorphose, chefferie, entité démoniaque, classiques Shepherd et divertissement. Nous avons ensuite sélectionné deux à trois textes pour représenter chacune de ces catégories²¹⁹.

Les textes sélectionnés pour la partie **récits étiologiques** expliquent l'apparition de différents éléments du paysage concernant soit la faune soit la flore. La section contient :

- ▶ Un mythe d'origine de la langue namakura — en langue nakanamanga, sélectionné parmi les archives de Miller (§6.1.1.2).
- ▶ Un mythe des "animaux alliés", avec l'explication de la queue du rat — le *ratus pretor* est d'ailleurs, d'après les anthropologues, la première espèce à être apparue dans les îles du Pacifique.
- ▶ Un mythe "toponymique", où est expliquée l'inimitié des chauves-souris noires et blanches suite à une trahison sur l'île de Tongariki. Ce mythe étiologique est également didactique : il enseigne les noms des différents reliefs de l'île aux enfants.

²¹⁹ Nous les distinguons par commodité en différents thèmes dominants. Cependant, il est plus que fréquent qu'un récit puisse être rangé dans plusieurs catégories à la fois. Par exemple, le récit TGK08 dont le cadre narratif est celui de l'ordination d'un chef finalement accessoire dans le texte face aux actes répréhensibles du démon Totorikipan.

La section métamorphoses est un classique et contient :

- ▶ La métamorphose de l'oiseau emblématique des îles Shepherd : la poule d'eau (ou le *malao*, en langue namakura, nakanamanga et tasiko). Ce récit étiologique raconte comment un jeune homme, né d'un œuf de Malao, adopté par un couple de villageois, redevient un oiseau et retourne peupler une falaise de Tongariki. On pourrait parler ici d'anamorphose, selon la terminologie de Descola (2005: 196), puisque le non-humain redevient ce qu'il a toujours été et ne fait que changer de forme.
- ▶ Le vol de l'habit de l'homme-serpent (§6.2.3).

La section "récit de chefferies" met l'accent sur les hauts faits de certains chefs et sur l'extension de leur territoire d'influence.

- ▶ Le récit de pirogue *nariwota* du chef Tarimboamat est le seul récit de pirogue dont nous disposons — avec accord de l'énonciateur — dans notre corpus.
- ▶ Le récit de l'ordination du chef Marivira, qui estourbit le démon anthropophage aux testicules géants nommé Totorikipan — ce type de démon n'est pas spécifique au Pacifique, on le retrouve par exemple dans l'Utah avec le mythe d'émergence des Hôpi-Indiens — on peut supposer un lien avec la filariose lymphatique courante dans ces parties du monde.
- ▶ Le récit "Vie de chef" enregistré par Luders (§ 6.1.2.2).

La section classiques Shepherd regroupe les récits communs à tout le groupe, qui partagent les mêmes chansons et prétendent chacun à l'exclusivité d'un lieu (§6.2):

- ▶ Nitu (suicide vengeur)
- ▶ Sin (combat fratricide pour une femme)
- ▶ Seina (résurrection)

La section "divertissement" ne contient qu'un seul récit : La hache de Sanuvenu. Il est tout à fait représentatif du récit humoristique type de notre corpus, où certains hommes se font piéger par d'autres à leur insu. Dans ce texte, ce sont deux femmes qui sont piégées par le héros qui leur demande réparation pour la perte de sa hache. Les deux femmes multiplient les tentatives de compensation et finalement s'offrent volontairement à lui comme épouses. D'après le conteur — qui est le pasteur du village — ce genre d'histoire est édulcoré ou encanaillé, en fonction du public.

Nous avons choisi pour représenter les Shepherd, une majorité de récits issus de l'île de Tongariki — la plus prolifique en récits — qui n'avait jusqu'ici pas fait l'objet d'un travail de documentation linguistique approfondi. Les scientifiques qui nous ont précédés se sont

davantage concentrés sur les îles de Mataso, Makira, Emae et Tongoa. Le namakura de Tongariki présente de plus, quelques spécificités lexicales qui n'ont pas été documentées dans les travaux de nos prédécesseurs. Suite à la défense de la thèse, l'ensemble des textes de qualité recueillis entre 2015 et 2019, sera mis en ligne et disponible sur le site Pangloss, avec leur transcription juxtalinéaire et leur traduction.

Le tableau 12 présente l'ensemble des textes sélectionnés pour ce travail, avec un système de code pour chacun des textes (île_N°: Année), sa section (Kuwae, métamorphose, divertissement etc.), son lien audio et ses différents emplacements dans ce travail (Annexe 2, 3 et lien internet). Dans le cas d'une lecture en ligne, le lecteur peut cliquer sur l'icône  et accéder directement aux enregistrements. L'icône  indique que le texte dispose d'un mot à mot. Le lecteur pourra décider s'il veut lire et entendre le texte, voir ou non les gloses et les traductions proposées. Dans le cas d'une lecture papier, il pourra recopier le DOI dans sa barre de recherches et/ou se référer aux transcriptions et traductions manuscrites des annexes. À noter que les DOI utilisés pour archiver ces enregistrements en ligne sont inaltérables — contrairement aux adresses internet.

Des informations plus détaillées sur ces textes sont données en en-tête de chaque texte (métadonnées, durée, nombre de mots, langue, genre, etc.).

Code	Titre	Annexe 2 Traduction littéraire	Annexe 3 Mot-à-mot	@ Pangloss et Paradisec
Roymata				
EF02: 2016 	Le premier festin <i>natamate</i>	483		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244
EF03: 2017 	Les <i>naflak</i>	486		https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507
Kuwaë				
TG05: 1943 	Tompuku et Matanauretong	489	15—49	Archive manuscrite
TG01:1965 	Histoire de Matanauretong	500	50—67	Archive manuscrite
MK04: 1986 	Version de Makira, 1	508	68—76	https://catalog.paradisec.org.au/collections/WS1/items/005
TG03: 2013	Version de Kurumambe, 1	512		Archive manuscrite
TG04: 2013	Version de Kurumambe, 2	521		Archive manuscrite
MK02: 2015  	Version de Makira, 2	523	77—92	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007510
MK03: 2016  	Version de Makira, 3	529	93—95	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007512
EF01: 2017 	Version d'un descendant de Tombu	531	96—129	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506
BU01: 2017 	Version de l'île de Buninga	537		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008208
MK01: 2017  	Version de Makira, 4	539	130—138	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007508
TGK02: 2019  	Version du village de Lewahima	547	139—153	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007519
TGK01: 2019  	Version de l'île de Tongariki	551		https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517
TG07: 2019 	Modaere Bulaiwa : l'incantation de destruction	556		https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241
Récits étiologiques				
MIL01: 1943 	L'origine de la langue namakura	559	155—158	Archive manuscrite
TGK03: 2019  	Comment le rat d'Amor obtint sa queue	561	159—167	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007521
TGK04: 2019  	Les chauves-souris et les toponymes de Tongarki	566	168—176	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007524

Métamorphoses					
TGK05: 2019	 	Fils de Malao	571	178—191	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007527
TGK06: 2019	 	Les deux soeurs et le serpent	578	192—209	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007530
Chefferies					
TGK07: 2019	 	La pirogue de Tariboamat	587	211—216	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007533
TGK08: 2019	 	Le chef Marivira et Totorikipan	589	217—234	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007535
TG02: 1994		Vie de Chef	594	235—269	log.paradisec.org.au/collections/DLGPhhttps://cata1/items/034
Entités démoniaques					
TGK09: 2019	 	Sokararu	609	271—282	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007538
TGK10: 2019	 	Le nakamal de Savalamur	614	283—290	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007541
MK05: 2016	 	Toutoune et Marapoune	618	291—306	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007514
Les classiques Shepherd					
TGK11: 2019	 	Sin	626	308—331	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007543
TGK12: 2019	 	Nitu	638	332—337	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007548
TGK13: 2019	 	Seina, la version de Lewahima	641	338—347	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007551
Divertissement					
TGK14: 2019	 	Sanuvenu	646	349—364	https://doi.org/10.24397/pangloss-0007554

Tableau 12: Récapitulatif des emplacements des différents textes de notre corpus.

6.3 Archiver les données en ligne

Nous avons décidé pour ce travail de thèse, d'archiver nos données en ligne, en complément des annexes 2 et 3, à plusieurs fins. Dans un premier temps, nous souhaitons que nos lecteurs aient accès à la musicalité des langues, et qu'ils aient un rapport direct avec les données qui leur sont destinées. En effet, les conteurs qui ont contribué à l'élaboration de cet inventaire des discours sur le passé en circulation dans leurs îles, avaient été avertis qu'ils conteraient aussi bien à l'attention de l'assemblée présente, qu'à un ensemble de surdestinataires (§9), à travers l'espace et le temps. Aussi, tous les récits qui composent notre corpus ont vocation depuis leur enregistrement à être partagés, sur le principe de la bonne volonté des locuteurs.

Nous souhaitons rendre hommage à ce geste désintéressé en facilitant à notre tour l'accès au matériel enregistré, et favoriser l'échange mutuel d'outils et de connaissances dont relève la linguistique documentaire. Dans cette partie, nous présenterons les différents sites internet qui proposent d'archiver gratuitement les corpus oraux du Pacifique. Puis nous proposerons des pistes pour l'utilisation des données, analysées et rendues accessibles aussi bien pour les communautés linguistiques que scientifiques, sur le principe de l'engagement pour la Science Ouverte et de la transdisciplinarité, qui sont les valeurs défendues par Pangloss et que nous partageons.

6.3.1 Les bases de données immatérielles concernant les langues du Pacifique

Les langues du Pacifique — langues indigènes du Pacifique, pidgin et créoles — sont principalement représentées sur cinq sites d'archives immatérielles accessibles en ligne. Tous ne relèvent pas de la documentation linguistique, au sens d'inventaire accessible d'enregistrements de discours naturels. Le catalogue de ressources linguistiques principal est celui proposé par l'OLAC²²⁰. Il référence plusieurs collections de travaux issus de ces bibliothèques immatérielles : listes de mots, esquisses grammaticales, traductions des Écritures, ouvrages scientifiques et enregistrements. Parmi les sites d'hébergement principaux des ressources du Pacifique, nous trouvons :

- ▶ DOBES — et autres bases de données hébergées par l'Institut Max Planck (Burgman *et al.* 2002, Wittenburg et coll. 2014)
- ▶ Kaipuleohone de l'Université d'Hawaï (Albarillo & Thieberger 2009 ; Berez 2013)
- ▶ ELAR²²¹, 'Endangered Language ARchive' développé à SOAS (Nathan 2010)

²²⁰ "Open Language Archive Community" ou OLAC [Accès: <http://www.language-archives.org/area/pacific>].

²²¹ "ELAR n'est pas présenté sous OLAC et est donc malheureusement absent des statistiques actuelles ;

- ▶ PARADISEC '**Pacific and Regional Archive for Digital Sources in Endangered Cultures**' (Thieberger & Barwick 2012)
- ▶ La collection Pangloss du CNRS-LACITO (Jacobson et al. 2014 ; Michailovsky et coll. 2014) est l'une des collections hébergées par l'infrastructure huma-num du laboratoire Lacito (CNRS). Elle est la plus grande collection de CoCoON (Collection des Corpus Oraux Numériques) et la seule traitant des langues du Pacifique. Sur OLAC, Pangloss apparaît sous le nom de CoCoOn (François 2018: 284).

L'accès aux corpus oraux est en général assez complexe : il faut créer un compte, un mot de passe et solliciter des autorisations d'accès par échange de courriels. Dans la perspective d'un partage des données avec les locuteurs, ce format n'est pas idéal. De plus, dans le cadre d'un travail scientifique qui convoque les enregistrements oraux comme documents, le mieux est encore de pouvoir renvoyer le lecteur à des passages précis, de la même manière qu'avec des documents écrits. Et de pouvoir conserver les références et les liens à ces enregistrements à travers le temps — c'est d'ailleurs tout l'intérêt des DOI proposés par les ingénieurs de la collection Pangloss. En effet, ce sont la facilité d'accès, le téléchargement immédiat des données et la possibilité d'envoyer — de recevoir — et de référencer des segments précis de la parole par DOI interposés, qui ont motivé l'usage de Paradisec et de Pangloss, pour l'hébergement de notre corpus.

6.3.1.1 PARADISEC

PARADISEC — The **Pacific and Regional Archive for Digital Sources in Endangered Cultures** — est une plateforme en ligne qui soutient les travaux sur les langues et les cultures en danger du Pacifique. Elle fait partie de la communauté mondiale des archives linguistiques (Delaman et Open Language Archives Community) et prône l'accessibilité aux archives linguistiques par les chercheurs, les locuteurs ou toute autre personne désireuse d'avoir accès à leurs ressources. Cette plateforme a pour vocation de rendre les minorités linguistiques visibles et d'enregistrer leur voix avant qu'elles ne soient réduites au silence par la globalisation qui inclut, outre les changements rapides dans les modes de vie, une perte rapide de la diversité des langues du monde et des réalités qui sont exprimées à travers ces langues.

Nicholas Ward, coordinateur et responsable de l'archivage des données en ligne, accompagne les déposants tout au long du processus d'archivage. L'intérêt de cette plateforme, pour notre travail, est le choix, laissé au déposant, des différents niveaux de

pourtant, cette archive contient 36 dépôts d'archives du Pacifique. Il convient de noter en particulier la collection de Mike Frangieh sur les langues du Nord Ambrym (Frangieh 2018), qui a remporté le prix Franz Boas 2019 de Dalaman pour la meilleure collection documentaire multimédia en ligne" (François 2018: 280, note 6).

confidentialité de ses données. La collection peut être ouverte — à toute la communauté internet — semi-ouverte — accessible à certaines personnes seulement — ou fermée. Dans le dernier cas de figure, les titres des données aux documents oraux apparaissent, mais l'utilisateur doit demander une autorisation spéciale pour accéder aux données. Cette nuance, dans notre cas, présente un intérêt considérable : effectivement, comme nous l'a montré l'exemple de Guiart (§5.1.3.4), tous les enregistrements ne peuvent pas être partagés. Il convient notamment de garder secrets ceux qui concernent le cadastre d'une famille. Cette considération éthique nous permet d'archiver l'ensemble des données recueillies, et de les ranger dans un coffre sûr dont certains seulement auront la clé, sans risquer de perdre des enregistrements précieux.

Hormis les enregistrements restreints par le déposant, l'ensemble de la bibliothèque numérique de Paradisec est accessible, à condition que l'utilisateur ait fait la démarche de créer un compte, avec identifiant et mot de passe. Une méthode qui sert effectivement la démarche éthique susmentionnée, mais qui peut facilement décourager un insulaire qui voudrait accéder, depuis son téléphone portable, aux fruits de l'effort documentaire auquel il aurait pris part. Ou l'intérêt spontané d'un utilisateur.

Les collections sont nominatives, et il est assez facile de retrouver les données liées à un déposant ou à une langue en particulier. Les collections qui hébergent les données du présent travail sont nommées [SB02](#) sous le titre "Narratives from Shepherd island group, Vanuatu" où les dix-neuf textes du corpus sont représentés — sans annotations. Et SB01 "Epi languages wordlists" sous forme de vingt-six fichiers sonores simples — sans annotation — avec métadonnées et fichiers Excel téléchargeables.

Les collections de Paradisec peuvent contenir toutes formes de documents en plus des enregistrements — photographies, manuscrits et sous forme de transcriptions. Malheureusement, à l'époque, le site ne permettait pas aux linguistes d'annoter leur corpus ; ceux-là devaient déposer un enregistrement avec un document PDF lié où apparaissaient sur trois lignes: transcriptions, gloses et traductions (cf. Annexe 3). Il est par ailleurs difficile pour un néophyte de suivre un texte qui n'est pas aligné dans le temps. Aussi, il est fort possible que l'utilisateur se décourage rapidement, et se passe du document oral pour se diriger vers des traductions, et de ce fait perde le contact avec la langue documentée²²².

²²² D'après certains auteurs, la traduction n'altère pas la forme du mythe qui résisterait fort bien à cette opération. Cette hypothèse est d'abord posée par Claude Lévi-Strauss qui distingue ainsi la poésie (intraduisible) du mythe. Cora Du Bois (1932) – anthropologue — et Dorothy Demetracopoulou Lee — ethnologue — s'attachent à démontrer que la structure du mythe n'est pas solidaire de la langue dans laquelle il se dit ou se traduit, en comparant les mythes énoncés par des locuteurs bilingues, de l'anglais et du wintu. Une étude par la suite corroborée par John Fisher (1959) qui entreprend de traduire les mythes étape par étape en

Le site Paradisec présente de nombreuses qualités notamment au niveau de la démarche, qui consiste à protéger les données confidentielles d'une consultation non désirée et des aléas du temps. Il permet de conserver, sous formes d'échantillons discursifs, des illustrations sonores de la créativité humaine et de leur donner une visibilité dans le monde digital. Cependant, si ce site permet de restituer le travail linguistique effectué sur le terrain, il ne favorise pas forcément l'échange de connaissances avec la communauté linguistique. De plus, les analyses effectuées par le linguiste (notamment la transcription et la traduction) ne sont pas partagées simultanément et demandent, pour être consultées, un nouvel effort de recherche de la part de l'utilisateur qui ne dispose pas toujours de la technologie adéquate. Étant donnée la nature de notre travail, nous avons jugé utile d'ajouter une approche dynamique à l'archivage des données par le biais de Pangloss.

6.3.1.2 La collection Pangloss

Les archives en ligne du Lacito — **Langues et civilisations à tradition orale** — ont été initialement développées par Boyd Michailovsky, Martine Mazaudon et John Lowe, puis élargies par Michel Jacobson. Elles ont ensuite été judicieusement nommées Collection *Pangloss* (Michailovsky *et al.* 2014) en hommage, sans doute, à la célèbre création du personnage du maître de philosophie de Voltaire : *Pangloss* du grec *pan πᾶν* 'tout' et *glossa* γλῶσσα 'langue', ce qui signifie 'toutes les langues'. La partie *-gloss* évoque en passant le *glossing*, une des activités du linguiste qui consiste à rendre le plus précisément possible le sens d'un mot d'une langue inconnue, en suivant un certain nombre de règles (cf. Leipzig glossing rules).

La collection Pangloss, créée par des linguistes, est une interface pensée pour favoriser à la fois, les échanges mutuels de compétences et de connaissances entre les communautés linguistiques et les spécialistes des langues, et le partage avec les utilisateurs qu'ils soient scientifiques ou simplement curieux. Pangloss ouvre sa collection à tous et fait exister, à son niveau, les langues et les cultures qui lui sont confiées. Elle propose une transparence totale

montrant que l'opération n'affecte pas la structure globale (Le Quellec 2021: 37). Une idée que nous ne partageons que partiellement, dans la mesure où les éléments propres à la culture et à la géographie des lieux — que nous appelons mythèmes dans le §8 — ne peuvent être appréhendés qu'à travers le filtre de la culture locale, à laquelle la langue d'énonciation fait moins obstacle que le contexte, mais qui reste le véhicule d'une culture et d'une vision du monde, conformément à la théorie de Sapir-Whorf (1956). Les unités discrètes du discours, qui participent de la crédibilité locale d'un mythe, disparaissent sans doute dans l'enchaînement d'actions narratives, sans pour autant empêcher l'identification de traits narratifs majeurs. C'est du moins l'idée que soutient Lévi-Strauss quand il écrit: "la substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler" (Lévi-Strauss, 1958: 232).

sur le travail des linguistes qui traitent les données, tout en conservant une politique *open source*. C'est-à-dire, que toute personne désireuse de contribuer à l'effort documentaire, peut proposer la traduction d'un document sonore existant et, si le format est respecté, proposer des enregistrements — par exemple une autre version d'un récit publié sur le site.

Les ingénieurs de Pangloss ont également pensé la pérennité de la référence, devenue aussi précise qu'inaltérable avec l'usage des DOI — i.e un identifiant numérique pour un objet scientifique que l'on souhaite rendre citable. Un DOI est unique et pérenne, il est couplé à des métadonnées et fournit un lien stable vers un objet scientifique et sa description. Ainsi le renvoi à un segment de parole est rendu possible aussi bien dans ce travail, qu'entre les utilisateurs, selon l'usage qu'ils souhaitent en faire. Cependant, cette interface ne prend pas en considération les problèmes que peuvent poser localement certains enregistrements. Aussi, c'est au déposant de faire le choix éthique de ne partager sur cette plateforme puissante que les données dont il est sûr. Bien entendu, le linguiste fait signer des "accords" aux locuteurs avant d'enregistrer et de publier les données. Mais il lui appartient encore de juger du contenu, qui sur le long terme peut s'avérer problématique — notamment pour des civilisations orales qui négocient le passé pour régler des situations dans le temps présent.

Nos archives sur Pangloss prennent la forme de fichiers-son avec métadonnées, téléchargeables sous licence *Creative Commons*. Dix-neufs ressources sont accompagnées de transcriptions alignées dans le temps. Environ 1/3 représente le cycle de Kuwae (dont nous avons précisé les limites éthiques) et les 2/3 restants sont consacrés aux récits traditionnels *tukunu* qui comprennent des chants — eux aussi transcrits musicalement et disponibles en annotation — et des récits de pirogues *nariwota* — minoritaire de par la nature même du récit. Le corpus se trouve sous la référence :

Bessis Sandrine: Archive d'enregistrements de terrain en langue Namakura. In Collection Pangloss. Paris: CNRS [accès : <https://pangloss.cnrs.fr/corpus/Namakura?lang=fr&mode=pro>].

Afin de rendre au mieux les résultats de notre travail de terrain, nous avons décidé de répartir à terme, l'ensemble des données collectées sur ces deux plateformes selon la "partageabilité" présumée de leur contenu, en prenant en compte les décisions des communautés linguistiques et selon les usages qui pourraient en être fait.

6.3.2 La mise à disposition des données

Comme Pangloss, l'auteure est solidaire de l'engagement pour la science ouverte : c'est-à-dire que l'accès aux travaux scientifiques et aux données linguistiques — enregistrements, analyses et traductions — doit être aussi simple que possible pour tous. Après tout, la force de la documentation linguistique est l'échange mutuel des savoirs avec les communautés, qui sont

à la fois la source et le premier destinataire des données sur leur(s) langue(s). Il est juste que le matériel acquis en collaboration lors de l'effort documentaire, soit disponible et qu'elles puissent se l'approprier, notamment dans des démarches d'alphabetisation ou de revitalisation de leur patrimoine linguistique.

Le travail du linguiste peut faciliter l'échange de connaissances entre les communautés et les scientifiques d'autres horizons : anthropologues, archéologues, historiens, géologues, naturalistes, etc. La fonction métalinguistique inhérente au langage, place la langue au carrefour de toutes les disciplines et de toutes les interactions. Les données recueillies sont riches et présentent de multiples facettes qu'un domaine de spécialité unique ne saurait suffire à éclairer. Il serait regrettable de ne les étudier que du seul point de vue de la linguistique, quand une approche transdisciplinaire pourrait apporter une vision scientifique globale d'un événement, comme celui de l'éruption de Kuwae, et le saisir dans son ensemble.

6.3.2.1 Utilisation possible des données par les communautés linguistiques

L'intérêt de la documentation linguistique réside avant tout dans leur appropriation par les communautés linguistiques. François décrit ainsi les nombreux usages qui peuvent être fait de ce qu'il nomme "trésors des îles" :

"La documentation linguistique implique non seulement le travail des linguistes, mais favorise également les initiatives des communautés de locuteurs vers la préservation de leurs langues patrimoniales. Valoriser l'accès aux ressources audio ou vidéo réalisées par les linguistes peut être très apprécié par la communauté des locuteurs. Ces documents préservent la mémoire d'individus spécifiques, conteurs ou chanteurs ou personnalités qui peuvent maintenant être rappelés par leurs parents, descendants et compatriotes. Les enregistrements peuvent aussi résumer les connaissances culturelles, les traditions folkloriques, l'histoire orale, les récits importants et formes artistiques qui méritent d'être transmises aux générations futures. Enfin ils peuvent saisir les différentes formes que prend une langue vivante, que ce soit sous forme de dialogues, d'histoires ou art verbal. Les locuteurs actuels de la langue constituent un public clé pour notre travail documentaire" (François 2019b: 283).

En effet, la documentation linguistique n'entend pas supplanter la transmission traditionnelle des récits mais à l'accompagner face à la pression croissante des langues coloniales. La haute qualité des enregistrements et leur diversité dans les genres, peuvent constituer un matériel précieux dans la perspective d'une revitalisation/consolidation des langues, de la création de matériel pédagogique, ou simplement de la constitution d'un lien concret et tangible avec le passé, qu'il s'agisse d'un état synchronique de la langue ou de la connexion avec les ancêtres.

Le travail du linguiste suscite l'intérêt des communautés pour leur langue, le temps de son passage. Cette influence momentanée peut être le point de départ d'initiatives. Que ce soit la création de leurs propres archives — comme nous l'avons noté au §5.2.2.3, certains informateurs, comme Edison Masoeripu suite au passage de Sperlich, entreprennent d'écrire un dictionnaire. Et la création de matériel d'alphabetisation dans leur langue d'origine — comme le font bénévolement le Chef Mores Ta Matua et sa famille en langue nakanamanga pour les enfants du village de Tongoa (§1.2.3.3), soutenu par les artistes locaux qui lui ont gravé une enseigne pour l'école qu'il a construite sur ses terres. Cette influence du linguiste, qui résout le problème de l'écriture de la langue, peut inciter à une prise de conscience ou à des efforts de la part des locuteurs pour transmettre leurs connaissances linguistiques et culturelles aux générations futures. Elle peut également inviter les communautés à documenter elles-mêmes les moments fondateurs de leur identité et de leur histoire : conserver en voix et en images les grands conteurs, les bons musiciens, les connaissances d'un chef, etc.

Compte-tenu de la densité linguistique au Vanuatu, les langues namakura et nakanamanga sont en bonne santé²²³. Environ la moitié des langues du Pacifique sont parlées par des populations en dessous du seuil des 1000 locuteurs. Cependant, elles restent vulnérables au risque de changements et de perte de la langue. L'île de Makira, où le namakura n'est plus vraiment employé au profit du bislama, témoigne de cette vulnérabilité. Au moment du passage de Sperlich, une trentaine d'années dans le passé, la langue était encore vive. Elle était parlée et transmise par des anciens aujourd'hui disparus. Ce sont leurs héritiers directs qui ont été enregistrés pour ce travail. Les jeunes générations, sujettes au fameux *language shift* — soit l'habitude de passer d'une langue à l'autre quand la première langue ne suffit plus ou n'est pas suffisamment maîtrisée pour exprimer une idée dans son entier — n'emploient que des expressions lexicalisées du namakura, mais ne créent pas d'énoncés. Au départ des anciens, les jeunes générations ne seront plus exposées à leur propre langue.

C'est pourquoi, il serait bon d'entreprendre dès aujourd'hui un travail de revitalisation de la langue qui, à terme, sera absorbée par le bislama. Les enregistrements enrichis de glose et de traductions — volontairement en français et en bislama — partagés sur la collection Pangloss peuvent être exploités pour leur potentiel pédagogique. Ils peuvent également servir à l'entretien des connaissances des locuteurs et semi-locuteurs, au niveau de la langue comme de l'histoire orale. Certains exemples inspirants, comme le gaélique, ressuscité par la bonne volonté de ses locuteurs, motivent cette volonté d'exposer les jeunes générations à leur langue et à leur culture. Certaines tentatives de revitalisation des langues dans le Pacifique sont citées par François (2019b: 286), qui entreprend lui-même de nombreux travaux dans ce sens —

²²³ Glottolog, source [David M. Eberhard and Gary F. Simons and Charles D. Fennig 2022].

dictionnaires, application mobile, cours de langue en ligne en mwotlap. Il cite notamment les cas des Māori kōhanga reo ou « nids linguistiques » en Nouvelle-Zélande (Benton 1989, Roi 2001), du pūnana leo pour les Hawaïens (Warner 2001), et quelques tentatives similaires dans les Territoires français, comme la Polynésie française (Paia 2014) et la Nouvelle-Calédonie (Moyse-Faurie 2012, Vernaudon 2015).

Les langues sont des organismes vivants qui se développent et meurent selon le bon vouloir de leurs locuteurs. Cependant, comme l'écrit Bally (1965: 35) "C'est notre langue maternelle que nous prenons comme norme". Aussi faut-il que cette langue maternelle reste une norme solide pour porter le poids des cultures. Le travail de documentation linguistique et le partage dynamique des données portent une attention bienveillante au capital créatif, expressif et culturel des sociétés orales et peuvent, espérons-le, enrayer, en les valorisant, la tendance à la misologie des "petites langues".

6.3.2.2 Pour les divers champs de la recherche scientifique

6.3.2.2.1 Pour un intérêt purement linguistique

Les enregistrements de qualité effectués sur le terrain où sont capturés et préservés des moments de paroles fluides, naturels et spontanés constituent encore un matériel scientifique de qualité pour les linguistes. Généralement fascinés par la créativité humaine au cœur des interactions, les enregistrements leur permettent de se confronter à des discours naturels où la langue est mise en action et révèle ses possibles en dehors du cadre descriptif et prescriptif des grammaires. Aussi, ce n'est pas simplement le patrimoine mondial des langues et de leur diversité qui est apprécié : ces échantillons du monde parlé offrent une opportunité supplémentaire aux tenants de cette science empirique de se confronter à des formes, attendues et inattendues, et d'avancer dans leur compréhension de la communication humaine.

Dans notre travail, il est intéressant d'observer les possibles des langues namakura et nakanamanga à travers le temps dans le cadre de la narration d'un mythe commun. À partir de son savoir épilinguistique, de son héritage culturel et familial, et de l'enjeu immédiat de l'énonciation, le locuteur produit l'une des versions possibles du mythe et, à travers le cadre narratif imposé par la structure de ce mythe, exprimer les possibilités de la langue. Il a recours à des mots anciens, à d'autres langues, à des motifs et des images, parfois même à des proverbes qui appartiennent au savoir partagé local, et qui ne peuvent être capturés par des élicitations grammaticales classiques.

Sartre (cité par Philippe 2009: 451) écrit : "la littérature est un observatoire linguistique de l'imaginaire linguistique du temps", une formule qui s'applique fort bien à l'étude des

littératures orales du monde, à l'usage de la langue fait à travers la narration des mythes et à l'étude de cet imaginaire de la langue en action.

6.3.2.2 Pour la communauté scientifique en général

Comme nous l'avons écrit, la linguistique est une science au carrefour de toutes les autres et qui présente la qualité d'être médiatrice des savoirs. Par exemple, les indications présentes dans le mythe de Kuwae sur la reconquête végétale de la nouvelle Tongoa pourraient être d'utilité première pour les naturalistes, qui étudient la recolonisation des îles volcaniques — comme ce fut le cas par exemple des îles Krakatoa entre les années 1883 et 1886. Quelles espèces arrivent en premier, en combien de temps, quelle est l'influence de l'homme sur ce nouvel environnement ? Les précisions données sur les noms de lézards proposés à Tombu en contexte pré-éruptif, peuvent éventuellement nous renseigner sur les mouvements de ces populations en contexte pré-éruptif et post-éruptif, etc. Le lien entre histoire orale, archéologie et géologie, dans notre cas, n'est plus à prouver.

L'enregistrement systématique des mythes locaux, leur traitement linguistique et leur conservation peuvent servir à mieux comprendre certains phénomènes qui défient les mythologues depuis bien longtemps. Notamment la question de l'universalité des mythes. Comment se fait-il qu'au beau milieu du Pacifique, nous nous retrouvions avec une variante du mythe d'Œdipe ? Plusieurs possibilités existent, cependant aucune ne semble réellement satisfaisante pour l'heure :

- ▶ Cette ressemblance entre le mythe grec et le mythe mélanésien est-elle simplement due au hasard? D'Huy (2020: 11) oppose à cette hypothèse l'impossibilité de prouver que les convergences entre les deux mythes sont aléatoires. De plus, il faudrait pouvoir rassembler l'ensemble des mythes d'incestes tragiques à travers le monde et, sous l'impulsion de Lévi-Strauss, étudier l'ensemble de leurs transformations pour prouver, ou non, qu'une forme de hasard est responsable de cette ressemblance.
- ▶ Le mythe d'Œdipe est-il universel ? Est-il encodé dans l'humanité de tous les peuples du monde (langues, cultures et époques confondues) et se révélerait-il, ou non, à certains endroits du monde, à certains moments — cette idée de l'archétype universel est défendue par Yung, et réduite à néant par Le Quellec²²⁴ (2021).

²²⁴ Dans son ouvrage *Yung et les archétypes* (2013) Le Quellec s'emploie à démontrer avec érudition que la notion d'archétype est elle-même un mythe, qui, quand elle est radicalisée, présente des dangers. Avec l'argument fort de la différence entre la psychologie juive et aryenne, l'auteur démontre à la fois les failles de Yung et de ses hypothèses. Citons ce passage pour illustrer une partie de ses arguments: "Même sans remonter aux origines de l'Homme, il est évident que de nombreuses cultures se sont succédées depuis des milliers d'années en professant des pratiques, coutumes et croyances des plus diverses, au coeur de milieux les plus variés, pour évoluer et se différencier jusqu'aux quelques six mille groupes humains de langues

- ▶ Le thème de l'inceste serait-il une constante de l'humanité ? Un interdit inévitable de la société humaine ? Comme le postule Lévi-Strauss (1948), l'inceste est au cœur de la vie sociale et interdit la reproduction au sein du même groupe familial. Une idée qui pourrait, *a priori*, être soutenue par la psychanalyse, avec la théorie de Freud qui, en 1900, est frappé par le mythe d'Œdipe ; il définit alors le mythe comme l'expression des fantasmes collectifs inscrits dans l'inconscient de l'humanité²²⁵. Mais que dire alors du motif du déluge également présent dans le mythe de Kuwae, est-ce un fantasme collectif ?
- ▶ Les Européens auraient-ils transmis leurs mythes aux îliens lors des premiers contacts et auraient-ils influencé la structure du mythe de Kuwae ? Sont-ce les missionnaires qui ont diffusé cette idée lors de l'Évangélisation et de l'éradication des pratiques païennes²²⁶ ? Y a-t-il eu une source unique puis une diffusion ?

L'effort documentaire des mythes du monde, précisément transcrits et traduits depuis les langues locales, participent à la conquête d'explications jusqu'ici toujours insatisfaisantes sur la grande recherche des universaux, de la classification et de la circulation mondiale des discours. Les cognates linguistiques, les motifs folkloriques d'Arne et Thompson, ou l'analyse structurale de Lévi-Strauss tâchent tous de résoudre les mystères de l'étrange familiarité des mots et des récits à travers le monde : diffusion, universalité, hasard ? Des chercheurs ambitieux, comme Jean-Loïc Le Quellec (2021) ou Julien D'Huy (2020) ouvrent des pistes de questionnements. En utilisant les collections de mythes inventoriés à travers le temps, digitalisés et classés en motifs, ils parviennent notamment à esquisser sur des cartes de chaleur, le mouvement hypothétique des hommes à partir de la dispersion de leurs histoires. Ils ne considèrent plus les mythes comme des produits finis, mais comme des éléments dynamiques dans le temps qui accompagnent une histoire longue de l'humanité. Une raison supplémen-

différentes qui peuplent aujourd'hui le globe. Alors, quel que soit le processus de transmission envisagé, par quel miracle ces expériences différentes auraient-elles pu produire un seul et unique "dépôt", actif en l'esprit de tous les hommes, indépendamment de leur langue, de leur époque, de leur culture, de leur mythologie, et surtout de leurs ancêtres, sur tous les continents ? Une telle supposition n'est tout simplement pas crédible" (Le Quellec 2013: 86).

²²⁵ Voir "Désirs incestueux et pulsions Familiales" in: *Les grands mythes*, sous la direction de Journet, 2017: 18.

²²⁶ Cette question est posée par Le Quellec à propos du mythe du déluge et d'après lui, "sur plus de six cents mythes diluviens recueillis tout autour du globe chez les populations les plus diverses, environ 5% pourraient, d'après les détails donnés et la longueur des récits, relever d'une influence biblique, mais reste à expliquer les autres[...]De même, la variante biblique n'est qu'une occurrence parmi les autres, et non l'origine ultime de toutes, puisqu'il existe des attestations plus anciennes que la Bible" (Le Quellec, Préface d'D'Huy 2020: 15). De plus, l'hypothèse de l'influence chrétienne, comme trajectoire à la modification de certains mythes d'origine n'est pas uniquement propre au Pacifique. On nourrit également ce soupçon à propos du *Völuspá*, long poème nordique composé entre le dixième et le onzième siècle, où une voyante prédit la fin du monde, le fameux Ragnarök, au Dieu Odin. Doit survenir ensuite une régénération morale, qui pourrait être d'inspiration chrétienne.

taire de transcrire et de conserver précieusement les récits oraux qui, un jour peut-être, seront des pièces du puzzle.

Conclusion de la seconde partie

Résumons-nous. Nous avons vu, dans cette partie, les difficultés posées par l'enquête de terrain et les solutions qui ont été apportées par le linguiste pour collecter, traiter et rassembler le corpus d'études sur lequel se base ce travail de thèse de manière éthique et responsable. Ce corpus est également représentatif de l'évolution de la documentation linguistique et d'une certaine idée du partage des données. Les enregistrements sont considérés comme des matières phoniques, authentiques et vivantes, qui peuvent encore circuler et être utiles à de nombreux domaines, au-delà de l'expansion du patrimoine immatériel. En effet, ce corpus entend remplir plusieurs fonctions : les enregistrements de bonne qualité de parole fluide et spontanée sont des échantillons susceptibles de servir des projets de consolidation voire de revitalisation des langues namakura et nakanamanga, qui pourront être nourris par l'analyse linguistique qui les accompagne. Il entend également documenter et préserver les pratiques langagières, autrement dit, "les genres littéraires" des îles Shepherd. Il est encore un échantillon représentatif d'un mythosystème plus vaste actuellement actif dans ces îles et témoigne de leur identité. À notre mesure, nous entendons apporter notre pierre à l'édifice accumulatif édifié par nos prédécesseurs²²⁷, et encourager la documentation des langues et de l'histoire orale par les linguistes, les scientifiques, les locuteurs et les voyageurs en contact avec le patrimoine immatériel.

²²⁷ Formule empruntée à Beaud & Weber (1999: 248).

Interlude — Les tukunu du Monde

Avant de nous lancer dans l'analyse structurale des textes de notre corpus et dans l'étude de leurs conditions de transmission et d'énonciation, nous proposons cette pause au lecteur²²⁸. Elle lui permettra de prendre du recul par rapport aux textes de notre corpus, et peut-être même, d'être troublé par l'étrange similitude entre les récits assemblés ici, malgré les distances géographique, temporelle et culturelle qui les séparent.

Écotype lithuanien de la fille-cygne, cité par D'Huy (2020: 233) d'après Martinkus (1989) & Sergent (1999):

“L'histoire raconte qu'une jeune femme, Eglé était partie se baigner avec ses deux sœurs. Quand elle sortit de l'eau, ce fut pour découvrir qu'un serpent s'était lové dans ses vêtements. L'ophidien consentit cependant à s'en aller de son plein gré lorsque Eglé accepta de l'épouser. Une noce de serpents, rampants et grouillants, vingt-trois jours plus tard vint chercher la future mariée, et malgré quelques subterfuges des proches d'Eglé qui ne firent que retarder l'inéluctable, le cortège emporta la fille au fond de la mer.

Là, ce n'était pas un serpent, mais un beau jeune homme qui l'attendait. Il s'agissait de Žilvinas, le roi des serpents, avec qui elle vécut heureuse au fond de l'eau, dans un merveilleux palais, avec les quatre enfants qu'ils ne tardèrent pas à avoir. Mais Eglé s'inquiétait contre l'avis de son mari qui pour la dissuader lui soumit trois tâches impossibles qu'elle réussit à accomplir. Žilvinas ne put que s'incliner, la ramena jusqu'au rivage et lui enseigna la formule secrète qui lui permettrait de le rappeler.

La famille d'Eglé était ravie de la revoir mais ne voulait pas la laisser repartir. Aussi décida-t-elle en secret de tuer Žilvinas. Les frères d'Eglé menacèrent ses enfants, les battirent, afin qu'ils leur révèlent la formule permettant de rappeler leur père. Tous tinrent bon, jusqu'à ce que finalement la fille d'Eglé dévoile sous la menace le précieux secret : “Žilvinas, cher Žilvinas. Si tu es vivant, écume de lait. Si tu es mort écume de sang”. Aussitôt les douze frères d'Eglé appelèrent Žilvinas et le tuèrent à coup de faux.

Quand Eglé appela son mari, elle ne vit sur la mer qu'écume de sang, et comprit que Žilvinas était mort. La voix de son époux lui révéla la trahison de ses proches.

²²⁸ L'idée de proposer un interlude ainsi que plusieurs écotypes d'un même récit revient à Julien D'Huy (2020) dont j'ai particulièrement apprécié les attentions pour le lecteur.

En punition, elle se changea en épicéa ; ses trois fils, qui avaient su garder le silence, devinrent des arbres forts (un chêne, un frêne et un bouleau), tandis que sa fille fut métamorphosée en peuplier”.

Écotype tanzanien de la fille-cygne, cité par D’Huy (2020: 234) d’après Kohl-Larsen (1937: 61-66):

“Le peuple Isanzu, qui vit au sud du lac Eyasi en Tanzanie, raconte qu’après avoir rejeté de nombreux prétendants, une femme épousa Eléphant, qui se transforma en homme. Un jour qu’elle lui apportait son repas aux champs, elle croisa Serpent, qui lui chanta une invitation à copuler. Il se transforma en homme et mangea une partie de la nourriture. A Eléphant, elle expliqua qu’elle avait croisé son beau-frère, avec qui elle avait partagé le repas.

La scène se reproduisit chaque jour, la femme invitant le serpent à la rejoindre en chantant “aujourd’hui, le jeu était bon/ je voudrais bien y rejouer”, jusqu’à ce que quelqu’un les surprenne et rapporte la chose au mari. Le conjoint et l’indiscret se mirent alors en route, appelèrent le serpent en utilisant la chanson convenue, et le tuèrent.

Lorsque la femme invita l’ophidien à venir le rejoindre, nul ne répondit. Elle vit du sang sur le sol et, horrifiée, se demanda qui avait bien pu tuer son amant. Lorsqu’elle apporta la bouillie à son mari, celle-ci était restée entière ; elle prétendit ne pas avoir rencontré son beau-frère ce jour-là. L’homme lui donna alors de la viande, qu’il fit passer pour de la chair d’antilope, et l’invita à la faire cuire et à la manger, ce que fit la femme. Il lui révéla alors qu’il s’agissait du corps de son amant.

Puis le ventre de la femme s’arrondit. Elle donna naissance à six serpenteaux. Muni d’un bâton, le mari en tua cinq, mais le sixième parvint à se cacher. Six mois plus tard, il sortit et demanda à Eléphant de lui trouver une femme. Cinq sœurs refusèrent, la dernière accepta. Chaque nuit, le serpent se transformait en homme. Sur les conseils de sa mère, la fille profita d’une de ses métamorphoses pour se saisir de la peau et la jeter au feu. Aussi le serpent resta-t-il homme”.

Écotype coréen de la fille-cygne cité par D’Huy (2020 : 241), d’après King (2005 : 19-20).

“Jadis, un pauvre bûcheron vivait seul avec sa mère. Un jour, un cerf courut vers lui, poursuivi par un chasseur. Il sauva la vie de l’animal. En remerciement, celui-ci lui indiqua un étang où des jeunes filles célestes se baignaient la nuit. Il lui conseilla de voler la robe de plumes de l’une des nymphes afin de l’obliger à se marier avec lui. Il avertit également le bûcheron : “ne lui rends pas sa robe avant qu’elle n’ait porté ton troisième enfant”.

Le bûcheron suivit les instructions du cerf. Il épousa la nymphe et eut avec elle deux enfants. Désormais, sa vie était heureuse ; aussi pensa-t-il que céder à la nymphe qui réclamait sa robe de plumes ne poserait plus de problème. Il la lui rendit. Aussitôt, la femme-céleste prit son envol jusqu'au ciel et emmena ses enfants avec elle.

Accablé de tristesse, le bûcheron se remit en quête du cerf. L'animal lui dit de retourner à l'étang. Cette fois, il devait repérer un seau descendant du ciel pour puiser de l'eau et monter dedans. C'est ce que fit le bûcheron. Une fois parvenu au ciel, il dut triompher d'une série de tests donnés par ses beaux-parents. Il y parvint avec l'aide de sa femme. Le couple se reforma.

Mais bien que le bûcheron vécût très heureux au ciel, sa vie sur terre commençait à lui manquer, en particulier sa mère veuve, tant et si bien qu'il tomba malade. Apitoyée, sa femme lui prêta une créature fantastique pour rejoindre la terre. Elle l'avertit cependant de ne pas mettre pied à terre. Pourtant le bûcheron ne respecta pas le tabou.

Le prix à payer fut terrible : il ne put retourner vers sa famille. Devenu coq, il regarde aujourd'hui encore le ciel, criant le nom de sa femme et de ses enfants.

Écotype de la fille cygne, “le chant de Völunðr”, recueilli par écrit au XIII^e siècle de notre ère et transmis par le Codex Regius, et sans doute, sa plus ancienne occurrence²²⁹ (LeQuellec & Sergent 2017: 501).

Il raconte comment trois frères Völunðr, Egil et Slagfidur, rencontrèrent au bord du lac Ulfsiær des Valkyries dont la forme de cygne reposait sur la berge. Ils les épousèrent et vécurent heureux avec elles. Mais après plusieurs hivers, les unions finirent en désunions. Les valkyries reprirent leur “forme de plumes” et s'envolèrent vers le sud. Les deux frères de Völunðr partirent à leur recherche, tandis que ce dernier restait sur place pour vivre d'autres aventures.

²²⁹ On peut encore envisager une occurrence plus ancienne quoique moins évidente avec la fable d'Amour et Psyché, transcrite dans *l'Âne d'Or*, d'Apulée, au II^e siècle. Le récit, enchassé, central dans le roman, tant par sa place que par sa taille, raconte comment Psyché, qui a déclenché la fureur de Vénus par sa grande beauté, est condamnée à ne trouver aucun amant. Or, Amour, le propre fils de Vénus, tombe amoureux d'elle, il la fait donc venir dans un riche palais plein de serviteurs hors du monde matériel pour s'unir avec elle et vivre avec lui son amour. La jeune fille ne doit pas chercher à connaître la forme de son amant, sinon un malheur arrivera. Les sœurs de Psyché, mauvaises et jalouses, finissent par apprendre son bonheur, et vont la convaincre d'essayer de le voir, la nuit, à la lueur d'une bougie, certaines qu'il s'agit en fait d'un horrible serpent. Psyché se laisse convaincre et brûle son amant avec la cire de la bougie, l'obligeant à disparaître. Livrée à Vénus en furie, elle devra s'acquitter de différentes épreuves pour être pardonnée pour son acte, elle finira changée en déesse par la grâce de Zeus, touché par l'amour des deux jeunes gens. Doit-on considérer la fille-cygne comme un héritage des fables grecques/millésiennes ?

Écotype de Motalava de la fille-cygne²³⁰, d'après Les trois femmes du Gecko, Alexandre François, 30 juin 1998, Motalava, Legvëgmen.

[Accès  : <https://doi.org/10.24397/pangloss-0002299>].

Le chef de l'est de l'île eut trois filles, quand la femme du chef de l'ouest de l'île mit au monde un gecko. L'aînée et la puînée, refusèrent d'épouser le squamate mais la cadette accepta. Un soir, alors que le gecko est étendu prêt de sa promesse, il s'extrait de sa peau d'écailles qu'il laisse sur la couche et sous forme humaine s'en va à la pêche. Il rapporte ses prises, réintègre sa peau ni vu, ni connu.

Au matin, la cadette trouve les poissons et enquête sur leur mystérieuse apparition dans sa demeure. Un soir, elle découvre la vérité. Alors qu'il part pour sa pêche nocturne, elle brûle sa peau de sauropsidé. Elle contraint ensuite l'homme, prisonnier de son apparence humaine, à l'épouser. Les deux sœurs, jalouses, décident d'assassiner l'époux. La cadette folle de chagrin se suicide.

Écotype de la fille-cygne, d'après les deux filles et le serpent, Bessis Sandrine 12 janvier 2019, Tongariki, Vanuatu.

[TGK06 : 2019  . [Accès : <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007530>].

Sur l'île de Tongariki, deux jeunes filles vivent seules avec leur mère. Chaque jour, elles empruntent le même sentier pour aller puiser de l'eau de mer sur la plage. Leur mère est formelle avec elles : sur la route, elles ont interdiction de déranger les créatures, de peur que l'une d'elles ne les suive. Les jeunes filles sont espiègles, et s'amuse à taquiner les serpents de leur bâton. Un jour, l'un d'eux les suit effectivement, contre leur gré. Il s'installe chez les trois femmes.

Le soir venu, il demande à l'aînée de venir s'allonger à ses côtés. Elle s'y refuse. La cadette prend alors place sur la couche du reptile. Au bout de quelques jours, il demande à aller se baigner. Le couple se dirige vers la plage. Le serpent réclame de l'intimité et va se baigner d'un côté de la plage et somme sa compagne d'aller de l'autre côté. La jeune fille se baigne en vitesse et revient discrètement observer la baignade du serpent.

Or, c'est un beau jeune homme qu'elle aperçoit au loin et à ses pieds, elle remarque la peau d'écaille du serpent. Elle s'en saisit et la jette au feu. A son retour, l'homme ne trouve plus son habit. La jeune fille ravie lui demande de

²³⁰ Profitons-en pour signaler les motifs de la fille-cygne et de l'habit volé au sein des corpus du Pacifique. En effet, la base de données éditée par Berezkin (2005) et qui sert de corpus aux pionniers du diffusionnisme et de la phylogénétique des mythes, ne recense pas les récits recueillis récemment. Il serait opportun de créer une base de données rassemblant tous les mythes recueillis dans le Pacifique, avant que ceux-ci ne disparaissent, et de les intégrer aux études actuelles. Pour l'heure, D'Huy écrit: "L'absence de ce type de récit en Australie et en Océanie ne permet pas de conclure à une origine antérieure à la première sortie d'Afrique de l'humanité moderne, mais son aire de répartition suggère une profondeur temporelle suffisante pour qu'il ait pu se diffuser sur de grandes distances, sans doute depuis l'Eurasie" (D'Huy 2021: 234).

vivre avec elle sous sa forme humaine. L'homme n'a plus le choix, alors il accompagne la cadette chez elle, et l'avertit qu'un grand malheur les y attend.

Quand elle découvre l'homme, l'aînée, morte de jalousie, lui demande de l'épouser, il refuse. Elle décide alors d'assassiner la cadette qui fait obstacle à son mariage. Si fait, l'homme s'enferme avec le corps de sa défunte épouse dans la maison, et met le feu à leur demeure.

Écotype de la “fille-cygne” ? D'après Sin la querelleuse, Espirat & al 1973 : 147 ; Bessis Sandrine 15 décembre 2016, Makira, 13 janvier 2019, Tongariki, Vanuatu [TGK11: 2019   : <https://doi.org/10.24397/pangloss-000754>].

Une jeune femme du nom de Sin vit seule et exilée sur l'île mitoyenne à celle de six frères. Chaque jour, un des frères embarque sur sa pirogue et vient lui chanter la sérénade et lui fait une offrande. Sin refuse à chaque fois de les accompagner jusqu'à ce que le sixième et dernier frère ne vienne se déclarer. Elle attrape alors ses affaires et monte sur la pirogue du benjamin. Celui-ci prend la précaution de cacher la jeune femme dans son poulailler avant de rejoindre la fratrie.

Soupçonné d'avoir réussi là où tous avaient échoué, l'un des frères suit le benjamin jusqu'à son poulailler et découvre Sin. Il rapporte le message au groupe qui décide d'assassiner le jeune homme. Le soir même, le benjamin avertit Sin et lui dit : “ si quand tu étends ta natte tu vois une tache rouge, cela signifiera que mes frères m'auront assassiné” / ou, chez Espirat *et al.*, il lui donne une banane à la peau rouge et un peigne et lui dit qu'au moment où elle verra le fruit mûr et le peigne ensanglanté, il sera décédé.

Le lendemain, le benjamin rejoint ses frères qui lui font subir trois épreuves. Il réussit les deux premières mais échoue à la dernière et son bras reste bloqué dans un bénitier, au fond de l'océan. Sin voit alors apparaître la tache sur sa natte et part à la recherche de son compagnon.

Elle le repêche et s'enfuit avec lui vers une autre île où ils n'accostèrent jamais. Ils se changèrent en pierres flottantes, celles-là mêmes que l'on trouve sur la plage de l'île de Tongariki et qui servent à aiguiser les lames. / Ou, elle dépose son corps inerte sur une couche et utilise un rituel magique et lui rend la parole. La nuit venue elle coupe le sexe de l'homme et de leur union rendue possible naissent deux entités, l'une terrestre, l'autre céleste.

Troisième mouvement — Mythodologie

Comme le lecteur l'aura éprouvé lors de l'interlude, la similitude entre les récits du monde est saisissante. Sachant qu'ils sont énoncés dans des langues différentes et dans des contextes différents, définir des critères pour les analyser est d'autant plus complexe.

Les motifs et les contes-types

Dans le groupement de texte sur la fille-cygne, nous notons un noyau commun dans la trame narrative : un protagoniste dérobe l'habit animal — plumage de cygne, peau de lézard, peau de serpent — de celui qui, condamné à demeurer sous sa forme humaine, est contraint au mariage. Nous retrouvons cette trame narrative plus ou moins étirée, dans de nombreux récits d'Afrique subsaharienne, d'Asie orientale, de Finlande et jusqu'en Inde dans le célèbre Mahâbhârata (Le Quellec & Sergent 2017: 498-508). Dans les classifications internationales, ce "motif" est repertorié sous la cote MTK1335 "habit animal volé", tout à côté du motif de la fille-cygne MT D361.1, mais ne sont mystérieusement pas réunis sous la dénomination de "conte-type".

La notion de "motif"²³¹ est en effet assez floue et ne cesse d'être redéfinie au fil du temps par les disciplines qui la convoquent. Sommairement, elle désigne une structure narrative canonique souple qui a la propriété de résister aux variations des éléments mineurs qui lui sont agrégés — tels que les personnages principaux, les lieux de l'action, les zoèmes²³² ou encore les plantes convoquées. Le "conte-type" quant à lui, partage les mêmes propriétés mais à la

²³¹ Pour ne pas distraire le lecteur du propos de ces chapitres, un développement plus détaillé intitulé "anatomie du motif" est proposé en annexe 1. Nous y proposons un compte-rendu des différents usages de cette notion, par les folkloristes, les ethnologues, les linguistes, les anthropologues et ethnologues, depuis le XIX^e siècle, catalyseur des thèses universalistes.

²³² Les zoèmes (contraction de *zoo* et de *phonème*) sont des éléments différentiels chargés d'une symbolique spécifique à chaque culture. Le renard, en occident, est lié à la ruse mais c'est le coyote en Amérique du Nord qui remplit la fonction de décepteur, le caméléon en Afrique. On considère que les animaux qui occupent la même fonction dans différents récits sont des zoèmes, soit des variantes combinatoires les unes des autres. Dans ce sens le zoème serait lié au processus d'écotypification de von Sydow: lors de l'adaptation géographique et culturelle du récit dans une nouvelle aire, dans laquelle il se serait diffusé, l'animal local habituellement porteur de la fonction décepteur, remplacerait dans la nouvelle version, l'animal décepteur de l'ancienne version. C'est du moins ainsi que nous comprenons la définition donnée par Le Quellec et Sergent dans leur *Dictionnaire critique de la mythologie* (2017: 1362).

hauteur d'une architecture plus complexe. Le motif peut aussi bien être le récit, que l'épisode d'un "conte-type". À l'intérieur d'un "conte-type", peuvent se réaliser plusieurs motifs.

Ces deux types de structures peuvent se trouver partout dans le monde, et accueillir les variations culturelles propres aux lieux d'énonciation ou aux fantaisies du conteur. Or ces dénominations soulèvent d'autres questions. On parle de "conte-type", mais ne trouve-t-on pas ces structures, simples comme complexes, intégrées au sein des mythes ?

Des mythes ou des contes ?

Franz Boas interroge son corpus Nord Américain et en déduit :

"Le contenu des contes populaires et des mythes est en grande partie le même, les données montrent un flux continu de matériel de la mythologie aux contes populaires et vice-versa, aucun groupe ne peut revendiquer la priorité" Boas (1940: 405).

Si ce n'est leur contenu, alors qu'est-ce qui distingue les mythes des contes ? Et cette classification européenne, qui est aujourd'hui encore un sujet de discussion entre spécialistes, est-elle universelle ? Le Quéllec, mythologue contemporain, définit ainsi le schéma mythique typique :

"L'état actuel du monde est différent de ce qu'il était à l'origine, par suite d'un événement que le mythe raconte. Il s'agit de rapporter une rupture" Le Quéllec (2021: 105).

Nous entendons, avec cette définition, que le mythe est de nature étiologique. C'est-à-dire qu'il organise sa structure autour d'un événement clé et qu'il explique comment cet événement a bouleversé l'ordre des choses et amené un changement observable dans le monde. De ce point de vue, la démarche du mythe est "rationnelle": il a une valeur explicative du monde, auquel il associe du sens.

Or, la définition du conte n'est en effet pas bien éloignée. Elle se situe au compromis de deux sens qui s'opposent à travers le temps : "l'action de rapporter à quelqu'un un fait réel" et son sens actuel : "un propos invraisemblable auquel il n'est pas raisonnable de croire". Aujourd'hui, le conte est :

*"Un récit d'aventures imaginaires destiné à distraire, à instruire en amusant"
[Trésor de la langue française informatisée]²³³.*

En français, le conte emprunte le sens de *folktales*, soit de récit destiné à distraire les enfants. Et s'ils ne sont pas dénués de rationalité, ils puisent aux sources de l'imaginaire et non

²³³ Accès: [[http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1587646065](http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1587646065;)];

d'événements réels pour dispenser leurs vertus. Nous entendons dès lors, que le mythe raconte avec le même matériel que le conte, des événements qui se donnent pour réels, quand le conte n'est que pure fiction. La distinction entre les deux genres se situerait alors dans l'intention de l'énonciateur: instruire/distraire ou expliquer/convaincre. Mais cette distinction n'est-elle que pragmatique ?

Aucun élément linguistique ou extralinguistique ne nous permet de deviner ces intentions derrière les récits. Nous pouvons tout au plus noter que certains sont ancrés dans des lieux existants et qu'ils convoquent des noms et des objets du monde qui se donnent pour réels, quand d'autres ne donnent aucune précision de cet ordre. Nous ne savons pas non plus si la présence ou l'absence de ces détails tient au recueil des récits sur le terrain, à la traduction, à l'esprit de synthèse du scribe, au conteur ou au récit lui-même.

Quittons cette échelle mondiale et revenons à notre corpus des îles Shepherd, où nous maîtrisons, au moins en partie, ces questions.

La première remarque que nous pouvons faire est que le critère usuel (vérité/fiction) qui caractérise les contes et les mythes dans les classifications européennes y est inopérant. En effet, l'ensemble des récits de notre corpus se déroule dans un univers familier qui n'a rien de fictif. En effet, si nous nous référons à nos cartes en annexe 2 et 3, nous constatons que les récits se déroulent "sur place" et qu'ils convoquent des éléments tangibles du décor. De plus, les protagonistes principaux sont, pour la plupart, des personnalités locales. Cette caractéristique, également remarquée par Facey à Nguna (1989 §4), est représentative des récits océaniques en général. Aufray écrit:

"Ces récits, y compris ceux qui s'adressent aux enfants, ne sont nullement rangés par les locuteurs dans le domaine de la fiction. Les événements qui y sont rapportés s'inscrivent dans un cadre géographique connu de tous, lieu de la mémoire communautaire. Chaque élément du paysage est localisé et approprié, la topographie, les lieux et les itinéraires constituant à la fois une géographie et une histoire vivante. Dans ces récits, on use également de symboles animaux ou végétaux qui évoquent des personnages ou des clans, acteurs de la vie de la collectivité. Ces récits sont donc bien ancrés dans la réalité sociale et non dans la fiction. [...]"
Aufray (2015: 123).

Les récits océaniques rompent d'office avec les critères européens et ne s'intègrent pas à la classification des genres-types de Jolles (1972). En effet, dans nombre de sociétés orales du Pacifique documentées, la parole est matérielle. Elle est codée selon un ensemble de modalités moins structurelles qu'énonciatives — comme par exemple les effets vocaux, les circonstances de la performance (lieu, temps, personne) ou la modalité de la transmission des savoirs — et,

d'après Aufray, ce sont presque exclusivement ces modalités qui définissent les genres de discours. C'est sur ce "presque" que nous entendons mettre l'emphase dans ce troisième mouvement, avant de nous diriger, effectivement, vers les modalités énonciatives propres au genre de nos textes. Nous entendons montrer dans les chapitres à venir que la distinction générique peut également être faite à partir des textes oraux en eux-mêmes et pour eux-mêmes.

Les classifications endogènes

Ecartons-nous des classifications tracées et aventurons-nous dans les dénominations locales des îles Shepherd. Le tableau 13 recense les termes employés par nos locuteurs pour désigner leurs récits, sur le point d'être prononcés. La colonne de gauche rapporte les termes qui désignent les récits de Kuwae, celle de droite ceux qui désignent la catégorie des *kastom stori*.

Kuwae	Kastom-stori
TG01:1965 🗣️, annexe 3, l.200: na-vetog-ean na-kor ni Mangaris	TGK03, 🗣️ annexe 3, l.1: « Na-story, na-tukunu ara ni masaun iga ni to betong i mi na tukunu ara i mi « na- kahu na-bahi-n ».
MK04 🗣️, annexe 3, l.60: oka mi na-rumean susum	TGK04 🗣️ annexe 3, l.9: Na-tukunu ega i mi na-tukunu na-manikon ne na-bakik
MK02 🗣️ annexe 3, l.2: Ni ba vetog na -rogorog-ean tua=an	TGK05 🗣️ annexe 3, l.1: Ke'ino na kiha-n io ke Toar bilak i mama nino masaun betong na- tukunu
MK03 🗣️ annexe 3, l.37: Afta na vetog-ean i Kuwae i dow iga'a	TGK06 🗣️ annexe 3, l.6: Ni masaun mah betog na-heve, na-stori ni Leiriki, ne Lei-naur.
MK01 🗣️ annexe 3, l.5: Ni ba vetog na- bakamatu taka ni Kuwae	TGK07 🗣️ annexe 3, l. 2: Eneiga, ke'ino sikitek ara ni ko betog na-wor-ean aban ega na kastom stori, ni betog na- kastom stori nigem maha Tariboamat.
MK01 🗣️ annexe 3, l. 375: Oka te mi na muhum-ean na-wor-ean	TGK08 🗣️ annexe 3, l.1: Ni masaun ni to betog na-stori
TGK02 🗣️ annexe 3, l.65.2 : Na-story i mem adoka	TG02 🗣️ annexe 3, l.11: Te ni ba'am aboh na- wor-ean enan.
TGK01 🗣️ annexe 3, l.1: Ni masaun iga ni to betog na-wor-ean i Kuwae	TGK09 🗣️ annexe 3, l. 4: Ni to betog na-tukunu ega.

TGK01: 🎧🗨️ annexe 3, l.1 : ni masaun iga ni to betog na- wor -ean i Kuwae	TGK10 🎧🗨️ annexe 3, l. 2: Na- tukunu ni ma'arik i Savalamur
	MK05 🎧🗨️ annexe 3, l.162: Oka na-tukunu ara i mem mohiga e.
	TGK11 🎧🗨️ annexe 3, l. 2 : Ni to betog na-stori ni Sin.
	TGK12 🎧🗨️ annexe 3, l.4 : Ni to betog a-stori iga, i mi na-stori ni Lewahima.
	TGK13 🎧🗨️ annexe 3, l. 2: Ni masaun ni ba betog na- kastom stori i ma sikitek
	TGK14 🎧🗨️, annexe 3, l.220: I mi na- tukunu .

Tableau 13: Classification endogène des textes oraux de notre corpus.

Nous remarquons que le récit de Kuwae reçoit plusieurs dénominations, qui pour la plupart sont des nominalisations des verbes de parole:

- ▶ *wor* (raconter) → na- **wor** -ean (le récit)
- ▶ *vetog* (dire) → na- **vetog**-ean (le discours)
- ▶ *rogorog* (discuter) → na- **rogorog**-ean (la discussion)

Ainsi que deux lexèmes :

- ▶ *na- rumean* (le parler, la langue).
- ▶ *bakamatu*.

Le lexème *bakamatu* est employé par le seul Chef Maripalu, et oublié des autres communautés où nous avons mené notre enquête. D'après le chef lui-même :

"Ol bakamatu ol i Histri be ol tukunu, ol I kastom stori"

"Les bakamatu sont de l'Histoire, alors que les tukunu sont des histoires traditionnelles"

Nous pouvons comprendre que la distinction entre les deux genres ne réside pas dans leur historicité mais dans leur place au sein de l'histoire locale. Nous approfondirons cette distinction au §7.4

Dans notre tableau, les *tukunu* ne reçoivent pas d'autres dénominations que la traduction bislama *kastom stori*. *A priori*, le genre de la *tukunu* est fixe et bien délimité, quand celui de Kuwae peut varier entre différentes modalités de la parole. Le terme le plus fréquent pour le désigner est "na-worean". Or, en langue namakura, *wor* est un terme polysémique propre à la

conversion linguistique. En tant que nom, *na-wor*, il signifie *passé à bateau* (cf. § 8.2.1, ML6) ; quand il est nominalisé à partir du verbe, *na-worean*, il signifie récit ; en tant que suffixe, *wor*, désigne la lignée (*bavakawor*, descendance). Le terme *na-worean* est également employé pour qualifier le récit de pirogue de Tariboamat (TGK07).

Que devons-nous comprendre du genre de récit qu'est Kuwae ? L'ensemble des variantes de notre corpus a été enregistré dans des conditions équivalentes contrôlées par la chercheuse (cf. §5.3 ; §9.2), et d'un point de vue structurel, il s'agit bien du même récit. Pourtant, tous les locuteurs ne s'accordent pas sur son statut, ou du moins sur la modalité de parole qui le régit. Est-ce par manque de vocabulaire — parce que le terme *bakamatu* a été oublié ? Ou parce que ce récit dynamique est encore en pourparlers ? La classification endogène ne serait-elle pas claire pour ses locuteurs ? Nous ne pouvons, pour l'heure, que proposer des hypothèses.

La division d'avec les récits *tukunu* en revanche est bien nette et constitue un point de départ solide pour une analyse comparée. Pour plus de commodité, nous désignerons les récits de Kuwae par le terme *bakamatu* utilisé par le chef de l'île de Makira en opposition aux *tukunu*. Nous reviendrons mieux armés, au chapitre 10 pour interroger les autres dénominations utilisées par nos locuteurs. Qu'est-ce qui distingue une *tukunu* d'une *bakamatu* ?

Les deux types de récits présentent le point commun de restituer un événement charnière marquant une rupture. Ils présentent de ce fait, tous deux une structure mythique, telle qu'elle a été définie par Le Quellec (*supra p.* 234). Le changement dans le monde apporté par l'événement que le récit raconte, en revanche, est plus déterminant avec Kuwae qu'avec celui qui conduisit le rat à avoir une queue (TGK03). Nous pouvons dès lors soupçonner une différence de degré entre les deux genres de récit.

Nous voyons encore revenir à leur lecture des impressions de "déjà-lu" qui trahissent une intertextualité entre les genres locaux. Certaines scènes — comme la dispute provoquée par une igname de la mauvaise couleur — certains personnages — Sin et Nawa — certains actes — le suicide vengeur — semblent revenir non seulement dans les deux catégories provisoires de notre corpus, mais aussi être connectés aux récits du monde.

Existe-t-il, localement, des traits narratifs propres à un genre ou à l'autre ? D'après Aufray :

"Il revient à l'ethnolinguiste d'identifier et d'ordonner des critères qui soient pertinents pour la culture étudiée" (2015: 172).

Mythodologie

Afin de modéliser nos deux genres de récits, nous proposons, dans un premier temps, d'extraire leur structure-type. Ce type de recherches a été proposé par des folkloristes dont la figure principale est Vladimir Propp. A partir d'un corpus de cent contes russes, Propp dégage 31

fonctions qui seraient à la base de tous les contes. Cette matrice est d'ailleurs encore utilisée aujourd'hui par les intelligences artificielles et permet de créer quantité de contes "inédits" (Nault, 1991 ; Sack 2013).

Nous appliquerons cette matrice aux récits de notre corpus, et tâcherons d'en extraire les spécificités. L'emploi de cette méthode marquera le début d'une approche dite *top-down*, où petit-à-petit, nous déshabillerons les textes de notre corpus. Notre objectif sera de révéler les traits narratifs spécifiques aux récits des Shepherd, et qui nous permettront, d'un point de vue exogène, de discriminer les *bakamatu* des *tukunu*.

Dans le chapitre 7, nous procéderons par réduction : Propp nous permettra de faire émerger le squelette de nos récits et leur schéma narratif. Nous réduirons encore nos récits en empruntant leurs outils aux sémioticiens. Nous organiserons les fonctions des deux genres en "épreuves" et les réduirons encore aux carrés sémiotiques de Greimas. Nous apprendrons dans ce chapitre, que l'exotisme²³⁴ apparent de nos récits, n'empêche en aucun cas l'étude narratologique, et qu'elle s'y prête même fort bien. Et nous formulerons nos premiers critères de définitions génériques.

Dans le chapitre 8, nous tâcherons de fournir un éclairage ethnographique à nos textes. Nous nous attacherons à relier la structure à la culture en extrayant les traits narratifs propres aux îles Shepherd, et nous montrerons qu'ils ne sont différentiels que localement. Pour ce faire, nous emprunterons cette fois la notion de mythème à Lévi-Strauss que nous redéfinirons, selon nos besoins, comme des motifs phraséologiques de légitimité. Ces éléments seront non seulement essentiels à l'élucidation de la question des genres, mais aussi à la compréhension de la nature discursive du mythe de Kuwae. En effet, nous verrons que ces mythèmes, listés au nombre de 31, sont les indices de la logique de vérité locale, et qu'ils sont les outils discursifs qui permettent autant de remporter l'adhésion de l'audience que de fixer le récit de Kuwae dans le temps.

Aussi notre "mythodologie"²³⁵, néologisme proposé par Durand (1996), consistera à traiter les récits de notre corpus d'abord comme des textes, puis dans les chapitres 9 et 10, comme des discours. La mise au jour du code à l'œuvre dans nos textes, toute considération d'ordre symbolique mise à part, nous permettra de comprendre que le récit n'est pas nécessairement l'objet de discours. Nous verrons dans quelles mesures il peut être le véhicule des messages socio-politiques construits par les énonciateurs à partir des motifs phraséologiques ou

²³⁴ Terme emprunté à Bensa (2006) qui rédige un ouvrage intitulé *la fin de l'exotisme*, dans lequel il se positionne contre la poétisation des cultures et contre leur interprétation abusive au nom de leur exotisme.

²³⁵ Le terme *mythodologie* désigne une méthode d'analyse des structures mythiques dans les productions littéraires ou infusant la vision du monde d'une époque donnée (Le Quellec & Sergent 2017: 874). Durand l'emploie pour la première fois dans son *Introduction à la mythodologie. Mythes et société* (1996).

“mythèmes” que nous allons identifier. Révéler le prototype du récit et le code à l’œuvre dans les productions discursives nous permettra de comprendre par quels procédés les versions se multiplient depuis l’événement volcanique jusqu’à aujourd’hui.

Chapitre 7 — Une approche Top-Down: du fonctionnalisme aux unités discrètes.

“C'est ici qu'une herméneutique et une poétique du récit se complètent le plus. Tous deux imaginent un lecteur empêtré dans un tissu de significations intertextuelles, une structure : soit la structure d'un système textuel, dans lequel chaque texte résonne avec d'autres de son genre, soit la structure d'un modèle, une représentation métaphorique du monde formé comme tel. Résonances mais avec un point de référence au-delà” (Leroy 1985: 13).

Ce chapitre sera avant tout consacré à la réduction de nos textes à leur structure. Pour ce faire, nous convoquerons les outils des analyses fonctionnalistes (Propp) et sémiotiques (Greimas). Cette analyse laissera apparaître la solide architecture qui régit nos récits et nous permettra d'extraire les traits narratifs différentiels propres aux îles Shepherd. Sans plus de préambule, attaquons l'analyse.

7.1 L'approche fonctionnaliste : une matrice dont sont issus tous les contes

Dans son ouvrage *Morphologie du Conte* paru pour la première fois en 1928, Propp part d'une intuition première :

“Alors que les sciences physico-mathématiques possèdent une classification harmonieuse, une terminologie unifiée adoptée par les congrès spéciaux, une méthode perfectionnée de maître en disciples, nous n'avons rien de tout cela. La bigarrure, la diversité colorée du matériel que constituent les contes, font que la netteté, la précision lorsqu'il s'agit de poser et de résoudre les problèmes, ne s'obtiennent qu'avec beaucoup de difficultés” (Propp [1928] 1966: 11).

Il a le premier la volonté d'instaurer un ordre, une classification systématique au sein des fantaisies et des rebondissements du conte. Pour ce faire, il décide de se détacher des visions esthétiques et stylistiques propres à l'analyse littéraire et d'envisager le conte d'un point de vue fonctionnel afin d'y discerner les automatismes narratifs. C'est-à-dire d'embrasser les thèses universalistes et de rechercher “les lois qui s'échappent de la conscience des sujets

parlants” (Propp [1928] 1966: 146). A partir d'un corpus de cent contes russes, Propp dégage une matrice dont tous les autres contes sont issus. Cette matrice compte non seulement les étapes canoniques du conte mais également les déclinaisons de ces étapes.

Dans son appendice aux tableaux répertoriant 151 étapes, Propp écrit :

“Cette liste n'épuise pas le contenu de chaque conte, mais la plupart d'entre eux y trouvent place en entier. Si l'on imagine chacun de ces tableaux disposés sur une feuille de papier, les titres sont à l'horizontale, et les données qui les suivent à la verticale” (Propp [1928] 1966: 146).

Sur le principe du système de la langue, Propp parvient à créer des groupes de substitution et à résoudre “l'antinomie apparente entre la constance de la forme et la variabilité du contenu” (Strauss 1973: 152). Avec cette idée sous-jacente que le conte serait l'une des manifestations possibles d'un archétype du conte²³⁶, et que les narrations seraient les manifestations d'un archétype universel de la narration. Cependant aujourd'hui, nous remplaçons plus volontiers le terme archétype par celui de “prototype” (Kleiber, 1990).

7.1.1 La réduction au noyau logique du mythe d'après les fonctions de Propp

Pour procéder à son analyse morphologique, Propp part de deux postulats qu'il énonce au début de son œuvre :

“Les contes merveilleux existent en tant que catégorie particulière du conte, et les éléments constants du conte sont les fonctions remplies par les personnages” (Propp [1928] 1966: 28-32).

Propp considère en effet dès le début de son analyse que les caractéristiques des personnages (âge, sexe, origine, attributs spéciaux, etc.) sont des variables. Si nous prenons l'exemple de la fonction de mandateur : “x envoie y chercher z” ; et que l'on pose cette fonction sur l'axe paradigmatique, x, y et z peuvent recouvrir une infinité de personnages possibles :

x= Le Roi	y = Shrek	z= la princesse
La marâtre	la belle-fille	puiser de l'eau
Le Chef de Tongariki	son atavi	chercher le fruit magique

Les constantes dans le conte sont les actions, c'est-à-dire ce que font les personnages et non ce qu'ils sont. Ces actions prennent leur sens dans le déroulement de l'intrigue et peuvent intervenir à des moments différents. Ces actions canoniques sont ce que Propp appelle

²³⁶ Concept largement révoqué par Le Quellec (2013). Cf. note 221.

"fonctions"²³⁷. Ces fonctions existent en nombre limité. En partant de son corpus de cent contes russes, Propp relève un total de 31 fonctions qu'il code avec un système alphabétique (Tableau 14).

A : Méfait B : Médiation C : Début de l'action contraire ↑ : Départ D : Première fonction du donateur E : Réaction du héros F : Réception de l'objet magique G : Déplacement du héros H : Combat I : Marque J : Victoire K : Réparation	↓ : Retour Pr : Poursuite Rs : Secours O : Arrivée incognito L : Prétentions mensongères M : Tâche difficile N : Tâche accomplie Q : Reconnaissance Ex : Découverte T : transfiguration U : Punition W : Mariage
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tableau 14: Les fonctions canoniques de Propp — à l'exception des sept fonctions variables de la situation initiale (cf.§7.1.2).

Toutes ces fonctions sont virtuellement susceptibles d'être réalisées dans le conte sans pour autant constituer une règle. Certains contes peuvent n'en compter que 5, comme d'autres peuvent en compter 25. Le postulat étant que le nombre de fonctions du conte est limité et non leurs occurrences. Une fois les contes réduits à un ensemble de fonctions, une analyse comparative entre les formules restantes permet en théorie de classer dans une même catégorie les contes partageant les mêmes fonctions. Ces formules s'organisent sur l'axe syntagmatique de la manière suivante :

A B C ↑ F K ↓ Ex Q U W

Soit dans cet exemple : A : méfait (Une interdiction est transgressée)

B: Médiation (Entrée en scène du héros)

C: Début de l'action contraire : Le héros décide d'agir

↑ : Départ du héros

F: Réception de l'objet magique ou mise à disposition du héros d'un personnage doté de pouvoirs magiques.

K: Réparation : le méfait initial est réparé

²³⁷ Dans le sens que donne Propp au terme, la notion de Fonction des personnages remplace ce qu'A.N Veselovsky (1913) nommait "motif" et J. Bédier "élément", en considérant les sujets comme des combinaisons de motifs (D'Huy 2020: 60). Pour un compte-rendu de la notion de « motif » voir Annexe 1, "Anatomie du motif". Le lecteur peut encore se reporter au dictionnaire critique de mythologie de Le Quellec et Sergent (2017: 844-848).

↓ : Retour du héros

Ex: Découverte : Le faux héros ou l'agresseur est démasqué.

Q: Reconnaissance. Le héros est reconnu.

U: Punition : Le faux héros ou l'agresseur est puni

W: Mariage ou récompense équivalente du héros.

Il note encore que la succession des fonctions est toujours identique, c'est-à-dire que si toutes les fonctions ne sont pas réalisées dans tous les contes, celles qui apparaissent ensemble, le sont également dans un ordre canonique. Il montre ainsi que le conte suit une certaine chronologie et respecte une structure commune à tous les contes. En effet, si les fonctions ne peuvent s'exclure mutuellement, on est alors en position de déterminer un ordre total, la structure du conte-type.

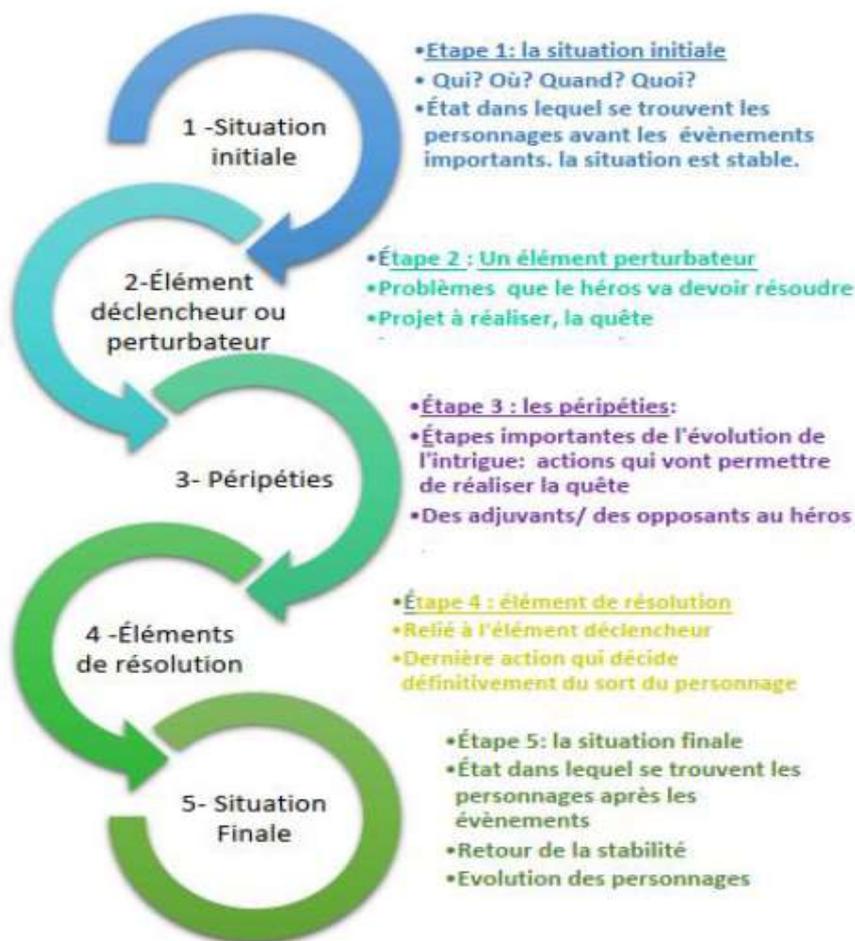


Figure 18: Schéma narratif d'après Jean-Michel Adam (2011: 110).

Propp présente le conte merveilleux comme un déroulement d'actions qui partent d'un méfait ou d'un manque et qui passe par diverses fonctions intermédiaires pour aboutir à l'une des fonctions utilisées pour le dénouement — comme la réparation du méfait (K), le mariage

(W) ou la récompense du donateur (F). Nous retrouvons cette idée dans de nombreux travaux de narratologie dont le plus communément connu est celui de Jean-Michel Adam (2011) et qui se présente comme dans la Figure 17.

On voit dans ce schéma (figure 17) se dérouler une situation²³⁸ initiale permettant d'identifier le héros, soit celui dont on va suivre les actions. L'intervention d'un élément perturbateur qui va amener le héros à agir, une suite de péripéties qui trouveront leur fin dans l'intervention d'un élément de résolution permettant, effectivement, d'aboutir à un dénouement, à une situation finale. Ces blocs d'unités narratives, à l'exception de la situation initiale qui définit le statut des personnages, peuvent accueillir un nombre illimité de développements et donc de fonctions.

Ces développements peuvent être successifs, emboîtés les uns dans les autres ou encore répétés. Propp appelle ces développements des *séquences*. D'après l'auteur, un conte peut se composer de plusieurs séquences (Propp [1928] 1966: 85). Ainsi il détermine un ordre-type pour caractériser le conte merveilleux en tenant compte de l'existence possible d'un nouveau méfait et introduit une seconde séquence (Propp [1928] 1966: 45):

A B C ↑ D E F G H I J K ↓ Pr Rs (A C ↑ D E F G) O L M N Q Ex T U W

Si l'on confronte cet ordre à celui dégagé pour une séquence :

A B C ↑ D E F G H I J K ↓ Pr Rs Ex Q T U W

On perçoit certaines constantes. On retrouve d'abord les suites A B C ↑ (nœud de l'intrigue) correspondant au bloc narratif d'Adam "élément déclencheur ou perturbateur" (cf. Figure 17). Puis D E F (mise à l'épreuve et récompense), J K (victoire-réparation du méfait), Pr Rs (Poursuite et secours), O L (Arrivée incognito - prétention du faux héros) qui sont constitutives du bloc narratif "péripéties". Suivies de M N (accomplissement de la tâche). Les

²³⁸ Le schéma présenté ici a été simplifié par l'auteure à l'usage d'une classe de sixième du collège Apogotti, Nouvelle-Calédonie (2019), à l'occasion du concours régional de création d'un mythe étiologique. Il nous semble plus clair pour le lecteur, car il présente non seulement les différentes étapes de l'organisation narrative d'un texte mais en décline également les propositions repérées par Propp et transformées en fonctions. Pour J.-M Adam (2011a :110), chacune des séquences narratives est organisée par l'auteur selon "un plan de texte " correspondant à l'horizon d'attente du lecteur d'un temps donné. Chacune de ces séquences narratives, que Propp redistribue en fonctions narratives, s'organise entre les deux bornes du même procès (situation initiale et finale) et du noyau (élément déclencheur, réaction, résolution). Adam utilise ce schéma pour décrire le prototype d'une organisation attendue par le public, exclusivement pensée et prise en charge par un auteur.

deux ordres-type s'achèvent sur la succession de T U W (transfiguration - punition - mariage) constituant la situation finale.

L'idée est qu'un ordre-type peut être dégagé tout en restant maniable. C'est-à-dire qu'il peut accueillir des répétitions, comme c'est souvent le cas dans nos récits, et un nombre infini de séquences emboîtées — pensons aux *Mille et une nuits* et à leurs fameux récits enchâssés. Le récit n'en demeure pas moins chronologique dans la succession de ces fonctions, quand bien même celles-ci ne sont pas toutes obligatoires.

Notons encore que d'une séquence sur l'autre le héros — le personnage dont on suit les actions — n'est pas nécessairement le même. En effet :

“Certaines fonctions sont propres au héros (C ↑ E W). Pour les coder correctement, il est nécessaire de définir qui est le héros du conte. Or, dans les contes un peu complexes le rôle de héros peut être tenu par des personnages différents dans des séquences différentes” (Gremy 1976: 12).

On note dans le récit de Kuwae que le rôle du héros est tenu par différents personnages. Dans la première séquence, Tombu, destructeur de l'île de Kuwae est, selon la terminologie de Propp, *un héros de type victime* : il réagit au piège tendu par les villageois. Dans la seconde séquence, Tombu est décédé. Le rôle du héros est alors tenu par les rescapés qui reprennent le schéma-type à partir des fonctions Pr- Rs (Poursuite- Secours). Le rôle de héros est alors partagé par un pôle masculin, Smet, et un pôle féminin, Tarifaket — se focaliser sur ces deux personnages est essentiel pour permettre à l'île de Tongoa d'être repeuplée. Puis, dans les trois dernières séquences, le héros Smet est transfiguré et promu au titre de *Matanauretong*. Il devient alors *un héros de type quêteur* dont la mission est la reconquête de l'île de Tongoa et l'instauration d'un nouvel ordre de chefferie de type héréditaire. Dans la version MK01 c'est le chef *Tarimas* qui devient *héros-quêteur* dès la seconde séquence et *anti-héros* dans la dernière. En effet, n'ayant pas rempli sa mission jusqu'au bout, il porte la responsabilité des querelles foncières d'aujourd'hui.

Résumons-nous : nous avons vu, dans cette introduction à la méthodologie de Propp, que les variables du conte pouvaient être réduites aux actions des personnages. Que ces actions canoniques, appelées fonctions, permettaient de réduire le conte à un ordre-type constituant une structure-type. Puis, que si cette structure est malléable et susceptible d'accueillir différents développements, les fonctions convoquées ne s'en succèdent pas moins dans un ordre identifiable, ne serait-ce que par paires de fonctions. Le nœud de l'intrigue ou élément déclencheur est par exemple toujours immédiatement suivi de l'épreuve et du départ du héros. Nous notons encore qu'au sein de cet ordre-type, différents héros peuvent devenir les actants

principaux sans pour autant contredire la réalisation de la structure-type. Il s'agit ici de l'ordre syntagmatique.

Voyons maintenant comment la méthode de Propp s'applique à notre corpus. Est-il possible, dans un premier temps, de retrouver, sans forcer le corpus, les mêmes fonctions-types dans nos récits ? Et ainsi, identifier dans leur structure d'éventuelles singularités propres aux *bakamatu* et *tukunu*.

7.1.2 Application de la méthode de Propp à notre corpus

Ce travail d'identification des fonctions dans notre corpus est fastidieux. Il s'agit de reconnaître les actions-types au sein d'un corpus qui *a priori* ne correspond pas à l'imaginaire russe. Cependant, si nous faisons primer, comme le suggère Propp, "le rôle sur le personnage" et que nous considérons les manifestations exotiques comme des variables (lieux, système de chefferie, type d'objets magiques, etc.), on peut, sans forcer le corpus, coder les fonctions de nos récits à la manière de Propp.

Pour ce faire nous nous appuyerons sur le chapitre *Fonctions des personnages* (1966 [1928]: 34-80) de sa *Morphologie du conte*. Nous conserverons, pour plus de clarté dans les étapes du développement narratif, le cadre du schéma narratif canonique d'Adam (figure 17). Détaillons maintenant les fonctions :

Situation initiale

« Les récits commencent habituellement par l'exposition d'une situation initiale. On énumère les membres de la famille, ou le futur héros est simplement présenté par la mention de son nom ou la description de son état » (Propp [1928] 1966: 36).

Propp choisit de coder les variables propres à cette étape avec des lettres de l'alphabet grec et réserve les caractères latins aux fonctions fixes. Avant de nous lancer sur la déclinaison des différentes situations initiales possibles de notre corpus, nous devons prendre en considération le contexte mélanésien au niveau du système social, de l'environnement et des habitudes de vie. Il est évident que les modes de vie des personnages de récits occidentaux et de récits mélanésiens ne sont pas les mêmes. Si nous avons l'habitude d'écouter des histoires de meunier qui partent aux champs recueillir du grain, nous devons savoir que les actions-types des îles Shepherd résonnent avec leur environnement.

Nous emploierons ici pour répertorier les actions-types de notre corpus, le terme de "scène typique". Ces scènes typiques propres aux îles Shepherd sont un ensemble de micro-

récits qui s'articulent avec les fonctions de Propp et sont en partie responsables de l'impression de ressemblance et de répétition d'un récit à l'autre.

Elles sont communes aux deux types de récits de notre corpus et peuvent inclure non seulement des actions-types du quotidien (aller à la pêche, monter au jardin, aller chercher du bois pour le feu) mais aussi des actions-symboliques-types qui font sens dans le monde mélanésien. Par exemple, la scène typique du jeune homme qui introduit une igname rouge dans le plat traditionnel commun fait d'ignames blanches, est souvent sélectionnée pour amorcer la dispute. Nous avons donc dans nos récits une distinction — prévue par Propp, puisque les scènes typiques sont des variables — entre des répétitions typiques de circonstances variables et des fonctions qui sont des actions-types qui se veulent "universelles". Revenons maintenant à la situation initiale.

Pour Propp, les contes ont une propriété spéciale :

“Les contes ont une particularité: les parties constitutives d'un conte peuvent être transportées sans aucun changement dans un autre conte” (Propp [1928] 1966: 14).

Dans notre corpus, tous les récits sans exception s'ouvrent sur la situation familiale du héros. Dans le cas de Kuwae, c'est un invariant: un homme, une femme vivent avec leur enfant sur l'île de Kuwae. Dans les autres récits, les combinaisons sont diverses: un homme et une femme ont une enfant muette (MIL01), un rat vit seul dans un châtaigner (TGK03), deux frères vivent ensemble dans les montagnes (TGK04), un couple stérile vit seul non loin d'une falaise (TGK05), deux filles et leur mère vivent à l'écart du village (TGK06), un chef part seul d'un lieu d'origine (TGK07), deux sœurs sont contrôlées par un chef (TGK08), une enfant à naître est promise au fils d'un chef mais la mère décède (TGK02), six frères vivent avec leur grand-mère (TGK09), un homme est seul loin de chez lui (TGK10), une famille de quatre vit ensemble (MK05), six frères vivent ensemble (TGK11), une grand-mère et sa petite fille (TGK12), une mère et son fils en âge de se marier (TGK13), un homme seul (TGK14)

Ces précisions sur la situation initiale, désignée α par Propp, ne sont pas anodines. Ce sont elles qui déclarent ou annoncent le manque présent ou à venir. A cette étape du récit, nous notons d'ores et déjà, parmi les variables le retour d'une "scène typique" : celle des " six frères ". C'est un élément récurrent dans l'ensemble des récits répertoriés au Vanuatu, notamment par Alexandre François dans les récits des Banks.

L'utilisation des "six frères" dans un récit implique systématiquement la réussite de la tâche difficile par le dernier des frères dit le *karokaro*. Celui qui est reconnu par ses aînés comme le moins apte à réussir, par son rang dans la fratrie mais aussi par ses caractéristiques physiques "petit, faible, blessé". Ces caractéristiques sont généralement énoncées sur le ton de la moquerie par les aînés, qui après avoir échoué chacun à leur tour lors de la tâche difficile,

tentent de décourager le dernier d'essayer. Nous le voyons dans les récits TGK09 (celui qui est blessé), TGK11 (celui qui a une blessure à la tête et des marques sur le corps) et TGK08 (qui a toujours de mauvaises blessures). Cette scène typique peut être convoquée dès l'ouverture ou lors de l'étape de résolution, où six frères peuvent se mettre à disposition du héros et estourbir le démon (TGK08).

L'ouverture peut être suivie, toujours dans les variables utilisant des caractères grecs, des fonctions suivantes :

I. Un membre de la famille s'éloigne de la maison (définition: éloignement désigné par β).

L'éloignement β se réalise dans notre corpus par le biais de scènes typiques. Pour les hommes, il s'agit davantage d'actions relevant de la chasse, de la pêche ou de travaux à effectuer au jardin. Pour les femmes, de travaux domestiques pour le bénéfice du chef ou de la maison. Pour les entités démoniaques les actions relèvent du "tabu", c'est-à-dire d'actions perçues comme sales ou abusives (se goinfrer, déféquer, s'enivrer au kava). Dans notre corpus nous remarquons que deux scènes typiques se sont figées. C'est-à-dire que, d'une version à l'autre du même récit sur une période de 80 ans, et dans deux langues différentes, les scènes typiques convoquées ne subissent aucune transformation d'ordre paradigmatique. Le rescapé de Kuwae, Smet, survit pour s'être éloigné de sa demeure "afin de chasser les oiseaux". La femme, Tarifaket, survit pour être "allée chercher des coquillages sur la plage".

Dans notre corpus total, le héros quitte le territoire familial. Les hommes s'éloignent pour aller chasser des oiseaux (TGK09 ; TG05 ; TG03 ; TG04), aller travailler au jardin (MK05, TGK04), partir nourrir les poulets (MK04), aller chercher des crabes au niveau de la falaise (TGK05); aller ordonner d'autres chefs (TGK07) ; aller conquérir une femme qui vit seule loin du village (TGK11) ; aller chercher de l'aide (MIL01). Les femmes s'éloignent généralement pour aller chercher des coquillages (TG05 ; TG01 ; MK04 ; MK02 ; MK01 ; TGK01) ou aller sur le bord de mer exécuter une tâche pour le groupe (TGK06 ; TGK08).

*"La mort des parents représente une forme renforcée de l'éloignement"
(Propp [1928] 1966: 36).*

Dans le récit de Kuwae, c'est un invariant : le père du héros décède dès le début du récit (MK02 ; EF01. BU01) ou n'est pas évoqué (TG05 TG01 TG03 TG04 TGK01). Le héros incestueux n'a pas de père. Dans les autres récits, la mort de l'un des parents dans la situation initiale apparaît dans les textes TG02, la mère enceinte décède et est enterrée alors que son bébé est

vivant et vient au monde dans celui des démons, la mère des enfants Toutoune et Marapoune décède (MK05), les parents de Nitu se sont noyés, elle vit avec sa grand-mère (TGK12).

Notons que les scènes typiques d'ouverture peuvent faire office d'élément déclencheur lorsqu'elles sont indépendantes des personnages. Les conditions climatiques peuvent devenir le cadre d'une situation exceptionnelle. La forte pluie qui emporte tout est une scène typique que nous retrouvons dans les récits TGK12 et TGK03.

II. Le héros se fait signifier une interdiction (définition: interdiction désignée par γ)

Cette interdiction peut être directe: "utilise mon coquillage magique mais ramène-le-moi" (TGK12) et éventuellement prendre la forme d'une prophétie "quand je serai morte ne va pas dans tel lieu, un démon y demeure et il viendrait nuire à nos enfants" (MK05), "tu ne dois pas allumer de feu ou un démon va venir te manger" (TGK09), "ne provoquez pas les serpents ou l'un d'eux vous suivra jusqu'à la maison" (TGK06).

L'interdiction peut être indirecte: nous reviendrons manger ce qui reste demain (TGK04) — qui sous entend: ne termine pas la nourriture — ou implicite: ne pas voler les enfants d'autrui (TGK05), ne pas commettre d'inceste (invariant de Kuwae), ne pas contrevenir aux ordres du chef (TGK08).

Les différents éléments déclencheurs viennent ensuite rompre l'équilibre de la situation initiale. Dans notre corpus, l'élément déclencheur peut recouvrir plusieurs fonctions relevées par Propp.

Élément déclencheur

III. L'interdiction est transgressée (définition: transgression désignée par δ)

Transgression donc de l'interdiction directe de faire *du feu, d'aller dans un lieu interdit*, ou implicite comme contrevenir à une règle sociale.

Plusieurs scènes typiques sont susceptibles d'être convoquées pour annoncer la transgression. Dans notre corpus, le thème de la dispute entre les membres de la communauté et le héros est récurrent. Elle se réalise dans différents micro-récits identifiables :

- *Le groupe prépare un laplap avec de l'igname blanche, le héros en apporte une rouge* (TG01 ; TG03 ; TG04 ; TG05 ; TGK05). À noter que cette scène trouve son opposé dans la scène typique de la "connivence." Elle est employée dans les récits de Roymata. Cette scène est au fondement de la réunification des clans opérée par Roymata : ceux qui apportent le même

type de nourriture appartiennent à la même famille et peuvent alors vivre en bonne intelligence

- ▶ *Le groupe est jaloux* du héros qui possède des caractéristiques (force, talent, intelligence) supérieures (TG05, TGK06, TGK11)
- ▶ *Le groupe souhaite se venger* du héros qui est un être incivil ou bagarreur (MK02)
- ▶ *La moquerie* (physique, intellectuelle, de situation) peut également déclencher la dispute (TGK03).

La scène de la *provocation de l'entité démoniaque* peut-être convoquée dans les récits mettant en scène des démons. Nous la rencontrons notamment dans le MK05, où le père lance des épiluchures sur la porte du démon, ou encore dans le TGK09, où la grand-mère transgresse l'interdit des six frères en faisant du feu, attirant ainsi le démon de Mataso.

VI. L'agresseur tente de tromper sa victime pour s'emparer d'elle ou de ses biens (définition: tromperie désignée par η)²³⁹

De nombreux agresseurs de notre corpus ont recours au mensonge manipulateur et à la tromperie: "Une femme t'attend pour passer la nuit (invariant Kuwae), vous avez perdu ma hache (TGK14), j'ai de la diarrhée, laisse-moi du temps pour aller aux toilettes (MK05), j'ai soif, monte à cet arbre me chercher une noix-de-coco (TGK13), la maison est en flammes (TGK11), viens te promener avec moi sur ma pirogue, je te ramènerai ensuite (TGK08), tu es bien notre fils les villageois sont des menteurs (TGK05), viens dormir avec moi (TGK06), plonge au fond de l'eau, il y a de la bonne nourriture" (TGK11).

VII. La victime se laisse convaincre par son agresseur et aide ainsi son ennemi malgré elle (définition: complicité désignée par θ)

La proposition trompeuse et l'acceptation correspondante forment un "pacte trompeur" (Propp [1928] 1966: 41). C'est-à-dire que le héros se détourne de son objectif et accepte volontairement la proposition trompeuse de son agresseur: Tombu se rend dans la hutte et couche avec la femme désignée (Invariant Kuwae), l'homme accepte d'introduire le démon en lui offrant un objet (MK05), la jeune épouse accepte de grimper à l'arbre (TGK13), les jeunes filles acceptent de suivre le démon (TGK08), la chauve-souris accepte de s'exiler (TGK04), la

²³⁹Nous n'exposons pas ici les fonctions IV et V (interrogation-information) renseignées par Propp, celles-ci n'étant pas réalisées dans notre corpus. Cependant, il n'est pas exclu qu'elles se réalisent dans d'autres textes.

cadette accepte de dormir avec le serpent (TGK06), le dernier frère accepte de plonger (TGK11).

Nous arrivons maintenant à la première fonction canonique: le méfait.

"L'éloignement, la rupture de l'interdiction, la tromperie réussie rendent possible cette fonction ou simplement la facilitent. C'est pour cela que l'on peut considérer les sept premières fonctions [désignées par des lettres grecques] comme la partie préparatoire du conte, alors que l'intrigue se noue au moment du méfait" (Propp Propp [1928] 1966: 42).

VIII. L'agresseur nuit à l'un des membres de la famille ou lui porte préjudice (définition: méfait désigné par A)

Plusieurs formes de méfaits peuvent être réalisées avec cette fonction qui constitue le « nœud de l'intrigue ».

- ▶ *L'agresseur enlève un être humain* (Propp [1928] 1966:42), est très fréquente dans les récits mettant en jeu des démons. Les démons de Valea emportent l'homme de Tongariki pendant son sommeil (TGK10), le démon Totorikipan emporte les deux Nawa pour les dévorer (TGK08), la chauve-souris entre en exil et s'éloigne de plus en plus (TGK04), le serpent s'installe chez la famille (TGK06), Sanuvenu s'approprie les deux femmes (TGK14)
- ▶ *L'agresseur fait subir des dommages corporels*, le rat reçoit une branche de châtaignier dans le postérieur (TGK03). Dans les différentes versions de TGK12, la grand-mère peut se montrer violente avec sa petite-fille
- ▶ *L'agresseur commet un meurtre*, la mère provoque la chute de la fiancée, celle-ci se tue (TGK13), Totorikipan dévore la grande Nawa (TGK08), le dernier frère se noie (TGK11), la grande sœur tue la cadette (TGK06)
- ▶ *Le héros est menacé de cannibalisme*, le héros va servir de repas pour un mariage (TGK10), la grand-mère est menacée par le démon de Mataso (TGK09), la petite Nawa est menacée de cannibalisme (TGK08)
- ▶ *L'agresseur pille ou abîme ce qui a été semé*. Il existe plusieurs genres de démons. Ceux nommés les *bangita* ou *samuan* qui sont des êtres au comportement opposé à celui des humains (sales, égoïstes, cannibales, grossiers, goinfres et voleurs). Dans le récit MK05, sélectionné pour représenter cette classe d'entité démoniaque, le *samuan* dévore chaque jour toute la nourriture destinée aux enfants
- ▶ *L'agresseur enferme quelqu'un ou l'emprisonne*, Totorikipan emprisonne la petite Nawa et la place sous la surveillance d'un vieil homme (TGK08)
- ▶ *L'agresseur tourmente le héros*, le héros de Kuwae devient, suite au méfait, le sujet de railleries de l'île (invariant Kuwae).

Propp précise cependant que :

"Tous les contes ne commencent pas par l'accomplissement d'un méfait. Il existe d'autres débuts, souvent suivis du même développement que les contes contenant la fonction A. Si nous examinons ce problème nous verrons que les contes partent d'une situation de manque ou de pénurie, ce qui donne lieu à une quête analogue à la quête qui suit le méfait" (Propp [1928] 1966: 40).

Nous trouvons par exemple cette configuration dans le récit TGK07, où le chef Taribomat entame le récit par la fonction départ ↑ .

VIII (a) Il manque quelque chose à l'un des membres de la famille ; l'un des membres de la famille a envie de posséder quelque chose (définition: manque défini par a)

- ▶ *Manque d'un fiancé*, les deux sœurs veulent épouser le même homme (TGK06), les six frères veulent épouser Sin (TGK11), la mère de Tombu n'est pas sous le contrôle d'un homme (Invariant Kuwae), la jeune promise est perdue avec sa mère dans le monde des démons (TG02), le fils veut se marier (TGK13), Sanuvenu veut avoir une ou plusieurs épouses (TGK14).
- ▶ *On a besoin, on ne peut se passer d'un objet magique ou non*. Nitu désire le coquillage magique de sa grand-mère (TGK12), Tombu a besoin des pouvoirs d'un sorcier pour se venger (invariant Kuwae), les parents de la muette ont besoin d'un sorcier *munuai* pour la soigner (MIL01).

Dans son article, Grémy propose de considérer le manque (codé a) comme l'équivalent du méfait A :

"Pour simplifier l'analyse, nous coderons le manque comme le méfait, la distinction entre ces deux formes n'étant pas prise en considération par Propp dans sa procédure de classification" (Grémy 1976: 17).

IX. La nouvelle du méfait ou du manque est divulguée, on s'adresse au héros par une demande ou un ordre, on l'envoie ou on le laisse partir (définition: médiation, moment de transition désigné par B)

- ▶ *Le héros chassé est emmené loin de chez lui*, la chauve-souris s'exile et part de plus en plus loin (TGK04)
- ▶ *On chante un chant plaintif*. Cette fonction est un élément fondamental des récits.

"C'est la forme spécifique lorsqu'il y a eu un meurtre (plainte chantée par le frère resté vivant, ou par d'autres), un ensorcellement suivi d'expulsion ou une trahison. Le malheur se fait ainsi connaître et la réaction peut se produire" (Propp [1928] 1966: 50).

En effet, dans notre corpus, c'est par l'intermédiaire de sa chanson que le héros fait connaître son histoire et son désarroi. Nous parlerons plus avant du statut particulier des chansons, comme d'un élément constitutif de la légitimité de l'orateur dans sa prise en charge du discours (§8, ML13). Nous retrouvons le chant plaintif dans les récits TGK03, TGK04, TGK06, TGK08, TG02, TGK09, MK05, TGK11, TGK12, TGK13 et TGK14. Les autres chants, que nous trouvons dans nos récits sont davantage de l'ordre de l'incantation, exécutés lors d'un rituel magique et ne rentrent pas dans cette catégorie. Les chants plaintifs de notre corpus ont la particularité d'être reconnus comme des plaintes mais de ne pas posséder de réalité linguistique. Ils n'ont pas de sens traduisible, uniquement des mélodies fixes. Si le récit subit des variations d'une île à l'autre, la mélodie de la chanson demeure. Ceci est particulièrement vrai pour la section "classiques Shepherd" où les mélodies ont été comparées et transcrites par un musicien professionnel (cf. Annexe 2 et 3).

Péripéties

X. Le héros quêteur décide d'agir (définition: début de l'action contraire désignée par C)

"Ce moment se caractérise par des déclarations telles que: "Permetts-nous de partir à la recherche de tes princesses etc. Il n'est pas mentionné parfois, mais la décision précède évidemment la quête. Il n'existe que dans les contes dont le héros part effectuer une quête. Les héros chassés, tués, ensorcelés, trahis, n'ont pas la volonté de se libérer, et cet élément est alors absent" (Propp [1928] 1966: 50).

Dans le récit de Kuwae, le héros décide d'aller trouver son oncle sur l'île voisine afin d'obtenir le moyen d'exercer sa vengeance (invariant). L'homme-oiseau décide de mettre la vérité à l'épreuve en préparant un rituel (TGK05), la sœur cadette décide de brûler la peau de serpent de son fiancé (TGK06), Nawa décide de s'échapper des griffes de Totorikipan (TGK08), les six frères décident de retourner chez eux estourbir le démon (TGK09), le héros décide de s'enfuir et de se cacher dans un lieu interdit (TGK10), les enfants décident d'aller chercher leur mère dans le monde des morts (MK05), Sin et le cadet décident de s'enfuir vers l'île d'Emao (TGK11), Nitu décide de se venger (TGK12), l'héroïne décide de retrouver son mari (TGK14), Sanuvenu décide de pousser les deux femmes à s'offrir à lui (TGK14).

XI. Le héros quitte sa maison (définition: départ, désigné par ↑)

“Ce départ représente autre chose que l'éloignement momentané désigné plus haut. Le départ du héros quêteur est en outre différent de celui du héros victime. Le premier a pour but une quête, le second fait ses premiers pas sur une route sans recherches où toutes sortes d'aventures l'attendent [...] Les éléments ABC représentent le nœud de l'intrigue. L'action se développe ensuite. Un nouveau personnage entre dans le conte ; on peut l'appeler donateur, ou, plus précisément, pourvoyeur. Habituellement, le héros le rencontre par hasard dans la forêt, sur la route, etc. Le héros reçoit de lui un moyen (généralement magique) qui lui permet par la suite de redresser le tort subi. Mais avant de recevoir l'objet magique, le héros est soumis à certaines actions très diverses, qui cependant, l'amènent toutes à entrer en possession de cet objet” (Propp [1928] 1966: 51).

Dans le récit de Kuwae, le héros prend sa pirogue et se rend sur l'île voisine qui, selon la version, peut être Ambrym ou Lopevi. Ces deux îles ont pour particularités d'héberger chacune un volcan et d'être proches de l'île de Tongoa. Il part afin de rencontrer son oncle maternel et d'obtenir de lui les pouvoirs de se venger (invariant), la chauve-souris part retrouver son chef de l'autre côté de l'île (TGK04), l'homme-oiseau décide d'aller retrouver les siens (TGK05), la jeune promise et sa mère tâchent de revenir du monde des morts (TG02), les enfants quittent leur domicile pour retrouver leur défunte mère (MK05), les deux filles quittent leur village pour se rendre chez Sanuvenu (TGK14), Sin va chercher son époux (TGK11).

XII. Le héros subit une épreuve, un questionnaire, une attaque, etc. qui le préparent à la réception d'un objet ou d'un auxiliaire magique (définition: première fonction du donateur désignée par D).

- ▶ *Le donateur fait passer une épreuve au héros.* Le serpent demande aux filles de s'allonger à côté de lui (TGK06), Sin doit choisir un nouvel époux (TGK11)
- ▶ *Le donateur salue et questionne le héros.* "Ici l'épreuve elle-même est absente mais le questionnaire ressemble à une épreuve déguisée. Si le héros répond grossièrement, il ne reçoit rien ; s'il répond poliment, il reçoit un sabre, un cheval" (Propp [1928] 1966: 52). Tombu fait le récit de son méfait à son oncle (*invariant Kuwae*), le poulpe questionne le rat (TGK03), le chef questionne la chauve-souris (TGK04)
- ▶ *Un être hostile essaye d'anéantir le héros :* Totorikipan est à la poursuite de la petite Nawa et de l'ancien. Il accoste derrière eux et essaye de les dévorer (TGK08), la sœur aînée s'offre à l'homme-serpent promis à la cadette (TGK06), les démons se lancent à la poursuite de la femme-démon et de la promise du fils du chef (TG02), le vieillard de Makira attend l'homme de Savalamur pour le tuer (TGK10), Totorikipan est chez les enfants et pense à les dévorer (MK05), les cinq frères veulent reprendre le sixième à Sin (TGK11), la mère refuse de

reconnaitre son meurtre (TGK13).

XIII. Réaction du héros: le héros échoue ou réussit à l'épreuve imposée, rend ou refuse le service, répond à propos aux questions posées ou se trompe (définition: réaction désignée par E)

Dans la plupart de nos récits, dont les exemples sont cités dans D, le héros se contente de raconter son histoire au futur donateur. Les parents acceptent la condition du munuai (MIL01), Tombu fait le choix de la destruction de l'île par le feu, dans certaines versions, son oncle pondère ses choix pour éviter qu'il ne détruise tout le Vanuatu (TG01, TG03, TG05) et accède à sa requête. Plusieurs personnages ne sont pas satisfaits par la demande du rat qui doit attendre l'arrivée du poulpe pour être secouru (TGK03), la chauve-souris de Baletiri raconte son histoire de manière à ce que le chef la laisse rester (TGK04).

XIV. L'objet magique est mis à disposition du héros (définition: réception de l'objet magique désigné par F).

Dans notre corpus, les objets magiques sont transmis par des *donateurs amicaux* :

- ▶ *Transmis directement*: l'oncle maternel transmet sur demande le rituel et le moyen du rituel au héros (invariant Kuwae), la mère démonte et enseigne à sa fille le rituel qui lui permet de retourner à la surface (TG02), la grand-mère donne le coquillage à Nitu (TGK12)
- ▶ *Des animaux*: dans les récits que nous n'avons pas sélectionnés pour notre corpus (corpus-contrôle), beaucoup de chiens interviennent pour tuer le démon
- ▶ *Divers personnages se mettent à disposition du héros*: le rat est secouru par le poulpe (TGK03), six frères viennent au secours de Nawa (TGK08), les six frères viennent au secours de leur grand-mère (TGK09), la mère décédée et ses amis démons viennent sauver les enfants (MK05), l'homme de Makira recueille le héros (TGK10), Sin vient sauver son époux et le ressuscite (TGK11), le mari s'oppose à sa mère criminelle (TGK13), les hommes de Makira viennent secourir les rescapés (invariant Kuwae)
- ▶ *On boit ou on mange l'objet*: le munuai enchante les bambous et les donne à manger à la fillette (MIL01), l'homme-oiseau mange un cochon aux dents longues en entonnant un chant rituel pour se transformer (TGK05).

"Après transmission de l'objet magique, nous verrons son utilisation ou bien s'il s'agit d'un être vivant, son intervention immédiate sur l'ordre du héros. Le héros perd alors, apparemment toute son importance: il ne fait plus rien, c'est son auxiliaire qui se charge de tout. La portée morphologique du héros n'en reste pas moins entière, car les intentions de celui-ci sont le pivot du récit. Ces intentions apparaissent dans les ordres divers que le héros

donne à ses auxiliaires. Nous pouvons donner à présent une définition du héros plus précise que nous ne l'avons fait plus haut. Le héros du conte merveilleux est ou bien le personnage qui souffre directement de l'action de l'agresseur au moment où se noue l'intrigue (ou qui ressent un manque), ou bien le personnage qui accepte de réparer le malheur ou de répondre au besoin d'un autre personnage. Au cours de l'action, le héros est le personnage pourvu de l'objet magique (ou d'un auxiliaire magique) et qui s'en sert (ou l'utilise comme un serviteur)" (Propp [1928] 1966: 62).

Élément de résolution

XV. Le héros est transporté, conduit ou amené près du lieu où se trouve l'objet de sa quête (définition: déplacement dans l'espace entre deux royaumes, voyage avec un guide, désigné par G)

- ▶ *Le héros vole dans les airs*, l'homme-oiseau vole jusqu'à la falaise où se trouvent aujourd'hui les oiseaux malao (TGK05), la chauve-souris blanche vole jusqu'à Lekimbale, la noire retourne à Baletiri (TGK04), la tête de Tombu s'envole jusqu'à la demeure de son oncle (TG03 ; MK02 ; TGK01) ou sa main droite (EF01) ; la femme démons s'envole avec les autres démons (MK05)
- ▶ *Il se déplace à terre ou dans l'eau*, le rat est transporté jusqu'à la rive par le poulpe (TGK03), les parents rentrent en bateau puis à pied à Mele (MIL01), les rescapés sont ramenés sur l'île de Makira puis sur l'île de Tongoa (Invariant Kuwae), Sin et son époux naviguent jusqu'à la roche percée de l'île d'Emao (TGK11), Nitu et sa grand-mère entrent dans l'eau (TGK12)
- ▶ *On le conduit*, Matanauretong est conduit sur l'île de Tongoa (invariant Kuwae), l'homme de Makira conduit celui de Tongariki sur chacune des îles Shepherd avant de le ramener chez lui (TGK10), la jeune promise est conduite auprès du chef (TG02).

XVI. Le héros reçoit une marque (définition: marque, désignée par I)

Dans le cas des récits mélanésiens, plusieurs types de marques peuvent être attribuées au héros ou imprimées dans le paysage pour marquer ou son haut fait ou son méfait. Dans la classification de Propp, ces marques spécifiques au récit mélanésien, peuvent être rangées dans la catégorie « autres marques ».

- ▶ *L'origine étiologique est confirmée*, la petite muette parle une langue inconnue (MIL01) ; le rat reçoit une queue et est toujours présent entre l'île d'Amor et la plage, on le nomme « rat de bord de mer » (TGK03)
- ▶ *Le personnage est reconnu dans son statut*, la jeune promise est reconnue comme étant humaine et destinée à épouser le fils du chef (TG02), le chef Tariboamat est reconnu par Mataput et le titre est bien présent dans toutes les îles (TGK07), le chef Marivira procède à

son ordination et ordonne un Marivira à Mataso où il a un nakainanga (TGK08), Smet est ordonné Matanauretong (invariant Kuwae)

- ▶ *Le démon est changé en pierre interdite*, une partie du corps de Totorikipan est changée en pierre aux pouvoirs magiques (TGK08)
- ▶ *Les humains sont changés en pierres qui scellent leur histoire dans le paysage*, Sin et son époux sont changés en pierres flottantes (TGK11), Nitu et sa grand-mère sont changées en pierres (TGK12), la main droite de Tombu est changée en pierre magique (EF01)
- ▶ *Les animaux sont toujours là aujourd'hui*, les chauves-souris noires et blanches sont toujours visibles aujourd'hui chacune dans leur lieu (TGK04), les malao peuplent la falaise (TGK05).

XVIII. L'agresseur est vaincu (définition: victoire, désignée par J)

- ▶ *Il est vaincu dans un combat*, le sixième frère parvient à estourbir le démon qui est ensuite dépecé (TGK07 ; TGK09), la mère décédée vient à bout du démon qui lui aussi est dépecé et jeté aux requins (MK05), le mari tue sa mère (TGK13). Les habitants de Kuwae sont terrassés (invariant)
- ▶ *Il est chassé*, les démons sont vaincus par la femme décédée et sont chassés (TG02).

Nous pouvons ajouter à cette fonction la scène typique du suicide vengeur, où le héros vient à bout de lui-même dans le but de réparer une faute ou de se sublimer. Cette remarque de Leenhardt tirée de son célèbre *Do Kamo*, peut être éclairante sur la symbolique du geste:

"Le suicide est pour les mélanésiens un mode de transfert de l'état de vivant à l'état de bao, état invisible et libéré du corps, où, par l'affranchissement des lois de ce monde, ils peuvent à la fois décupler leur puissance et recouvrer leur dignité par l'assouvissement de leur vengeance. Ils ont cherché dans la mort un moyen de persévérer dans leur être, d'affirmer celui-ci avec plus d'efficacité qu'ils ne le pouvaient dans les conditions de ce monde, de lui restituer une place dans cette société où il n'en avait plus ; un rôle redoutable parce que sur le point transcendant, contre lequel la société est impuissante" (Leenhardt 1947: 92).

Dans notre corpus, nous trouvons quatre suicides vengeurs. Celui invariant de Tombu, dans toutes les versions du récit de Kuwae. Ceux de Nitu et de Sin, qui se transforment en pierres (TGK12 ; TGK11) et celui de l'homme-serpent qui incendie avec lui le corps de sa femme décédée et la demeure du couple mère/fille (TGK09).

XIX. Le méfait initial est réparé ou le manque comblé (définition: réparation codée K)

"Cette fonction forme un couple avec le méfait ou le manque du moment où se noue l'intrigue (A). C'est ici que le conte est à son sommet" (Propp [1928]1966: 66).

- ▶ L'obtention de l'objet recherché est le résultat immédiat des actions précédentes, l'île de Kuwae est détruite et séparée en six petites îles (invariant)
- ▶ Le personnage ensorcelé redevient ce qu'il était, le garçon redevient un oiseau (TGK05)
- ▶ *Le mort ressuscite* (TGK13 ; TGK12).

Dans notre corpus, la grande majorité des *tukunu* n'utilisent pas davantage de fonctions et aboutissent directement à celle du mariage (W) et de la descendance. Seuls les récits TGK11 et TG02 dont les durées sont équivalentes à celles des récits de Kuwae complet — entre 17 et 30 mn — se poursuivent. Pour les versions du récit de Kuwae qui n'ont qu'une seule séquence (BU01, TG04, TG03), le récit s'achève sur la destruction de l'île et la mort de Tombu. Les autres versions se poursuivent avec de nouveaux héros et de nouvelles séquences. En effet, à cette étape du récit, le héros-victime, Tombu, décède et le relais est pris par les rescapés, Smet et Tarifaket.

XX. Le héros revient (définition: désigné par ↓)

"Le retour s'effectue en général de la même façon que l'arrivée. Mais il n'est pas nécessaire d'isoler ici une fonction particulière qui suit le retour, car celui-ci signifie déjà une maîtrise de l'espace. Il prend parfois l'aspect d'une fuite" (Propp [1928] 1966: 69).

C'est notamment le cas dans le récit de Kuwae où les deux héros tentent, chacun de leur côté, d'échapper à l'éruption volcanique.

XXI. Le héros est poursuivi (définition: poursuite désignée par Pr)

Le poursuivant essaye de tuer le héros, les deux nouveaux héros du récit sont poursuivis par la lave du volcan (invariant), Sin et le dernier frère sont poursuivis par les frères (TGK11), la fille de la femme démons est poursuivie par les assaillants de sa mère (TG02).

XXII. Le héros est secouru (définition: secours désigné par Rs)

Le héros se cache au cours de sa fuite, Smet et Tarifaket se cachent respectivement dans un tambour de rassemblement pour l'un, dans une grotte pour la seconde (invariant Kuwae). Ils sont ensuite secourus par les hommes de Makira (invariant). La fille de la femme démons est secourue par le chef (TG02), le dernier frère est secouru par Sin (TGK11).

VIII (bis). Les frères enlèvent à Ivan l'objet qu'il rapporte ou la personne qu'il ramène (et le jettent même au fond d'un précipice)

Cette fonction fait écho au méfait A. Elle est une réactivation. Nous la retrouvons notamment dans (TGK11) où les frères, après avoir attenté à la vie du benjamin, tentent d'épouser Sin sans son consentement. Dans certaines versions du mythe de Kuwae, ce sont les hommes de Makira qui s'accouplent avec Tarifaket et non le héros, Smet, qui prête alors allégeance au chef Tarimas. Ce dernier devient alors le héros du récit (EF01, MK01) et Smet prend un rôle très secondaire.

X-XI (bis). Le héros repart/recommence une quête (C ↑ cf. X-XI)

Dans le récit TGK11, le benjamin repart et s'enfuit avec Sin vers l'île d'Emao (TGK11).

Dans le récit de Kuwae, le héros (Matanauretong/Tarimas) repart sur l'île de Tongoa pour y établir le nouveau système de chefferie, qui devient la nouvelle quête.

XII (bis). Le héros subit à nouveau les actions qui le conduisent à recevoir un objet magique (D.cf. XVII)

Une nouvelle situation initiale est créée ; une île vide, en attente d'un chef, commence à reverdir (invariant Kuwae).

XIV (bis). Un nouvel objet magique est mis à disposition du héros (F ; cf.XIV)

Les habitants de l'île de Makira coupent des boutures d'arbre *kuma'ir*, de lianes *tilimi'an* ainsi que d'autres plantes selon les versions (TG01;TG05), et les plantent afin de matérialiser la prise de territoire, l'implantation, de chacun des chefs et seraient encore en place plusieurs siècles plus tard. Ces arbres aux propriétés plus symboliques que magiques sont accompagnés d'hommes qui se mettent à disposition du héros. Ces hommes, selon les versions, peuvent être les descendants de Tarifaket et de Smet, les descendants de Tarifaket et des hommes de Makira, de simples hommes de Makira promus au rang de chefs (§9.3.2).

XV (bis). Le héros est transporté ou amené près du lieu où se trouve l'objet de sa quête (G ; cf.XV)

Matanauretong ou Tarimas, sont emmenés à Makira sur une pirogue dont le nom "kaisir" est souvent donné, Sin et le benjamin prennent une pirogue et voguent vers une roche percée

(TGK11), la fille de la femme-démon et Kopan sont conduits dans leur nouvelle demeure (TG02).

XXV. On propose au héros une tâche difficile

Selon les versions de Kuwae, il y a soit un mandateur, le chef Tarimas, qui envoie Matanauretong reconquérir les îles et y établir un nouvel ordre. Ou un nouveau héros, Tarimas, qui s'occupe de la répartition des terres. Cette tâche consiste en une déambulation sur l'île et à la plantation de différentes plantes marquant les frontières entre les territoires et les villages. A chaque arbre *kuma'ir* planté, correspond l'implantation d'un nouveau chef (cf. fonction XIV).

XXVI. La tâche est accomplie (définition: tâche accomplie désignée par N)

Selon la portée du récit de Kuwae, la tâche peut être accomplie et expliquer les différents phénomènes actuels (l'usage de la langue namakura, la délimitation des terres, etc.)

XXVIII. Le faux héros ou l'agresseur, le méchant est démasqué (définition: découverte désignée par EX)

Ou au contraire, la tâche est inachevée (MK01) et le héros Tarimas, qui prend alors le statut de "faux-héros" est rendu responsable des querelles actuelles. En effet, celui-ci n'aurait pas achevé la "tâche difficile" jusqu'au bout et serait rentré prématurément chez lui.

XXIX. Le héros reçoit une nouvelle apparence (définition: transfiguration désignée par T)

Smet subit une transformation, il est ordonné *Matanauretong* (invariant). Le héros *Matanauretong* ordonne ensuite les uns à la suite des autres les nouveaux chefs de lignées, à commencer par sa propre descendance.

Sin et le benjamin se transforment en pierres ponce, celles-ci sont utilisées aujourd'hui comme outils (TGK11).

Situation finale

XXXI. Le héros se marie et monte sur le trône (W)

Dans notre corpus, la situation finale ne recouvre que rarement le thème du mariage comme une fin en soi, si ce n'est le récit (TGK13). La situation finale prend majoritairement la forme d'un ancrage marqué par le déictique "aujourd'hui". Une marque dans le paysage (pierre, île, plante, animal, etc.), d'un ordre nouveau ou de la descendance toujours présente et rendue possible par l'accomplissement du héros à travers les étapes du récit. Seuls les récits de transfiguration qui impliquent un suicide vengeur ne trouvent pas de continuité généalogique. Tout au plus, les personnages deviennent des marques d'avertissement dans le paysage des îles (TGK12) ou éventuellement se transfigurent en outils (TGK11). D'autres encore ne laissent d'autre marque de leur anéantissement que le récit de leurs déboires (TGK06). C'est cette portée finale du récit qui confère aux deux groupes leur caractère étiologique.

Dans son ouvrage, Propp précise que :

"Certaines actions des héros des contes ne se soumettent pas, dans tel ou tel cas isolé, à sa classification, et ne se définissent par aucune des fonctions citées. Ces cas sont très rares. Il s'agit, ou bien de formes incompréhensibles du fait du manque d'éléments de comparaison, ou bien de formes empruntées à des contes appartenant à d'autres catégories (anecdotes, légendes, etc.)" Propp ([1928] 1966: 79).

Il les définit comme "éléments obscurs" et les désigne par Y. Cependant, nous notons que notre corpus de récits trouve aisément sa place dans ce système élégant où chaque fonction en entraîne naturellement une autre, laissant effectivement entrevoir une structure-type. Propp écrit encore que :

"Pour chaque conte, le schéma apparaît comme une unité de mesure. De la même façon qu'on applique un tissu à un mètre pour déterminer sa longueur, on peut appliquer les contes à ce schéma pour les définir. Si l'on y applique différents textes, on peut également définir le rapport des contes entre eux. Nous pouvons prévoir que le problème de la ressemblance des contes entre eux, et celui des sujets et des variantes peuvent recevoir ainsi une solution nouvelle" Propp ([1928] 1966: 80).

Ainsi, cette méthode permet de se départir du contenu pour laisser place à une succession d'actions-types. Une idée novatrice dans le premier quart du XX^e siècle. Cependant à cette étape de l'analyse, la réduction, en formules, de nos deux types de récits ne nous permet pas de les distinguer d'un point de vue générique. En effet, le récit de Kuwae se soumet aussi bien à la structure-type décrite par Propp que les récits du second groupe.

7.2 Application visuelle à un récit de chaque groupe.

Empruntons à Propp sa démonstration et appliquons-la, pour commencer, à un court récit de type *tukunu* sur la naissance du namakura (MIL01: 1943 🗨️). Ce récit est une transcription issue des notes manuscrites du missionnaire Graham Miller que nous avons traduites depuis la langue nakanamanga.

7.2.1 L'origine de la langue namakura

Un homme et une femme du village de Mele eurent une fille (1) mais **elle était muette (2)** ce qui causait bien du souci à sa famille. Aussi les **parents décidèrent de l'emmener voir un guérisseur (3)** afin de l'aider.

Ils se rendirent d'abord au village d'Epau (4) mais ils ne trouvèrent personne qui fût capable de guérir la petite. Ils s'en allèrent alors vers Mataso, où ils n'eurent pas plus de succès, puis à Makira. Ils essayèrent à Tongariki, sans résultat. Ils se rendirent finalement à Tongoa, ils accostèrent dans les eaux de karokaro appartenant au village de Bogabog. Les deux parents entamèrent l'ascension de la montagne et après une courte marche, **ils rencontrèrent un homme, un lisepsep.**

Alors tous deux lui demandèrent (5) :

- "Es-tu guérisseur (munuai) ?
- Oui, je suis guérisseur, leur répondit-il.
- Alors fais que notre enfant puisse parler, est-ce en ton pouvoir ?
- Oui, mais elle ne sera pas capable de parler la même langue que vous deux.
- **Peu importe qu'elle parle notre langue ou celle d'un autre endroit ! (6)** Nous voulons simplement qu'elle soit capable de parler, elle ne peut pas rester ainsi."

Le lisepsep les invita à le suivre au sommet de Soworua, puis à l'aide de six bambous, **il accomplit un rituel. Il donna les bambous à manger à la petite fille (7).** Il dit alors aux parents :

"Rentrez chez vous, elle parlera dès votre retour à votre village d'origine."

Alors **ils rentrèrent à Mele (8)** où effectivement l'enfant **commença à parler. Mais ses parents ne comprenaient pas le namakura (9).**

L'enfant grandit et **eut à son tour plusieurs générations d'enfants (11).** Un jour, **ils s'en retournèrent vers l'île de Tongoa (10), où ils demeurent encore aujourd'hui.**

Situation initiale du schéma narratif

1. Situation initiale (α)
2. Manque (a)

Élément déclencheur

3. Début de l'action contraire (C)

Péripéties

4. Départ \uparrow
5. Première fonction du donateur (D)
6. Réaction du héros (E)
7. Réception de l'objet magique (F)

Élément de résolution

8. Déplacement dans l'espace (G)
9. Marque, (I)

Réparation (K) + situation finale.

10. Retour (\downarrow)
11. Mariage (W) + déictique

Le récit se soumet bien à la structure-type de Propp: les fonctions s'enchaînent sans forcer le texte. Pour ce récit, on peut dégager la formule suivante :

[α a] C ↑ D E F G I K ↓ W
[Situation initiale]

On observe une chronologie dans l'ordre des fonctions et certains couples de fonctions décrits par Propp se réaliser. Au manque succède la décision d'agir puis le départ. À la première fonction du donateur succèdent la réaction du héros et la réception de l'objet magique puis à la réparation succède la descendance. On note la présence du déictique "aujourd'hui" venant conférer à ce récit sa valeur étiologique.

Ce récit apparaît alors comme la narration d'un événement charnière marquant un "avant" et un "après", et qui correspond au schéma mythique typique, tel qu'il est défini par Le Quellec (*supra*, 2021: 105). Du point de vue des classifications exogènes, nous avons affaire à la fois à la structure-type d'un conte et au schéma-type d'un mythe. L'événement se déroule dans des lieux familiers et explique la répartition des langues, telle qu'elle a effectivement cours aujourd'hui. L'objet magique cependant, n'est pas issu de l'imaginaire local: il est tout à fait courant de se rendre chez le *munuai* pour recevoir un remède, dont lui seul a le secret. Le critère (vérité/fiction) ne s'applique pas.

Voyons maintenant si le récit de type *bakamatu* offre des caractéristiques supplémentaires.

7.2.2 Application au récit de *Kuwae*

Lors de la déclinaison des fonctions (§7.1.2), nous avons noté que les différentes versions du récit de *Kuwae* comptaient un certain nombre d'invariants. Si les fonctions se sont figées, les scènes typiques qui les accompagnent se sont généralement figées, elles aussi, à quelques détails paradigmatiques prêts. En effet, à la lecture des différentes versions de notre corpus, qu'elles aient été recueillies dans les années 1940 en langue *nakanamanga* sur l'île de Tongoa ou sur l'île de Tongariki en 2019, nous remarquons que les quatre premiers épisodes — ou séquences — sont équivalents en termes de fonctions et de réalisation en scènes typiques. Les variations interviennent au niveau du cinquième épisode, à l'exception de la version MK01, où le changement de héros implique une variation dès le quatrième épisode²⁴⁰, et de la version recueillie par Rivierre (TG01) qui compte un sixième épisode — qui s'explique aisément, puisque cet épisode additionnel est construit sur la base d'une réactivation du thème

²⁴⁰ En effet, dans cette version le statut de héros est attribué au chef de Makira, Tarimas, et non au rescapé. Smet devient effectivement Matanauretong, mais son rôle est accessoire. C'est Tarimas qui devient héros quêteur, puis anti-héros. Une variation d'importance puisqu'elle confère à Tarimas le statut de maître du sol. Nous y reviendrons au §9.3.1.

volcanique qui permet d'exposer des éléments fonciers intentionnellement absents de nos autres textes. Nous y reviendrons au §9.3.1.

Notons également que les variantes BU01, TG04 et TG03 contées par des particuliers, en situations non officielles, ne comptent qu'une seule séquence. Le récit s'achève avec la séparation des îles et la mort des habitants de Kuwae. Ces versions du géomythe peuvent être réduites à la formule suivante :

[α β η θ] A B C ↑ D E F G H I J K
[Situation initiale]

Et, en ajoutant la réception d'un second objet magique pour la version TG03, à :

[α β η θ] A B C ↑ D E F F G H I J K
[Situation initiale]

Sans difficulté notable, la première séquence — ou premier épisode — du récit de Kuwae est réductible à ses fonctions. Dans les autres versions, les cinq ou six séquences sont des micro-récits, qui fonctionnent tous sur le même modèle que la séquence que nous venons de décrire. Emboîtées chronologiquement, elles forment, *a priori*, un seul et même récit complexe. En d'autres termes, elles sont les étapes du schéma narratif d'Adam (cf. Figure 17). Ce schéma complexe, fait de micro-récits, est comme nous l'avons vu, prévu par Propp: un récit peut compter plusieurs séquences et plusieurs héros.

Ces récits emboîtés s'articulent tous autour du méfait initial (A) sous-tendu par la transgression de l'interdiction implicite de l'inceste (désignée par γ). On note, d'une séquence à l'autre, la succession de différents héros, que l'on peut voir comme des transformations du premier en un autre :

Séquence 1 : Tombu (situation initiale)

Séquence 2 : Les rescapés Smet et Tarifaket (élément déclencheur)

Séquence 3 : Le Chef Tarimas (péripéties)

Séquence 4 : Intrônisation de Smet en Matanauretong (élément de résolution)

Séquence 5 : Matanauretong (situation finale).

Ce récit complexe se soumet également sans difficulté au schéma-type de Propp, que ses séquences soient analysées individuellement ou les unes à la suite des autres. Pour faciliter l'analyse, et rendre plus saillantes les étapes du récit, nous proposons ici un récit-type dont les constantes ont été établies à partir de l'ensemble des variantes de notre corpus.

Épisode 1 : Situation initiale : La destruction de l'île mythique de Kuwae

Étape 1 : Situation initiale : Un village de Kuwae

Une famille de trois protagonistes vit sur l'île mythique de Kuwae (**situation initiale α**)

Décès du père du héros (Pae, Tombu, Tompuku) (**éloignement désigné par β**)

Le héros se fait signifier une interdiction implicite (inceste) (**interdiction γ**)

Étape 2 : Élément déclencheur

Dispute de Tombu avec les jeunes du village (**opposants**) (**transgression mineure δ**)

Vengeance des jeunes du village: organiser un inceste (**tromperie désignée par η**)

Acceptation involontaire par le héros du "pacte trompeur" (**complicité : désignée par θ**)

L'inceste involontaire entre Tombu et sa mère (**méfait désigné par A**)

La cicatrice: Tombu réalise qu'il a commis un inceste (**médiation désignée par B**)

Étape 3 : Péripéties

Tombu décide de se venger (**début de l'action contraire, désignée par C**)

Départ sur l'île voisine (**départ, désigné par \uparrow**)

Accueil par son oncle maternel le munuai (**adjuvant**) (**première fonction du donateur, désigné par D**)

Choix de l'instrument de la vengeance: le volcan (**réaction du héros, désigné par E**)

Modus operandi expliqué par le parent et réception (**objet magique**) (**réception de l'objet magique, désigné par F**)

Retour sur l'île de Kuwae (**déplacement dans l'espace entre deux royaumes, G**)

Étape 4 : Élément de résolution

Mise en action de la vengeance (rituel+chanson) (**combat, désigné par H**)

La tête de Tombu se sépare de son corps, sa main (**marque, désigné par I**)

Habitants de l'île envoyés *ad patres* (**victoire, désigné par J**)

Destruction de l'île de Kuwae (**réparation, désigné par K**)

Étape 5 : Situation finale

Naissance des îles Shepherd (**transfiguration, désigné par T**)

Comme nous le disions, dans les versions TG03, TG04 et BU01, le récit s'arrête ici. Il s'agit de la version populaire généralement connue de tous. Or, le récit de Kuwae tel qu'il est transmis par les chefs et énoncé en situation contient, comme nous l'avons dit, entre 5 et 6 épisodes, peut-être même davantage dans d'autres versions que les nôtres. Le schéma narratif se poursuit pour les autres textes de notre corpus avec un second épisode, où un homme et une femme, survivent au cataclysme.

Épisode 2 : Élément déclencheur : les rescapés de l'île de Kuwae.

Étape 1 : Situation initiale

2-1 Situation du personnage masculin « Smet »: (**éloignement, β**)

(Il nourrit les poules, chasse les oiseaux, etc. sur la pointe de Kuwae) Pôle masculin

2-2 Il court jusqu'à Tongariki poursuivi par la lave (**poursuite, Pr**)

2-3 Il se réfugie dans le tambour de rassemblement « na-pok » (**secours, Rs**)

(Symbole phallique)

2-1' Situation du personnage féminin « Tarifaket » (**éloignement, β**)

(Partie chercher des coquillages sur la pointe de Tongariki avec son outil)

2-2' Elle échappe à la lave (**poursuite, Pr**) Pôle féminin

2-3' Elle se réfugie dans "na-vale ni Tarifaket", une grotte toujours visible aujourd'hui (**secours, Rs**) (Évocation vaginale)

Étape 2: Élément déclencheur

2-4 Le calme revient sur les vestiges de Kuwae (**réactivation transfiguration, T**)

Étape 3 : Péripéties

2-4 Départ de Tarifaket dans un paysage désolé (**départ** ↑ **pour une nouvelle quête**)

2-5 Découverte de Smet au village de Lakilia (**arrivée incognito du héros, O**)

2-6 Utilisation de l'outil pour le dégager du tambour (**tâche difficile, M**)

2-7 Recherche de nourriture et découverte de la réserve de nourriture *manda* (**tâche difficile, M**)

Étape 4: Élément de résolution

2-8 Les survivants font du feu pour faire cuire la *manda* (**tâche accomplie, N**)

Étape 5 : Situation finale

2-9 Smet et Tarifaket survivent, le feu alerte les hommes de l'île de Makira (**reconnaissance, I**)

Épisode 3 : Péripéties: Le sauvetage des rescapés de Kuwae par l'île de Makira

Étape 1: Situation initiale

3-1 L'île de Makira n'a pas été touchée par l'éruption du volcan (**situation initiale α et éloignement β**)

Étape 2: Élément déclencheur

3-2 Les habitants de Makira aperçoivent de la fumée à Tongariki (**reconnaissance, I**)
(Chef Tarimas/hommes de Makira)

Étape 3 : Péripéties

3-3 Décision du chef Tarimas d'aller secourir les éventuels rescapés (**médiation, B**)

3-4 Mise à l'eau de la pirogue nommée « kaisir » et arrivée au mouillage (**départ** ↑)
« Taurar » de l'île de Tongariki.

3-4 Rencontre avec les rescapés (**première fonction du donateur, D**)

3-5 Récits de leur survie (**réaction du héros, E**)

Étape 4 : Élément de résolution

3-6 Décision d'un retour ensemble sur Makira (**réception de l'objet magique F**)

Étape 5 : Situation finale

3-7 Accueil sur l'île de Makira par le chef Tarimas (**secours : RS**)

Épisode 4 : Élément de résolution : La reconquête de l'île de Tongoa

Étape 1: Situation initiale

4-1 Smet et Tarifaket vivent depuis plusieurs années sur l'île de Makira (**situation initiale α**)
sous la protection du chef Tarimas

Étape 2: Élément déclencheur

4-2 Le chef Tarimas ordonne à ses hommes de retourner sur Tongoa (**médiation, B**)
pour voir si une plante a poussé.

Étape 3 : Péripéties

4-3 Départ de Smet et de quelques hommes sur l'île de Tongoa (**déplacement du héros, G**)

4-2 Découverte d'une plante "worotongo" (**marque, I**)

Nouvelle dénomination de l'île : "Tongoa"

4-3 Retour sur l'île de Makira avec la nouvelle (**retour, ↓**)

4-4 Tarimas ordonne de couper des boutures d'arbres *kuma'ir* (**médiation, B**)

et de lianes *tilimi'an* (et plus dans certaines versions) et d'en charger les pirogues.

Étape 4 : Élément de résolution

4-4 Intrônisation de Smet en *Matanauretong*, (**transfiguration, T**)

Premier homme de Tongoa.

4-5 Mise au monde des deux héritières : Nawa et Sinatong (**mariage, W**)

ainsi que de toute une lignée de chefs.

4-6 Retour du héros (**retour du héros transfiguré sur l'ancienne Kuwae, ↓**)

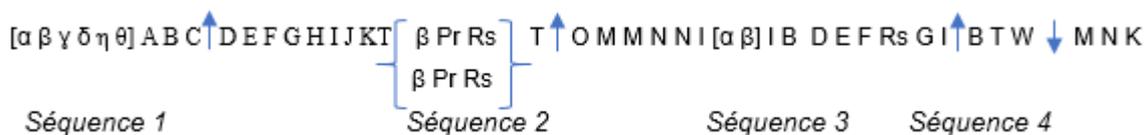
4-6 Reconquête de Tongoa (**tâche difficile, M**)

(Plantation à chaque nouveau village d'un arbre *Kuma'ir* et de lianes *tilimi'an* pour marquer la répartition des terres et symboliser le nouvel ordre de chefferie, héréditaire)

Étape 5 : Situation finale

4-7 Situation finale sujette à des variations. Dans la majorité des cas, la tâche est accomplie (N) et le méfait initial (A) est réparé (K). Un détail étiologique est ensuite donné, accompagné d'un déictique pour marquer l'événement. (C'est pourquoi il y a deux langues à Tongoa, c'est pourquoi les terres sont délimitées de telle manière, c'est pourquoi l'île de Tongoa appartient à l'île de Makira, c'est pourquoi Tongariki est indépendant, etc.). Nous y reviendrons plus précisément au §9.3.1.

Ainsi, la réduction canonique du récit de Kuwae est la suivante :



D'après la méthode proppienne, soutenue par le schéma narratif de Jean-Michel Adam, nous pouvons considérer que le récit de Kuwae compte généralement quatre épisodes, réductibles à un ensemble de fonctions-types, organisés dans un plan de texte typique. Malgré sa notoriété dans les îles Shepherd, il ne semble pas différer structurellement des récits de type *tukunu*, ni des autres récits du monde. Nous pouvons éventuellement remarquer, que compte tenu de sa structure complexe, le récit de Kuwae explique par un méfait initial plusieurs détails du monde — pourquoi l'éruption volcanique, pourquoi les îles, pourquoi les langues, pourquoi les noms, pourquoi les chefs — quand les *tukunu* n'en explique qu'un seul à la fois. Est-ce un critère distinctif ? Gardons-le en mémoire.

Vers l'analyse sémiotique

L'un des reproches les plus communément adressé à Propp, notamment par Leroy (1975 :147) ou par Jameson (1947: 48), est que [son modèle est la fois trop signifiant et pas assez], parce qu'il ne cherche pas à relier les fonctions dégagées à la culture russe d'une part — nous

traiterons cet aspect au §8) — et que cette méthode ne permettrait pas d’élaborer une théorie du texte. Or, comme nous venons de le montrer, la méthode de Propp solidifiée par la structure narrative de Jean-Michel Adam, en écartant la question du sens, permet de montrer que les récits de notre corpus répondent effectivement aux codes, aux conventions et aux critères attendus du schéma narratif typique.

Ce constat rejoint l’idée directrice des tenants de la poétique structurale, tels que Barthes ou Todorov lesquels soutiennent qu’aucun texte ne peut se prétendre indépendant des autres. Harari (1979: 38) écrit d’ailleurs que chaque texte est une “transformation ou un intertexte” d’un autre texte. D’après lui, chaque texte répond aux attentes propres à son genre en se conformant aux productions antérieures. De cette manière, le public peut l’identifier, le classer et bénéficier des effets produits par des schémas de construction éprouvés. Jean-Michel Adam identifie, hors le schéma narratif, trois autres modes d’organisation du texte: le descriptif, l’argumentatif et le dialogal, qui correspondent aux types de discours canoniques que l’on peut rencontrer sur le globe.

Ainsi, la question du sens est bel et bien écartée: il importe peu que l’objet qui permet la reconnaissance (marque, I) soit une bague, une pantoufle de verre ou de vair qui sont des éléments culturels qui s’adaptent aisément aux aires géographiques²⁴¹. C’est bel et bien l’enchaînement narratif qui promeut cette fonction à un élément de résolution canonique du récit et qui fait son efficacité, non par son uniformité mais par son universalité. Un argument qui ne contredit en rien la récente théorie de la diffusion, où finalement, l’art de raconter les histoires serait autant transmis — et fixé — d’une culture à l’autre, que les récits en eux-mêmes. Ce qui pourrait expliquer, entre autres, que leur structure complexe résiste d’autant plus à l’écotypification, qu’elle est déjà sous-tendue par d’autres récits déjà présents.

Si ce premier constat de la réductibilité des textes de notre corpus à une suite de fonctions ne résout pas la question du genre — puisqu’au niveau de leur structure les *tukunu* et les *bakamatu* sont équivalentes — il nous invite à considérer avec intérêt les traits narratifs concernant l’impact étiologique des deux types de récits sur le peuple de Kuwae. Quels bouleversements sont racontés par ces récits et à quels niveaux opèrent-ils ? En effet, si la forme du récit, et son enchaînement ne sont pas en cause, nous pouvons tenter de pousser l’analyse structurale plus loin et tâcher d’extraire un critère distinctif depuis la forme minimale des textes.

²⁴¹ Cf. Annexe 1, Anatomie du motif, sur la méthode historico-géographique, sur la notion de blind-motif (Panofsky).

L'analyse sémiotique théorisée par Greimas (1991) permet la mise en relief des enjeux d'un texte. Voyons maintenant comment celle-ci peut nous éclairer dans la distinction des genres *tukunu* et *bakamatu*.

7.3 La sémiotique : une piste vers la discrimination des genres

Nombreux sont les théoriciens qui ont tenté d'établir des traits pertinents qui permettraient de discriminer les mythes et les contes. Comme nous, le linguiste Franz Boas ²⁴²(1938: 609) ou encore le mythologue japonais Atsuhiko Yoshida (1966: 1966 in D'Huy 2020: 236), ne voient pas de frontière nette entre les mythes et les contes, du fait qu'ils s'incarnent dans la même forme, et contiennent tous deux "un fond mythique qui les rend indissociables" (Boas).

Cependant certains théoriciens, que nous rejoignons dans notre analyse, comme A. Dundes et E. Mélétski (1970: 236), ont misé sur la distinction entre le caractère individuel du conte et collectif du mythe, intérieure à chaque genre de récit. Mélétski écrit :

"Les contes sur les preux conservent des traces très nettes du mythe, caractérisé par l'intérêt porté aux proportions cosmiques et aux destins collectifs. Les autres contes merveilleux se concentrent davantage sur le destin individuel, sur la compensation à apporter aux victimes innocentes" (Mélétski 1970: 236).

La lecture de notre corpus reflète, semble-t-il, ce constat et nous invite à approfondir cette hypothèse d'une distinction des genres basée sur la narration d'événements isolés ou collectifs. Pour ce faire nous proposons d'aller plus loin dans l'analyse structurale et d'envisager nos récits d'un point de vue sémiotique.

7.3.1 Introduction aux idées de Greimas

Nous avons vu que la théorie du récit s'inscrit sur les axes syntagmatique et paradigmatique, et c'est cette propriété qui va particulièrement intéresser Greimas. En effet, Propp est le premier à avoir vu la possibilité de paradigmatiser les liens syntagmatiques et Greimas va entreprendre, selon Hénault (1992: 105) "un travail de réduction et de structuration de son œuvre ; c'est ce travail qui lui donnera les outils nécessaires à l'élaboration de sa *Sémantique structurale*".

La mise en paradigme de la *Morphologie du conte* de Propp conduisait à voir que le conte populaire associait systématiquement des oppositions, à savoir : "ordre/mandement versus interdiction/prohibition et obéissance versus désobéissance" (Henault 1992: 105). Et

²⁴² "Il est impossible de tracer une frontière nette entre les mythes et les contes, puisque les mêmes histoires qui adoptent la forme des mythes prennent aussi la forme des contes" (Boas 1938 :609).

c'est en définissant la macro-unité "épreuve", ancêtre des notions d'*être* et de *faire* que Greimas parvint à déterminer que non seulement l'ordre chronologique des trois épreuves canoniques "qualifiantes, principales et glorifiantes" ne pouvait être changé mais aussi que leur ordre interne était régi par un ordre syntagmatique précis. Ordre syntagmatique qui se décline ainsi : "d'abord mandement - assignation d'une tâche, ensuite réaction - acceptation du héros, affrontement, victoire - réussite et enfin conséquence" (Hénault 1992 :106). Ce sont effectivement ces modalités qui permettent de fragmenter en parcours actanciel plus précis les programmes du *faire* et de l'*être* qui avaient permis d'articuler les *épreuves* du conte.

Les indices de modalités utilisés pour le conte sont des indices de modalités virtualisantes soit le *devoir* ou le *vouloir* et actualisantes, le *pouvoir* et le *savoir*. Et ces modalités sont considérées sur le fond de verbes constituants: mander, donner un ordre, interdire, accepter un ordre. Ces verbes constituants sont opposés les uns aux autres. Dans ces oppositions nous retrouvons, d'une part la conception sémiologique de Saussure selon laquelle la signification est la création et/ou la saisie des différences au sein d'un système, et d'autre part "une structure sémique élémentaire" (Hénault 1992: 112). À partir de cette idée d'opposition systématique au sein d'un système sémique, Greimas élabore son fameux carré sémiotique dont la figure suivante offre une représentation :

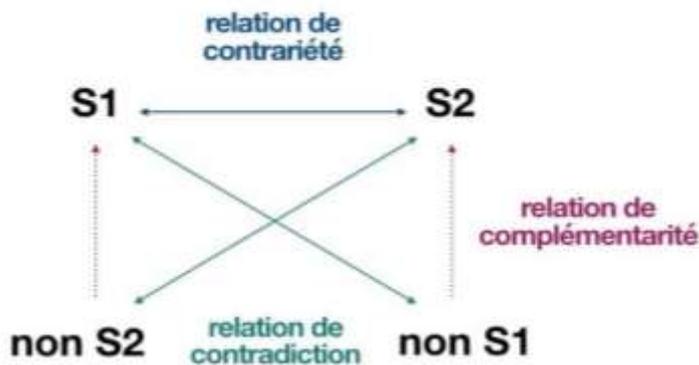


Figure 19: Carré sémiotique d'Al. Greimas (1968).

Le carré sémiotique présente un dispositif d'oppositions, de complémentarités et d'implications. Voici la définition tirée du dictionnaire de l'auteur:

"On entend par carré sémiotique la représentation visuelle de l'articulation logique d'une catégorie sémantique quelconque. La structure élémentaire de la signification quand elle est définie comme dans une relation entre au moins deux termes, ne repose que sur une distinction d'opposition qui caractérise l'axe paradigmatique du langage" (Greimas & Courtès 1993: 29-32).

A partir de 1968, les carrés sémiotiques sont utilisés pour rendre compte des actes de transformation d'un sujet, et jusqu'à nos jours, dans des domaines bien détachés de la

littérature comme la publicité ou le design. Il reste que le carré sémiotique peut rendre compte de plusieurs types de schémas narratifs. Il devient théorie générale du discours pour sa capacité à découper le flux de la narration. Greimas écrit :

“Le déroulement narratif peut alors être justifiable comme une segmentation d'états qui se définissent uniquement par leur transformabilité [...] Dès lors la possibilité d'une syntaxe narrative, conçue comme un ensemble d'opérations affectant les unités discrètes, convoque une épistémologie rationnelle, mettant en représentation les premières articulations de la signification — tel le carré sémiotique — sous formes de termes qui ne sont que de pures manipulations par un sujet de sommation” (Greimas & Fontanille 1991: 8).

Cette réduction des étapes narratives à leur simple transformation, s'avère fort utile pour représenter clairement les fondements d'un récit: les valeurs en oppositions, les tensions entre les modalités intérieures (vouloir, devoir, savoir, pouvoir, etc.) du héros et/ou du groupe et partant, elle rend visible les enjeux de chaque narration, qu'ils soient individuels (contes) ou collectifs (mythes).

7.3.2 Application aux récits de notre corpus

En analysant nos textes, à la manière de Propp, nous nous sommes rendu compte qu'ils suivaient un programme narratif non seulement segmentable, en un certain nombre d'actions canoniques, mais également suivant une logique narrative impliquant une certaine chronologie. D'un état de manque (a) ou d'un méfait A, le héros évolue vers une réparation K, une transformation T ou une élévation du statut social W. Le méfait constitue la mise en tension du "micro-univers" du héros. Dans ce méfait, où se noue l'intrigue, vont entrer en opposition les modalités constitutives du personnage. Entre, par exemple, son état et l'état du monde, entre ce qu'il désire et ce qu'il doit faire, entre ce qu'il est et ce qu'il projette, etc. Le méfait A apparaît alors comme le moment où est indiqué un premier état du héros ou du monde. La décision d'agir du héros C, implique un rétablissement de l'ordre, une transformation du héros ou une transformation du monde. Ces transformations s'organisent selon Greimas en trois épreuves canoniques.

Voyons comment cette idée s'applique à nos récits et si la réduction, telle que l'envisage Greimas, peut nous amener à évoluer sur la distinction générique entre les deux groupes de notre corpus ou nous apporter des précisions sur les spécificités de chacun.

7.3.2.1 Fils de malao : un récit sur l'identité individuelle au sein du groupe

Nous avons sélectionné pour cette analyse le récit TGK05 ²⁴³ intitulé "Fils de malao". Le *malao* est une espèce endémique au Vanuatu et a la particularité d'être l'animal emblématique des îles Shepherd (cf. Glossaire). Les tremblements de terre dus à l'éruption volcanique ont été assimilés, dans les chansons locales, à l'oiseau *malao* qui gratte la terre pour y enterrer ses œufs. *Lei Malao* est également un prénom de femme doté d'un certain prestige et qui n'est donné qu'en de rares occasions.

Dans ce récit, un couple de l'île de Tongariki (α) part d'un manque (a) : il n'a pas d'enfant. Il s'éloigne de la maison (β) et trouve un œuf d'oiseau *malao* sur la falaise. L'interdiction implicite (γ) étant de ne pas voler l'enfant d'un autre. Le couple transgresse l'interdiction (δ) et emporte l'œuf qu'ils élèvent comme leur fils. L'enfant grandit et reste toujours différent des autres membres du groupe lequel finit par lui révéler (B) sa véritable identité. "Tu n'es pas fils d'homme, tu es fils de malao". Le garçon cherche alors à obtenir la vérité (C). Les parents mentent (D) jusqu'à ce que le garçon décide de rétablir la vérité (C) grâce à un rituel magique (F). Il reprend alors sa véritable forme (K), et retourne chez les siens (\downarrow) où sa descendance perdue (W) jusqu'à aujourd'hui (déictique).

Si nous réduisons le récit à la manière de Propp, celui-ci se réalise selon les fonctions successives suivantes :

[α β γ] A B C D E B C D E C G F H T K \downarrow W

Dans ce récit, les épreuves imposées au héros relèvent de la découverte de sa propre nature et mettent en tension "son être – impliquant son non-être" et son "paraître-impliquant son non-paraître". Cette mise en tension entre les modalités de l'*être* peut être représentée par le carré sémiotique suivant:

²⁴³ Accès audio: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007527>].

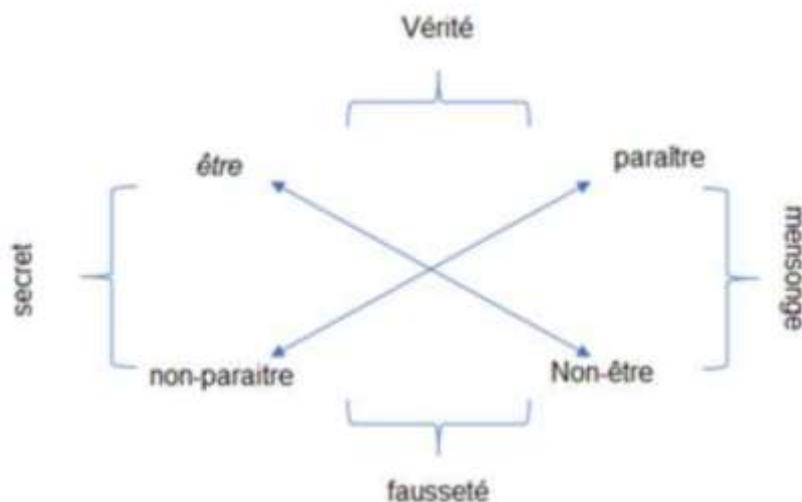


Figure 20: Carré sémiotique du récit TGK05:2019, issu de Greimas & Courtès (1993: 32).

Où "être un oiseau" est en contradiction avec "paraître un homme". Où "ne pas être un oiseau" implique de "paraître un homme" et vice-versa. "Ne pas paraître homme" implique "être un oiseau". Alors "être un oiseau" entretient une relation d'opposition "ne pas être un oiseau" quand "ne pas paraître un homme" entretient une relation d'opposition avec "paraître un homme". Ainsi la signification profonde de ce récit émerge: elle relève de la question de l'identité individuelle au sein de la société.

Le héros va subir, pour rétablir sa place individuelle au sein du groupe qui est le sien, un certain nombre d'épreuves qui vont relever de la transformation du "paraître" appartenant à la sphère du "mensonge" et "du secret" pour aboutir à son "être" dans la sphère de "l'ordre" et de "la vérité".

"On pourra ainsi reconnaître que vérité et fausseté sont des métatermes contradictoires, tandis que secret et mensonge sont des métatermes contraires. Les métatermes et les catégories qu'ils constituent seront considérés comme des termes et des catégories de seconde génération" (Greimas & Courtès 1993: 32).

Ainsi, les modalités de l'être et du paraître du héros évoluent dans un univers sémantique en contradiction où se manifestent les contradictions internes de son identité sociale. Son programme narratif, allant du méfait (A) vers la réparation (K), implique une transformation (T) qui va venir unifier les modalités de son être et le rendre à la catégorie sémantique à laquelle il appartient.

Revenons sur les épreuves. Dans son ouvrage *Sémantique structurale*, Greimas remarque des "lacunes dans la description de Propp" (Greimas 1986: 196) et considère que les 31 fonctions

"constituent un éventail trop large pour que sa structuration puisse être envisagée" (Greimas 1986: 194). Greimas crée l'unité "épreuve" à partir de catégories sémiques "dont les termes sont à la fois conjoints et disjoints" (Greimas 1986: 196). Il y ajoute une troisième fonction qui apparaît comme la conséquence naturelle de la mise en opposition de ces deux fonctions. Par exemple, la première épreuve que doit subir le héros après son départ: "première fonction du donateur (D)" et "réaction du héros (E)" est nécessairement suivie de son acceptation, de même que l'acceptation de l'épreuve est nécessairement suivie de l'affrontement (H) qui s'achève par la réussite (J). Ainsi il parvient à définir les unités "épreuves" en opérant un couplage des fonctions.

La suite (B C D E) par exemple, se trouve réduite à une simple opposition qu'il nomme "contrat". Le contrat induit un mandement et une acceptation. Ce travail de réduction permet de regrouper ensemble des paquets de fonctions dans une structure plus large. La première épreuve est ce que Greimas appelle "épreuve de qualification". Elle part d'une rupture de l'ordre (ici, l'enlèvement d'un enfant). Dans notre formule elle correspond à la suite: $[\alpha \beta \gamma] A$. Cette suite négative qui correspond à une rupture de l'ordre pousse le héros aliéné à agir.

Elle est ensuite suivie d'une suite, que Greimas qualifie de "positive", vers la "restitution de l'ordre". Elle est appelée "épreuve principale ou quête", elle se manifeste dans notre texte par la suite : (B C D E) qui est doublée et directement suivie par la nouvelle décision d'agir du héros et la réception de l'objet magique (F), lequel va permettre la liquidation du manque (C G F) et amener l'affrontement (H) comme conséquence directe des deux suites positives précédentes.

La troisième épreuve est nommée "glorification ou requête". Elle concerne la suite positive (TK) où le héros annule les effets néfastes de l'aliénation en retrouvant sa nature première et en retournant dans son royaume. La conséquence, à valeur étiologique, est introduite par le déictique "aujourd'hui" et vient marquer la restitution d'un ordre qui dure. Les *malaos* vivent encore sur la falaise (W) sous-entendant une réintégration de l'homme-oiseau et d'un ordre qui n'a plus jamais été rompu.

Il n'est pas utile pour notre propos d'entrer plus avant dans l'analyse Greimassienne. Ce qui nous intéresse particulièrement est d'une part, l'idée de la suite de transformations nécessaire du héros depuis la rupture de l'ordre vers la restitution de l'ordre. De l'aliénation vers la réintégration. Et d'autre part, l'impact étiologique du récit qui met en valeur un élément isolé du réel et n'implique pas l'ensemble de la collectivité.

En effet, Greimas nous permet de saisir le récit comme une suite d'événements qui consisterait "à annuler les effets néfastes de l'aliénation, résultat elle-même de la violation de l'ordre établi" (Greimas 1986: 202). Cette idée de rupture puis de restitution de l'ordre est

présente dans chacun des textes de notre corpus. Cependant, cet ordre se manifeste à deux niveaux différents: étiologique (individuel) et sociogonique (collectif). Le texte TKG05 que nous venons d'étudier témoigne d'un cas particulier des règles sociales: on ne peut pas prendre l'enfant d'un autre sans que celui-ci ne retourne un jour chez lui. L'homme-oiseau est un héros de type victime qui tâche de restituer son identité individuelle au sein du groupe qui est le sien. Le *malao* et sa localisation sur la falaise de Tongariki demeurent un détail du monde qui n'implique pas toute la communauté.

Ce texte est représentatif des récits de type *tukunu*. En effet, les *tukunu* semblent, avant tout, raconter le résultat d'actions individuelles sur les composantes, les parties, du paysage des îles. Certains animaux, certains oiseaux, certains végétaux sont implantés dans le paysage depuis l'intervention de tel ou tel personnage. Cet ordre étiologique relève du particulier et des actions de simples individus. Or le récit de Kuwae semble bien relever de l'ensemble de l'ordre social établi sur la totalité du paysage qui constitue le groupe Shepherd. Voyons ceci plus en détails.

7.3.2.2 Le récit de Kuwae: un récit sur les fondements du système social des îles Shepherd

Comme nous l'avons vu lors de notre présentation du système de transmission des titres/terres au §2.1.2, l'organisation sociale des Shepherd se fonde sur le principe de l'hérédité. Les titres, plus ou moins prestigieux, sont organisés selon une hiérarchie pyramidale décrite par Espirat *et al.* dans leur *Système des titres* (1973) et, du point de vue indigène, trouvent leur origine dans le récit de Kuwae.

En effet, Kuwae apparaît comme le récit fondateur de l'ordre social propre à son peuple. Il part dans la première séquence d'une rupture de l'ordre et de l'aliénation de son héros-victime. Le méfait initial (A), l'inceste, est reporté sur les séquences suivantes: un homme et une femme de deux villages différents, deviennent les Adam et Eve de l'ancienne Kuwae. Ils sont les derniers héritiers d'une lignée qu'ils vont devoir restituer. Les séquences 3, 4 et 5 montrent les étapes, ou ce que Greimas appellerait "épreuves", que vont devoir traverser les différents héros pour restituer l'ordre. Si nous centrons le carré sémiotique sur l'inceste et sa réparation, nous pouvons le présenter ainsi :

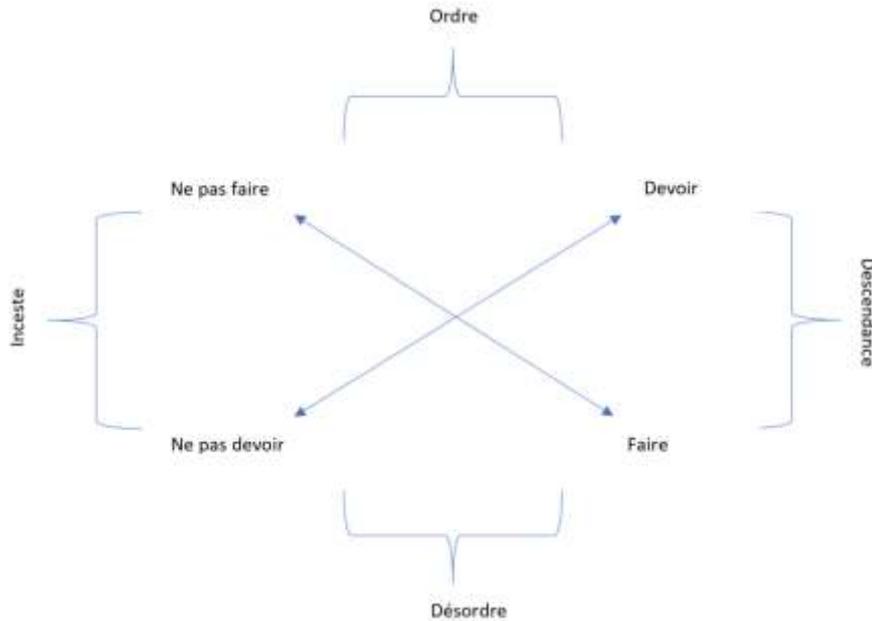


Figure 21: Carré sémiotique du récit de Kuwae

"L'inceste" est opposé à la "descendance". La "descendance" implique un "ordre" qui ne peut être que contrarié par "l'inceste" qui implique le "désordre." Cet ordre social élémentaire à toute société vient définir les fondements de la société héréditaire des îles Shepherd : elle est la règle fondamentale de son organisation. Il apparaît alors qu'une faute telle que l'inceste peut détruire une société entière, ainsi cette règle se place au niveau de la responsabilité collective de maintenir l'ordre. La longueur du récit, ses étapes majeures, de destruction et de reconstruction, étalées sur plusieurs années sont constitutives d'une règle majeure : la pérennité du système n'est assurée que par la transmission de père en fils de ce nouvel ordre.

Ces valeurs fondamentales mettent en exergue le motif récurrent de l'autochtonie des mythes de fondation. D'après Lévi-Strauss (1958) "les citoyens aiment affirmer qu'ils sont issus de la terre qu'ils occupent et non d'un homme et d'une femme venus d'ailleurs" (Journet 2017: 87). Si un accouplement exogame est prescrit par ce récit, cette exogamie n'implique pas d'autres îles que celles des Shepherd.

Reprenons un instant dans la figure 21 la réduction du texte, selon les critères définis par Propp, en nous inspirant du schéma proposé dans les conclusions de Greimas (1986: 2013) :

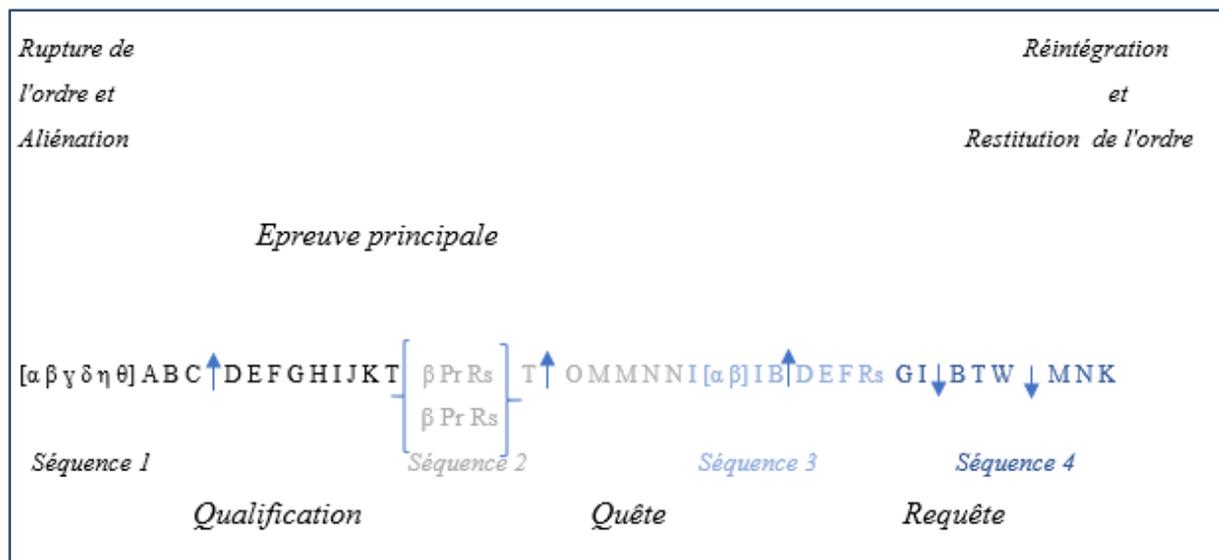


Figure 22: Le parcours narratif du récit de Kuwae.

Le récit de Kuwae ne montre pas seulement les fondements du système social mais vient également justifier d'une éruption volcanique enregistrée par l'Histoire. Cet événement est à la source de nombreux détails du monde des Shepherd, non pas à petite échelle comme la présence de tel ou tel oiseau sur tel rocher de l'île, mais à grande échelle : la nouvelle répartition en six îles, la répartition des langues, la répartition des terres, l'identité au sens génétique du premier homme, etc. Il est le récit de la constitution du paysage total quand les autres récits ne viennent justifier que des aspects mineurs (pierres, plantes, répartition animale, etc.). Le récit de Kuwae à lui seul, répond simultanément à plusieurs questions sur les aspects les plus essentiels de la vie dans les Shepherd. D'après le Quelled, c'est le propre d'un mythe que de répondre simultanément à plusieurs questions. D'après les classifications que propose le mythologue, le mythe de Kuwae serait à la fois un mythe sociogonique — qui expose l'origine de la société telle qu'elle a été organisée par le héros culturel — suite à un géomythe — qui raconte le récit autour de l'événement éruptif et lui donne du sens — qui a des conséquences étiologiques mineures — la présence et la répartition des arbres *kuma'ir* ou le sens des noms (caverne de Tarifaket, passe à bateau *kahov*), etc.

Au niveau du carré sémiotique, nous voyons que *la tukunu* et *la bakamatu* étudiées diffèrent, comme pressenti en début de chapitre, au niveau de l'ampleur de l'événement qu'elles racontent. Dans les *tukunu* ce sont des héros anonymes ou locaux qui sont convoqués, dans les *bakamatu* ce sont des héros culturels.

7.3.3 La force explicative de la *bakamatu*

7.3.3.1 Transformations du héros et transformations du monde

Greimas insiste sur la transformation du héros, or dans le récit de Kuwae, les transformations du héros se reflètent directement sur le paysage naturel. Chaque séquence est dédiée aux étapes de transformation du héros, qui passe du statut de héros-victime à celui de héros culturel et correspond également aux étapes de la transformation de l'île primordiale en îles Shepherd.

En effet, à travers le "pacte trompeur", il est établi que l'inceste est un involontaire. Tombu, habitant de l'île primordiale, est d'abord un *héros-victime* des mœurs défectueuses de ses camarades. Greimas écrit d'ailleurs :

"A ce stade du récit, le héros est très souvent présenté comme un simplet, une sorte d'idiot du village qui se laisse facilement duper, ou bien dans des cas extrêmes qui s'endort pendant que le traître opère ; en un mot, il s'agit bien d'un héros non révélé. À cette manifestation camouflée du héros correspond à la fin du récit, sa transfiguration : le héros apparaît dans toute sa splendeur, vêtu d'habits royaux ; il manifeste sa véritable nature de héros" Greimas (1986: 200).

Cependant la gravité de son acte, et les dimensions que prend sa revanche transforment inéluctablement les paysages naturel et social. Ballard écrit d'ailleurs :

[Les récits de Tombuku suivent les actions d'un seul protagoniste, localisant la cause de l'éruption dans l'agence de Tombuku, dans sa honte. L'inceste, même par inadvertance, est peut-être la seule offense morale appropriée à l'ampleur de sa vengeance] (Ballard 2020: 110).

L'autodestruction du héros victime et de son île ne laisse visibles que quelques détails de lui-même et du monde tel qu'il a été. Sa tête, sa main, des morceaux d'île inhabitables.

Les séquences 2 et 3 sont des phases de transition qui préparent la transformation de l'héritier de Kuwae, Smet, en chef *Matanauretong*. Et partant, des vestiges de Kuwae en *Tongoa* et *Tongariki*. Smet et Tarifaket sont, à cette étape du récit, des héros au sens le plus narratif du terme, c'est-à-dire qu'ils sont les seuls actants restant sur un paysage désolé. Vestiges d'un monde fini, et graines d'un monde nouveau. Ils portent en eux la responsabilité de la re-création de l'espace naturel et social (§3.3.1), qui est alors entièrement vide. Ils reçoivent une aide de Makira (auxiliaire) et surmontent des épreuves (survie).

"Le héros est par excellence l'agent de la médiation, du mouvement de transition, puisqu'il réunit sur sa personne l'unité du conte, aussi bien le versant ascendant qui va jusqu'à

l'épreuve décisive que le versant descendant qui va jusqu'au mariage" (A.Greimas 1970: 189).

Les séquences 4 et 5 révèlent le héros transfiguré à travers la reconquête des îles de Tongoa et de Tongariki alors, comme lui, en état de préfloraison. Pour désigner l'état glorieux du héros qui embrasse son destin et répare les torts, Greimas parle de *méta-sujet* — Propp ([1928]1966: 51) le désigne par le terme *héros-quêteur*. Celui-ci après avoir reçu l'objet magique — ici des boutures d'arbre *kuma'ir* — du donateur — le chef Tarimas — accomplit l'épreuve finale — reconquérir les nouvelles îles et réparer l'inceste — en y installant de nouvelles frontières, de nouveaux chefs, de nouvelles mœurs et de nouvelles vies — que nous pouvons symboliquement assimiler aux lianes *tilimian*, une espèce envahissante, qui pourrait représenter la descendance des chefs et la prolifération de la vie.

Finalement, c'est au moment de l'énonciation du récit de Kuwae que Matanauretong est à chaque fois transfiguré dans sa forme finale : un héros culturel dont les actes expliquent l'état actuel du monde. Le récit de Kuwae devient dès lors capable, à partir des actions et des transformations de son héros culturel, de *tout* expliquer, paysage naturel comme social, dans leur globalité comme dans leurs détails. Et, c'est sans doute ce qui expliquerait, au moins en partie, sa force et sa persistance au fil des siècles.

7.3.3.2 La mémoire d'un rite ?

Cet enchaînement de séquences et de transformations n'est pas sans rappeler les aventures du Noé Babylonien dont l'un des théoriciens, J.-J Glassner, écrit qu'elles ont tout du rite de passage — communs à d'autres mythes du déluge — qui confirme le changement de statut social de l'individu. Il écrit :

"Les péripéties du héros s'enchaînent en effet selon la séquence définie par Arnold van Gennep, l'inventeur de la notion de "rite de passage" : d'abord la séparation d'avec le monde que connaissait antérieurement le héros (cataclysme) ; ensuite la phase de marge (le bateau erre sur la mer déserte) ; enfin la phase finale d'agrégation (le héros touche terre, devient roi et immortel). Plus précisément, le mythe mettrait en scène un cas particulier du rite de passage : le rite d'institution, tel qu'il a pu être défini par Bourdieu, puisque le personnage est institué comme Roi" (Glassner 2015 in Journet 2017: 62).

Cette idée de correspondance entre les mythes et les rites — de passage, d'institution, de fécondité — trouve un développement prolix chez les universalistes. Et notamment chez Frazer. Dans son colossal *Rameau d'or, une étude sur la magie et la religion (1890-1935)* en treize volumes, l'auteur tente de montrer que les mythes du monde puisent à la même source d'inspiration. Pour lui, ils renvoient tous à un seul et même motif : celui de la mort d'un Roi

divin qui ressuscite et s'accouple avec une déesse. Ce motif est évocateur d'après lui de rites saisonniers pour favoriser la renaissance annuelle de la végétation. Ainsi, il rattache poétiquement l'ensemble des mythes à la source du rite de fécondité.

“Les mythes n’auraient fait que conserver la mémoire de ces gestes à une époque où les religions avaient déjà mis fin à ces pratiques, raison pour laquelle ils ne les décrivent pas, mais les tiennent cachés derrière une forêt de symboles et d’allégories” (Journet 2017: 17).

D'après Le Quellec, Frazer a cherché à rapprocher les mythes du monde et a réussi à dégager des analogies, cependant il n'est pas parvenu à démontrer leur universalité, ni à fournir une raison à leur ressemblance. Il a par contre placé le mythe dans une histoire longue de l'humanité, ce qui était tout à fait novateur. L'argument de la mémoire d'une geste oubliée, issue d'un rite au sein des mythes, reste pour certains théoriciens un critère de distinction entre mythe et conte (Dumézil 1924 ; Hooke 1933 ; Heyman 1955 ; Hultranz 1957 ; Le Quellec & Sergent 2017: 860). Avec cette idée toujours, que les mythes dissimulent un sens latent, une symbolique perdue, que l'analyse peut deviner sans la cerner.

Nous reviendrons sur la dimension sacrée du mythe au §10.1.2.2 quand nous étudierons les modalités des performances publiques. Gardons cependant l'idée qu'à travers les étapes du cataclysme, la transformation, la recreation du monde, est autant celle du paysage que celle du héros. Et que ces transformations conjointes s'effectuent à grande échelle dans le récit de Kuwae, qui peut tout expliquer de son paysage naturel et social. Quand les *tukunu* partagent le même procédé en se rattachant à la transformation d'un héros isolé, peut-être local mais dont la puissance explicative s'arrête à un détail à la fois. D'un point de vue sémiotique, cette force semble résider dans l'importance des oppositions que le héros parvient à réconcilier. Le héros culturel peut tout, et transforme tout. Le héros local, accomplit un seul et unique haut fait à la fois et ne transforme qu'un aspect de la vie.

Greimas nous indique que ces oppositions se trouvent au cœur du héros, dans les modalités de l'*être* et du *faire*.

7.3.3.3 Une opposition au cœur du héros

A travers les mythologies du monde, qu'elles soient du déluge ou de l'avènement d'un roi, il est remarquable que le récit soit souvent basé sur une opposition centrale au cœur même d'un héros forgé par un destin. Ou entre deux héros dont l'un porte la charge symbolique du décepteur — celui qui commet une erreur grave, qui subit un échec important, qui est mutilé

— et l'autre, la charge symbolique du fondateur révélé, par les actions manquées de son double²⁴⁴. Emmanuel Desveaux (2002) nomme cette structure "le sauvage et son double"²⁴⁵.

De nombreux signes, à travers la première partie du texte, nous portent à penser que le personnage de Tombu — ou du sauvage — n'est que la facette négative du héros civilisateur. Dans la majorité des versions, le héros n'a pas de nom à proprement parler : il pourrait même bien porter au sein même de son identité la racine de l'acte interdit ou sacré²⁴⁶. Il n'appartient pas au groupe qui l'exclut pour différentes raisons — généralement par jalousie ou pour son tempérament agressif. Il est dissemblable, unique. D'après Bazin c'est :

"Cette extrême singularité qui le désigne et le destine à représenter l'universel. Le roi conquérant, le souverain fondateur, le grand guerrier sont chargés dans leur personne même d'une telle violence que leur existence apparaît comme incompatible avec la reproduction féconde, avec la multiplication de la vie" Bazin, à propos de l'avènement du Roi de Da (1979: 479).

L'intérêt majeur de Tombu est d'ordre symbolique : il est infécond. À l'inverse, Matanauretong ramène la vie, là où son double l'a interrompue. Le suicide vengeur de Tombu, comme nous l'avons vu au §7.1, n'est pas non plus dénué de sens. D'après Leenhardt :

"Il n'est jamais un saut dans l'inconnu. Il est la recherche d'une existence transcendante au monde, et donc l'affirmation des limites de celui-ci" Leenhardt (1985: 88).

Le personnage de Tombu met fin à un système infécond et, à travers le cataclysme, initie l'avènement de son double : Matanauretong. La seconde partie du récit, finalement, montre par quel enchaînement d'événements un individu parmi tant d'autres est devenu Maître du sol et, suivant la logique narrative, comment il ne pouvait en être autrement :

- ▶ Smet a échappé à l'explosion
- ▶ il a survécu dans ces conditions désolées

²⁴⁴ "Le professeur américain Kraffe, qui a tenté de donner en français une brève mythologie universelle, note le caractère étrangement dualiste de la mythologie mélanésienne (Kraffe, *Mythologie universelle*, 392-393). Il s'agit toujours soit de deux frères, soit de deux hommes. L'observation de Kraffe est juste mais nous n'en sommes point surpris. Nous savons, certes, que la société en Mélanésie est édifiée sur la base de la parité. Mais nous avons de la peine à nous rendre compte à quel point "un" chez ces peuples, n'a pas la quantité d'unité. Sa caractéristique est d'être l'autre". (Leenhardt 1985: 178).

²⁴⁵ Desveaux, *Quatratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Georg, 2002 cité dans: "les héros civilisateurs: bienfaiteurs et bandits" in Journet (2017: 68).

²⁴⁶ Cf. §4.3.2: "Le nom *Tombu*, peut-être lié à la racine *ta m̄bu '(François 2022: 236) 'Tabou', prête effectivement au héros destructeur une réalité symbolique plutôt puritaine, et conforme aux valeurs véhiculées par les missionnaires — à l'image du nom d'Œdipe lui-même qui signifie "pied enflé", ce nom semble avoir été créé pour les besoins du mythe".

- ▶ il a été secouru par Makira qui n'appartient pas à l'île mythique de Kuwae
- ▶ il a reconquis Tongoa en instaurant un système de titres basé sur sa propre descendance
- ▶ les terrains d'aujourd'hui sont ceux d'hier.

Le récit de Matanauretong n'est pas seulement le récit de la reconquête de l'île de Tongoa : il raconte comment un destin individuel est venu représenter celui de toute la collectivité. Ses actions viennent marquer la physionomie du territoire dans la mesure où c'est lui qui "plante" les frontières et "implante" les chefs : il est autant le père fondateur, que le bâtisseur des murailles.

Dans ce cadre fortement marqué par la transmission culturelle des savoirs, l'effet de vérité trouve son pivot dans l'éruption effective du volcan et dans ses manifestations quotidiennes, dans la présence matérielle des arbres *kuma'ir* et autres des lieux-dits du récit. Ces éléments exercent un impact visuel et/ou mémoriel quotidien sur le peuple de Kuwae. La découverte de la tombe de Titongoa-Liseirik, événement scientifique majeur pour l'archéologie, n'est localement qu'une découverte accessoire parmi les éléments culturels en circulation dans les récits. Le paysage entier est irrémédiablement marqué par cette personnalité, et un élément seul ne saurait suffire à légitimer le récit de sa pirogue et de ses actions fondatrices.

D'après Bazin (1979: 471), pour "qu'il y ait un signe et qu'il soit compris, il faut un code". Il postule que les récits historiques, mais aussi les contes et les énoncés cosmogoniques du monde, partagent tous ces signes participant d'une théorie de la puissance fondée sur le principe de la légitimation. Ils sont d'après lui des éléments de médiation : les énonciateurs produisent et diffusent des signes qui seront mémorisés et répétés par les récits futurs dont le contenu sera négocié, et réarrangé lors des processus d'historicisation rétrospective. Il en décrit trois :

- ▶ Processus de sélection : les faits non signifiants seront oubliés ou censurés
- ▶ De déplacement : un événement peut par exemple être transféré à un autre moment
- ▶ De déformation et de correction : un événement réel est raconté sous l'angle sous lequel il apparaît signifiant.

L'objet du chapitre suivant sera précisément de décrypter ce code à l'œuvre dans la logique de vérité sous-jacente aux récits de notre corpus, de saisir par quels traits narratifs il se manifeste et quelle est sa valeur, en tant que preuve, au sein du récit mais surtout au sein du discours de légitimation, qui convoque le récit de Kuwae, comme matrice signifiante à grande échelle.

Conclusion du chapitre

Cette nouvelle approche nous a permis d'entrer plus avant dans l'analyse des récits de nos deux groupes, *tukunu* et *bakamatu*. Nous avons d'abord noté une similitude structurale. En effet, les deux groupes se sont pliés à l'analyse fonctionnelle de Propp puis sémiotique de Greimas. Si le Vanuatu est éloigné géographiquement du reste du monde, les récits de notre corpus n'en diffèrent pas dans leur forme. Leur "schéma narratif" (Adam) ou encore "parcours actanciel" (Greimas) reflète un art bien connu de raconter les histoires, qui pourrait comme le postulent certains mythologues (Yoshida 1966 ; D'Huy 2020 ; Le Quellec 2021) résulter de contacts antérieurs.

Il ne s'agit pas ici de travailler sur les classifications occidentales, et de faire entrer les types de discours sur le passé des Shepherd dans les genres du mythe ou du conte. En effet, l'un des premiers éléments, remarqué notamment par Aufray (2015: 123), est que les *tukunu* "sont ancré(e)s dans la réalité sociale et non dans la fiction": les lieux comme les personnages appartiennent au micro-univers des Shepherd, et le critère du vrai/faux propre au conte occidental, n'est pas forcément valide. Pas plus que la distinction pour enfant/pour adulte²⁴⁷. Cependant, nous avons emprunté le critère individuel/collectif habituellement utilisé pour distinguer le conte du mythe²⁴⁸, pour discriminer les *tukunu* des *bakamatu* — qui, en dehors des conditions de leur énonciation que nous étudierons dans le quatrième mouvement, sont bien distinguées localement.

Par le biais de l'analyse sémiotique, nous avons tâché de montrer l'organisation intérieure aux deux types de récits en nous basant sur les relations qu'entretient l'actant avec son micro-univers et dont résulte sa transformation. Il apparaît que la transformation d'un héros de *tukunu* est effectivement individuelle et ne concerne qu'un détail mineur du monde. Or, la transformation du héros de *bakamatu* implique des changements majeurs, à l'échelle de la collectivité dont il devient le représentant. Si ce critère semble valide, il semble que la réalité des textes ne soit pas épuisée. En effet les éléments qui sont infiniment substituables dans l'analyse proppienne — les caractéristiques des personnages, des lieux et des objets — semblent revêtir une importance unique et référentielle dans les récits des Shepherd.

²⁴⁷ Pour une discussion détaillée sur les récits oraux destinés aux enfants, voir Aznar 2019 (étude de terrain dans un village de Malekula). Il convoque la notion foucaldienne de "régime de vérité" pour montrer que quand bien même le récit est adressé à une jeune population, il n'entre pas dans la catégorie du conte merveilleux ou de la fiction. Les récits sont bien ancrés dans la réalité locale et convoquent les éléments (noms, lieux etc) d'un monde qui leur est familier.

²⁴⁸ "Il ne peut y avoir de texte qui ne soit ou mythe ou conte [...] d'après D.Paulme si le manque initial qu'il s'agit de combler ne concerne qu'un individu isolé, le récit vraisemblablement est un conte ; s'il concerne la communauté, il s'agit d'un mythe" Diana Ray Hulman (1982: 38).

D'après Castoriadis (1922-1997), chaque société extrait des éléments du monde naturel qui l'entoure afin de les valoriser culturellement. C'est ce qu'il appelle "l'institution imaginaire de la société" (in Le Quellec 2023: 82). Une idée que nous retrouvons chez Leroy (1985), qui choisit d'étudier les *lidi* des Kewa (Papouasie) — "des contes narrés comme s'ils s'étaient déroulés dans le village, les jardins et forêts du territoire de l'énonciateur dans un passé récent (1985: 26) — en opposition aux *ramani* — des récits qui font référence au passé culturel, qui sont cristallisés autour d'un événement, ancrés dans un territoire et qui sont susceptibles de varier selon les intérêts locaux". Une distinction qui n'est pas sans rappeler celle des Shepherd. La thèse, philosophique, de Leroy, qui mobilise les outils de l'analyse du discours pour identifier les séquences narratives récurrentes, les structures logiques et les métaphores esthétiques, est que l'institution imaginaire de la société reflétée dans les récits est une architecture plus consciente, et donc plus réelle, que le monde de tous les jours. Pour Leroy, les récits ne sont pas "un monde fabriqué" en opposition à un monde vrai : ils sont solidement fabriqués et ostensiblement construits à partir du monde quotidien — qui sert de cadre de référence — et de l'intertextualité — créée par la totalité des discours qui le constitue.

Avec cette idée "d'institution imaginaire" se dessine un lien intime entre les structures narratives et le contexte ethnographique. Les *tukunu* comme les *bakamatu* se donnent pour vraies, cependant les secondes jouissent d'une notoriété historique supplémentaire et d'une puissance explicative supérieure. Quels éléments, non plus structurels mais culturels, visibles, peut-on encore extraire des textes pour finir de déshabiller nos récits ?

Chapitre 8 — Les unités discrètes du mythosystème des îles Shepherd

“Sous peine de détruire l’armature logique, et donc d’anéantir [les mythes] au lieu de les transformer, [l’esprit] ne peut leur apporter que des changements discrets, au sens mathématique qui est à l’opposé du sens moral du terme : le propre d’un changement discret étant de se manifester sans discrétion”

(Claude Lévi-Strauss 1971: 604).

Dans sa seconde *Anthropologie structurale* (1973), Claude Lévi-Strauss reconnaît la valeur du fonctionnalisme de Propp, et s’inspire de la méthode sémiotique pour construire les règles logiques qui président à la fabrication des mythes. À partir des différentes versions des mêmes mythes, l’ethnologue veut montrer qu’ils sont des transformations les uns des autres, opérées par l’application d’une petite quantité de règles sur un grand nombre d’éléments. Pour lui, chaque mythe peut être réduit à l’équivalence suivante :

$$\mathbf{F_x (a) : F_y (b) \approx F_x (b) : F_a^{-1} (y)}$$

La fonction x de (a) est à la fonction y de (b) comme la fonction x de (b) est à la fonction a -1 (contraire de a) de (y).

Il la définit comme la “relation canonique” qu’entretiennent ses unités constitutives, articulées et ordonnées au sein de cette structure, et ce, indépendamment de la langue dans laquelle le mythe est énoncé. En effet, l’une des idées les plus surprenantes de l’anthropologue est que le mythe aurait la propriété de résister à la traduction (Le Quellec 2021: 61). Une idée partagée par Alan Dundes qui remarque que les récits oraux, une fois formés, sont relativement stables dans le temps. Il écrit :

“Les mythes et les récits recueillis à partir d’une même culture se ressemblent beaucoup sur le plan de la structure et des détails, alors même que les mythes et les récits proviennent d’informateurs différents, séparés peut-être par de nombreuses générations” (Dundes 1962: 1034).

Dès lors, en nous basant sur les propriétés du mythe, et considérant la solidité de leur structure, nous pouvons peut-être étayer encore les critères de définition des textes de notre corpus : les *bakamatu* sont des récits construits autour d'un héros culturel, relativement stables à travers le temps, dont la structure résiste à la traduction, et qui impliquent les éléments majeurs constitutifs du paysage naturel et social des îles Shepherd. Les *tukunu* quant à elles, partagent les mêmes propriétés, si ce n'est que leur héros est un individu local, qui peut être aussi bien connu par son titre qu'inconnu, et qui impliquent les éléments mineurs constitutifs du paysage naturel et social²⁴⁹. Leur différence réside *a priori* dans leur force explicative.

Or, le filtre des relations et des fonctions est manifestement insuffisant pour mener une comparaison détaillée entre ces deux types de récit. En effet, les *bakamatu* et les *tukunu* relèvent toutes deux de ce que Le Quellec et Sergent nomment "mythologie du paysage" :

"Très répandue à travers la planète, elle attribue l'aspect actuel d'un site à l'action de personnages mythologiques ou à des événements mythiques" (Le Quellec et Sergent 2017: 1013).

Il semblerait qu'il faille davantage s'attarder sur les détails dont parle Dundes (*supra*).

Ces deux types de textes prétendent à l'authenticité. Une observation partagée par Facey (1989, §4) quand elle tente de discriminer les *natusiana* — *natus*, "livres" en langue nakanamanga, soit les histoires tirées du livre (la Bible)²⁵⁰ — les *natukunuoa* — équivalentes de nos *tukunu* — et les *nariwota*²⁵¹ — qui, dans sa description, recouvrent aussi bien les *bakamatu* — *absentes de son corpus* — que les récits de pirogue *nariwota* de notre corpus. En effet, si elle insiste sur le caractère étiologique²⁵², elle présente comme stérile et inacceptable le critère fiction/vérité, et lui préfère le critère de l'intertextualité.

²⁴⁹ Ces définitions sont encore très proches de celle que propose Lévi-Strauss quand il écrit: "Il n'est pas douteux cependant que presque toutes les sociétés perçoivent les genres du conte et du mythe comme distincts, et la constance de cette distinction s'explique par quelque cause. A notre avis, ce fondement existe mais il se ramène à une différence de degrés qui est double. En premier lieu, les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes: non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment, locales, sociales ou morales" Lévi-Strauss (1973: 54).

²⁵⁰ Ceci est une déduction personnelle. Dans son travail, Facey traduit "*natusiana*" par le bislama "*stori*" et ne donne pas d'information complémentaire. Elle s'intéresse davantage aux deux autres types de discours. Facey (1983: §3, §4 et particulièrement pp 164-166).

²⁵¹ A Nguna, il s'agit d'un système de transmission matrilineaire, aussi les *nariwota* de Nguna [commencent toujours par la première femme d'un matriclan à venir s'installer sur l'île. Puis la descendance est retracée, descendante utérine par descendante utérine jusqu'à l'actuelle représentante de ce même clan] (Facey 1983: 165).

²⁵² Dans son texte, elle emprunte la théorie de Tedlock à propos de la fin paralogique du conte (1983: 164) ; et précise qu'il s'agit d'une "affirmation que le texte fournit à propos d'un fait bien connu ou d'une

En effet, d'après Facey, on peut retrouver les personnages des *tukunu* dans les *nariwota*, et vice-versa, mais elle suggère que ce sont les détails et informations marquant chaque étape des récits, qui sont le véritable propos des narrations, et qui leur donnent "leur air de vérité historique" (Facey 1989: §4). Elle en identifie quelques-uns²⁵³ :

- ▶ le nom personnel et nom de clan du chef concerné
- ▶ les noms des ports où il a commencé et terminé son voyage
- ▶ le nom de tous les individus qui l'ont transporté
- ▶ celui de la pierre de clan qui l'accompagnait.

En effet, ces critères sont particulièrement propres aux récits de pirogues *nariwota* tels qu'ils ont été définis par Guiart (cf. §9.4.1.1). Néanmoins, Facey arrête son relevé un peu tôt. Nous allons montrer qu'il en existe beaucoup d'autres, cousus autour de la structure par les énonciateurs des récits, et que ces détails sont effectivement le propos des récitations, et non, comme nous aurions pu le croire au premier abord, la structure à laquelle ils sont agrégés. Nous montrerons encore que ces détails tendent à se fixer par consensus à travers le temps aux unités constitutives fondamentales de nos récits, et qu'ils sont les outils essentiels à l'orientation socio-politique que chaque énonciateur insuffle à son texte oral.

Dans ce chapitre, nous proposerons un éclairage ethnographique de nos textes et tâcherons de révéler les éléments qui font leur spécificité culturelle. A travers l'intertextualité, nous observerons les redondances valorisées localement comme manifestations d'un savoir réel et preuves d'historicité. Forts de ce répertoire, nous retesterons la comparaison entre *tukunu* et *bakamatu*, et tâcherons de déterminer de nouveaux critères pour discriminer ces deux types de discours sur le passé, non d'après les valeurs habituellement utilisées pour discriminer les mythes et les contes, mais d'après les valeurs locales prêtées aux traits narratifs agrégés à la structure par les énonciateurs.

8.1 Un éclairage ethnographique

D'après Lévi-Strauss (1973), Leroy (1985) ou Jameson (1975), les manques de l'analyse de Propp se situent au niveau ethnographique, c'est-à-dire qu'elle englobe effectivement tous les récits, mais ne prend pas en compte les spécificités de la culture russe à laquelle "il n'essaye pas de connecter ses fonctions" (1975: 147). Or, nous pouvons considérer au contraire que le fonctionnalisme laisse de la place à toutes les cultures, et que Propp, en déblayant le "matériel

caractéristique de la réalité, comme par exemple: et c'est pour cette raison que le poisson a également autant d'épines acérées" (Facey 1989). Nous considérons cette définition comme tout à fait équivalente à la fin étiologique que nous prêtons aux textes de notre corpus.

²⁵³ Cf. Facey 1989: § 4.

coloré” des contes, a révélé une matrice générale qui laisse apparaître les spécificités de chacune.

Revenons un moment sur Propp (cf. §7.1). Dans son ouvrage, il considère la situation initiale, et les personnages qui ponctuent le récit, comme des variables qui servent à donner au conte "son brillant, son charme et sa beauté". Selon le contexte culturel ou géographique de la narration — ou même selon l'humeur du conteur — le héros peut aussi bien s'appeler *Ivan* que *Roi Bénin* ou *Chef Tarikokos*²⁵⁴. La formule consacrée " il était une fois " suivie de l'imparfait, transporte le récit dans un hors temps et parfois un hors lieu. Or, le système de Propp est souple. Des transformations et écotypifications (i.e théorie d'adaptation culturelle des motifs de von Sydow) peuvent être opérées sans endommager la structure du récit.

Nous avons noté que les récits de notre corpus ont un ancrage géographique et nominatif bien précis. L'audience est familière de ces noms et de ces lieux qui restent permutable au sein du mythosystème des Shepherd — comme nous l'observons notamment dans la section classique Shepherd où le récit de Nitu (TGK12: 2019 🗨️) est revendiqué par chacune des îles²⁵⁵. Cependant, ces variables ne sont plus arbitraires, elles sont linguistiquement *motivées*. Le récit qui convoque le nom d'un chef en particulier, comme la pierre témoin de son haut fait, ajoute au prestige de toute la lignée, participe de l'histoire de cet acteur local et montre son impact sur un espace naturel ou social spécifique. Le récit TGK08: 2019 🗨️, notamment, raconte comment le chef Marivira de Tongariki a établi un *nakainanga* (§3.2.2) sur l'île de Mataso en estourbissant le démon cannibale qui y sévissait, et comment certaines pierres de l'île de Tongariki sont devenues taboues. L'ensemble des récits se donne pour véridique par leur ancrage dans le réel, auquel ils ajoutent autant de sens que de profondeur historique.

Nous ne souhaitons pas ici étudier les significations symboliques de ces éléments de discours, qui grammaticalement peuvent être considérés pour certains comme essentiels — pour désigner l'actant principal — ou non essentiels — quand il s'agit par exemple de désigner un lieu spécifique — et qui peuvent aussi bien être supprimés que multipliés par l'énonciateur

²⁵⁴ Ce phénomène est tout à fait visible aujourd'hui avec les aventures des héros des films des studios Disney, dont les récits originaux souvent issus des contes d'Andersen, qui sont adaptés à un environnement culturel spécifique dans le but de valoriser les cultures du monde.

²⁵⁵ En effet les « classiques Shepherd » sont des récits qui ont été enregistrés à l'identique sur chacune des îles. Les éléments de preuves qui appuient spatialement l'historicité de Nitu sont adaptés au paysage de chacune des îles Shepherd. En effet, à la fin du récit la grand-mère et la petite-fille se changent en pierres, côte-à-côte, au-delà de l'estran. Or, chacune des îles possède deux pierres susceptibles d'être celles du récit. Fait intéressant cependant qui montre la circulation de ce récit entre les îles: la mélodie de la chanson est toujours la même, et ce, peu importe la langue dans laquelle le récit est raconté. Ce phénomène illustre fort bien le processus de transvaluation: quand un récit voyage en dehors de son groupe d'origine et est adopté par un nouveau groupe, il est alors définitivement modifié lors de ses transmissions ultérieures (Le Quellec 2012: 165). Nous y reviendrons au § 10.3.3.

sans altérer la structure du récit. Nous observons simplement leur récurrence dans le but d'établir un répertoire. Leur signification symbolique, s'ils en ont une, appartient aux énonciateurs qui les agrègent. Nous nous contentons ici d'observer le processus de production des discours et de lister les éléments utilisés pour donner du sens aux récits. Cependant comment nommer ces traits narratifs ?

8.1.1 “Des paquets d'éléments”

Levi-Strauss (1958) propose le néologisme “mythème” pour désigner les unités constitutives, prenant la forme de phrases courtes, qui servent la succession des étapes des mythes. Ces éléments sont structurels dans la mesure où ils sont systématiquement mis en relation (et en opposition) avec d'autres mythèmes (1983: 199). Or nos éléments ne sont pas structurels, ils sont des détails redondants plus ou moins indispensables. Quant au terme “motif” (Annexe 1, Anatomie du motif), il est en quelque sorte l'opposé du mythème. S'il exprime l'idée de redondance, son sens est bien trop instable pour désigner nos éléments qui sont propres à l'environnement culturel — du point de vue de sa logique de vérité, et non des variantes que l'on pourrait trouver entre différents objets magiques par exemple — indépendants de la structure et servent l'ancrage historique de nos textes.

Dundes, contemporain de Lévi-Strauss, a lui aussi tenté de définir l'unité minimale des contes et des mythes. Il propose de nombreux termes tels que “motifème” qui désigne la structure commune à deux mythes, ou “allomotif”, les unités substituables entre leurs variantes. Nous trouvons encore le terme “mythologème” proposé par Platon dans son *Phèdre*, pour désigner un mythe bref, puis repris par des auteurs comme Daumézil (1968), Sergent (1979) ou Nagy (1981) pour désigner “un motif mythique particulièrement riche, soit une sorte de mythe bref capable de s'insérer dans d'autres, ou dans des biographies légendaires” (Le Quellec § Sergent 2017: 875). Cependant, aucun ne semble convenir à nos motifs phraséologiques circonstanciels de légitimité locaux.

Nous ne tenons pas à tenter un néologisme tel que “mythorité” (contraction de mythe et vérité) pour les désigner, et préférons restreindre le sens de “mythème”, déjà proposé par Lévi-Strauss, depuis sa première définition. Pour lui, les mythèmes sont des “paquets d'éléments différentiels”, au sein de la structure. Dans notre travail, ils seront différentiels autour de la structure. C'est l'ajout — ou la suppression — de ces paquets d'éléments autour de la structure canonique, qui va permettre aux énonciateurs de transformer les versions.

Dans notre corpus nous identifions trois grands types de paquets d'éléments, ou de mythèmes, qui peuvent être agrégés — ou non — aux différentes étapes des récits. Nous les retrouvons aussi bien dans les *tukunu* que dans les *bakamatu*. Ils peuvent être supprimés ou au contraire multipliés, mais rarement déplacés. C'est-à-dire que les étapes du récit ne peuvent

pas accueillir ces agrégats à tout moment : ils sont nécessairement liés à un moment particulier de la narration, et c'est à l'énonciateur de jouer de son talent pour les insérer avec pertinence, selon le message ou l'*ethos* qu'il souhaite présenter à son auditoire. Le propos de Ballard à ce sujet est éclairant :

“Tout récit trahit un certain degré d'intérêt, une modification ou un ajout (ou une omission) qui peut varier non seulement d'un narrateur à l'autre, mais aussi entre les versions racontées par le même narrateur confronté à des publics différents, à des matériaux différents ou à des objectifs différents. Ceci est vrai des récits locaux de Kuwae comme des nouvelles histoires créées et racontées à propos de Kuwae à l'échelle mondiale” (Ballard 2020: 99).

En effet, l'absence ou la présence de ces “paquets d'éléments” n'est pas de l'ordre de la fantaisie : elle a un but. Nous entrons ici rapidement dans la dimension pragmatique des récits qui les convertit en discours, et même, en actes de discours (§10.2). Les mythes de notre corpus sont un ensemble de preuves identifiables dans le discours et qui permettent d'emporter l'adhésion de l'audience. Lors d'une joute verbale sur l'arrivée primordiale d'un ancêtre sur le sol par exemple, l'adhésion revient au récit de l'énonciateur qui a su construire sa performance en conjuguant structure narrative et agrégation de preuves. Cependant, ces preuves n'impliquent pas uniquement des connaissances particulières, elles impliquent l'ensemble de la situation d'énonciation, jusqu'à l'énonciateur lui-même. Comme nous l'a expliqué le chef Mores Tamatua, qui participa à une joute sur les propriétés foncières d'un chef de Tongoa, en 2019:

“Sapos yu no save winim wan man long stone o long bloodline: yu save winim hem lo language”.

[Si tu ne peux pas remporter l'adhésion par la preuve de la pierre ou de la ligne de sang: tu peux encore gagner par ta maîtrise de la langue].

Effectivement, si certains éléments de preuves sont plus valorisés que d'autres, pour renforcer l'efficacité d'un discours, il reste possible pour l'orateur de composer. Il est arrivé lors de notre travail de terrain que l'informateur fasse le compromis d'une preuve. Il a pu en faire la remarque au préalable (“Je ne me rappelle plus la chanson”, “je ne me rappelle plus le nom du personnage”) ou au cours du récit (“je ne me rappelle plus du nom de la pirogue²⁵⁶”) et

²⁵⁶ Par exemple, au sein du récit TGK07: 2019, le conteur déclare ne plus se souvenir du nom de la pirogue du chef Tariboamat, alors même que cet élément de preuve est essentiel à la narration d'un récit de pirogue nariwota. Accès audio [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007534#S11>].

raconter quand même. Ou encore refuser le compromis, en déclinant l'enregistrement dans l'optique de trouver un orateur plus savant ou de plus de mémoire.

Il est encore arrivé, pour combler un manque d'importance narrative ou historique, que l'orateur convoque les autres membres de la communauté et fasse appel à la mémoire collective. Dans le récit de Kuwae répertorié MK02: 2015  , le nom de la mère du héros mythique a été oublié. Une réunion a été tenue et il fut décidé qu'elle serait appelée "Leiwot", *la femme à la cicatrice*. La tenue de cette réunion montre d'une part qu'aucune connaissance, comme les origines de la mère, ne pouvait, aux yeux de la communauté, supplanter à la connaissance du nom. Et d'autre part, elle montre son importance narrative.

En effet, l'invariant par excellence des versions du récit de Kuwae est que l'inceste involontaire est à l'origine de la destruction de l'île primordiale. C'est sur cet "élément perturbateur" que repose le schéma narratif, ainsi que le statut du héros. La cicatrice est la marque distinctive de la mère, et c'est elle qui permet au héros-victime de la reconnaître dans le noir après avoir fauté. Cette étape de reconnaissance permet au récit d'évoluer vers la suivante (les péripéties) mais aussi de répondre à certaines questions de vraisemblance narrative : comment un homme peut-il coucher avec sa mère sans s'en rendre compte ? Comment peut-il la reconnaître après coup ? La cicatrice répond à ces questions. Aussi, ici, c'est la vraisemblance narrative du récit qui prime sur la connaissance généalogique présente dans d'autres versions. Avec cet exemple, nous comprenons que l'agrégation de certains détails est une question de choix.

Aussi, le choix des mythes repose exclusivement sur le jugement de l'énonciateur, qui peut choisir de valoriser certains aspects des récits, certaines de ses connaissances, éventuellement trouver une solution palliative au sein de la communauté ou accepter de faire le compromis d'un élément majeur (le nom d'une pirogue par exemple) et, éventuellement, de se rattraper avec plusieurs éléments mineurs (des connaissances métalinguistiques, un talent de conteur, etc.).

Voyons plus en détails quels sont ses outils.

8.1.2 Déclinaison des mythes de notre corpus

Lorsque nous observons attentivement notre corpus, nous notons la présence de certaines récurrences intégrées aux récits qui ne semblent pas essentielles au déroulement de l'action. En effet, elles sont intégrées par l'énonciateur qui prend en charge le récit. De cette manière, il valorise à la fois son ethos et la version qu'il propose à son auditoire. Ces unités discrètes du discours, que nous avons appelées mythes sur le modèle de Lévi-Strauss, peuvent être classées en trois catégories majeures :

- ▶ les **mythèmes de légitimité de l'énonciateur**. Les "paquets d'éléments" qui constituent cette catégorie sont avant tout des noms propres et se réalisent souvent sous forme d'énumérations : noms de lieux, noms de chefs, noms de pirogues, etc. Ils témoignent de la connaissance précise des faits historiques par l'orateur.
- ▶ les **mythèmes de type archéologique**. Ces mythèmes sont les preuves tangibles que l'on peut retrouver dans le paysage des îles et qui viennent ou amorcer le discours (i.e. cosmoscapes §10.1.1.1) ou le justifier. Il peut s'agir de pierres, d'outils, d'animaux ou de plantes. Cette catégorie recouvre avant tout des noms communs.
- ▶ les **mythèmes magiques**. L'invisible ayant une grande place dans les discours en circulation, il est important pour un énonciateur de savoir apporter cette dimension "magique" aux récits. Ainsi il démontre la vaste étendue de ses connaissances, mêmes interdites, puisque les formules exactes des rituels ne peuvent être connues que des sorciers *munuai* (cf. *Glossaire*).

Nous identifions également des éléments de preuves mineurs, classés dans les mythèmes de légitimité de l'énonciateur, et qui participent de l'adhésion de l'auditoire au discours. Le doyen de lignage qui livre ses connaissances sur le passé, dès le départ, bénéficie d'une crédibilité supplémentaire, cependant son opposant peut jouer de ses atouts et sublimer sa performance avec :

- ▶ une haute maîtrise de la langue: la connaissance des mots anciens, et leur explication est valorisée
- ▶ la qualité générale de la performance : qui inclut aussi bien le jeu d'acteur que les qualités d'auteur/interprète
- ▶ la précision dans la connaissance des relations de parenté qui unissent les personnages qui est un élément omniprésent et qui fonde la vraisemblance narrative (cf. parenté, annexe 3).

Chacun de ces éléments (mineurs ou majeurs) est au cœur de l'interdiscours, c'est-à-dire, et ce sont plus ou moins les mots de Bakhtine (1984), "qu'il est traversé par tous les discours dont il participe, passés et à venir". C'est-à-dire qu'ils sont des éléments virtuellement disponibles directement issus d'un canevas discursif. À chaque énonciation, ils sont sélectionnés, et tissés ensemble autour de la structure, suivant le fil des intentions, de la mémoire, de la personnalité et de l'habileté de l'énonciateur. Ainsi, on raconte toujours la même histoire, mais sous un jour nouveau, seul le sens du message est susceptible de changer.

8.2 Les mythèmes de légitimité de l'énonciateur

Afin de faciliter le relevé et la manipulation des différents mythèmes, nous les avons codés. Ceux concernant la légitimité de l'énonciateur sont codés "ML". Les mythèmes de ce groupe relèvent de l'*ethos* de l'énonciateur, soit la face que l'énonciateur présente à l'auditoire. Les types de connaissances convoqués sont presque autonymiques. Nous les avons séparés en plusieurs groupes : historique, généalogique, rhétorique et d'expérience.

8.2.1 Les mythèmes de légitimité historique

ML1: lieux précis, déambulation

La déambulation entre les toponymes. Les protagonistes progressent de lieux clefs en lieux clefs (nakamal, îles, villages, rivage, etc.) qui sont identifiés à chaque étape du récit. Dans les récits fonciers, une longue liste de toponymes peut être énumérée en fin de récit (CF: TG05), mais la question des frontières concerne plutôt le ML2.

Ce mythème est présent dans chacun des récits de notre corpus, sans exception. Localement, les toponymes appartiennent au "savoir partagé". Quant à nous, lecteurs, nous pouvons observer la représentation graphique des déambulations dans les cartes proposées au préambule de chaque texte.

Alban Bensa relève la valeur de ce mythème à propos des récits kanaks²⁵⁷ :

*"Les informations livrées le plus spontanément par les Kanaks sont d'allure "historique" : Nous avons quitté cet endroit pour nous installer là-bas, avant de venir ici ; nos ancêtres sont apparus au lieu-dit X. Les énoncés établissent des cheminements entre des points fixes et soulignent l'importance du lieu d'origine. Le cumul des différents habitats occupés à partir d'un habitat souche fournit la trame de récits présentés comme la mémoire du passé dont les "vieux" sont dépositaires. Les Kanaks mettent ici en œuvre une figuration linéaire du temps dont les étapes s'inscrivent conjointement dans l'espace. Le temps se ramène ainsi à l'occupation d'un endroit et à la distance parcourue entre deux lieux de résidence, tandis que les références à l'horticulture renvoient à la succession répétitive, année après année, de moments identiques vécus au même endroit. Cette conception **profondément spatialisée de la temporalité fait de la lecture du paysage le support de la remémoration.** [...] Les identités collectives sont dites au moyen de toponymes. En remontant la chaîne des lieux où résidèrent les ancêtres l'informateur atteint le site d'origine dont il porte le nom. Les récits font du passé*

²⁵⁷ L'État et le vice-rectorat, dans leurs textes légaux, n'accordent pas ce terme lorsqu'il est en position adjectivale. L'invariance est, en effet, considérée comme un positionnement politique (Bourdieu & Bensa 1985: 69-85). Or, comme Bensa, nous préférons choisir de traiter ce terme selon les règles grammaticales françaises, et éviter ainsi, d'entrer dans des considérations politiques qui ne sont pas notre sujet. Nous accordons également les termes *tukunu* et *bakamatu* et prenons la liberté de leur attribuer le genre féminin.

la meilleure garantie du présent. La mémoire travaille les énoncés ; elle les individualise, les groupe, en révélant ce qui relie leur présent à leur souche. Le temps accumulé construit l'identité et fonde ces institutions politiques que sont les chefferies kanakes. La procédure courante en Nouvelle-Calédonie, en Polynésie et en Afrique, qui veut que l'on donne la chefferie à un étranger, fait elle-même référence au temps" (Bensa 2012: 52).

D'après Bensa, qui le décrit très précisément, ce type de mytheme est "d'allure historique" et produit, comme nous l'avons vu "un effet de vérité" (§1.1.4). Il permet encore à l'énonciateur, et à son audience, de s'orienter²⁵⁸ (cf. §10.2.2), d'apprécier la vraisemblance narrative au niveau des distances et, éventuellement, d'attribuer une valeur à l'effort du ou des protagonistes (cf. la reconquête de Tongoa).

ML2: frontières

Ce mytheme, sous-catégorie du précédent, a trait à la délimitation des territoires fonciers (comme la barrière de Tonga TG05) ou des terres sacrées (Roymata EF03). Ils sont finalement assez peu nombreux dans notre corpus compte-tenu de la situation exceptionnelle créée pour la collecte de données (§5.1.3.4 et §9.2). En effet, les récits fonciers ne sont normalement donnés *qu'en situation* lors d'une joute verbale entre les différents maîtres de la terre, ou transmis de père en fils. Nous ne disposons pas de ces données dans notre corpus, mais nous pouvons en apprécier un exemple avec le texte de Rivierre, qui a raisonnablement choisi de censurer ladite liste.

ML3: nom fondateur

Le récit de l'établissement d'un titre et des *nakainanga* qui y sont associés.

Utiliser les noms fondateurs peut avoir plusieurs projets : légitimer le récit, soi-même ou un discours partenaire, apporter de la profondeur historique au propos, ou encore discréditer la pirogue d'un adversaire. Leenhardt écrit :

²⁵⁸ Pour illustrer notre propos, ajoutons ce paragraphe de Leenhardt que nous retrouverons au § 10.2.2: "Le Mélanésien illustre cette position incertaine de son moi lorsqu'il raconte une légende [...] Parce qu'il ne peut pas raconter en laissant son esprit là où il est, devant un auditoire. Il faut qu'il se transporte, en son langage, au lieu même où se déroule le récit. Il se place au centre, là-bas, au loin. Dès lors, toutes les directions qu'il formule au cours de son histoire vont partir de lui, ou converger vers lui, sans que rien ne soit contradictoire par rapport à la place fictive qu'il va occuper. De là son refus de raconter lorsqu'il a oublié des noms de la topographie des lieux du récit ; il ne situe plus les données par rapport au centre, il ne sait plus quels adverbes de direction il doit employer, et s'il convient de dire, par exemple, en amont ou en aval, en deçà ou au delà, etc. Il se sent inexact, il est réellement perdu dans l'air géographique du récit, il ne peut se transporter, ni transporter à fortiori ses auditeurs dans l'espace où se meut sa légende, et la légende n'existe plus pour lui. Le moindre récit d'une légende exige donc une vraie gymnastique de l'esprit" (Leenhardt 1947: 153).

“En chaque clan, il y a ainsi un nombre donné de personnalités ancestrales ou mythiques dont le nom actualise la présence, et qui sont comme les pièces maîtresses sur lesquelles s'appuie l'édifice des clans de la société. Les noms reviennent périodiquement marquant le rythme des personnalités initiales qui sont les forces du groupe, un peu comme chez nous, les noms autorisés du calendrier des saints” (Leenhardt 1957: 253).

Dans ce système par titres héréditaires, on convoque aussi bien dans les récits les titres fondateurs, les titres secondaires que les personnages mythiques. Notons par exemple, l'usage qui est fait des noms des premières nées des îles Shepherd, Sin et Nawa. Ils sont convoqués dans bon nombre de *tukunu*. L'usage de ces noms relie directement les *tukunu* au récit de Kuwae et permet de situer le récit dans la période post-éruptive, de compléter le “blanc” entre la reconquête des nouvelles Shepherd et l'arrivée de Michelsen, et de “shepherdiser”, si on peut dire, le récit par écotypification. C'est-à-dire que, dans la situation initiale du récit, l'énonciateur attribue le récit aux îles Shepherd par le biais de la référence intertextuelle aux héritières de Kuwae. Elles participent à l'organisation du paysage naturel et social à un niveau moindre, mais cette référence choisie, élève la *tukunu* à un degré culturel supérieur, et accroît le sentiment de clôture identitaire propre à l'histoire orale des lieux (§10.3). Nous y reviendrons.

ML4: généalogie et liens de parenté

Dans les îles Shepherd, le système de parenté est un point essentiel de la vie en communauté. Ce sont effectivement les connaissances généalogiques qui permettent de remonter plusieurs générations dans le passé. Aussi, pour se situer et situer ses protagonistes, l'énonciateur se doit de restituer les liens de parenté avec précision.

Afin d'apprécier la complexité du système de parenté local, le lecteur peut se reporter aux arbres de l'annexe 3.

ML5: nom des pirogues ancestrales

Les pirogues sont dotées de noms propres. Convoquer ces noms insuffle une valeur historique au récit. La plus célèbre dans les Shepherd est *Kaisir* (TG02), la pirogue de l'île de Makira qui permit le sauvetage des rescapés et à bord de laquelle fut rendue possible la reconquête de l'île de Tongoa. Cette pirogue est un artefact précieux de l'histoire locale dont un fragment serait encore détenu par une famille de Tongoa. Hébert écrit d'ailleurs :

“Il ne semble pas que la pirogue soit considérée comme une propriété personnelle du chef mais plutôt comme un bien collectif attaché au titre conféré à ce dernier. Elle porte un nom propre, dont le souvenir est fidèlement perpétué par la tradition [...] Le nom de la grande pirogue est objet de vénération et, pour n'en point perdre le souvenir, il est à présent parfois dévolu à des humains ; ainsi à Emae, le chef Obet Timakata ajoutait en 1957 au nom de son

filis Kalo, celui de moana et au nom de sa fille Nelly celui de Sabai moana²⁵⁹, en souvenir de la pirogue ancestrale" Hébert (1970: 57).

Dans la mesure du possible, le nom de la pirogue est toujours donné. Ceux qui font le compromis de cette preuve, le précisent (EF01 ; TGK07²⁶⁰) par une phrase comme : " le nom de la pirogue du chef Tariboamat, je ne m'en souviens plus ". Parmi les informations recueillies par Guiart (1973: 263), et qui ne figurent pas dans notre corpus, le titre du barreur et de chacun des membres de l'équipage devrait également être cité pour respecter les normes spécifiques du récit de pirogue *nariwota* (§9.4.1.1).

ML6: nom des passes à bateaux et des mouillages

Cette information, à première vue anodine, est capitale pour un îlien car elle permet le passage puis le mouillage en des lieux sûrs à l'abri des pièges récifaux. Ces derniers rendent la plupart des îles Shepherd d'un abord difficile voire dangereux. L'approche finale se fait, le plus souvent, à la nage afin d'éviter de heurter l'embarcation à ces concrétions coralliennes acérées. Aussi, quand une passe est trouvée, elle reçoit un nom qui sera d'un usage définitif.

Nous pouvons être tentés de croire que la polysémie du terme *namakura* qui la désigne "na-wor", qui signifie également "parole", indique que les premiers mots prononcés par le barreur en arrivant à terre après avoir trouvé ce passage, deviennent le nom de la passe à bateau. C'est apparemment le cas, pour la passe à bateau *Kahov* de Tongariki :

"Avant l'arrivée des hommes de Makira, cette passe à bateau s'appelait Mwasing, mais comme le barreur a dit à ses hommes "ka hov" (allez (les) chercher) en arrivant, elle s'appelle aujourd'hui Kahov" (TGK01 2019: S153²⁶¹🔊💬).

C'est du moins, la proposition faite par le chef Tariboamat. Les passes à bateau de *Kahov/Mwasing* (sauvetage des rescapés sur Tongariki TGK01) et de *Taurar* (retour sur Tongoa) sont les plus évoqués de notre corpus. La connaissance des passes à bateaux des îles fait partie de l'histoire et des savoirs partagés par tous. La découverte d'une nouvelle passe par un barreur talentueux, devient un événement historique, toujours marquée par la création d'un nouveau nom pour la désigner.

²⁵⁹ Pour information, en langue makatea "moana" signifie " abysse ou profondeur de l'océan".

²⁶⁰ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007534#S11>].

²⁶¹ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007518#S153>].

ML7: les dénominations nouvelles

L'énonciateur qui connaît l'origine des noms possède l'Histoire. La dénomination marque la création d'un référentiel, d'une réalité nouvelle autour d'un événement bien précis que le récit raconte. Elle vient appuyer les actes de langage et les découvertes marquantes.

Dans notre corpus, les dénominations nouvelles sont très présentes dans les versions de Kuwae qui marque de nombreuses ruptures:

- ▶ La découverte de la passe à bateau *Mwasing*, devenu *Kahov*, par les habitants de Makira lors du sauvetage des rescapés
- ▶ "la première plante à avoir poussé est un "*worotongo*", cette île s'appellera maintenant Tongoa" (invariant)
- ▶ "Tu t'appelleras désormais *Matanauretong*" (invariant)
- ▶ Ce lieu a été profané par un démon *tua'ol*, ce lieu s'appellera maintenant "*Tua'ol*" (TG01, annexe 3, l.124)
- ▶ Vous avez fauté sur ces terres, elles seront maintenant appelées "*Bele-n*" (organe féminin) (MK01, S 335²⁶²🔊🗨️)
- ▶ Etc.

Le récit des dénominations nouvelles met l'emphase sur la fonction performative du langage, qui, comme on peut l'imaginer, est essentielle au sein d'une civilisation orale.

ML15: les repères temporels précis

Certains énonciateurs peuvent avoir recours à des dates précises. Comme nous l'avons vu aux § 2, 3 et 4, la temporalité des Shepherd se distribue sur un axe en deux temps : la *malinga* d'un côté, le *maraman* de l'autre. Et, quelques siècles avant l'arrivée des missionnaires, survient l'éruption de Kuwae (cf. Figure 5, *vade-mecum* ou §2).

De simples adverbes comme "*tua*" — il y a longtemps — sont employés dans la grande majorité des textes. Cependant le chef Fandanamatu dans le récit EF01 situe l'arrivée du missionnaire Michelsen en l'an 1879 du calendrier grégorien — et fait référence à l'ouvrage *Missi* de la bibliothèque de la mission. Au cœur de son récit, il conjugue connaissances traditionnelles et scientifiques, et renforce ainsi son *ethos*. Ce mythe n'est pas davantage représenté dans notre corpus, cependant il est de plus en plus convoqué lors des *lands disputes* contemporaines où les découvertes scientifiques viennent étayer les discours traditionnels.

²⁶² Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007509#S335>].

8.2.2 Les mythes de légitimité généalogique

ML8: la lignée directe

Une légitimité supplémentaire est accordée aux descendants des protagonistes des récits. Un descendant direct est une preuve en lui-même de la validité de sa version, qui lui vient nécessairement d'une transmission dite verticale (§9.3.1). Les descendants directs sont souvent connus et reconnus en tant que tels, c'est pourquoi, lorsqu'on est à la recherche du bon informateur, ces personnes nous sont d'abord indiquées comme les plus légitimes. Dans notre corpus, le récit EF01 est énoncé par le descendant direct de Tombu et le TGK07 par le descendant direct du chef Tariboamat.

Cependant, cette référence à la généalogie ne concerne pas que les chefs. Nous pouvons rencontrer à Tongoa, ou dans le quartier de *Sea Side* (Efate), les descendants directs du premier démon hirsute dit *lilisepsep*. Quoique la pilosité des membres de la famille soit tout à fait normale, il est de notoriété commune que leur véritable nature se révèle la nuit pour disparaître au matin. De ce fait, ils sont les premiers indiqués pour la narration de *tukunu* qui convoquent leurs ancêtres diaboliques.

Ce mythe est directement lié à l'identité de l'énonciateur, qui souvent, n'a pas besoin de préciser cette évidence dans son discours. Son identité renforce la légitimité des autres mythes convoqués.

ML9: l'héritier foncier

Celui qui possède la terre dont il est question dans le récit ou qui est issu des générations ayant toujours vécu sur ce territoire ou en ayant hérité, jouit d'une légitimité supplémentaire quand il parvient à faire reconnaître ce statut.

En langue namakura on parle de "na-vei na-wotean". C'est-à-dire, "appartenir à la lignée directe qui possède un droit sur tel type d'objet ou de terre". Facey définit cette locution par : "le pouvoir d'un objet ou le pouvoir de décision sur une question" (Facey 1989: 51). Ce mythe est *a priori* l'un des plus forts, puisqu'il est lié à la puissance invisible liée au titre, dit *kasuean* (§ 10.1.3). Il place l'énonciateur dans son droit direct.

Cependant, au niveau foncier, une légitimité est encore attribuée aux énonciateurs qui vivent sous l'influence du nakamal où se déroulent les actions. Ceux-là revendiquent indirectement le *na-vei na wotean*. Par exemple, dans le récit TGK09, la locutrice emploie une 1ex:nSG pour signaler l'appartenance de son récit, non pas à elle-même, mais à son nakamal²⁶³.

²⁶³ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007539#S5>].

Cette caractéristique semble répandue en Mélanésie: les énonciateurs racontent des événements de leur nakamal et non de celui des autres²⁶⁴.

ML. n.d: Les prémices sautong ou dons d'amabilité

Nous devrions pouvoir compter de nombreuses preuves de type prémice *sautong* (cf.note 353). Or les conditions de transmission des récits n'étant pas "naturelles" ces preuves ne sont pas convoquées dans notre corpus, quand elles le sont systématiquement dans les joutes verbales officielles. Dans nos textes, nous ne trouvons que quelques occurrences qui ont échappé à nos énonciateurs, notamment dans le récit TGK07, où le protagoniste déclare son intention de verser des prémices à son nouveau chef :

"Comme tu portes le nom d'un grand chef, alors je resterai derrière toi, je travaillerai pour toi et t'apporterai des cochons" (TGK07, S30²⁶⁵  .

Ou encore dans le récit TG01, où il est question des allégeances des chefs Titongoamata et Mwalakes (Annexe 3, l.173-175) ; et particulièrement des allégeances qui viennent avec le titre de Titongoamata donné en compensation au chef Mwasé après le décès de son fils, Tariboamata (cf. Annexe 3, l.184-196).

En effet, les récits de notre corpus sont passés avant leur enregistrement par un filtre "non foncier" aussi, il nous semble plus juste par rapport à cette clause, d'envisager la question générique à partir des autres mythèmes susceptibles de conférer une valeur historique aux récits. Nous sommes conscients que lors d'une joute verbale, concernant Kuwae par exemple, la question des prémices est centrale. Par exemple, si le chef Tarimas est l'authentique maître du sol de Tongoa, comme le suggèrent certaines versions, alors des prémices devraient lui être versées par Tongoa. Soucieux de tenir la neutralité de notre position, nous n'avons pas cherché à obtenir ces informations, et nous ne délivrons ce mythème au lecteur, qu'à titre informatif.

8.2.3 Les mythèmes rhétoriques

Dans cette section, nous présenterons les différents mythèmes rhétoriques qui servent la performance des énonciateurs. Nous y avons adjoint la connaissance des chantefables (§ 6.2.2) qui pourraient tout aussi bien, dans la mesure où il s'agirait d'incantations et non de chants

²⁶⁴ Cette possession du récit par un nakamal précis est très présente en Nouvelle-Calédonie. Par exemple, un homme d'une certaine tribu, même s'il connaît le récit, ne saurait raconter, et par là s'approprier, le récit d'une autre tribu. L'auteure a personnellement fait cette expérience à l'Île des Pins, où le barreur d'une pirogue a refusé de raconter le récit de la fille-cygne (cf. interlude), qu'il connaissait, et lui a indiqué le lieu et le chef approprié pour l'entendre.

²⁶⁵ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007534#S30>].

plaintifs (§7.1.2, fonction IX), appartenir aux mythèmes dits magiques (§ 8.2.6). Nous faisons le choix de considérer qu'elles participent de l'*ethos* de l'énonciateur. Nous rappelons qu'aucune hiérarchie dans la valeur des mythèmes n'a été attribuée dans notre travail. Ils sont classés en sections et dans un ordre arbitraire indépendant de leur valeur locale que nous ne saurions déterminer en poids et en mesure. En effet, combien de mythèmes rhétoriques valent un mythème généalogique ? Cette décision ne peut être prise qu'en situation par l'audience, qui tient lieu de juré, et qui se laisse, ou non, convaincre par la performance.

ML10: le niveau de langue employé

La haute maîtrise de la langue montre un *ethos* favorable de l'énonciateur. En effet, comme nous l'avons montré au § 5.2.1.2, la maîtrise de la langue est particulièrement valorisée au sein des communautés où les langues vernaculaires peuvent être délaissées au profit du pidgin. Les précisions métalinguistiques, notamment sur des mots anciens qui viennent désigner d'anciennes pratiques, légitiment l'énonciateur et son discours. Ce sont les anciens qui sont reconnus pour avoir la plus haute maîtrise de la langue.

Nous comptons comme mythèmes ML10, les éléments métalinguistiques qui viennent désigner des pratiques anciennes, souvent oubliées (ex : la *bitita*, le *timiniu* le *daum* du TG02) et que l'énonciateur transmet dans son récit²⁶⁶.

ML11: la fiabilité générale de la performance

La performance rhétorique est jugée aussi bien par l'audience que par son énonciateur lui-même. Celui-ci peut avoir recours au procédé de l'autocorrection — épanorthose en rhétorique — et revenir dans son récit sur un propos d'abord tenu, puis jugé incorrect ou incomplet. Il abaisse alors sa face (*i.e théorie des faces cf. §9.2*) or c'est l'effet inverse qui est recherché. Lors de nos enregistrements, certains locuteurs ont jugé avoir effectué trop de ratures dans leur texte oral. Dans ce cas rare, nous avons pris le parti d'effacer l'ancienne version et de reprendre s'ils le souhaitent.

D'après Leenhardt (1951), une performance maîtrisée en Nouvelle-Calédonie se caractérise par sa fluidité : le récit est dit "d'un seul trait". Une remarque qui s'applique aux énonciateurs de notre corpus : celui qui prend en charge le discours, a la responsabilité de le

²⁶⁶ Ce vocabulaire n'est pas nécessairement compliqué : par exemple, pour remercier quelqu'un, plus personne n'utilise le vocable *meno* de la langue namakura. Les jeunes comme les anciens utilisent le bislama *tankyu*. Lei mala John nous éclaire sur ce point à la fin de son récit (TGK11, S305,  .

Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007544#S305>].

mener jusqu'à son terme sans hésitation et sans erreurs. En effet la fluidité du discours et l'assurance de l'énonciateur sont autant gages de sa cohérence et de sa légitimité que son contenu.

L'énonciateur peut avoir recours à un adjuvant faisant office de témoin, de support de mémoire et/ou de crédit supplémentaire. Par exemple, lors de l'énonciation des versions de *Kuwae*, l'*atavi* du chef est installé près de lui. Généralement, il n'ajoute rien au discours à moins d'y être invité. Mais il hoche régulièrement la tête en signe d'assentiment et répond clairement aux *eye-contacts* du chef, quand celui-ci cherche son approbation. Ces validations extralinguistiques, montrent que le discours peut être corroboré par l'appui d'un tiers et que rien n'interdit son intervention. Il est d'ailleurs courant dans notre corpus, que des participants soient convoqués pour chanter les chantefables par exemple, quand un énonciateur principal prend le récit en charge et souhaite assurer la fluidité de la performance (cf. TKG03 ; TKG05 ; TKG12 ; TKG13)

Concernant le discours rapporté, les répliques des différents protagonistes doivent sembler authentiques. Cette disposition demande une grande maîtrise de l'énonciation et un bon jeu d'acteur. En effet, la plupart des récits impliquent de rapporter des discours, d'incarner le personnage et de rendre fidèlement ses paroles. Cette habileté permet de transporter l'audience et de la rendre à nouveau témoin de l'événement en question. Les actes de langage, comme la dénomination (ML7) ou l'ordination, confèrent une performativité au discours qu'il faut rendre, en apparence au moins, à l'identique pour être convaincants²⁶⁷.

Un bon orateur donc, doit être à la fois bon acteur, bon interprète et faire preuve d'une certaine sincérité pour susciter la confiance de l'audience dans la vraisemblance des faits et des discours, tout en l'immergeant dans le récit. Nous verrons aux chapitres 9 et 10, dans quel parcours de l'oralité sont plongés ces orateurs pour acquérir les compétences génériques et rhétoriques conformes aux attentes d'une performance locale.

²⁶⁷ De même que la circulation de la parole peut refléter certains aspects de la coutume, et nécessite une restitution solide. Le texte TG02 par exemple ne repose que sur les discours rapportés par les enfants entre le monde des morts et le monde des vivants, dont ils sont les véhicules " innocents ". Cette transposition de la parole du chef et de la femme démon aux enfants, permet de resituer l'ordre brisé par leurs aînés que la mort a rendu incapables de communiquer directement.

ML12: connaissance de “ la coutume “

La transmission d'un récit est également l'occasion de la transmission de connaissances multiples. Notamment concernant les temps anciens. Dans le récit TG02, de longs passages didactiques sont réservés à des points de société :

- ▶ Pourquoi le fils du chef ne peut être nommé que Kopan ?
- ▶ Quel rituel doit être accompli pour bloquer une femme pour un certain mariage ?
- ▶ Quelles plantes utiliser pour s'assurer de la naissance d'une fille ou d'un garçon ?

Nous nous sommes demandé si ces passages didactiques étaient réservés aux étrangers ignorants des pratiques, cependant, le récit TG02 a été enregistré par Georges Pakoa Songi de Tongoa et transmis ensuite à l'écrivain David Luders. Les passages didactiques semblent donc bien présents dans des énonciations naturelles, et les connaissances sur la coutume partagées — soit pour validation du savoir partagé, soit pour enseignement.

ML13: la chantefable

Le principe fondamental de la chantefable est qu'on ne peut inventer spontanément une mélodie, ni créer la langue magique dans laquelle elle est chantée. Elle est de ce fait un élément de connaissances d'importance. Dans les “classiques Shepherd” de notre corpus, peu importe le lieu ou le moment de l'enregistrement — Sperlich, Guiart ou Miller — les mélodies demeurent les mêmes. Comme nous l'avons expliqué au §6.2.2, la chanson a une place à part au sein des récits. Elle est un élément presque essentiel à la narration dont l'énonciateur ne fait pas aisément le compromis. Il est d'ailleurs très commun — pour diverses raisons, qui incluent certainement la timidité — qu'un volontaire soit appelé à chanter quand l'énonciateur ne se sent pas à la hauteur. Et plus commun encore, que le récit ne soit pas raconté du tout, si la chanson n'y est pas.

Propp identifie le passage chanté comme une plainte qui permet de faire connaître le désarroi du personnage principal. D'ailleurs dans la plupart de nos récits, les chants sont généralement introduits par les verbes *ear* ‘pleurer’ (Makira) — ou *tag* ‘pleurer’ (Tongariki)²⁶⁸ — et parfois par *lenj*, “vent”. Dans ce sens, les chansons de nos récits disent plus que les mots ne peuvent le dire lorsqu'il s'agit d'extériorisation poétique des émotions, mais aussi plus que le réel ne peut accomplir dans le cadre d'une supplication ou d'une incantation magique.

²⁶⁸ Exemple dans le texte TGK03: 2019, le rat pleure pour obtenir des autres animaux qu'ils le conduisent jusqu'à une île, S 32 [Accès: <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007522#S32>].

8.2.4 Mythe de légitimation par l'expérience

ML14: expérience et vécu mythique

Dans certains cas, l'énonciateur va convoquer sa propre expérience mythique afin de renforcer un fait. Par exemple, dans le récit (EF01) le descendant de Tombu affirme s'être rendu sur Lopevi et avoir constaté que la main droite de Tombu était bien devenue une pierre:

"[...] de la même matière que la lave du volcan quand elle se fige. La main de ce garçon est encore là aujourd'hui et elle provoque des dérèglements climatiques comme des éclairs ou des tremblements de terre si tu y touches" (EF01, Annexe 2).

Le mythe d'expérience prend également souvent la forme d'une invitation:

- ▶ "si tu vas à Panita, tu peux voir les lianes grimper sur le sol et les falaises" (MK02, S139-141,  ²⁶⁹).
- ▶ "Quand tu iras à Tongoa, tu entendras parler la langue de Makira " (MK02, S149,   ²⁷⁰).

En rhétorique on appelle cela un argument par l'expérience. Chez les mythologues, depuis Malinowski (1926) et Leenhardt (1951), on peut également parler de "vécu mythique". Soit du sens que revêt un élément du paysage naturel ou social, au sein de l'entité ethnolinguistique dans laquelle il a court, suite à la transmission d'un récit. Ce sens peut être vécu, aussi bien par les protagonistes d'un récit, qu'éprouvé par celui qui raconte ou reçoit un récit.

8.2.5 Les mythes de type archéologique

La pérennité des éléments, dans leur forme ou dans leur nom, est un gage de l'historicité du discours et de légitimité de l'orateur. Ils sont les témoins, les résultats voire les emblèmes de la rupture que raconte le récit. Nous avons codé ces mythes MA.

MA1: apparition du premier (plante, animal) toujours visible aujourd'hui

Nous avons parlé pour nos textes d'une mythologie du paysage. La première occurrence d'une réalité nouvelle, soit l'origine de sa lignée, est très souvent convoquée pour marquer l'avènement d'une ère nouvelle. Dans le récit EF02 par exemple, les *nakainanga* de Roymata doivent leur nom aux premières plantes à avoir poussé dans le jardin de Mangaliliu:

²⁶⁹ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007511#S141>].

²⁷⁰ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007511#S149>].

"Roymata voulait savoir ce qui avait poussé en premier. Il voulait savoir ce qui aurait poussé sans que la main de l'homme ne l'ait planté. Ils s'y rendirent une première fois en vain, puis à leur seconde visite, un *napu* avait poussé" (EF02 ²⁷¹).

De même dans le récit de Kuwae, avec la plante *worotongo* et ses dérivés *Matanauretong*, Tongoa, Tongariki.

A l'inverse, l'absence d'un animal ou d'un végétal peut également être appelée à prouver un fait. L'absence de serpent sur l'île de Makira par exemple constitue localement un élément de preuve de sa primauté sur les autres îles.

MA2: présence d'une pierre toujours visible dans le paysage

Comme nous l'avons vu au § 4.3, les éléments considérés comme immuables dans le paysage îlien, servent d'intermédiaires aux mondes visible et invisible, à l'histoire et au temps présent (i.e notion de cosmoscapes, §10.1.1). Les plus communs sont des pierres, dont la taille peut varier d'un simple rocher à une île entière.

Il peut encore s'agir d'éléments naturels dont la longévité est attestée: un arbre ou un lieu-dit, la pointe d'une île par exemple²⁷². Ces éléments sont chargés d'un genre de récit particulier, et remplissent différentes fonctions mémorielles et sociales: "monument commémoratif, pierre tombale, marqueur de frontières, témoignage d'un passé mythique, souvenir familial d'une action ancestrale" ²⁷³ (Ballard 2023).

En plus de déclencher les récits, sur le modèle des mythogrammes de Leroi-Gourhan, les cosmoscapes en sont les gardiens matériels. C'est pourquoi de nombreux missionnaires presbytériens à travers le Vanuatu ont ciblé les pierres spirituelles lors de leur campagne, insistant pour qu'elles soient enlevées, enterrées ou détruites (Bedford *et al.* 2020).

La pierre est effectivement un élément "tabou" investi, comme le chef d'un pouvoir *kasuean* (cf. §10.1.3). On ne peut la toucher ou la déplacer qu'à ses risques et périls. Dans notre corpus, elle est souvent la demeure d'une entité démoniaque dérangée par mégarde ou la transfiguration des parties du corps d'un démon vaincu. Dans ce cas, elle correspond davantage au mytheme magique MG10. Elle peut aussi tout simplement constituer un repère géographique — le rocher d'Amor par exemple — qui sert de cadre à une autre histoire.

²⁷¹ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244>].

²⁷² D'après un récit de type Samuan de l'île de Makira, la pointe de l'île d'Emae, qu'on appelle *na-kihi-n*, 'le nez', serait en réalité les parties génitales de l'un de ces démons harceleurs changées en pierre.

²⁷³ Pour une discussion détaillée sur le rôle des pierres dans les îles Shepherd, le lecteur est invité à consulter l'article de Ballard (2023). Et plus généralement au Vanuatu dans Bedford 2020 ; Bonnemaïson 1996 ; Hébert 1971 ; Kelly 1999.

Généralement, quand la collecte de données est bien faite, l'informateur prend le temps de mener le chercheur sur les lieux, afin qu'il puisse constater la présence de la pierre mythique. Il lui est souvent recommandé de ne pas s'en approcher. De même, quand l'énonciation d'un récit est spontanée, c'est souvent au détour de l'un de ces rochers, connus de tous.

MA3 : utilisation ou naissance d'un outil

Un intérêt particulier est porté aux outils et aux techniques anciennes. Les procédés de la réussite des protagonistes sont souvent questionnés. Les outils participent de la vraisemblance du récit et aucun doute ne doit être laissé en suspens sous peine de lancer un long débat sur la "vraie version". Ils sont également un gage des connaissances de l'énonciateur.

Plusieurs outils sont convoqués dans nos récits:

- ▶ Tarifaket n'aurait pas survécu sans son "lalang" (bâton à coquillage). Elle n'aurait pas été en mesure de déterrer la "manda" (réserve de nourriture) ni de secourir Matanauretong (enterré dans le tambour *napok*)
- ▶ La question du feu est encore problématique dans certaines versions de Kuwae: comment les rescapés, dans un paysage détruit par les flammes, ont-ils réussi à trouver du bois pour allumer du feu ? De nombreuses propositions sont faites lors de débats qui questionnent la vraisemblance du récit et tentent de trouver un compromis pour fixer le trait narratif
- ▶ Le coquillage tranchant *natu*, est au centre de nombreux récits de Tongariki, et sert autant à la fabrication d'herminettes que d'objets magiques — dans notre corpus, pour tisser plus rapidement (cf. TGK12)
- ▶ De même que les pierres flottantes, ou pierres ponces, du récit de Sin servent depuis la métamorphose des personnages à aiguiser les couteaux (TGK11, S 292, ²⁷⁴).

Les outils anciens comme les *bitita*, *timininiu* ou les *daum* (TG02 : l.51 ; 60 ; 63), sont aujourd'hui tombés en désuétude. Très peu d'anciens ont été en mesure de donner des précisions à l'auteure sur ces objets — Daisy, une ancienne de Buninga, a fabriqué à notre attention des gourdes *bitita* dont le lecteur trouvera la photographie dans le glossaire.

MA4: appui des faits par des connaissances techniques modernes

Certains orateurs pour corroborer leurs connaissances agrègent des preuves scientifiques modernes, comme la géologie. Dans EF01, le chef prouve la succession des six explosions, causées par les six vessies de porc par la découverte des six couches de terre du sol de Tongoa, faite par Michelsen. D'après le chef, ces six couches attestent du nombre d'explosions ayant

²⁷⁴ Accès [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007544#S292>].

fait suite au rituel magique et de ce fait, de l'utilisation des six vessies de cochons. Un mytheme qui peut prendre, comme nous l'avons vu au §2.2.2.3.1, toute son importance, lorsqu'il s'agit de déterminer le nombre de récits de pirogues qui composent l'histoire orale locale.

MA5: présence animale ou végétale vérifiable

La finalité de la grande majorité de nos récits est de justifier la présence de détails du monde, comme la répartition d'animaux et/ou de végétaux, spécifique à certains lieux. Les récits rangés dans la catégorie "étiologique" de notre corpus sont tout à fait représentatifs de ce type de mythes, car l'entière finalité du récit est la justification de ce détail particulier.

Les *tukunu* ne contiennent généralement qu'un seul mytheme archéologique, chargé du récit en question. Les récits TKG03, TKG04 et TKG05 expliquent respectivement pourquoi les rats sont dotés d'une queue et sont présents sur le bord de mer face à l'île d'Amor, le TKG04 explique pourquoi les chauves-souris blanches et les chauves-souris noires vivent à une longue distance les unes des autres, quand le TKG05 explique comment les oiseaux *malao* se sont installés sur une falaise en particulier.

Cependant, ces justifications ne sont pas uniquement utilisées dans les *tukunu*, comme le postule Facey (1989:§3), elles sont intertextuelles. Nous verrons que les *bakamatu* ont la vertu de justifier plusieurs détails du monde à la fois. Des détails qui, sans le récit, n'auraient aucun lien les uns avec les autres. Ainsi, le détail n'est plus une fin en soi mais le résultat d'une étape narrative du récit, qu'il légitime. Le récit de Kuwae par exemple convoque de nombreux mythes de type archéologique qui ne varient pas d'un récit à l'autre : le premier (MA1), plusieurs pierres (MA2), plusieurs végétaux primordiaux (MA5), les connaissances techniques (MA4). Ces mythes fixés dans la structure narrative du récit fondateur, sont ensuite réutilisés dans les autres discours, et participent ainsi de leur légitimité.

L'arbre *kuma'ir*, pilier végétal du nouvel ordre de chefferie par exemple — pas plus que le *malao* concernant la présence animale — n'est pas l'exclusivité du récit de Kuwae. On le retrouve par exemple en TG02 (annexe 3, l.153-155). Dans ce récit le manquement à la coutume est réparé par la réhabilitation dans le monde des vivants de la *kastom girl* du fils de Taribomat. Devant sa nouvelle demeure est planté un *kuma'ir* toujours visible au village de Bongabonga (Tongoa). Ainsi ce mytheme archéologique, typique des Shepherd, est chargé de la valeur coutumière que nous connaissons par le récit de Kuwae et confère au récit secondaire, dans lequel il est convoqué, une hauteur supplémentaire. Il n'est plus tout à fait, un détail du paysage: il est un élément culturel. C'est, peut-être, dans ce genre d'emprunt que réside la notion de degré ou de hiérarchie dans les mythes.

MA n.d: la langue parlée

La langue parlée par un groupe depuis le surgissement d'un événement peut être considérée comme un mythème archéologique (cf. §3.4). Or nous avons décidé de ne pas comptabiliser ce mythème dans notre analyse. En effet, et nous posons la question dans le §9.3.1.1, la majorité des enquêteurs ayant enregistré les récits de notre corpus était des linguistes. Leur intérêt pour les langues était connu de tous et, il était possible que ce mythème ne soit pas habituellement de ceux qui sont les plus convoqués.

Cependant, la naissance de la langue namakura étant la finalité du récit MIL01 recueilli par le missionnaire Graham Miller en 1943, et ce texte ne convoquant aucun autre mythème archéologique, nous pensons que le mythème de la langue parlée dans le temps présent, comme vestige d'un temps passé, est un mythème recevable, devant un linguiste ou non.

8.2.6 Les mythèmes de type magique

Dans cette section, nous présenterons les mythèmes de type magique. Ce sont toutes les marques dans le discours qui permettent de référer à l'invisible et à ses pratiques. Ces éléments apportent, paradoxalement pour un occidental, une légitimité supplémentaire au récit et à l'énonciateur. En effet, les savoirs magiques sont des savoirs cachés détenus par les sorciers *munuai*, aussi énoncer précisément les détails magiques d'un récit, est une preuve de connaissances supérieures. C'est d'ailleurs majoritairement par le biais des récits, en opposition à l'expérience, que se transmettent les savoirs sur les rituels magiques de la culture, ainsi que le respect mêlé de crainte de la figure du *munuai*. Les mythèmes de cette section incluent la précision dans la description des rituels magiques, les chants rituels qui y sont associés ainsi que les zoèmes²⁷⁵ de notre corpus. Ils sont notés MG.

MG1: le cochon

Le cochon, excepté en Nouvelle-Calédonie, a un statut très particulier en Mélanésie: il est symbole de richesse, de monnaie d'échange entre les différents mondes sociaux (visible et invisible); consommé pour sa chair, offert en compensation de la vie d'un ou plusieurs

²⁷⁵ Les zoèmes (contraction de *zoo* et de *phonème*) sont des éléments différentiels chargés d'une symbolique spécifique à chaque culture. Le renard, en occident, est lié à la ruse mais c'est le coyote en Amérique du Nord qui remplit la fonction de décepteur, le caméléon en Afrique. On considère que les animaux qui occupent la même fonction dans différents récits, sont des zoèmes, soit des variantes combinatoires les uns des autres. Dans ce sens le zoème serait lié au processus d'écotypification de von Sydow: lors de l'adaptation géographique et culturelle du récit dans une nouvelle ère dans laquelle il se serait diffusé, l'animal local habituellement porteur de la fonction décepteur, remplacerait dans la nouvelle version, l'animal décepteur de l'ancienne version. C'est du moins ainsi que nous comprenons la définition donnée par Le Quellec et Sergent dans leur *Dictionnaire critique de la mythologie* (2017: 1362).

hommes. Avec cet animal tout est significatif : le nombre, la taille, la race, la couleur, la rotondité des dents. La manière dont il est consommé (cru, cuit, avec ses poils, nettoyé), l'ordre dans lequel il est mangé (coupé en six parts, les rituels magiques se terminent par la tête), la relation symbolique créée par le choix de la partie offerte et de la personne qui la reçoit. Selon l'acte rituel dans lequel il est utilisé, le cochon peut, ou rétablir l'ordre ou le détruire. Dans notre corpus, le cochon apparaît à de nombreuses reprises et dans différents contextes.

Dans le récit de Kuwae, le héros a recours à un rituel de destruction enseigné par son oncle. Ce sont les parties taboues du cochon, ses testicules ou sa vessie, selon les versions qui sont employées, au nombre de six (cf. MG3). Gonflées, fumées et accrochées sur un arbre bois de fer, leur explosion, tour à tour, provoque la destruction de l'île. Le reste des six cochons est consommé par le héros et sa famille. Le cochon est au centre du rituel magique. Nous pouvons d'ailleurs noter que la dispersion géographique des îles Shepherd est localement appelée "dent de cochon" (cf. TGK08, S.27  ²⁷⁶) en référence, sans doute, au système de chefferie qui les régit, mais aussi à la dimension sacrée que prennent ces îles suite à l'éruption volcanique volontaire, qui les ré-organise en cercle concentrique (cf. carte TGK08).

Dans la seconde partie du mythe, (TG01: Annexe 3, l.148-166 ) les cochons *nataliu* (grand cochon blanc) et *tarikahiu* (petit cochon) sont échangés entre le chef Mwase et Titongoamata. Titongoamata donne, et le petit cochon et son fils, et le titre "Titongoamata premier", et les territoires et allégeances dues à ce titre, au chef Mwase en compensation de la mort de son fils. Un plumet est ajouté sur la tête du garçonnet. Ainsi commence la lignée principale de Tongoa. Dans ce cas, le cochon fait partie d'un rituel coutumier où la mort d'un héritier est compensée par l'offrande d'un nouvel héritier au titre de valeur supérieure.

Dans le récit TG02, un très grand nombre de cochons doit être offert aux démons (57) pour rendre au monde des vivants "la kastom girl" du chef née d'une femme devenue démon (TG02: Annexe 3, l.160-164 ). Dans ce récit, les cochons doivent être sales (couverts de leurs poils et de leurs excréments — qui sont la nourriture des démons (TG02: Annexe 3, l.46-48 ) et en nombre démesuré pour les satisfaire, afin qu'une passerelle entre les deux mondes soit créée.

Dans le récit TGK05, le cochon est utilisé par le héros pour effectuer une métamorphose (TGK05 : S.100-140, ²⁷⁷). Au fur et à mesure que le cochon est consommé de l'épaule à la tête, celui-là entonne un chant rituel et reprend sa forme première. Dans ce cas, le cochon est utilisé pour rétablir un ordre brisé par une transgression.

²⁷⁶ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007536#S27>].

²⁷⁷ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007528#S100>].

Dans certaines versions du récit TGK11, un cochon est coupé en six par les six frères. Tour à tour, ils se présentent avec un morceau différent sur l'île où s'est isolée Sin, en entonnant à chaque fois le même chant rituel. Ils échouent tous, sauf le dernier, qui lui offre la tête (TGK11,  ²⁷⁸). Dans ce texte, le personnage de Sin est présenté comme un démon, elle en a l'allure et le comportement. Le cochon, dans son entier, permet de restituer l'ordre et de la ramener dans le monde des hommes.

Le mythème du cochon est relativement présent dans notre corpus. Il est assez souvent combiné à d'autres mythèmes comme la chantefable (ML13) ou le chiffre six (MG6). Son utilisation est ambivalente, cependant, il semblerait qu'il soit davantage utilisé dans le but de restituer un ordre brisé.

MG2: le lézard

Le lézard est également un zoème bien spécifique au Vanuatu et en Océanie en général. Nous le retrouvons dans les littératures orales, au moins de la Nouvelle-Calédonie à Tahiti. Aux îles Shepherd, il y en a plusieurs types : le lézard bleu *wolokar*, le lézard brun *balumet*, le lézard à peau molle *ʔaw* (cf. TG01, Annexe 3, l. 16-23 ) possédant chacun des propriétés magiques différentes. Mais celui dont il est davantage question dans notre corpus est le *baluat*, dit "lézard à queue bleue" utilisé pour la destruction de Kuwae. Il s'agirait, d'après Matthias Deuss, docteur en herpétologie, d'un lézard de la famille des scinques, du genre *Emoia* (cf. *Glossaire*).

- ▶ Dans la version TG01 (cf. TG01, Annexe 3, l. 24-28 ) il est inséré par le *munuai* dans un petit bambou qu'il scelle avec de la fibre de coco, et le tout est fixé à une igname entaillée, placée au centre de l'embarcation qui ramène le héros sur Kuwae
- ▶ Dans la MK02, le lézard est désigné par métonymie comme "le fils du volcan" et enterré sous l'arbre bois de fer avant que ne débute le rituel
- ▶ Dans la version EF01, le volcan Lopevi crache des lézards "de toutes les tailles et de toutes les couleurs". Il est sous-entendu que chacun possède une propriété magique de destruction d'intensité différente. Le héros en choisit d'abord un trop puissant, avant de se modérer, et d'en choisir un adapté à la taille de Kuwae. Le *munuai* creuse une igname pour y placer un morceau de bambou, dans lequel il enferme le lézard
- ▶ Dans la BU01, le lézard est enfermé dans une noix de coco

²⁷⁸ Accès: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007543>]. Dans la version publiée sur Pangloss, Lei Mala John, la conteuse, oublie de préciser que chacun des frères apporte une partie de cochon. Elle convoque l'enquêtrice le lendemain pour enregistrer la bonne version du récit. Or le nouvel enregistrement et la performance sont de moins bonne qualité la seconde fois. C'est pourquoi nous avons choisi de publier cette version où le détail du cochon existe, mais n'est pas énoncé.

- Nous trouvons également une réactivation du thème du lézard à queue bleue dans la version TG01 (Annexe 3, l. 179 🗨️), où l'héritier Tariboamat se blesse mortellement en essayant de l'attraper.

Dans notre corpus, le mytheme du lézard est lié à la puissance et à la destruction.

Certains énonciateurs peuvent se montrer très précis quant au déroulement du rituel magique qui le convoque — avec quelles plantes il est utilisé (MG6), quelle chantefable est entonnée pour activer son pouvoir (ML13) — d'autres moins, mais le lézard reste l'élément le plus généralement connu et qui varie le moins.

MG3: le chiffre six

Le chiffre six est le chiffre magique dans nos récits et sa convocation est localement automatique. Nous le retrouvons de manière notable dans le topos des "six frères" ; dans les rituels magiques (six naviso, six nattes funéraires (TG02, annexe 3, l.182.2 ; l.230) ; dans le rituel magique de Kuwae six vessies de cochons (invariant) ; six unités de temps d'attente (jours, semaines, mois, années cf. §2.2.2.3.1) ; six explosions ; etc.

Le chiffre six semble être un écotype local²⁷⁹ correspondant au nombre de répétitions nécessaires pour que soit accomplie une action. Cet écotype existe partout dans le monde et varie d'une culture à l'autre. Appliqué au topos des six frères par exemple, dans les traditions indo-européennes les frères sont toujours trois, en Afrique deux, alors qu'en Amérique, il y en a le plus souvent quatre. Cet exemple sert l'argument de l'écotype réactualisé par Le Quellec dans l'article "*Existe-t-il des mythes universels ?*". Il écrit :

"Si l'on ne retient que cela, on ne voit pas qu'il s'agit de la même histoire, alors qu'en fait c'est bien la même mais modifiée par le milieu culturel qui l'a adoptée. En Amérique le quatre est présent dans la division de l'espace en quatre directions, par exemple chez les Hopis, les Incas et d'autres peuples. En milieu indo-européen, le chiffre trois se retrouve dans les institutions et dans la division tripartite du cosmos (ciel/ terre/sous-sol)" Le Quellec (in Journet 2017: 12).

Cette hypothèse explique l'impression de familiarité existante entre les récits du Monde, et suppose l'universalité de l'écotype du chiffre, qui s'adapte aux cultures, selon les croyances et habitudes locales.

²⁷⁹ Nous pourrions tenter une explication à ce chiffre. En effet, la base de calcul en Océanie est la main. "Lima" et "lima-n", 'cinq' et 'main', partagent la même racine. Nous pouvons penser que le six est un chiffre magique car il est celui qui vient juste après l'unité de calcul basique, pour le comptabiliser il faut plus qu'une main.

MG4: les nattes sacrées

Les nattes ne sont pas que des objets d'utilité pratique : il en existe plusieurs types, aux motifs et aux couleurs variés, à plusieurs fins différentes. Elles ont localement une valeur d'artefact, qui se conjugue généralement à celle des cochons et de la préparation rituelle de nourriture. Dans nos récits, les nattes sont employées pour évoquer la frontière entre le visible et l'invisible.

Nous notons particulièrement l'usage des nattes de cérémonie *katavau* dans notre corpus. Ces nattes tissées dans du pandanus sont ornées de motifs sacrés encore utilisés dans les Shepherd pour les grandes occasions (ordination, mariage, célébrations religieuses). Elles sont notamment utilisées dans les rituels magiques accompagnant le récit de Kuwae, c'est sur des *katavau*, étendues au pied de l'arbre de fer que Tombu et sa mère mangent les six cochons qui servent le rituel de destruction.

Nous notons encore l'usage de nattes funéraires dites *banupan*, particulièrement dans le (TG02: l.183). Elles sont employées pour bloquer les démons sous terre, jusqu'à l'apparition du soleil.

L'utilisation d'artefacts tels que les nattes dans les récits fait le lien entre le quotidien de l'audience dont ils font partie intégrante, et le récit narré.

MG5: les métamorphoses

Dans notre corpus, la métamorphose peut se manifester de plusieurs manières, à plusieurs moments clefs du texte. Il peut s'agir:

- ▶ de la métamorphose d'un humain en animal (TGK05)
- ▶ d'un animal en humain (TGK06)
- ▶ d'un démon en animal (MK05)
- ▶ d'un humain en pierre (TGK11 ; TGK12)
- ▶ ou encore d'un démon en pierre (TGK09 ; TGK08).

Ces métamorphoses peuvent intervenir au niveau des péripéties, quand le héros reçoit l'aide d'un auxiliaire magique (fonction F, chez Propp). Par exemple, dans MK05, la mère décédée des protagonistes se métamorphose pour chasser le démon qui les menace.

Mais généralement, lorsqu'il s'agit d'une métamorphose en pierre, elle intervient au niveau de la résolution, soit de la dernière étape du récit:

- ▶ Pour marquer un haut fait (fonction I, chez Propp) : lorsque les démons sont démembrés les parties de leur corps se changent en pierre ; dans le mythe de Kuwae, la main (ou la tête) du héros, selon les versions, est projetée jusqu'à l'île voisine où elle se change en pierre. Dans

cette configuration, la pierre est chargée d'une malédiction — dérèglement climatique, filarieuse lymphatique, etc.

- ▶ Pour expliquer la physionomie du paysage. Des hommes au destin tragique se sont changés en pierres fixes (TGK12) ou flottantes (TGK11)
- ▶ Pour rétablir l'ordre. Dans le TGK05, l'homme se métamorphose au fil du rituel, en l'oiseau qu'il a toujours été.

La métamorphose est une justification communément donnée pour expliquer la présence d'un mytheme archéologique.

MG6: les plantes coutumières/magiques

Utilisées ou plus exactement détournées, par les sorciers *munuai*, plusieurs plantes connues pour leurs pouvoirs surnaturels apparaissent dans notre corpus. En bislama "*mekem lif lo samwan*²⁸⁰" est une expression lexicalisée qui traduit cette idée que les plantes, comme les mondes visible et invisible, ont deux faces. L'ambivalence du sorcier *munuai* est mise en cause: son utilisation des plantes peut être aussi bien bénéfique que maléfique ; les plantes peuvent être autant des remèdes que des poisons — on peut d'ailleurs penser ici au concept grec du *pharmakon népentès*.

Dans nos récits, certaines plantes sont utilisées positivement :

- ▶ *na-toto lulu* (TG02, Annexe 3, l.18-28) est un fruit qui permet de garantir la naissance d'une fille. Il est utilisé pour " bloquer " une *kastom girl*, c'est-à-dire, la fille à naître de la sœur du chef A, pour le premier né du chef B (cf. Glossaire)
- ▶ Les bambous sont enchantés par le *munuai* pour donner la parole à une fillette muette (MIL01, Annexe 3, l.17-18)
- ▶ Les ignames sont plantées pour célébrer les unions (MK01, TG02). Dans notre corpus, elles ont parfois leur rôle à jouer dans la scène typique qui accompagne l'élément déclencheur : le héros n'apporte pas la même igname que les autres personnages lors d'un repas. Cette preuve de sa dissemblance déclenche la dispute, dans les *tukunu* comme dans les *bakamatu* (TGK05 ; TG05)
- ▶ Les poignées d'une terre d'origine, répandues d'île en île peuvent servir à sacrifier le cheminement d'un chef (TGK10). À l'inverse, la cendre éloigne les démons (TGK10)
- ▶ Les pousses de *bourao* "ont pour effet de bloquer la vision des hommes lorsqu'ils regardent vers la mer". Elles sont employées par l'oncle de Pae, pour garantir la discrétion du héros lors de son retour sur Kuwae (TG03, annexe 2).

²⁸⁰ Cette expression s'est d'ailleurs lexicalisée en bislama et signifie : tromper quelqu'un, prendre l'avantage sur quelqu'un à son insu.

Dans les rituels noirs, ces mêmes plantes sont combinées avec des êtres vivants :

- ▶ Dans la version TG04 de Kuwae, le lézard est inséré par le *munuai* dans une igname trouée et refermée par de l'écorce de châtaignier
- ▶ Dans la version EF01, le *munuai* creuse une igname pour y placer un morceau de bambou contenant un lézard.

L'énonciateur de la version de Kuwae (TG03) met en évidence sa connaissance des plantes pour exprimer son lien vertical dans la transmission du récit avec les ancêtres légitimes :

"Les autres ne connaissant pas les détails de cette histoire comme le nom de l'igname ou encore les bonnes paroles de la chanson, car ce n'est pas leur histoire mais celle de Tisamata et de Tariboamat" (TG03: Annexe 2).

Il se montre très prolix en détails : il convoque plusieurs mythèmes magiques (MG6 ; MG11 ; MG9) qui témoignent d'une connaissance précise du rituel magique qui n'est effectivement donné par aucun autre énonciateur de notre corpus.

*"Pae et son oncle partirent alors dans le jardin de l'oncle pour y prendre une igname de la variété "**mengefe**" dont la couleur est blanche. Il prit ensuite un bambou qu'ils enfoncèrent dans la base de l'igname afin de la creuser pour y mettre l'oiseau. Lorsque suffisamment de chair fut retirée, l'oncle mit l'oiseau dedans, mais le trou ne fut pas assez large, la queue de l'oiseau dépassait. Afin d'élargir le trou, ils prirent une pierre, une longue pierre et poncèrent jusqu'à que l'oiseau puisse entrer complètement dans l'igname et que sa queue ne dépasse plus. Ensuite, ils prirent l'écorce de deux "**namariu**" pour bien envelopper l'igname et la déposèrent au milieu de celles-ci. Ils ligotèrent le tout avec une liane de la forêt incassable appelée : "**sifa ruru manu**". Ils retournèrent vers la pirogue, mirent l'igname dans la natte "**katavau**" et refermèrent le tout d'une natte de pandanus" (TG03: Annexe 2).*

MG7: les entités démoniaques

Les démons de nos récits sont de plusieurs types et reçoivent des dénominations différentes selon leurs attitudes et non selon leur apparence. A l'exception des *lilisepsep* dotés d'une pilosité exagérée, ils sont surtout des êtres dont on a entendu parler dans les histoires mais qu'on ne peut pas décrire ou dessiner — aucun des locuteurs interrogés n'a pu produire une représentation claire d'un démon : on ne sait pas s'ils ont des cornes, une queue ou de longues dents. La seule marque notable est que certains ont des testicules géants.

- ▶ Les démons *samuan* ou *bangita* ont des comportements hors-normes : ils sont voleurs, menteurs, sales, goinfres, peuvent se repaître aussi bien d'excréments, de victuilles volées que de viande humaine. Ils sont le sujet typique de nombreux récits, dans notre corpus, ils apparaissent dans les textes MK05, TKG06, TKG08, TKG09.

D'un point de vue narratif, ils interviennent systématiquement suite à la transgression d'un interdit qui peut prendre la forme d'un ordre direct (tu n'iras pas à tel endroit, tu ne feras pas de feu, tu ne désobéiras pas à ton chef, etc.) ou d'une prophétie (quand tu iras à tel endroit, un démon arrivera).

Les samuan s'attachent à une famille en particulier, qu'ils malmènent, jusqu'à ce qu'ils soient tués – par la famille, par les villageois, par d'autres démons etc.

- ▶ On les différencie des *tutus* qui commettent des actes tels que des enlèvements (TGK10) ou provoquent des phénomènes inexplicables — pluies soudaines, blessure spontanée. On ne connaît pas non plus leur apparence, si ce n'est que certains champignons à la forme évocatrice sont appelés *na-tilinga-n i tutu* 'les oreilles de démon'
- ▶ Le dernier type de démon englobe les défunts. Ils sont appelés *na-etamat*. Ils restent présents dans un coin reculé de l'île, et, au sein des récits, ils sont capables de voler, parfois de se métamorphoser et peuvent servir d'auxiliaires magiques. C'est particulièrement la mère décédée qui revient dans nos récits pour venir en aide à ses enfants (TG02; MK05).

La croyance en l'invisible induit que le caractère exceptionnel d'un événement puisse être justifié par l'intervention d'un démon, sans pour autant faire basculer le récit dans la fiction. Au contraire. Les demeures des entités démoniaques, et leur pouvoir de nuisance font partie du savoir partagé de chacune des îles Shepherd.

MG8: les objets magiques

Contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre, l'outil magique seul est peu représenté dans notre corpus. Les objets ne sont pas magiques en eux-mêmes, ils le deviennent sous l'influence d'un sorcier *munuai*. Aussi, la fonction "réception de l'objet magique" se réalise majoritairement par le biais de rituels qui mettent en jeu les mythes magiques de cette section (cochon, lézard, plante, etc.).

Une occurrence d'objet aux propriétés magiques fait exception dans notre corpus: le coquillage de la grand-mère de Nitu, qui lui permet de tisser plus vite (TGK12: 22.3). Cependant, il n'est magique que dans la version de Tongariki. À Makira, Mataso, Buninga, Emae et Tongoa, il ne s'agit que d'un simple coquillage, dont la perte constitue l'élément déclencheur du récit.

MG9: l'ordre précis du rituel

Un rituel est une suite de gestes précis qui invite les différents éléments qui le constituent (plantes, chansons, animaux) dans un ordre bien déterminé. Beaucoup de nos énonciateurs se reprennent ou reprennent les autres, sur différents points de détails des rituels de Kuwae comme :

- ▶ Les ordres dans lesquels, Tombu, premièrement place les vessies séchées sur l'arbre bois de fer et deuxièmement les fait exploser. D'après la majorité, il doit commencer au sommet de l'arbre et redescendre vers la terre, et chanter la même incantation entre la destruction de chacune d'entre elles
- ▶ Le procédé qui consiste à tuer les cochons, prélever leurs organes, les gonfler, les faire sécher. Il est décrit précisément et répété entièrement, pour chaque animal tué
- ▶ Le temps écoulé entre chaque cochon tué, est-ce: un par an (ce qui implique 5 explosions préliminaires avant l'éruption finale et laisse le temps aux habitants d'évacuer les lieux) ou un par mois, ou un par jour, ou les six d'un coup ? (cf. §2.2.2.3.1)
- ▶ Le moment où sont prononcés les mots ou les incantations magiques
- ▶ L'ordre et l'utilisation des animaux et des plantes.

Dans nos autres récits, notamment le TG02 🗨️, le rituel à respecter pour que le fruit *na-toto lulu* agisse (annexe 3 l.19 à 32) ou pour que la femme démon puisse revenir du monde des morts avec sa fille (annexe 3 l. 187-225) est très précisément décrit. Ces passages démontrent qu'un réel soin est porté à la restitution précise de l'ordre dans lequel les actions doivent être accomplies pour permettre au geste et aux artefacts, de révéler leurs propriétés magiques. D'une certaine manière, on insiste sur la façon dont les personnages rompent les gestes habituels pour les transformer en gestes magiques.

MG10 : la pierre magique

Un lieu "tabou" marqué d'une pierre est toujours accompagné d'une histoire. Certains lieux, certaines pierres disposent de pouvoirs — nous pouvons penser au "trou du vent" (TGK10) ou à la main de Tombu (EF01) qui provoquent des changements climatiques. D'autres sont les vestiges du corps des démons (TGK08) et sont empreintes de malédictions.

Ces pierres magiques sont éparpillées aux quatre coins de l'île, et sont connues de tous (cf. MA2).

MG11: êtres vivants

Dans les variantes du récit de Kuwae, il n'est pas toujours question d'un lézard. Dans certaines versions il s'agit d'un oiseau (TG03) ou de vagues *na-lo? mahir* 'des choses vivantes' (MK02). Ces éléments montrent que des permutations sont possibles pour l'énonciateur. C'est d'ailleurs toute l'idée du zoème (cf.note 272): il peut changer le lézard par un oiseau ou remonter dans la catégorie moins ordonnée des êtres vivants pour spécifier qu'un alliage entre un élément animal et végétal est nécessaire pour mener à bien le rituel, sans pour autant les citer précisément.

Cette liste de mythèmes est non exhaustive. Elle n'est que le fruit des observations de la chercheuse, dans les textes, mais aussi en contexte où ces éléments de détails ont été discutés parfois publiquement, parfois dans le secret d'une demeure où la "vraie version" était alors délivrée. Avec un corpus plus large, d'autres éléments pourraient sans aucun doute être ajoutés, et éclairer davantage notre compréhension de la logique de vérité locale.

A la différence des mythes et des contes, auxquels le critère vérité/fiction peut généralement être appliqué, les *tukunu* et les *bakamatu* s'appuient sur les mêmes mythèmes et prétendent tous deux restituer le passé. Devrions-nous en déduire qu'ils appartiennent, structurellement parlant, au même genre ? Synthétisons nos données structurelles et voyons si l'usage effectif des mythèmes dans les deux catégories de textes de notre corpus peut éclairer leur classification générique locale.

8.3 Représentation des mythèmes dans le corpus

8.3.1 Analyse comparée des récits de l'homme-oiseau (TGK05) et d'une version de Kuwae (TG04)

Si nous ajoutons le relevé des mythèmes à notre première analyse de la *tukunu* TGK05   (§7.3.2.1), nous obtenons une matrice mettant en évidence la distribution des paquets d'éléments sur la structure du récit (cf. figure 22). Il en va de même pour le récit *bakamatu* TG04  (cf. figure 23). Comme théorisé par Propp, les fonctions se succèdent les unes aux autres, puis au sein des macro-unités "épreuves" de Greimas. Nous retrouvons dans les deux textes, la scène typique de la dispute à propos de la couleur des ignames, qui remplit dans les deux cas le rôle d'élément déclencheur.

Ces deux textes sont de longueur inégale: en version originale, la *tukunu* compte 1743 mots, quand la *bakamatu* n'en compte que 792. Pourtant nous ne relevons que 7 mythèmes dans la première, la plus courte, et 38 dans la seconde — les répétitions²⁸¹ ne sont pas comptabilisées:

- ▶ Les mythèmes utilisés dans la version TGK05 sont majoritairement d'ordre magique (3). Il y a deux mythèmes de légitimité de l'orateur et un seul mytheme archéologique — lié à un déictique qui actualise le discours. Dans ce récit de métamorphose, ce sont les éléments magiques, qui ont amené les oiseaux *malao* sur la falaise, qui sont valorisés pour soutenir la vraisemblance du récit
- ▶ Dans la version de Kuwae TG04 sont convoqués 16 mythèmes de légitimité de l'énonciateur soit presque la moitié du total, 8 mythèmes magiques et 10 mythèmes archéologiques. Aussi,

²⁸¹ Par exemple, les six répétitions de la chanson ne comptent que pour un mytheme.

dans ce récit, c'est l'ethos de l'énonciateur qui est expressément valorisé, soit les connaissances propres à l'énonciateur et à sa lignée. Ces connaissances sont soutenues par de nombreuses preuves archéologiques, expérimentables dans le temps présent par l'audience (visibles). Et par presque autant de preuves magiques (invisibles).

Le sens que revêtent ces mythèmes au sein des discours où ils ont cours nous reste partiellement inaccessible: certains mythèmes ont-ils plus de valeur que d'autres ? Peut-on réellement compenser dans un discours le manque de mythèmes archéologiques par une suite de mythèmes magiques ? C'est ce que semblait sous-entendre le chef Mores TaMatua (§8.2). Il est cependant permis de penser qu'il existe une hiérarchie dans nos mythèmes de légitimité: un énonciateur issu de la lignée directe du protagoniste principal, se voit certainement accorder au départ plus de crédit que les autres. Pourtant la version EF01, du descendant direct de Tombu, n'est pas devenue la version officielle des Shepherd, pas plus que celle du descendant de Tarimboamat (TGK01). Il semble alors, que la question est plus complexe et que c'est la multiplication des mythèmes autour de l'enchaînement des actions qui permet d'ancrer le discours dans le réel, et partant, d'emporter l'adhésion de l'audience.

D'après notre analyse, la principale différence — formelle — entre *la tukunu* et la *bakamatu* semble résider dans la valeur que l'on accorde à l'adjonction des mythèmes. *A priori*, la *bakamatu* est davantage connectée à ce que Castoriadis appelle "l'institution imaginaire de la société"²⁸² (conclusion §7). Comme nous l'avons vu, les mythèmes sont des éléments indépendants de la structure, volontairement agrégés par l'énonciateur. Sont mis en cause d'une part l'identité, l'habileté et les connaissances de l'énonciateur, et d'autre part, sa liberté à adjoindre — ou à taire — ces éléments à la structure du récit. Par la quantité de mythèmes que nous comptons dans cette version de Kuwae, nous notons une volonté délibérée d'ancrer la version dans le réel.

²⁸² D'après Castoriadis (1922-1997), chaque société extrait des éléments du monde naturel qui l'entoure afin de les valoriser culturellement. C'est ce qu'il appelle « l'institution imaginaire de la société » (in *Le Qu'ellec* 2023: 82). Cf. Conclusion chapitre 7.

Figure 23: Analyse complète de la tukunu TGK05: fonctions, épreuves et mythèmes.

Qualification	<p>(L1) Situation initiale <i>Un couple qui n'avait pas d'enfant pour vivre à ses côtés</i> ML4 couple sans enfant</p> <p><i>Manque a: ils ne pêchaient que pour eux-mêmes</i></p> <p><i>Eloignement : Ils allèrent sur la falaise</i></p> <p><i>Interdiction implicite : on ne prend pas l'enfant de quelqu'un d'autre</i></p> <p>(L6) A Méfait <i>Ils se saisirent de leur panier et prirent l'œuf de malao</i> (éloignement de l'œuf)</p>	<p>Scène typique: aller chercher des crabes</p> <p>Motif typique des îles Shepherd: Le <i>malao</i> est l'oiseau emblématique du groupe d'île</p> <p>Scènes typiques de la dispute: meilleur à la chasse aux oiseaux</p> <p>: Igname blanche et igname rouge</p>
Quête	<p>B médiation « toi, tu es fils d'oiseau [...] Tes parents t'ont trouvé dans le bush ! Tu n'es pas fils d'homme</p> <p>C début de l'action contraire : Le garçon s'en alla parler à son père et à sa mère</p> <p>D Première fonction du donateur : Ils étaient désolés pour leur fils, alors ils lui mentirent</p> <p>E Réaction du héros : Le garçon retourne rejoindre le groupe</p> <p>B médiation 2 : Toi tu n'as pas le droit de venir avec nous, tu es fils de malao</p> <p>C début de l'action contraire 2 : Il s'en retourna vers ses parents</p> <p>D première fonction du donateur : ils lui mentirent</p> <p>C : le héros quêteur décide d'agir : « Nous allons voir aujourd'hui ce qui est vrai »</p> <p>G : Déplacement du héros : le garçon s'en alla vers l'enclos</p> <p>F : réception de l'objet magique</p> <p>H: Affrontement</p>	<p>Séquence doublée.</p>
Requête	<p>T: Transfiguration du héros.</p> <p>K : réparation (le personnage ensorcelé redevient ce qu'il était)</p> <p>Retour du héros ↓ il s'envola vers la falaise</p> <p>Déictique : <i>Aujourd'hui</i> + W : Mariage, descendance</p>	<p>MG1 : il tua un cochon de valeur dont les dents sortent de la bouche</p> <p>ML13 : il chanta un chant rituel</p> <p>MG9 : il mangea une partie du cochon</p> <p>MG5 : à chaque morceau avalé une partie de son corps s'emplume</p> <p>ML14 quand tu vas à la falaise</p> <p>MA5 Il y a des <i>malao</i>s qui volent autour de la falaise</p> <p>il répète 6 fois l'opération en terminant par la tête du cochon</p>

Figure 24: Analyse complète de la bakamatu TG04: fonctions, épreuves et mythèmes.

qualification	(L1) Situation initiale	Un jeune garçon nommé Pae du village de Tana malala	ML3+ML1	Nom du héros +lieu
	ō Transgression			Scène typique dispute : 1- meilleur chasseur 2- Igname blanche et rouge
Quête	η tromperie + θ complicité= pacte trompeur:	Ils lui expliquèrent qu'une jolie jeune fille l'attendait pour passer la nuit avec lui		
	(L6) A Méfait	Après avoir consommé l'acte	ML4	relation avec sa mère
	(L7) B Médiation	il reconnut avec horreur la cicatrice de sa mère		
	(L8) C début de l'action contraire	il partit en pirogue chercher de l'aide chez son oncle	ML4	son oncle
	Départ ↑		ML1	lieu : Lopevi
	(L9) D Première fonction du donateur	Il lui expliqua ce qui venait de se produire et lui demanda son aide pour se venger à son tour	MG2	Lézard vert crachant du feu
	(L13) Réception de l'objet magique	Il lui dit de repartir et ce qu'il devait faire pendant six ans	MG5 x2	plantes : écorce d'arbre <i>nearu</i> + igname
			MG3	six années
			ML13	chanson
			MG3	six ans
Requête	(L21) H Combat	Il convoqua les villageois au nakamal et dit « Vous allez voir comme les fesses de ma mère son rouges»	ML11	Citation d'une phrase connue à Tongoa
			MG9	Exposition du rituel
			MG3	Chiffre 6
	(L28) I Marque	L'explosion fut si violente que Pae eut la tête tranchée		
	(L29) J Victoire	Tous les habitants de Kuwae moururent	MG3	Chiffre 6
	(L29) K réparation	L'île se divisa en 9 petites îles	MA2 x 9 ML1 x9	9 îles, 9 noms précis Tongoa, Tongariki, Ewose, Buninga, Valea, Laika, Tefala, Epi, Emae
	Déictique : Aujourd'hui	MA1	ML1 L'oeil du volcan est à l'emplacement du village de Malala.	

Nous retrouvons ici, quelque peu détournée, la fameuse thèse de Leroy²⁸³ (1985) sur les mondes fabriqués: la *bakamatu* semble plus solidement et plus nettement construite que la *tukunu*. La logique de vérité qui régit ces discours est bien commune aux deux types de récits et à l'ensemble des énonciateurs. Elle émerge dans les discours de référence, sous forme de traits narratifs discrets, virtuellement disponibles, que l'énonciateur est libre de convoquer ou non. Pourtant, davantage de soin est porté à construire la *bakamatu* selon un point de vue qui la rendra plus réelle que les autres versions et plus réelle qu'une *tukunu*. Nous pourrions y voir une volonté de matérialiser consciencieusement le récit par le biais de l'interdiscours.

En effet, la responsabilité du discours incombe à l'énonciateur qui juge du nombre et de la qualité des preuves qu'il doit apporter à la structure narrative du récit. Ces preuves sont véhiculées et rendues disponibles par l'interdiscours, c'est-à-dire par l'ensemble des discours qui ont été énoncés par le passé, et qui le seront dans les temps futurs. Les myèmes que nous avons dégagés sont des redondances phraséologiques, non pas intertextuelles (Facey, 1989) mais interdiscursives — nous y reviendrons aux § 9 et 10 avec les questions de transmission et d'énonciation. Et c'est cette utilisation à travers le temps qui les valide en tant que preuves. N'étant pas en mesure de juger de la qualité de ces preuves telle qu'elle est perçue par l'audience, nous ne pouvons juger que de la quantité de myèmes convoqués dans les deux types de discours. Suivant cette piste, nous avons procédé à une analyse quantitative de l'ensemble de notre corpus.

8.3.2 Une analyse quantitative

Afin d'évaluer le degré de similitude entre les différentes versions d'un même mythe, entre un mythe et un conte, ou entre plusieurs contes, les analystes contemporains privilégient l'analyse intersémiotique. La première étape consiste à définir les traits narratifs à étudier et à les décliner dans un tableau. La présence ou l'absence des traits choisis y sont ensuite entrées de manière binaire: le zéro indique que le trait est absent du récit, le un qu'il y est présent. L'analyste peut ensuite calculer l'intervalle qui sépare les récits et constater en combien de points ils diffèrent et se ressemblent.

L'analyse intersémiotique peut convoquer le trait narratif à différents niveaux, selon le

²⁸³ Pour lui les récits sont construits consciemment, ce qui les rend plus réels que la vie de tous les jours dont le mode de fonctionnement est simplement hérité et vécu. Nous détournons ici son propos au profit de la distinction entre les genres *tukunu* et *bakamatu*: le premier est hérité collectivement et ne nécessite pas d'être prouvé, le second est hérité individuellement et transmis occasionnellement à la collectivité. La structure est consensuelle quand l'emphase sur certains myèmes appartient exclusivement à une lignée, représentée par un énonciateur particulier, qui consciemment choisit de les révéler, ou non.

projet du chercheur²⁸⁴. Grémy (1976), par exemple, entre les fonctions de Propp dans ses tableaux et tente de révéler l'enchaînement canonique des fonctions au sein du corpus russe. Julien D'Huy (2020) propose de placer le mythe au cœur d'une histoire longue de l'humanité. Inspiré par les naturalistes, le chercheur convertit les variantes des mythes en taxons, sur le modèle des gènes, pour tenter de remonter aux mythes primordiaux²⁸⁵. Le Quellec, quant à lui, utilise la méthode intersémiotique pour identifier le mythe primordial de l'humanité dont sont issus tous les autres. Pour ce faire, il "décompose les mythes en mythèmes (au sens structurel de Lévi-Strauss) ou en motifs eux-mêmes identifiés par la comparaison des différentes attestations" (Le Quellec 2021: 131) et matérialise leur mouvement sur des cartes de chaleur.

Notre méthode, moins ambitieuse et plus localisée, consiste à établir un tableau où sont listés les mythes de notre corpus et la liste des 31 mythèmes présentés au § 8.2. Le corpus étant de taille raisonnable, nous avons choisi de compter manuellement, chaque occurrence, de chaque mythème, présent dans chacun des mythes (cf. tableau 15). Notre postulat étant que les *bakamatu* comptent davantage de mythèmes de légitimité que les *tukunu*.

Quelques remarques sur notre relevé :

- ▶ Aucun récit de notre corpus ne coche toutes les cases: bien que tous les mythèmes soient virtuellement disponibles, aucun énonciateur ne juge adéquat de tous les mobiliser au sein de son discours
- ▶ Les récits de Kuwae comptent bien davantage de mythèmes de légitimité historique que le groupe des *tukunu*
- ▶ Toutes les versions des récits de Kuwae comptent des mythèmes archéologiques quand les *tukunu* ne les convoquent pas systématiquement
- ▶ Le point commun à tous nos récits est le mythème ML1 (ancrage géographique et déambulation au fil des différents toponymes). Une constante qui corrobore les idées de Bensa quant à la nature de la mémoire mélanésienne, qu'il définit comme "spatialisée" (cf. § 8.2.1, ML1).

²⁸⁴ "À partir des années 2000, le chercheur japonais Jun'ichi oda (2001) s'est intéressé aux outils phylogénétiques afin de classer les récits. Il a utilisé à cet effet un programme normalement destiné à aligner les chaînes de gènes pour aligner les "chaînes de fonctions" utilisées par Vladimir Propp.[...] Jun'ichi oda a réduit ces chaînes de fonctions en utilisant le modèle à 16 fonctions du sémioticien lituanien, Algirdas Julien Greimas dérivé du système de Propp, puis il a codé chacune de ces fonctions comme un acide aminé (conte 1: ABCD) ; conte 2: AFGH etc...L'utilisation d'un programme informatique lui a alors permis d'aligner chacune de ces chaînes sur la base de leur ressemblance maximale [...] Plus généralement, les fonctions de Propp posent bien des problèmes, ce qui en limite fortement l'intérêt pour une analyse statistique de corpus (Lévi-Strauss 1960 ; Lüthi 1974 ; Verrier et Bréaond 1982)" (D'Huy 2020: 60-61).

²⁸⁵ L'auteur écrit (2020: 81): "les premières migrations de l'homme ont laissé une trace non seulement génétique, mais aussi mythologique, dont la prégnance est toujours sensible dans les cultures actuelles".

- ▶ Il apparaît encore que les récits de Kuwae TG05 et TG01, recueillis par le missionnaire Graham Miller et le linguiste Jean-Claude Rivierre enregistrent le maximum de diversité — et de quantité — dans notre corpus (à noter que Rivierre choisit de ne pas publier la liste des cent toponymes qui composent la barrière de Mangarisu)
- ▶ Le récit MIL01 sur la naissance de la langue namakura compte 5 mythèmes, le minimum de notre corpus
- ▶ Aucun récit ne compte aucun mythème.

Si nous interrogeons ces nouvelles données à la lumière de nos hypothèses précédentes, il devient très difficile de discriminer génériquement nos textes d'un point de vue strictement formel, tant ils sont semblables. En effet, les deux types de récits partagent la même structure canonique, divisible aussi bien en fonctions qu'en épreuves. Ils partagent également les traits narratifs non essentiels que nous avons appelés mythèmes: un récit *bakamatu* et un récit *tukunu* peuvent convoquer la même preuve de leur historicité, en vertu de la même logique de vérité, si ce n'est qu'ils ne le font pas dans la même proportion.

Dans son *Anthropologie structurale* (1973), Claude Lévi-Strauss préconise d'étudier de préférence des civilisations où le mythe et le conte coexistent encore "en situation" — c'est-à-dire dans un système où la littérature orale est totale. Il nous propose de renoncer au choix générique entre mythe et conte, et de considérer qu'ils sont :

"Les deux pôles d'un domaine qui comprend toutes sortes de formes intermédiaires et dont les éléments sont susceptibles d'appartenir au même système de transformation" (Strauss 1973: 156).

En effet, en abandonnant la classification en deux genres bien distincts répondant à des critères précis, voire universaux qui les distinguent, et en nous concentrant davantage sur leurs ressemblances, nous remarquons, effectivement, qu'ils pourraient bien être les deux pôles d'un même genre. D'une même façon de dire le passé. Tâchons de représenter graphiquement cette idée. Prenons une échelle (cf. figure 24) sur laquelle nous plaçons au point zéro un récit qui, hypothétiquement, ne contiendrait aucune preuve de sa validité, aucun mythème. En d'autres termes un récit " anhistorique ".

Tableau 15: Relevé quantitatif des mythèmes de notre corpus

	ME1	ME2	ME3	ME4	ME5	ME6	ME7	ME8	ME9	ME10	ME11	ME12	ME13	ME14	ME15	ME16	ME17	ME18	ME19	ME20	ME21	ME22	ME23	ME24	ME25	ME26	ME27	ME28	ME29	ME30	ME31	ME32	Total
Les bakamatus																																	
TG05	13	12	15	15	1	1	12	3	1	2	1	2	1	X	X	1	X	2	X	X	1	1	1	1	X	7	X	X	5	X	X	98*	
TG01	21	21 ^a	17	13	2	4	5	X	6	X	1	1	2	X	X	X	2	1	X	X	2	5	1	1	X	5	X	X	3	X	X	92	
MK04	4	X	9	4	1	1	7	X	X	1	X	1	X	X	X	2	1	2	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	33	
TG03	3	X	7	2	2	X	4	2	X	X	3	4	1	X	X	2	X	X	X	X	X	X	3	4	X	6	X	1	7	X	1	52	
TG04	2	X	1	1	X	X	X	X	X	X	1	X	1	X	X	1	1	X	X	X	1	2	4	X	X	2	X	X	3	X	X	20	
MK02	5	X	3	4	X	X	1	2	X	1	1	2	X	X	X	2	5	X	X	2	1	X	2	X	X	2	X	X	4	X	1	38	
MK03	2	X	1	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	1	1	3	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	10	
EF01	1	X	3	3	X	X	X	3	X	X	3	5	X	1	2	2	1	X	2	1	1	1	2	X	1	2	X	X	5	2	X	41	
BU01	2	X	1	2	X	X	X	X	X	X	X	2	X	X	X	X	6	X	X	X	1	1	1	X	X	1	X	X	1	X	X	18	
MK01	7	2	2	4	X	2	4	X	X	2	4	1	X	X	X	1	1	1	X	X	3	X	2	X	X	7	X	1	2	X	X	46	
TGK02	2	1	7	5	X	1	3	1	X	1	1	2	X	X	X	1	X	2	X	X	X	X	X	X	X	1	1	X	X	X	29		
TGK01	7	1	12	3	X	1	1	1	X	1	4	2	X	X	X	1	1	X	X	1	1	1	1	X	X	2	X	X	3	X	X	43	
Les tukunus																																	
MI01	2	X	X	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	1	X	X	1	X	X	6	
TGK03	3	X	X	X	X	X	X	X	1	X	X	X	1	1	X	1	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	9
TGK04	7	X	1	X	X	X	X	X	1	X	X	X	1	2	X	1	X	X	X	2	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	15	
TGK05	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	1	1	X	X	X	X	1	1	X	X	X	1	X	X	X	1	X	X	8		
TGK06	2	X	X	1	X	X	X	X	X	X	3	1	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	1	1	X	X	1	X	X	11	
TGK07	14	X	6	1	X	X	3	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	27	
TGK08	4	X	2	1	X	X	1	X	X	X	1	1	X	X	X	2	X	X	X	2	X	X	X	1	X	1	X	X	X	X	16		
TG02	3	X	4	5	X	X	1	X	3	X	10	1	3	X	X	X	X	1	1	1	2	1	X	5	2	X	3	X	X	46**			
TGK09	12	X	X	X	X	X	X	1	X	X	X	1	X	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	1	X	1	X	X	X	X	17		
TGK10	9	X	1	1	X	X	X	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	1	9	X	1	X	24		
MK05	3	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	1	X	X	X	1	X	X	X	X	1	X	X	X	X	2	X	X	X	X	8		
TGK11	5	1	X	1	X	X	X	X	X	X	1	7	3	2	X	X	1	1	X	X	1	X	2	1	1	4	X	X	X	X	31		
TGK12	3	X	X	1	X	X	X	1	X	X	1	1	X	X	X	2	X	X	X	X	X	X	X	2	X	X	1	X	X	X	12		
TGK13	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	2	1	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	5		
TGK14	1	X	2	X	X	X	X	1	X	X	X	1	1	X	X	X	X	X	1	1	X	X	1	X	X	X	X	X	X	X	9		

 Plus haut degré de précision par sous-genre

* Rivierreprécise avoir censuré la fin du texte qui contenait une centaine de toponymes et définissait avec exactitude les frontières de la « barrière de Mangarisu ».

** Nous ne comptons qu'un seul mythème MG1, quand il est question de 57 cochons dans le récit.

Au sommet de l'échelle, plaçons un récit qui, hypothétiquement, les contiendrait tous. En plaçant les récits de notre corpus sur cette échelle, nous pourrions alors "mesurer" le degré d'historicité qui leur est prêté par leur énonciateur, en vertu du nombre de preuves qu'il convoque pour ancrer son discours dans le réel — d'après les traits narratifs de la logique de vérité locale que nous avons extraits, mais aussi de ceux, ou que nous n'avons pas su prélever ou qui ne se sont pas réalisés dans notre corpus. Nous obtenons le schéma suivant :

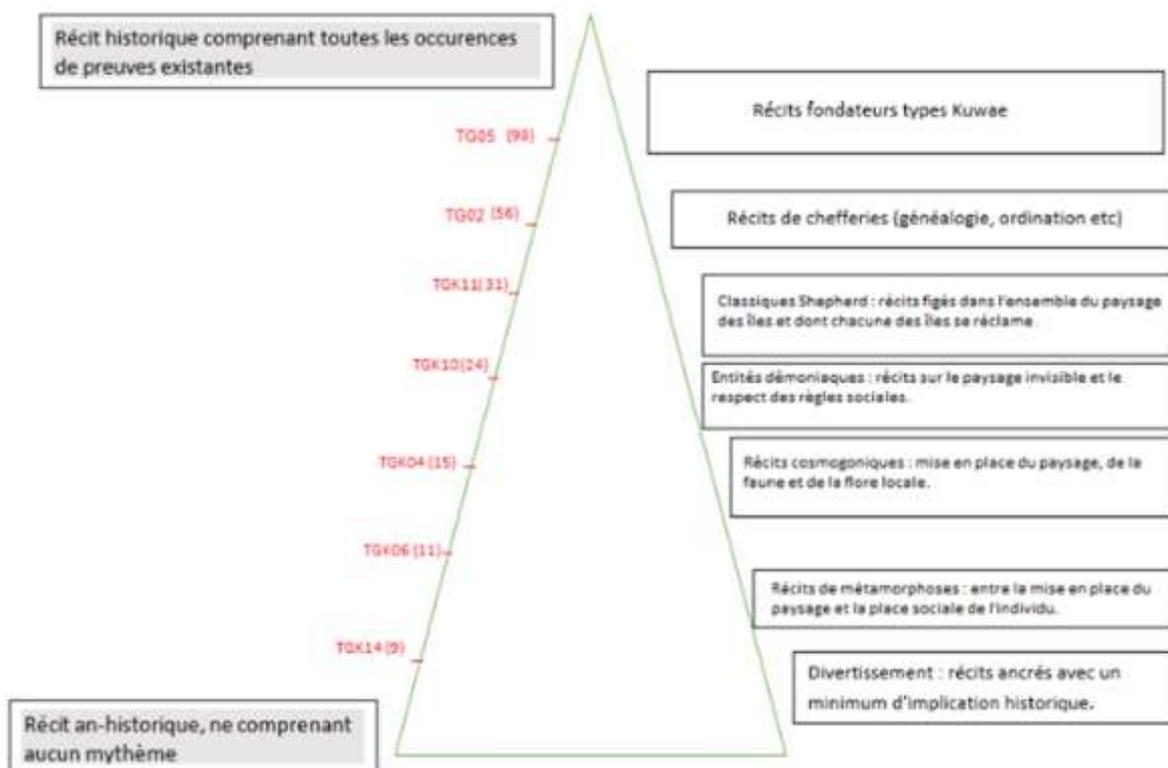


Figure 25: Représentation graphique des pôles du genre mythohistorique.

Dans ce schéma, sont placés les "champions" de chaque section de notre corpus. Nous remarquons que les *bakamatu* sont les récits les plus historiques — soient les récits auxquels les énonciateurs injectent un maximum "d'eux-mêmes" avec une volonté quantifiée de les attacher à la réalité par tous les recours qu'offre la logique de vérité locale. Et que, sans surprise, la *tukunu* de la catégorie divertissement est la moins "historique" de toutes, sans pour autant être dénuée de cette intention puisqu'elle compte tout de même 9 mythemes — plus que le récit étimologique sur la naissance du *namakura*, le moins historique de l'ensemble de notre corpus, qui n'en compte que 5. Quelle(s) conclusion(s) tirer de ce constat ?

8.3.3 Récit-historico-mythique ou mythistoire ?

Dans son article publié dans *Mémoire de pierre, mémoire d'homme: tradition et archéologie en Océanie: hommage à José Garanger* (1996: 431), Jean-Claude Rivierre abandonne également les dénominations classiques telles que conte, mythe ou histoire. Il propose pour le récit de Kuwae deux noms génériques au choix. Celui de "mythistoire" qu'il emprunte à Van der Leew — qui désigne originellement la propension de chaque récit religieux à devenir un mythe (Leenhardt, 1951) — et dérive son sens au profit de la contraction mythe et histoire. Puis, il propose encore l'alliage équivalent "récit-historico-mythique", de son invention cette fois, afin de "souligner la portée socio-historique de ces récits".

Nous proposons d'utiliser ces deux dénominations pour désigner les deux pôles du genre mythistorique dont nous venons de dégager la structure, les traits, les mythèmes et les degrés, à l'image de la classification endogène. L'ensemble des récits du genre mythistorique de notre corpus explique la présence et la configuration des objets du monde, en mettant en scène une réalité primordiale bouleversée par un événement que ces récits racontent et qui justifie leur configuration actuelle²⁸⁶. Or, nous conservons pour enrichir nos définitions, les traits (individuel/collectif) qui distinguent généralement le mythe du conte (§ 7.3.2) ainsi que les traits (mineur/majeur) généralement utilisés aux mêmes fins. D'ailleurs Lévi-Strauss n'écrit-il pas que :

"Le conte consiste en une transposition affaiblie de thèmes dont la réalisation amplifiée est le propre du mythe. Le premier est moins strictement assujéti que le second sous le triple rapport de la cohérence logique, de l'orthodoxie religieuse et de la pression collective. Le conte offre plus de possibilités de jeu, les permutations y deviennent relativement libres et elles acquièrent progressivement un certain arbitraire" (Lévi-Strauss 1973: 154).

Nous suggérons alors de désigner — et non de traduire — le récit *bakamatu* par le terme "mythistoire", soit le récit fondateur d'un événement majeur, où un héros culturel définit l'ordre général du réel pour la collectivité ; et le récit *tukunu* par l'alliage "récit-historico-mythique", soit le récit d'un événement mineur, où le héros, une personnalité secondaire ou anonyme, définit un détail du réel.

Au niveau des pôles, les récits majeurs contiennent davantage de preuves de leur historicité — de mythèmes — que les récits mineurs dont on peut supposer que l'héritage est culturel, et ancré dans la mémoire collective, de telle sorte qu'ils ne sont pas nécessairement défendus par leurs énonciateurs. C'est dans ce sens, que nous pouvons référer au glissement vers "l'arbitraire" dont parle Lévi-Strauss (*supra*). Alors qu'au contraire, les récits majeurs s'accordent

²⁸⁶ Il s'agit ici d'une définition du mythe telle qu'elle est proposée par Le Quellec (2021).

consciemment sur une structure commune, motivée par l'ensemble des énonciations qui l'ont fixée, et à laquelle les énonciateurs cherchent à attacher les éléments historiques adéquats, comme s'ils étaient les pièces du puzzle de la mémoire collective. Dans ce sens, le récit fondateur est fait de la multitude des points de vue qui a assisté à l'événement primordial, à travers le temps et que l'énonciation individuelle révèle. Nous y reviendrons au §10.

Les récits mineurs peuvent ensuite être catégorisés en sous-genres. Dans notre corpus nous les avons classés en cinq sections thématiques (cosmogonie, métamorphoses, chefferies, classiques Shepherd et divertissement). Cependant, si les frontières entre ces différents sous-genres peuvent être discutées, sur des critères tel que le contexte d'énonciation ou remodelées selon l'âge du public, les récits de pirogue *nariwota*, que nous allons étudier de plus près dans un moment, doivent être distingués comme un autre palier du genre mythohistorique.

Ils appartiennent thématiquement à la section "chefferie" qui relate les hauts faits des chefs de titre secondaire, mais à un degré supérieur, car ils sont considérés comme fondateurs, pour quelques chefs. En effet, une pirogue ancestrale ne peut accueillir à son bord que quelques personnes qui tiendront des discours partenaires. Nous verrons que ce sont des récits secrets, à la forme bien définie, qui répondent à la même logique de vérité que les *bakamatu* et les *tukunu*, qui se veulent exclusivement historiques et qui se rattachent aux récits fondateurs qui deviennent ou leur phare ou leur port.

Conclusion du troisième mouvement

Ces deux chapitres nous ont permis de clarifier la classification endogène des discours sur le passé des îles Shepherd, et sur les classifications exogènes qui sont proposées à travers le monde pour désigner ces récits, car ceux-ci ne se rangent pas si facilement dans les cases Histoire et fiction. Nous avons pu constater qu'en dehors de leur "air de famille" et des motifs qui reviennent dans les mythes du monde, plusieurs critères d'analyse peuvent être envisagés, tout comme plusieurs définitions de ces mêmes critères peuvent être proposées selon l'objectif du chercheur. Ce qui implique d'extraire une certaine quantité d'informations, et de faire des choix.

Pour notre analyse, nous avons choisi d'envisager nos récits en fonction de la somme de leurs ressemblances. D'abord avec les récits du monde, avec lesquels ils partagent une structure narrative commune, faite des mêmes fonctions (Propp) et des mêmes épreuves (Greimas). Nous avons vu que ces récits portaient en eux-mêmes très peu de différences selon qu'ils appartenaient aux genres dits de la *tukunu* ou de la *bakamatu* — auxquels nous avons bien arbitrairement attribué le genre féminin. Et qu'ils convoquaient tous deux, la même logique de vérité, sous la forme de motifs phraséologiques, que nous avons nommés

mythèmes, sur le modèle, élargi à nos besoins, de Lévi-Strauss, et triés en trois types : les mythèmes de légitimité de l'énonciateur, archéologiques et magiques.

Ces mythèmes qui sont l'incarnation discursive de "l'institution imaginaire de la société", sont virtuellement disponibles et convoqués en nombre variable par l'énonciateur lors de sa performance. Celui-ci, selon ses connaissances, son habileté, sa position sociale et comme nous le verrons, ses objectifs, est libre de les intégrer à la structure narrative canonique. Ces mythèmes nous informent autant sur l'horizon d'attente de l'audience, qui espère une performance et non une récitation: c'est-à-dire qu'elle va espérer que certains de ces mythèmes soient énoncés pour valoriser à la fois l'énonciateur et son récit, que sur la valeur historique qu'y insuffle volontairement l'énonciateur. Comme l'écrit Bazin :

"Sera donc "historique" tout récit que son narrateur et ses auditeurs ordinaires tiennent pour tel en fonction du partage qu'ils effectuent entre différents genres narratifs" (Bazin 1979: 445).

C'est-à-dire que la distinction entre une *tukunu* ou une *bakamatu* ne tiendra finalement qu'à la valeur historique que lui prêtent les énonciateurs, en y agréant un certain nombre de mythèmes — dont nous ne sommes pas en mesure de juger la qualité — et la mesure dans laquelle, ces mythèmes sont effectivement assimilés à des critères d'historicité par l'audience. Aussi, nous pourrions également parler de la valeur "interdiscursive" des mythèmes.

Avec l'analyse sémiotique de Greimas, nous avons également vu qu'une distinction de l'ordre du degré pouvait encore être faite au niveau de l'importance de l'événement: un événement majeur — comme une éruption volcanique qui anéantit le paysage naturel et social — met en jeu un héros culturel qui vient représenter la collectivité et refonder/recréer l'ordre social. Le récit de Kuwae met en jeu des oppositions majeures, qui concernent les fondements de l'ordre de chefferies, spécifique à la région Shepherd. Alors que les récits nommés *tukunu* mettent davantage en jeu des oppositions de types mineurs, à un niveau individuel ou anonyme au sein de la société, et qui ne déterminent qu'un détail du monde. Nous trouvons dès lors moins de mythèmes de légitimité dans les *tukunu*: non parce qu'elles sont perçues comme moins vraies, mais sans doute que leur nature mineure dans les détails du monde n'appelle pas davantage d'arguments pour être admises et fixées dans la mémoire collective. Et surtout, que l'enjeu de leur énonciation n'est pas le même.

En effet, avec ces analyses, force est de constater que les récits ne sont pas transmis tels quels de générations en générations depuis cinq cents ans. En réalité, ils ne cessent d'être redéfinis, recomposés par les différents acteurs du paysage social, en fonction de leur propre point de vue — véhiculé par leur ancêtre — et des lignées auxquelles ils se rattachent. Lévi-Strauss s'est évertué à répéter "qu'un mythe était constitué de l'ensemble de ses versions" (Le

Quellec 2021: 100). Or le mythistoire de Kuwae est composé de l'ensemble des variations, des réécritures et des détails que chaque énonciateur peut y apporter en son temps. Mais à quelles fins? Quelles sont réellement les perspectives socio-politiques en jeu, qui incitent les énonciateurs à agréger, encore et encore des détails au même récit ?

Nous pouvons envisager deux modèles opposés: d'un côté une quête historique, de l'ordre de l'archéologie discursive, qui cherche à rassembler l'ensemble des discours, génération après génération, dans le but de révéler un récit total de l'événement. Cette recomposition permettrait à chacun de récupérer les droits et privilèges qui lui sont historiquement dus. Ou bien, second modèle, le récit de Kuwae serait utilisé comme un instrument narratif dont la flexibilité et la capacité d'accueil au niveau des étapes narratives permettraient une perpétuelle manipulation de l'Histoire, pour faire face aux nouvelles réalités et aux changements — pensons notamment à l'influence des missionnaires (§4), à la montée des eaux, à l'affaissement des falaises, etc. Un ancien de lignage livrant ce qu'il sait de l'histoire de ses aïeux se situe plus naturellement dans le premier modèle, mais dans le cadre d'un *land dispute*, l'enjeu se trouve sans doute davantage dans le second. Diana Rey Hulman écrit d'ailleurs :

“Une certitude: les textes oraux n'ont d'existence que dans le moment unique, particulier à chaque culture qui instaure les face-à-face particuliers des partenaires des actes de communication. [...] Le texte n'est texte que pris dans son procès d'énonciation particulier sinon les analystes parlent d'une structure qui n'est qu'un des éléments constitutifs de ce procès d'énonciation particulier, à savoir une sorte de code” Rey Hulman (1982:44).

En effet, la présence des mêmes mythèmes aux deux pôles du récit mythistorique nous montre qu'un code est à l'œuvre au sein de ces récits, et que ce code n'est pas — comme l'écrit Bazin²⁸⁷ — “le sens du récit, mais ce dont le récit joue ou se joue pour produire un sens”. En effet, dans la mesure où chaque énonciateur prend en charge le discours et y adjoint librement des éléments, nous pouvons dès lors penser qu'il devient créateur d'une configuration signifiante particulière, d'un message particulier. Mais, comment doivent être répartis les titres/terres d'une surface qui rétrécit, est un débat qui ne peut pas trouver de fin.

De plus, le contexte d'énonciation naturel des récits de Kuwae n'est pas accessible à l'analyse. Nous ne pouvons en aucun cas les étudier en action et en interaction, pour les raisons éthiques que nous avons évoquées au chapitre 5, et pour l'alignement astral qu'une telle entreprise aurait nécessité: *kairos*, maîtrise parfaite des langues en jeu, autorisations des chefs,

²⁸⁷ Nous nous inspirons ici de l'incroyable analyse du code à l'œuvre de Bazin dans les versions de l'avènement du roi de Da, et des critères sur lesquels repose sa puissance. Nous trouvons de nombreuses similitudes dans le jeu politique qui entoure les versions de Kuwae et motive leur énonciation. Le lecteur est invité à prendre connaissance du passage dont nous nous inspirons ici, chez Bazin (1979: 469).

de leurs aïeux et descendants, des différentes parties de la dispute, du centre culturel, d'enregistrer, de transcrire, d'analyser et de conserver l'ensemble du procès, sans encore considérer les possibles instrumentalisation présentes ou futures, du chercheur et de son matériel, etc.

Aussi, nous allons poursuivre notre analyse depuis un autre maillon de la chaîne: celui de la transmission et nous approcher au mieux du premier modèle, en tâchant de saisir, à travers les discours, défauts de leurs intentions politiques directes, les enjeux qui leur sont fondamentaux quand ils sont transmis. Et, dans un dernier temps, en convoquant les outils de l'analyse du discours, nous verrons comment ces discours s'auto-légitiment entre eux et se perpétuent sur l'hypothèse, et nous pourrions même parler de mythe, de l'existence d'un récit total, qui contiendrait et unifierait toutes les versions, et qui permettrait à chacun de légitimer son identité et ses droits.

Terminons ce chapitre sur ces quelques mots de Le Quellec :

“Les croyances et les mythes sont ainsi, par essence, toujours le propre des autres. Je ne puis évoquer ce que seraient mes propres croyances, puisque, par définition elles sont pour moi la vérité, alors que ce que je désigne chez l'autre comme “croyance”, c'est justement ce à quoi je ne crois pas. Ainsi que le résumait l'anthropologue Jean Pouillon (1916-2002), l'ethnologue qui constitue des recueils de croyances se révèle être ainsi “l'incroyant qui croit” (Le Quellec 2021: 61).

QUATRIEME MOUVEMENT —

Analyse des pratiques langagières en contexte

« L'homme a toujours senti — et les poètes ont souvent chanté — le pouvoir fondateur du langage, qui instaure une réalité imaginaire, anime les choses mortes, fait voir ce qui n'est pas encore, ramène ici ce qui a disparu. Il n'est pas en effet de pouvoir plus haut, et tous les pouvoirs de l'homme, sans exception, qu'on veuille bien y songer, découlent de celui-là. La société n'est possible que par la langue ; et par la langue aussi l'individu » (Benveniste [1963]: 25).

S'il est un acte de langage qui est universel, c'est celui de raconter des mythes. Dans sa conférence du 5 avril 2022 intitulée: *Origine des mythes d'origine, organisée par Le Pôle d'interprétation de la Préhistoire*, Le Quellec insiste sur le caractère agissant — ou performatif — du mythe sur la société. Celui-ci provoquerait une suspension du jugement, et permettrait d'accepter à travers un unique récit l'explication d'un ou plusieurs éléments du monde, qui sans lui n'auraient aucun lien les uns avec les autres. Le mythe en se donnant pour vrai donne du sens au monde dans lequel il circule. Or, qu'est-ce que le mythe sinon un discours sur le passé qui se transmet de génération en génération dans et à travers les différentes cultures ?

La question de genre de discours, et non plus uniquement de genre littéraire, émerge nettement dans les années 1980. C'est Bakhtine qui introduit la notion de contexte extra-verbal dans l'analyse linguistique des énoncés. Il écrit :

“Tout énoncé pris isolément est bien entendu individuel, mais chaque sphère d'utilisation de la langue élabore ses types relativement stables d'énoncés, et c'est ce que nous appelons genre du discours” (Bakhtine 1984 : 265 cité par Bornand & Leguy 2013: 103).

En effet, cette nouvelle importance donnée au contexte d'énonciation mène l'analyste à chercher en amont du texte. Dans quelles situations spécifiques ont été recueillis les mythes catalogués dans le *Rameau d'or*, ou les contes du répertoire d'Aarne et Thompson ? Quelles informations sont données sur ces textes oraux *en situation* ? Cette approche nous invite à envisager les récits en circulation recueillis de notre corpus, dans leur dynamique. Nous avons montré dans les deux chapitres précédents que les *tukunu* et les *bakamatu* qui composent notre corpus, peuvent être structurellement perçues comme les deux pôles d'un même genre. Elles partagent le même matériel, mais appartiennent-elles aux mêmes sphères d'utilisation de la langue ?

Dans notre travail, nous avons le privilège de pouvoir traiter ces deux facettes de l'œuvre orale: d'abord comme un texte, puis comme un discours en acte. En effet, conscients dès l'enregistrement de certains critères qui conditionnent l'énonciation (cf. §5.3) nous disposons de matériel ethnographique de première main nous permettant d'intégrer le contexte, qui précède la production du texte oral, à nos analyses. De nouveaux critères, pour justifier de la classification endogène, sont alors disponibles. Les énonciations sont-elles privées ou publiques ? Ont-elles lieu entre les membres de la famille ou seulement entre les membres d'un même nakamal ? Qui parle ? Des hommes ou des femmes, des jeunes ou des anciens, des grands chefs ou tout le monde ?

Nous avons vu cependant, que le contexte d'enregistrement de nos récits était particulier car incité par la chercheuse (§ 5.3). Nous devons d'abord nous demander dans quelle mesure les adaptations des normes de la transmission et d'énonciation des discours influent sur le contenu de notre corpus. Si ces textes oraux restent, ou non, des productions culturelles représentatives. Nous allons voir dans le chapitre 9, que la transmission intergénérationnelle, comme toute culture, est basée "sur la copie des éléments de génération en génération" (Berezkin 2015: 35).

En effet, si l'énonciation d'un récit tel que celui de Kuwae est un événement à chaque fois nouveau, et qui accueille des variations propres à ses énonciateurs, elle se construit exclusivement à partir des énonciations passées suivant un "modèle culturel". La solidité de la structure du récit, que nous avons démontrée dans les chapitres 7 et 8, montre d'une part la volonté sociale de le conserver inchangé et d'autre part révèle les modalités inaliénables de sa mise en forme. En effet, d'après Aufray :

"Les œuvres orales sont élaborées selon des conventions afin de pouvoir être reconnues et comprises par le groupe social auquel elles s'adressent. Elles sont soumises à des codes collectifs, à des attitudes de mise en forme qui sont conformes à des modèles culturels. Les différentes variétés de productions orales sont ainsi organisées selon des formes de représentation qui se rangent en classes et en sous classes. Ceci nous conduit tout naturellement à examiner la question de la taxinomie des genres" Aufray (2015: 123).

Cependant le récit de Kuwae a une particularité notable: il est construit à partir de trois grands points de vue sur le passé, chacun issu d'une tradition culturelle différente liée par le même événement volcanique (cf. § 2.2.2). En d'autres termes, les variations entre les versions ne dépassent pas les limites de ces quatre écotypifications — i.e. ces quatre adaptations culturelles du même récit. Le récit de Kuwae se retrouve alors à l'état de « stase » (D'Huy 2020:83). C'est-à-dire qu'il n'évolue plus qu'à l'intérieur du cadre défini par ces traditions, ce qui implique :

- ▶ Qu'il se divise en deux récits distincts: l'un avant l'éruption qui est fixe dans toutes les traditions, et l'autre après l'éruption qui connaît au moins quatre grands points de vue sur la reconquête des îles. Ce qui explique, entre autres, les variations rencontrées à partir de l'élément de résolution dans l'épisode 4 (cf. § 7.2.2).
- ▶ Que les deux récits n'appartiennent pas nécessairement au même genre littéraire, bien qu'ils soient énoncés d'une seule voix. En effet, la première partie de la *bakamatu* semble relever de la *tukunu* sur le pôle le plus élevé de l'historicité, quand le récit de reconquête relèverait plutôt du récit de pirogue *nariwota* promu depuis l'individuel (secret), vers le culturel (collectif).
- ▶ Qu'il y a une volonté de fixer le récit dans un accord commun. Les invariants d'une version à l'autre, d'une île à l'autre, montrent qu'au fil des énonciations passées, des compromis ont été faits sur les étapes narratives, et que certains se sont stabilisés dans la mémoire culturelle à long terme.

En effet, le linguiste Jakobson et l'ethnographe Bogatyrev ont montré que l'intégration de la version modifiée d'une œuvre folklorique à une tradition déterminée implique sa ratification par la communauté (Jakobson et Bogatyrev 1929). Cette idée est également soutenue par Bazin pour qui les récits sont constitués des sédimentations des décisions successives prises à travers le temps (Bazin 1979). Autrement dit, les invariants seraient les points sur lesquels les gens sont tombés d'accord, et les variantes leurs tentatives de fixer le récit dans une nouvelle acceptation.

Ces variations, toujours d'actualité, montrent que le récit global des îles Shepherd est toujours en processus de réécriture, ré-énonciation. Cependant les traditions cherchent encore un accord "narratif" pour stabiliser cette hypothétique version globale. En effet, d'après d'Huy :

“Durant la stase, les changements proposés au schème mythologique connu dans l'écotype par les différents transmetteurs ne prennent pas tous la même direction, et ne parviennent généralement pas à se stabiliser au même degré dans la mémoire culturelle à long terme” (D'Huy 2020: 85).

Comme nous le verrons dans le chapitre 9, l'enregistrement des versions dites "officielles" de chacune de nos îles, dégagées de leurs considérations foncières, laissent apparaître leurs points de convergence et de divergence fondamentaux. Nous verrons que le nœud majeur se trouve au niveau de la pirogue qui reconquit Tongoa et des généalogies qui en découlent.

Dans le Chapitre 10, nous retournerons le problème, en plaçant l'énonciateur au centre de son récit. Nous montrerons quelle est sa place au sein de la tradition, quelle force peut avoir son discours et selon quelles règles il peut l'énoncer. Nous partirons du principe, comme Guiart, que les énonciateurs possèdent tous une pièce du puzzle d'un récit virtuel total. C'est-à-dire que chacune des énonciations chercherait à reconstituer, en livrant publiquement les

connaissances sur le passé, une partie d'un récit global qui aurait la propriété d'admettre, et d'ordonner toutes les versions au sein de sa structure.

Chapitre 9 — On ne naît pas mythe, on le devient.

“La spécificité de notre espèce, c’est qu’elle passe sa vie à jouer sa vie. Les rôles qu’on nous propose seront plus ou moins divers, plus ou moins figés, selon la société dans laquelle nous naissons. On nous montrera comment nous y prendre pour les jouer, on nous apprendra à imiter des modèles et à intégrer les récits les concernant. L’identité est construite grâce à l’identification. Le soi est tissé des autres”

Huston (2008:158).

Nous avons vu dans les § 7 et 8, qu’un regard sur le texte produit pour le texte lui-même nous révélait une partie de la réalité des récits en circulation dans les îles Shepherd. Traités comme des textes, nous y trouvons un enchaînement narratif stable qui relève de l’art universel de raconter les histoires. Ces récits, une fois la structure dégagée, ont la particularité de laisser échapper des unités phrastiques identifiables que nous avons appelé “mythèmes” sur le modèle de Lévi-Strauss. Ce sont ces unités, librement agrégées par l’énonciateur pour agencer son message, qui particularisent sa version. Elles sont le code à l’œuvre qui garantit à la fois, le texte oral et son énonciateur.

Cette analyse nous a permis de saisir, en partie, les mécanismes de production d’un texte oral, et de fournir un début de réponse quant à la classification endogène des récits. Cependant, ces éléments textuels n’expliquent pas pourquoi le récit de Kuwae est toujours transmis et convoqué dans les querelles actuelles, ni les revendications intérieures aux versions concurrentes. La réponse que nous n’avons pas trouvée dans la forme se trouve dans leur contexte d’énonciation.

En effet, si notre méthode de collecte de données s’est avérée efficace, nous devons questionner leur contexte d’enregistrement. En effet, il ne s’agit ni d’une transmission de père en fils, ni d’une énonciation publique. Ils sont spécialement “mis en scène” par les informateurs, orientés vers une assemblée imaginaire incarnée par l’enregistreur et prennent une valeur textuelle. Mais, sont-ils pour autant moins conformes au modèle culturel ? La sollicitation de l’enquêteur altère-t-elle la nature des textes oraux produits ?

Si nous considérons que chaque énonciateur se réfère aux discours passés pour créer la version qu’il nous livre, celle-ci est à la fois un élément de la mémoire collective et un discours

de légitimation. Ainsi, ces textes reflètent un ordre social qu'ils fondent, légitiment et entretiennent à la fois (Assam 2018: 31). Ces discours conservent les traits narratifs et les enjeux propres à leurs énonciations naturelles, quand bien même ceux-ci ne sont pas destinés à remplir l'objectif habituel. C'est du moins le principe de la transmission culturelle, et de son adaptation aux circonstances exceptionnelles de l'enregistrement, que nous allons d'abord aborder.

Dans un second temps, nous verrons que les versions de nos *bakamatu* se séparent en deux récits à partir d'un nœud majeur, que nous ferons émerger suite à la comparaison des versions des îles de Tongoa, Tongariki et Makira. En effet, bien que les récits soient dépouillés au maximum de leurs intentions socio-politiques, et tout particulièrement de la question foncière, ils laissent apparaître leur orientation fondamentale. Nous postulons dans ce chapitre, que le récit de Kuwae, dit d'une seule voix dans notre corpus, est en réalité fait de deux récits: le géomythe de l'éruption volcanique, et le récit de pirogue nariwota de chacune de ces îles.

Nous verrons que la spécificité du récit de Kuwae consiste à promouvoir les récits individuels au niveau du collectif. À l'inverse de Lévi-Strauss (1971) qui entreprit de montrer "comment meurent les mythes" nous tâcherons de montrer comment ils le deviennent. En effet, l'objectif de ce chapitre sera de montrer à quel état de stase se situe le récit de Kuwae en 2019, et quelles sont les orientations possibles de ses réécritures futures.

9.1 La transmission dans les îles Shepherd : un parcours de l'oralité.

S'il est un aspect culturel incontournable en Océanie, c'est bien celui de la transmission culturelle. Comme en témoigne Epli Hau'ofa, poète fidjien contemporain et penseur de l'autochtonie, l'Océanien baigne dès sa plus tendre enfance dans la tradition orale et passe, au fil de sa vie, des étapes qui lui permettent de devenir lui-même un orateur. Dans son article "Oral traditions and writing" (2016), l'auteur nous décrit ce parcours. D'abord incité à croire au monde de l'invisible par les "fébriles grands-mères" trop âgées pour couvrir un périmètre de sécurité trop étendu, les enfants sont mis en garde par de nombreuses *tukunu* mettant en scène des esprits malfaisants et autres démons. Sont communiquées dans ces histoires "enfantines" les règles de la vie sociale, la toponymie des lieux et les lois morales qui régissent les communautés.

Ces histoires entendues et réentendues forment l'esprit des jeunes à l'écoute mais aussi à la mémorisation. Force de répétition aidant, les enfants deviennent bientôt capables de redire ces histoires et d'y ajouter au fil du temps des fragments d'autres histoires, et leur

touche personnelle. Ce parcours de l'oralité se poursuit à l'Église dont les prêcheurs sont le plus souvent les plus talentueux représentants, ainsi qu'au sein des nakamal et des manifestations publiques. L'art de raconter ou de dire un discours n'est pas tellement "dans le contenu des histoires mais dans la manière de les dire" (Hau'ofa: 1996).

Les récits tels que celui de Kuwae n'appartiennent pas à ces histoires dites en toutes occasions pour l'éducation ou le divertissement. Ils sont transmis dans des contextes spécifiques à des fins précises ; l'héritier d'une tradition, par la connaissance qu'il a de l'histoire et de sa pirogue, est mis en position de négociateur, de défendre son patrimoine acquis de naissance mais aussi de revendiquer une terre perdue par l'histoire. En effet, le cadastre, comme l'histoire, n'est pas figé dans le marbre. Comme l'écrit Hau'ofa:

"L'un des aspects les plus positifs de notre existence en Océanie est que la vérité est flexible et négociable, en dépit des tentatives de certains d'entre nous pour imposer une quelconque forme d'absolutisme qu'il soit politique religieux ou autre[...] comme on dit, chaque génération réécrit son histoire" (Hau'ofa: 2016).

Nous comprenons que chaque transmission, comme chaque énonciation qui lui succède, est imprégnée des outils qui permettent de réécrire l'histoire, pour mieux appréhender l'avenir. Le récit de Kuwae, dont nous venons de dévoiler la structure, va maintenant être observé dans sa dynamique. Voyons de plus près le phénomène de transmission culturelle du groupe Shepherd.

9.1.1 La transmission du récit de Kuwae

Dans l'introduction à leur ouvrage, Roy Ellen et Michael D. Fisher (2013) exposent les différentes théories de la transmission culturelle qu'ils définissent comme [l'émergence, l'acquisition, le stockage et la communication d'idées et de pratiques] (Ellen & Fisher: 2013 citent Cohen: 2010). Elle traite avant tout de l'acquisition au fil du temps d'une compétence rhétorique, d'un contenu et d'un savoir-être en situations sociales, ou même d'un savoir-faire, depuis l'apprentissage du nourrisson vers les pratiques langagières.

Les recherches les plus récentes placent l'écouter [listener] au centre d'un réseau d'apprentissage. La transmission est à la fois verticale du parent vers l'enfant, horizontale pour les *unrelated*, et également oblique — ce qui implique les membres des générations passées non liés par le sang. Elle peut encore s'opérer sur plusieurs modes.

- ▶ être de "un à plusieurs"— un professeur avec ses écouter par exemple
- ▶ ou à l'inverse, "plusieurs personnes pour un écouter".

L'écouter est de fait placé au centre du réseau de transmission, sans pour autant exprimer sa volonté propre de recevoir ces informations.

Cette approche, qui a connu un certain succès notamment sous la plume de Ohmagari & Berks (1997), est remise en question par les auteurs (Ellen & Fisher: 2013). Ils remarquent qu'une dimension temporelle comme situationnelle doit être prise en compte. Pour eux, l'écouter passe par des phases de découvertes et de redécouvertes. Si les savoirs sont d'abord transmis verticalement, c'est à travers la redécouverte horizontale que l'apprentissage s'effectue.

Dans le cas du récit de Kuwae, la transmission se déroule traditionnellement en deux phases bien séparées dans le temps:

- ▶ la transmission directe, soit verticale (découverte et redécouverte)
- ▶ la transmission horizontale et oblique — quand l'écouter est jugé à même d'assister aux réunions exceptionnelles ou que sa participation est requise — ce qui induit naturellement la répétition et la consolidation de l'apprentissage.

Le récit de l'écouter qui se trouve au bout de la chaîne de la transmission, est la dernière version modifiée par les négociations antérieures. Et c'est cette version qu'il va transmettre à son tour, à son descendant direct, et/ou lors d'une performance publique.

Du point de vue du plan de texte de Jean-Michel Adam, nous remarquons que les variations interviennent au niveau de l'élément de résolution — intitulé "la reconquête de l'île de Tongoa" (§7.1.2) — et de la situation finale — avec d'éventuels épisodes supplémentaires (§7.2.2). Nous avons alors deux possibilités:

- ▶ Considérer que le récit de Kuwae est une unité dont la première partie seulement a été fixée par l'ensemble de la collectivité. Et que l'élément de résolution, qui impacte nécessairement la situation finale, est en pourparler. Dans ce cas, le récit de Kuwae est un récit global qui tend à rassembler toutes les traditions (Efate, Tongoa, Tongariki et Makira) dans un seul et même récit
- ▶ Soit, que le géomythe de l'éruption, qui comprend uniquement le premier épisode, constitue un récit complet — nous avons vu avec l'application des schémas de Propp et du plan de texte de Jean-Michel Adam, que cette option était structurellement valable. De ce point de vue, les épisodes suivants constituent un récit à part, propre à chacune des traditions, qu'elles agrègent au récit de l'événement éruptif. Chacune tentant de promouvoir sa version, en convoquant un ou plusieurs héros culturels. Il y aurait donc deux récits différents, un géomythe et un récit de pirogue *nariwota*.

Pour les deux modèles, le ou les deux récits ont fixé des invariants, autant dans les mythèmes, que dans les scènes typiques. Il est par exemple établi que Smet s'est caché dans un tambour *pok* et que Tarifaket s'est réfugiée dans une grotte devenue mythème archéologique. Il est encore établi que l'élément de reconnaissance (I) qui permet le

sauvetage des rescapés par l'île de Makira, est le feu qu'ils allument pour cuire la réserve de nourriture *manda* qui permet leur survie. Les noms des îles, du premier homme de Tongoa et les circonstances de leur dénomination sont également des invariants — que ce soit dans les versions de Miller (Tongoa 1943) comme dans la dernière recueillie auprès du chef Tariboamat de Tongariki (2019).

Ces invariants sont symptomatiques de l'effet de stase du récit qui tend à se fixer dans un récit commun. C'est-à-dire que la transmission horizontale exerce une force au moins égale à la verticale. Les récits modifiés par les confrontations des différentes traditions, sont transmis modifiés dans les transmissions verticales. Petit à petit, les traits narratifs se figent. Nous remarquons que la structure narrative du premier épisode atteint ce stade: elle s'est fixée. Seuls quelques myèmes de légitimité sont encore agrégés mais ne sont plus décisifs dans la structure générale du géomythe. C'est au niveau du second épisode qu'un nœud majeur apparaît. Il correspond au récit de pirogue *nariwota* du premier occupant de Tongoa. Voyons comment fonctionnent leurs transmissions.

9.1.2 La transmission des récits de pirogues *nariwota*

Recueillir un récit de pirogue *nariwota* est rare. Les énonciateurs sont particulièrement portés à suivre l'adage néo-calédonien: "on ne parle pas de sa pirogue". En effet, le récit de pirogue est de transmission essentiellement verticale. Ces récits secrets, personnels et familiaux ne sont jamais dévoilés, à moins que des circonstances particulières comme un procès local, ne les incitent. Et quand bien même, la stratégie rhétorique consiste à ne dévoiler que le minimum efficace dans le cadre du modèle attendu, afin que les éléments imprudemment dévoilés ne passent pas à l'usage du camp adverse (§10.1.2). Ainsi, même sur l'axe horizontal, la transmission du récit de pirogue est partielle, sans qu'on ne sache jamais à quel point.

Facey le définit ainsi:

[C'est un récit qui raconte l'origine du titre de chef, du premier au dernier titulaire, ou d'un matriclan spécifique. Ces derniers commencent toujours par une femme de ce matriclan (ou dont la descendante matrilineaire) qui a été le premier membre de ce clan à venir à Nguna. Par la suite, cette lignée est tracée, descendant utérin par descendant utérin, jusqu'à ce qu'elle (et le récit) atteigne et nomme aujourd'hui, les représentants locaux du clan] (Facey 1989: §3).

Dans ces récits, qu'ils traitent des origines d'un titre ou d'un matriclan, l'emphase est mise sur différents éléments dont le nom de la pirogue, le nom du chef et de son équipage, ainsi que sur les lieux où ils se sont rendus, et les mouillages où ils ont accosté avant d'aboutir à la terre occupée aujourd'hui — voir le schéma général de Guiart (1973: 375, §2.2.1). Les

mythèmes de légitimité ML1, ML3, ML5 et ML6 que nous avons relevés dans le chapitre 8 y sont idéalement convoqués. Hebert décrit d'ailleurs l'acuité de ces récits avec admiration:

[Il est remarquable que dans nombre de tribus de cette région on se souvienne encore de l'itinéraire du voyage à l'issue duquel tel chef, tel dignitaire et ses ressortissants plus ou moins nombreux s'installèrent sur les îles qu'ils occupent actuellement. Cela est particulièrement vrai pour les îles Shepherd où, après le cataclysme qui les forma au XV^e siècle, des gens venus des îles s'étendant au sud, jusqu'à Efate comprise, émigrèrent. Ces récits dont il serait opportun de faire un relevé systématique, en faisant la part de leur contenu mythique, donnent en détail le nom des principaux passagers, celui des atterrissages successifs d'île en île, celui des tribus visitées, celui des gens ou des titres éventuellement déposés au passage ; et certains autochtones savent fort bien tracer un croquis de la route suivie par leur pirogue ancestrale] Hebert (1970: 63).

Pour illustration, nous ajoutons à ce propos le tableau (16) des pirogues ancestrales dont les noms ont été relevés par l'auteur. Il est représentatif du lien qui unit les tribus, les titres et les pirogues de l'histoire des Shepherd. Nous nous permettons d'effectuer des corrections sur les traductions des noms et d'ajouter la pirogue *na-talolo*, "le coq", propriété de l'île de Makira présente dans la version (MK04: 1986).

Tribus	Titres	Pirogues ancestrales	Traduction libre
Mataso			
Riason	Mala Koleo	Sokararua	La pirogue des orphies
Nokaun	Taravaki	Na fitolo	La faim
Emae			
Makata	<i>Ti Makata</i>	<i>Sabai moana</i>	<i>Elle fend les abîmes</i>
Ravinga	<i>Mariatu</i>	<i>Sabai réré</i>	<i>Elle fend les brisants</i>
	<i>Samori</i>	<i>Lovi Soro</i>	?
Faitinia	<i>Ti Fatini Mala</i>	<i>Masila soka rarua</i>	<i>Mince et bondissante pirogue</i>
Makura			
Malokotof	<i>Masoé rangi</i>	<i>Kaisirapo</i>	?
		<i>Natalolo</i>	<i>Le coq</i>
Buninga			
Mulool	<i>Ma tari noa mata</i>	<i>Takereker</i>	<i>Oiseau esp.</i>
Tongoa			
Lambukuti	<i>Ti nambua mata</i>	<i>Titi nauré</i>	<i>Frère de l'île</i>
		<i>Mala mata makali</i>	<i>Rapace aux yeux perçants</i>
Puelé	<i>Maraki</i>	<i>Navara solo</i>	<i>Le jeune cocotier jaillissant</i>
Moériu	<i>Ti mataso mata</i>	<i>Selol</i>	<i>Tonnante sagaie</i>
Kurumambé	<i>Tai Roa mata</i>	<i>Pakura liu</i>	?

	<i>Tari songo liu</i>	<i>Mala</i>	<i>Rapace</i>
Lapalea	<i>Varatia</i>	<i>Naré solo</i>	<i>Le brisant jaillissant</i>
	<i>Tapao nawota</i>	<i>Feniatu</i>	<i>?</i>
	<i>Tapao liu</i>	<i>Vara soro</i>	<i>Jeune cocotier</i>
	<i>Tapao saroi</i>		<i>jaillissant</i>
	<i>Meru</i>		

Tableau 16 : Les pirogues ancestrales des îles Shepherd d'après Hébert (1970: 58)

À noter, qu'à la différence de Facey (1989: §3), nous remarquons une possible intertextualité entre les héros de nos *tukunu* et les noms des pirogues ancestrales. Après tout, les héros de *tukunu*, comme les *sokararu* (*orphies*), les *takereker* (*oiseaux esp.*) ou les *natololo* (*coq*), apportent des changements dans les paysages naturels et sociaux, bien que l'échelle soit moindre. En effet, il est tentant d'assimiler les héros des *tukunu* aux fabliaux européens, où les animaux parlent. Cependant, et cela sera l'hypothèse soutenue dans un prochain article, tout laisse à penser qu'un lien mythique lointain existe entre les récits de *pirogue nariwota* et les *tukunu*, qui seraient les vestiges de *bakamatu* affaiblis par le temps (cf. Lévi-Strauss 1973: 154 §8.3.3) Cela expliquerait, entre autres, que les trois discours sur le passé des Shepherd soient les pôles d'un même genre, non plus uniquement sur un critère quantitatif des éléments de mémoire, mais aussi sur une profondeur temporelle, plus ou moins étirée.

La question du temps est effectivement au cœur des débats. Comme nous l'avons observé (Mouvement 1, figure 5) la conception du temps se décline sur un axe marqué par quatre événements majeurs, correspondant à des récits *bakamatu*, qui ne sont pas précisément situés. Dans nos récits, aucun connecteur temporel n'est donné pour délimiter les épisodes les uns par rapport aux autres. Pas plus que ne sont utilisés de marqueurs de relation ou d'organisation du discours. Tout au plus, nous trouvons des locutions adverbiales imprécises telles que "avant, il y a longtemps, au temps de l'obscurité, un jour, ils étaient restés bien longtemps, puis etc." Les récits sont tous contés au présent et ne marquent temporellement que deux moments: l'événement et ses conséquences, généralement marquées par le déictique "aujourd'hui" en fin de récit. Entre ces deux moments, l'auditeur doit suivre l'enchaînement narratif qui se donne de lui-même. Ils se déroulent avant ou après l'éruption, avec pour repère l'arrivée du héros culturel et l'on compte essentiellement sur l'énumération des générations depuis l'arrivée de la première pirogue pour remonter dans le temps.

Or, les récits de pirogues se distribuent autour de l'éruption volcanique, comme le représente le schéma suivant :

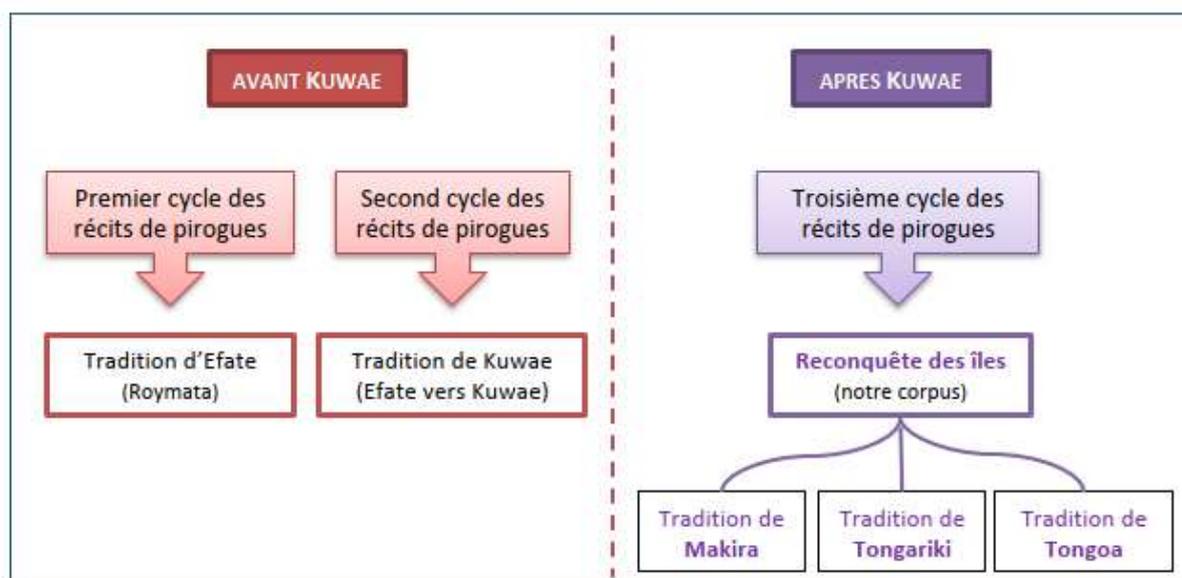


Figure 26: Voir §2.2.2.2: Les trois cycles de récits de pirogues d'après la tradition orale des îles de Makira et de Tongariki et du sud de Tongoa. On ne dispose pas de récits de pirogues narrant le peuplement de Makira.

S'il est aisé de situer le géomythe de Kuwae dans la tradition orale, il est en revanche beaucoup plus difficile de situer les récits de pirogues *nariwota*. Ont-ils eu lieu avant ou après l'éruption ? Localement, les récits de pirogues sont attachés aux *bakamatu*, soit aux récits des événements culturels majeurs qui ont la propriété de tout expliquer (§7.3.3). Les récits *bakamatu* peuvent, sans altérer leur structure, accueillir des épisodes supplémentaires et permettre à chacun de se situer. La tradition d'Efate se rattache logiquement à la *bakamatu* de Roymata et raconte comment celui-ci a conquis les îles. Et les Shepherd se rattachent à la *bakamatu* de Matanauretung soit à celui qui a reconquis les nouvelles îles.

De fait, lors des *lands disputes*, quand sont convoqués des récits de pirogues, ce ne sont ni les faits, ni les énonciateurs qui sont mis en doute, mais la profondeur temporelle du récit. Dans notre article de 2021 concernant la querelle de Tanaror, Ballard écrit :

"Ce qui est inhabituel dans ce différent, c'est que l'éruption de Kuwae peut être datée avec un degré de confiance élevé de la décennie des années 1450 de notre ère, soit plus de 550 ans avant l'audience du tribunal (Robin, Monzier et Eissen 1994, Ballard 2021) ; et les traditions de pirogues décrivant l'arrivée préalable à Kuwae des premiers chefs titrés remontent à plusieurs siècles auparavant (Hébert 1971, Guiart 1973, Luders 1996). Une grande partie du contre-interrogatoire par les deux villages en conflit sur les revendications de l'autre dans l'affaire Tanaror tournait autour de questions de séquence : ce chef était-il présent ou cette action a-t-elle été effectuée avant ou après l'éruption ? Mais personne ne contestait la réalité de l'éruption ni son rôle central dans la structuration de la temporalité tongoenne. Et personne n'a mis en doute la capacité des autres à se remémorer des événements ou des noms de ce passé lointain [...]" (Ballard & Bessis, nd 2021).

Doit-on situer les événements avant ou avant l'éruption ? Dans notre étude, cela revient à nous demander, à quel récit *bakamatu* est attachée la pirogue. Et à partir de quel lieu et de quel chef débute la généalogie dont l'énonciateur est issu. Nous ne disposons ni des renseignements fonciers, ni de généalogies précises. En revanche, nous disposons des écotypes de chaque tradition de pirogues.

9.1.3 Ecotype, variable ou version ?

Le mythe a longtemps été considéré comme le témoignage atemporel de la vie des hommes et, plus tard, comme le reflet de la structure inconsciente de leur pensée avec notamment les études anthropologiques (Lévi-Strauss) ou psychanalytiques avec Carl Gustav Jung (1920) resté célèbre pour avoir identifié une série d'images archétypales inscrites selon lui dans la mémoire phylogénétique de l'espèce humaine. Il s'agissait avant tout à l'époque de rechercher des mythes universels. C'est-à-dire des histoires qui seraient comme directement encodées dans notre humanité, et ce indépendamment du contexte de production.

Or les théories actuelles tendent à démontrer que le mythe nomadise, et s'adapte à son nouvel environnement culturel. L'ethnologue, Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952) auquel nous avons souvent fait référence, s'inspire des travaux du botaniste Göte W. Turesson sur les populations de plantes. Il montre l'existence de formes régionales des types de mythes et de contes, qu'il nomme "œcotypes"²⁸⁸ (du grec "oikos", "maison, habitat") :

"Par ce terme il désigne l'aspect local pris par un type de narration dans une aire culturelle déterminée où elle acquiert les caractéristiques absentes dans d'autres aires. En effet, les conteurs ou récitants qui se déplacent au-delà des limites de leur groupe modifient leur répertoire en fonction des attentes culturelles de celui dans lequel ils se rendent et, si le récit ainsi développé est adopté par le nouveau groupe, il est alors définitivement modifié lors de ses transmissions ultérieures" (Le Quellec 2013: 127).

D'après cette théorie, un même récit peut subir pendant le processus dit de "transvaluation" des modifications de style, de structure ou de contenu (Le Quellec 2021: 165). En nomadisant, le récitant qui sort des limites de son groupe, emporte avec lui le récit et l'adapte aux attentes culturelles de son nouvel environnement. Le récit reste irrémédiablement modifié pour le nouveau groupe qui le reçoit et à son tour, le transmet, le modifie et ainsi de suite. Un écotype serait alors une variation culturelle systématique, qui s'applique en l'occurrence à un même schéma narratif et le modifie.

Reprenons cela à la lumière de notre corpus. Nous avons au moins quatre écotypes du

²⁸⁸ Nous adoptons dans notre travail l'orthographe simplifiée « écotype » telle qu'elle est notée dans les œuvres de Le Quellec et D'Huy.

même récit, correspondant à quatre traditions (cf. figure 4). Les éléments qui correspondent à des variantes dans une analyse Proppienne — où par exemple la première plante de *Tongoa* pourrait aussi bien être une aubergine qu'un cocotier — s'uniformisent à l'intérieur du groupe Shepherd. Nous avons d'ailleurs vu au chapitre 8, que ces variantes, une fois adoptées localement, deviennent des mythèmes chargés de la logique de vérité des lieux. Certains d'entre eux — comme l'espèce de la première plante de *Tongoa* — sont si réguliers qu'ils sont insérés dans la structure, au cœur de la fonction narrative et s'y fixent (§9.1.2). Ce moment où les motifs locaux deviennent structuraux est appelé "transvaluation" et c'est ce phénomène qui permet la stabilisation de l'écotype.

Cependant, selon la tradition dont il se réclame (Efate, Makira, Tongariki, *Tongoa*) qui correspond à l'écotype du récit tel qu'il est transmis dans chacune de ces îles, l'énonciateur va donner un sens différent aux éléments fixes de cette structure. Il va agréger de nouveaux mythèmes issus de sa propre pirogue et créer une configuration signifiante pour soutenir son propos. L'idée étant, qu'à terme, les modifications adoptées lors des énonciations publiques atteignent, par le biais de la transmission, aussi bien la structure que le sens du récit²⁸⁹. Dans cette optique, les versions du même récit tendent à s'uniformiser dans un seul grand récit commun qui, dans sa forme finale, marquerait (idéalement) enfin une clôture identitaire du groupe Shepherd. Cette réécriture perpétuelle du "récit commun" semble s'effectuer en mobilisant depuis l'événement éruptif, toutes les vertus de la patience. Mais aussi toutes les propriétés du mythe.

De 2015 à 2019, nous enregistrons un état des écotypes du récit de *Kuwae*, dans la dynamique de leur changement. Nous partons du postulat que comme ces récits sont encore mis en opposition aujourd'hui, leurs nœuds majeurs de divergences sont encore présents dans les versions de notre corpus. De même que les nœuds mineurs, soient les modifications qui ont déjà été adoptées, suivant ce principe :

"Si un récit est remodelé pour l'adapter à un nouveau groupe dans lequel il est introduit, et si celui-ci l'adopte, alors ce récit restera définitivement modifié lors des transmissions ultérieures" (Le Quellec 2021: 165 sur l'écotype)

Or dans notre corpus, les récits de *Kuwae* collectés n'appartiennent à aucun des deux moments de transmission traditionnelle. Ils relèvent d'une autre catégorie, plus récente. En effet, comme nous l'avons vu au §.4.2.1.2, une nouvelle branche de transmission dite à

²⁸⁹ Cette hypothèse est corroborée par la folkloriste Inger Magrethe Boberg (1900-1957), élève de von Sydow — qui travailla notamment avec Stith Tompson à l'élaboration du Motif-Index. Elle démontre à partir de deux écotypes (celtique et germanique) que les modifications dues au processus d'écotypification peuvent aussi bien atteindre la structure que le sens d'un récit (Le Quellec 2021: 165).

l'*outsider* ou 'à l'étranger' s'ouvre avec Michelsen qui recueille, vraisemblablement dans les années 1890, la première version du récit de Kuwae de ce type. *Transmetteur actif* de la tradition orale, il la transmet aussi bien à l'oral qu'à l'écrit. Cette nouvelle branche de la transmission orale à l'*outsider*, se poursuit avec les successeurs presbytériens de Michelsen, Basil Nottage (1932-1939) et Graham Miller (1941-1947), qui à leur tour l'ont enregistrée et/ou notée pendant leur mandat (Nottage 1988, 126, 258 ; Miller 198, 133, 144-145). Puis avec les différents scientifiques et curieux de passage dans les îles Shepherd (cf. tableau 9), jusqu'à nous.

Aussi, le fait qu'"on demande à l'orateur de produire un mythe" (Bensa 2006: 113) détaché des contextes de transmission usuels, n'est pas entièrement nouveau. Depuis les missionnaires, il est même possible qu'un certain protocole corresponde à cette transmission qui emporte le récit au-delà des frontières du groupe. En effet, comme nous l'avons exposé au § 5, aucun des chefs que nous avons interrogés n'a consulté ceux des autres îles, ni posé de questions sur le déroulement des autres enregistrements. Pourtant, ils ont tous procédé de la même manière. Il est, donc, tout à fait plausible que cette régularité témoigne d'un modèle de transmission culturelle qui impliquerait autant le protocole de l'événement, que le contenu des récits.

Nous proposons de rendre compte de ce contexte afin de voir ce qu'il peut nous révéler sur les textes oraux de notre corpus.

9.2 L'enregistrement des écotypes de Kuwae : une branche à part de la transmission culturelle

Afin de rendre plus nettes les spécificités de la transmission culturelle à l'*outsider* ainsi que ses codes, nous proposons de convoquer les outils de l'analyse du discours, et d'analyser le contexte créé par les énonciateurs pour l'enregistrement de leur écotype de la *bakamatu* de Kuwae²⁹⁰. Car, comme le notent Bornand et Leguy, avant d'être des récits :

"Ce sont avant tout des pratiques qui ont du sens pour ceux qui y ont recours, dans le contexte de leur énonciation" (Leguy & Bornand 2013: 7).

Dans cette partie, nous reviendrons d'abord un moment sur la notion de contexte, telle

²⁹⁰ Nous rappelons au lecteur, que nous nous sommes focalisés sur les écotypes des nouvelles Shepherd, Guiart ayant déjà largement documenté la tradition d'Efate. Avec son travail, nous avons maintenant un panorama complet des visions du passé, narrées à travers les écotypes du récit de Kuwae, de ces cinquante dernières années. Guiart décrit le contexte de ses enregistrements dans un article rédigé en 2016 intitulé « Sur Rivière » mais ne le publie pas. Sa méthode de travail, très différente de la nôtre, présente cependant de nombreuses caractéristiques communes, notamment lors de l'entourage de l'énonciateur lorsqu'il est interrogé.

qu'elle a été théorisée depuis les années de 90, avant de présenter notre contexte d'enregistrement du point de vue de sa mise en scène²⁹¹.

9.2.1 Digression sur la notion de contexte

La prise en compte du contexte qui préside à l'énonciation des récits, tels que les mythes ou les contes catalogués par les folkloristes, commence à intéresser les théoriciens dès le XIX^e siècle. En effet, l'école historico-géographique fondée par Antti Aarne et Julius Krohn postule que les mythes et les contes proviennent d'un lieu et d'une époque donnés, et que leurs variantes résultent des modifications qu'ils ont subies depuis. Aussi ils entendent étudier l'évolution spatio-temporelle de faits culturels. Julius Krohn, le premier, réduit les chants du Kaleva, une épopée finnoise, à une succession de motifs, et procède à son "aréologie" — soit à l'observation de leur répartition géographique sur le globe dont il déduit de possibles liens. Il étudie par exemple les mobilités des hommes, des mythes, de leurs ascendances généalogiques etc. (Le Quellec 2013: 119-120).

Bien que la notion de motif ne soit pas une entité linguistique identifiable sur des critères arrêtés — mais plutôt une variable culturelle étirable du simple nom commun au récit — les folkloristes ouvrent le dialogue quant à la notion de contexte. En liant les récits à leurs espaces culturels, ils viennent à la rencontre d'autres sciences qui s'en inspirent pour étudier l'ancrage culturel et la circulation des objets matériels et immatériels. Certains fondent de nouvelles écoles. Bastian (1860), par exemple, est à l'origine de l'anthropogéographie: il étudie les variations des objets matériels élémentaires à travers le globe. D'après l'auteur, ces objets se modifient selon le contexte culturel où ils ont cours en conservant leur enracinement géographique premier. Il prend l'exemple de l'arc, dont l'aspect s'est selon lui popularisé, et il compare le processus à celui qui agit sur les contes.

La tendance à étudier le récit au sein de ce que Malinowski (2002) appelle "contexte de situation" (i.e expression désignant l'ensemble des circonstances de la communication) — qui fait autant référence au contexte socioculturel global qu'à une situation de communication donnée (lieu, temps, personne) — évolue au fil du temps vers une prise en compte systématique de la situation d'énonciation. Le mythe est peu à peu étudié dans son environnement culturel comme une pratique langagière qui fait et donne sens à un moment précis dans une situation sociale donnée.

C'est en 1988 avec son ouvrage *La situation négligée*, qu'Erving Goffman entre plus avant dans la notion de *situation sociale* et que le chercheur se penche sur la notion *d'événement de*

²⁹¹ Etant entendu que le contexte d'enregistrement des *tukunu* a été exposé au § 5.3.1.1.

parole. Il y définit la situation comme :

"Un environnement fait de possibilités mutuelles de contrôle, au sein duquel un individu se trouvera partout accessible aux perceptions directes de tous ceux qui sont "présents" et qui lui sont similairement accessibles" (1988: 146).

Il y aurait d'après cette définition *situation sociale* dès lors que deux personnes seraient en présence. Dans ce sens, la *situation* viendrait englober les circonstances qui entourent les acteurs, comme notamment le cadre spatio-temporel, mais aussi ce qui se joue entre eux au sein de leur *interaction*. Le sens de la situation se construit dans et par l'interaction: il devient un événement vécu entre les acteurs.

Cette notion *d'événement de parole*, [*speech event*] théorisée par Hymes (1972: 56) est reprise par Alessandro Duranti, qui en fait l'expérience sur le terrain aux Samoa. Devenu chef et orateur, il prend en charge des événements tels que des discours cérémoniels. Il s'intéresse particulièrement au *fono* qui, comme la *saisa* mélanésienne, est une réunion des hommes titrés du village. Il y analyse les interactions des participants comme un contexte (Bornand & Leguy 2013: 31).

"Il analyse la manière dont les participants négocient une explication acceptable de ce qui a provoqué l'organisation d'un fono, afin de résoudre la crise qui a justifié la réunion [...] Il définit cet événement de discours comme "une série délimitée d'actions sociales qui sont principalement, mais pas exclusivement, constituées à travers une performance linguistique (Duranti 1994: 12) " (Bornand & Leguy 2013: 31).

Comprenons la performance linguistique au sens de Hymes, c'est-à-dire comme une action en situation. En d'autres termes, un récit particulier est incité par une situation particulière et est elle-même résultat d'autres situations particulières. Il y a une dynamique à prendre en compte. Aussi, pour saisir le contenu des textes oraux, et le sens spécifique donné au message, il convient de prendre en compte l'ensemble de la situation d'énonciation, qui la précède directement, et le contexte socio-culturel dans son ensemble. Nous supposons dans notre corpus que l'écotype reçu à chacun de nos enregistrements, est en lui-même, le résultat de toutes les situations de transmission — verticale, horizontale et oblique — qui l'ont précédé et qu'elle est actualisée par le locuteur, et indirectement, par l'enquêteur.

9.2.2 Création d'une scène d'énonciation d'après les modèles culturels.

A priori, les versions de notre corpus ne correspondent ni aux versions transmises de père en fils, ni à celles délivrées lors des procès. Elles appartiennent à une troisième catégorie, celle des récits livrés aux étrangers (cf. § 4.2.1.2). La précision et l'orientation de ces récits qui racontent mais qui n'ont rien à prouver dépendent, selon les principes de l'ethnopragmatisme

décrits par Duranti, du statut de l'interviewer. De ses intentions (linguistiques, historiques, documentation, etc.), de son niveau de connaissance (sait-il déjà quelque chose sur le récit, maîtrise-t-il la langue ?) et bien sûr de la confiance qui lui est accordée par l'énonciateur lui-même et par la communauté qui les a mis en relation. Est encore à considérer le contexte dans lequel intervient cet interviewer (est-il accompagné de chefs, de femmes, d'enfants ?²⁹²), le village est-il impliqué dans une querelle, un événement vient-il de se passer ? — dans notre cas un cyclone d'envergure. Nous avons dans notre cas choisi de présenter un *ethos* naturel: la maîtrise de la langue namakura indiquait que la chercheuse n'était pas complètement ignorante, et la mise en garde contre les aspects fonciers du récit, qu'elle était davantage intéressée par le récit de l'éruption du volcan, que par l'usage qui pouvait en être fait.

9.2.2.1 À l'attention de l'enquêteur et du surdestinataire

Avant l'enregistrement, la relation immédiate entretenue avec l'énonciateur, la conversation précédant la narration, les questions posées et les objectifs de l'interviewer influent fortement sur le contenu et sur l'orientation du récit. Quoique la responsabilité de la performance incombe à l'énonciateur, c'est l'enquêteur qui intente le récit en révélant les points qu'il souhaite que le récit explique. Il participe à son orientation, et partant, à sa création. Schlieffen s'interroge sur la transcription de la performance et sur l'implication de l'auditoire, il écrit :

"Une perspective ethnographique voit chaque performance en premier lieu, comme un événement social. Selon cette optique, une performance n'agit que parce qu'il y a une relation avec (et un effet sur) d'autres, un auditoire. De cette manière, dans la mesure où une performance est adressée à un public qui réagit, elle doit être étudiée, de façon importante, comme co-créée au moment du travail avec cet auditoire. Cela pose la question des frontières de la performance. [...] L'auditoire est-il une partie de la performance, ou bien du contexte circonstanciel ?" (Leguy et Bornand (2013: 118) citent Schlieffen 2005: 82).

Il est primordial de s'intéresser à l'identité de l'énonciateur, et il l'est tout autant de définir celle du destinataire. La performance est habituellement une expérience "partagée". Or les textes de notre corpus ont la particularité de ne pas s'adresser uniquement à l'interviewer. L'usage technologique et "contre la nature du récit oral" de l'enregistreur place l'énonciateur dans une position particulière. Comme exposé dans le chapitre 5, les récits avaient pour vocation d'être rendus disponibles pour toutes les Shepherd. Dans ce contexte, l'énonciation, en apparence monologale, n'en est pas moins interactive. L'énonciateur s'adresse au chercheur

²⁹² Guiart particulièrement rapporte s'entourer exclusivement de femmes lors des interviews pour décourager les abus et faire passer des messages à leur mari (2016).

et, au-delà du chercheur, il s'adresse à la postérité soit à une communauté rassemblée imaginativement.

Le statut de cette communauté n'est pas défini. Elle est faite de potentialités. Seul le fait que le locuteur s'exprime en langue namakura restreint cette communauté à une certaine audience partageant ce même code. La nature de cette situation d'interlocution inhabituelle, étire la potentialité des statuts de l'audience. L'énonciateur devient dépositaire et son titre garant de la vérité d'un temps donné. Il s'adresse à une communauté dématérialisée et sans limite dans le temps, dans la perspective de devenir une voix du présent d'autrefois.

L'énonciateur doit alors se conformer aux règles culturelles de l'énonciation du récit de Kuwae et correspondre à l'*éthos* de chef, tout en prenant en compte un "tiers" invisible et atemporel ou un "surdestinataire". Cette notion est introduite par Bakhtine dans *Esthétique de la création verbale*. Il écrit :

"Un auteur ne peut jamais s'en remettre tout entier, et livrer toute sa production verbale à la seule volonté absolue et définitive de destinataires actuels ou proches [...], et toujours, il présuppose (avec une conscience plus ou moins grande) quelle instance de compréhension responsive peut être différée dans des directions variées. Tout dialogue se déroule, dirait-on, en présence du troisième, invisible, dotée d'une compréhension responsive, et qui se situe au-delà de tous les participants du dialogue" (Bakhtine 1984: 337).

Selon cette idée, la narration est intentée par le chercheur, mais c'est à un tiers virtuellement présent lors de l'enregistrement et qui se superpose à lui, qu'est adressé le récit. Un surdestinataire, dont la compétence générique et la capacité responsive sont absolues. Qui pourra être en mesure de juger et de répondre à ce discours en convoquant la réalité de son temps. Aussi, l'énonciateur doit produire un *discours orphelin* qui n'aura, comme l'explique Platon dans son *Phèdre* (env.370 avt J.-C), pas la possibilité de se défendre. Les récits enregistrés prennent alors les caractéristiques de l'écrit puisque les paroles ne volent plus, elles restent. Et peut-être même prennent-ils certaines propriétés de la lettre ouverte. Car l'enregistrement induit un décalage spatio-temporel entre le temps de l'énonciation du récit et celui des multiples réceptions de celui-ci, entre le temps de *l'écriture* et le temps de *lecture*.

L'enregistrement contraint l'énonciateur à créer un récit sur mesure. Quelque part entre la transmission *de père en fils*, qui se doit d'être la plus complète possible, et le récit public énoncé lors d'une querelle, qui en dit juste assez pour être efficace. C'est sans doute pour cette

propriété de l'enregistrement à être à la fois intime et public que les chefs ont toujours demandé un délai de préparation. En se posant la fameuse question de Derrida²⁹³:

"Qui écrit ? À qui ? Et pour envoyer, destiner, expédier, quoi ? A quelle adresse ?" Derrida (1980: 123)

L'important dans ces récits n'étant plus finalement ce dont on parle mais ce dont on ne parle pas.

Les versions de Miller (1943) et de Rivierre (1965) sont exceptionnelles en ce qu'elles ne voilent pas leurs objectifs. Il s'agit de prises de positions foncières. Dans nos enregistrements récents, dont on connaît le contexte de production, l'attention des énonciateurs est portée sur les multiples points de détails de la première partie du récit. Celle qui concerne la destruction de l'île de Kuwae. Les récits les plus détaillés sont les versions recueillies par Maëlle Calandra (TG03: 2013) et par nous-même (EF01: 2017). Dans la (TG03: 2013), l'énonciateur insiste tout particulièrement sur les procédés magiques convoqués ayant permis l'éruption du volcan grâce aux plantes utilisées. Celle du chef Fandanamatu (EF01: 2017) n'aborde pas la reconquête des îles mais insiste davantage sur les points historiques vérifiables qui lient la première partie du récit à l'arrivée du missionnaire Oscar Michelsen, en 1879.

Dans notre tableau 15 (§8.3.2), nous notons pour la seule première partie du récit, un total de 52 mythèmes pour la version de Calandra et de 41 mythèmes pour celle de Fandanamatu. Des récits comme les MK02 ou TGK01, qui se présentent comme plus longs et plus complets puisqu'ils disent à la fois les origines de l'éruption et la reconquête de l'île de Tongoa, n'en comptent respectivement que 38 et 43 au total. De cette manière, nous pouvons soupçonner un certain travail de compensation: pour en dire moins, on en dit plus.

Le chercheur dispose alors d'une version "incomplète" très complète. Les mythèmes permettent d'adhérer au caractère magique et historique de l'éruption du géomythe, cependant les éléments subversifs de la reconquête de l'île de Tongoa sont passés sous silence. L'énonciateur ne révèle pas les éléments qu'il agencerait pour défendre sa pirogue lors d'une assemblée. Il nous livre une structure presque nue, qui révèle avec clarté les fondements de l'écotype de son île. Cette transmission sur-mesure nous invite à voir l'enregistrement comme une mise en scène du modèle culturel, puis à comparer les écotypes.

²⁹³Questionnements autour de la question du narrataire/destinataire modèle ou explicite (Wolfgang Iser, Umberto Eco, Georges Prince, Gérard Genette et, plus récemment, Todorov dans « qu'est-ce que la lecture ? » (2007).

9.2.2.2 Création de la scène d'énonciation

Effectivement, la transmission d'un récit de Kuwae à un *outsider* 'étranger' ne correspond pas aux règles naturelles de l'énonciation de ce genre de discours. Cependant, elle s'en inspire. Les chefs, pour la plupart, ne se sont jamais trouvés face à un étranger et ont encore moins eu l'occasion d'être enregistrés. Ils transposent leur modèle de transmission à cette nouvelle situation.

Pour ce faire, le chef doit créer un espace dont le discours prétend surgir et qui le légitime. Par-là, nous entendons une chronographie (un moment), et une topographie (un lieu) et ce dans le but de produire un énoncé qui réponde aux normes de la communauté. C'est ce que Maingueneau, linguiste spécialisé dans l'analyse du discours, nomme une *scène d'énonciation*. D'après lui :

"Le discours présuppose un certain cadre, défini par les contraintes du genre, mais doit aussi gérer le cadre à travers la mise en scène de son énonciation" (Maingueneau 2014: 11).

Lors de cette transmission exceptionnelle, le chef doit montrer qu'il se conforme aux normes qu'impose son statut: énoncer d'une voix claire, limiter les trous de mémoire, utiliser un haut niveau de langage, recourir aux mythes de légitimité pour appuyer son discours et aboutir à une actualisation de la situation transmise. À cette occasion, n'importe pas que le discours mais l'ensemble de l'événement de parole. Le chef présente un *ethos* favorable: vêtu d'une chemise dans un espace aménagé pour l'entretien ; une natte sur le sol, des enfants disciplinés autour de lui en position d'écoute ; un bras droit *atavi*, témoin du discours mais rarement sollicité, pour effectuer des ajouts (cf.ML 11).

De son côté, l'interviewer entre dans cette scène de la transmission familiale en répondant aux codes qui lui sont dus: vêtement approprié (*aelan dress* pour les femmes), geste coutumier (don d'une natte et discours d'introduction expliquant les raisons de sa venue, remerciements pour l'accueil et les efforts mis en œuvre pour lui venir en aide) Chacun tentant finalement de ménager les faces²⁹⁴ des participants pour construire un événement favorable à la transmission de la parole ancienne. Ainsi l'énonciation advient dans un espace institué, défini par le genre de discours sur le modèle de la transmission culturelle.

²⁹⁴ D'après la théorie des interactions sociales de Goffman (1973), revisitée du point de vue de la politesse par Brown et Levinson (1978, 1987), les actes de langage se répartissent en deux grandes catégories sur la base des effets qu'ils sont susceptibles d'avoir sur les "faces" des participants: effets négatifs pour les FTA (face threatening Acts: requête, critique, reproche), effets positifs pour les FFA (face flattering acts: compliments, remerciements, vœux, etc.). Chacun chercherait selon les auteurs à conserver intacts, voire à accroître, son territoire et sa face positive : c'est le "face-want" (désir et besoin de la face).

Maingueneau scinde cette notion de scène d'énonciation en trois scènes distinctes: la scène englobante, la scène générique et la scénographie.

- La *scène englobante* assigne un statut pragmatique au type de discours dont relève une production écrite ou orale. Elle permet au destinataire de déterminer sur quelle scène englobante (discours religieux, politique, publicitaire, etc.) il doit se placer pour l'interpréter et à quel type de discours l'énoncé appartient.

Dans notre cas, il s'agit d'un discours de type historique. L'énonciateur commence par qualifier son récit en choisissant le terme générique qu'il estime adéquat (worean, vetongean, bakamatu, etc.). Puis il intègre à son récit un certain nombre de preuves historiques permettant de légitimer son discours, qu'il énonce selon les critères de vérité de sa communauté.

- La *scène générique* de nos récits est celle du récit sur les origines. Ce genre de discours suppose un certain nombre de normes attendues à respecter: une finalité (la transmission), des rôles spécifiques à chaque personne en présence (un énonciateur qui prononce un discours monologal devant une audience familiale et attentive), un lieu approprié (dans le cadre intime de la demeure de l'énonciateur), un mode d'inscription dans la temporalité (une actualisation par rapport au moment de l'énonciation du discours sur les origines) et un support, car d'après Maingueneau:

"Un discours ne fait qu'un avec son mode d'existence matériel qui conditionne lui-même son mode de transport et éventuellement d'archivage" (Maingueneau 2014:127).

Dans notre cas, le support est la parole, doublée de l'enregistreur. Le discours est non seulement transmis à l'interviewer, aux personnes en présence qui le reçoivent dans son mode de transmission classique mais aussi au surdestinataire, l'absent atemporel. Nous sommes ici dans une situation de double énonciation qui fait exister notre récit de Kuwae sur deux champs discursifs opposés: le privé et le public. La scène générique implique encore que l'énonciateur maîtrise la composition du genre de discours qu'il énonce, de ses parties comme des enchaînements qui le caractérisent. De la structure narrative donc et des outils dont il dispose, à savoir les mythes.

9.2.2.3 Mise en place d'une scénographie de la transmission

Cependant, d'après Maingueneau :

"Énoncer ce n'est pas seulement activer les normes d'une institution de parole préalable, c'est aussi construire sur cette base une mise en scène singulière de l'énonciation" Maingueneau (2009: 111).

C'est ce qu'il appelle *scénographie*. En effet, d'après lui, la scénographie n'est pas un simple décor:

“Elle légitime un énoncé qui en retour doit la légitimer et établir que cette scénographie dont vient la parole est précisément la scénographie requise pour énoncer comme il convient dans tel ou tel genre de discours”.

Pour les récits de notre corpus, l'enquêteur a systématiquement été intégré à une scénographie de la transmission familiale privée où lui est transmis, en même temps qu'aux enfants du chef, le récit des aïeux. De cette manière, l'énonciateur peut maîtriser l'ensemble du discours et légitimer cette transmission inhabituelle dans les normes instituées par le genre de discours transmis.

Si nous résumons la situation d'énonciation, d'après le regard proposé par Maingueneau, les critères de la transmission à l'outsider — ou du moins ceux que nous avons expérimentés lors de nos enregistrements — sont les suivants : les récits de notre corpus relèvent du type de récit historique, du genre de récit sur les origines, transmis sur une scénographie de la transmission familiale privée à un "outsider". Et ils relèvent de l'acte de transmettre.

L'acte de langage est une des notions essentielles de la pragmatique linguistique théorisée par J.L Austin (1970) et à sa suite par Searle (1972). Il est la plus petite unité réalisant, par le langage, une action destinée à modifier la situation des interlocuteurs. À ce propos, Bensa écrit :

“Les récits entendus au cours de l'enquête se donnent d'abord comme des actes de langage au sein de contextes d'interlocution. Avant de parler de pensée mythique, peut-être faudrait-il aussi comprendre ce que signifie raconter un mythe devant un auditoire ou un ethnologue [...] on ne peut détacher le mythe de son contexte d'énonciation et le traiter comme une langue qu'il faudrait analyser et réduire à partir de quelques manuscrits épars et non pour ce qu'il est empiriquement: une parole en circulation qui répond à d'autres paroles émises par des individus concrets qui discutent” (Bensa 2006: 5).

Effectivement, lorsqu'on demande à un énonciateur de produire un mythe, on lui demande à la fois d'actualiser un élément de la mémoire collective et de le légitimer à travers son énoncé. Un énoncé qui reflète un ordre social, qui le fonde tout autant qu'il l'entretient. Dans ces conditions, l'énonciateur ne peut que transposer le modèle d'énonciation générique de ce discours qu'il a reçu pour le faire correspondre à l'exercice.

Du point de vue du discours, les récits recueillis gardent dans leur structure même les traces du passé et sont le fruit d'un "dialogisme généralisé". Ce principe instauré par Bakhtine montre la primauté de l'interdiscours sur le discours où chaque énoncé participe "d'une chaîne verbale interminable". Dans son texte oral, tout parle. Chaque locuteur est pris dans ce que Bazin appelle "la sédimentation collective des significations" inscrites dans la langue. Soit les

étapes qu'il a suivies, dont chaque élément a été négocié, avant d'arriver jusqu'à nous. Le sens d'un récit, écrit J. Bazin :

"n'est pas réductible aux conditions de son énonciation actuelle: il faut en effet poser la question du sens des éléments narratifs qu'il agence, ce qui nous renvoie aux multiples énonciations antérieures dont il est l'héritier, et donc au processus d'historisation qui a engendré le matériel narratif dont il se sert [...] C'est la loi de tout récit, qu'il le dise ou non, d'être récit d'un autre récit" (Bazin 1979: 430).

Les récits transmis à l'outsider de notre corpus ne sont pas moins authentiques qu'une transmission culturelle traditionnelle, ils sont moins signifiants. Ils laissent, apparente, la structure acquise au fil du temps, et comme dans une énonciation publique les arguments sont économisés. Le fait que nos énonciateurs insistent davantage sur le géomythe ne fait que révéler la propriété du récit à porter à la fois plusieurs projets, et éventuellement être transmis, de plus en plus précisément, aux différentes étapes de la vie d'un héritier. D'après Bensa :

"Un récit mythique peut très bien à la fois divertir l'assistance, enseigner la toponymie aux enfants, réaffirmer le code des bonnes manières et tenter de légitimer les prétentions d'un groupe à la chefferie. Effectivement, le mythe n'aura pas de facto, le même sens s'il est raconté en réponse à une demande de mythe formulée par l'enquêteur. Il y a des chances que dans cette situation soient partiellement éludées les multiples références plus ou moins détournées ou euphémisées aux événements et aux stratégies du champ social qu'en d'autres circonstances le récit mythique ne manque pas de signifier aux auditeurs" (Bensa 2006: 113).

Revenons maintenant aux convergences et aux divergences entre les écotypes. Sont-elles les effets de l'enquête ou sont-elles structurelles ? Quels sont les enjeux inaliénables aux écotypes de ces récits ?

9.3 La structure des écotypes: un symptôme du processus de stase du récit de Kuwae.

Deux moments varient d'un écotype à l'autre dans les textes oraux de notre corpus:

- ▶ le récit de pirogue *nariwota* qui débute intervient, selon que l'on considère qu'il y a un ou deux récits, au moment de la situation initiale de la reconquête de Tongoa (2 récits) ; au niveau du quatrième épisode (récit global)
- ▶ Au niveau de la situation finale, soit l'orientation signifiante qui achève le récit sur son actualisation, avec le déictique *aujourd'hui*.

9.3.1 La situation finale: les variations sont-elles les effets de l'enquête ?

Compte-tenu de la création d'une scène d'énonciation spécifique à l'enregistrement, et à la place que prend l'enquêteur dans la création de la performance (§9.2.2.1), nous pouvons penser que l'énonciateur oriente son récit de manière à satisfaire l'enquêteur. Et, puisqu'il évite les justifications foncières, il se pourrait qu'il adapte la situation finale à la situation d'énonciation du récit. Le lecteur est invité à se reporter au tableau 18, qui résume l'ensemble des variations à partir de l'épisode 5, et à apprécier les variations des situations finales.

Tableau 17: Récapitulatif des situations finales des récits de notre corpus.

Code	Épisode 4 ou 5, selon la version	Épisode 6, selon la version	Destinataire	Situation finale
TG01	<p>Récit de l'intronisation de Titongoamata.</p> <p>5-1 Matanauretong a deux fils, Titongoa et Titongo-Liseirik.</p> <p>5-2 Retour au village de Bongabonga. Titongoa met au monde des jumeaux : Titongoamata et Titongoarot.</p> <p>5-3 Mariage programmé entre une femme de Bongabonga et le chef Mwase de Mangarisu.</p> <p>5-4 Echange de cochons entre Mwase et Titongoamata.</p> <p>5-5 Ordination du premier jumeau en Titongoamata Premier offert à Mwase. Déclinaison de sa zone d'influence</p> <p>5-6 Installation de Titongoamata et du fils de Tariboamata au village de <i>Mwalakes</i>.</p>	<p>6-1 Jeu des deux enfants sur un muret.</p> <p>6-2 Réactivation du <i>topos</i> du lézard. Tariboamata fils est blessé et meurt.</p> <p>6-3 Titongoamata premier est offert en réparation par le chef Mwase à Tariboamata père.</p> <p>6-4 Tariboamata père décide de prêter allégeance à Titongoamata Premier.</p> <p>6-5 La première génération de la chefferie Titongoamata débute. Déclinaison des générations suivantes.</p> <p>6-6 Énonciation de la suite de toponymes constituant la barrière de Mangarisu, résultant de la limite de l'influence de Titongoamata et des éléments du paysage qui la marque. (Rocher <i>takuar</i> ; source <i>Si'ibit</i>, rocher na-tir ni <i>le'ele</i> etc.)</p>	<p>J.C. Rivierre : linguiste et anthropologue familier du monde mélanésien et ou est venu spécialement pour recueillir une version du mythe de Kuwae.</p>	<p>Justification foncière des territoires contrôlés par le chef Titongoamata. (barrière de Mangarisu).</p>
MK04	<p>4-1 Nawa, fille de Smet est mise enceinte lors d'une cérémonie où elle est offerte aux hommes de Makira à l'initiative de Smet.</p> <p>4-2- Nawa met au monde Titongo-Liseirik, Titongoamata et Titongoarot.</p> <p>4-3 Titongo-Liseirik et Tarimas retournent sur Tongoa à bord de la pirogue "<i>na-talolo</i>".</p> <p>4-4 Une plante y a poussé. Dénomination des îles : Tongoa, Valea, Tongariki, Ewose.</p>	<p>5-1 Ils emmènent la langue namakura de l'île de Makira sur Tongoa.</p> <p>5-2 Conclusion : c'est pourquoi le namakura est parlé sur Tongoa.</p> <p>5-3 C'est ainsi que sont nées et ont été dénommées les îles Shepherd.</p>	<p>Sperlich: linguiste venu étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Récit recueilli sur l'île de Makira.</p>	<p>La langue namakura, héritage et preuve de la paternité de Makira sur Tongoa. Les Shepherd ont également été dénommées Ewose, Valea, Tongariki et Tongoa par le chef de Makira. Buninga, Mataso et Emae ne font pas partie des îles Shepherd.</p>

Code	Épisode 4 ou 5, selon la version	Épisode 6, selon la version	Destinataire	Situation finale
MK02	<p>4-5 Retour sur Makira. Intronisation de Smet en Matanauretong.</p> <p>4-6 Retour de Matanauretong et de ses fils sur Tongoa. Répartition des terres.</p> <p>5-1 Retour sur Tongoa et Tongariki avec des boutures de l'arbre <i>kuma'ir</i> et de la liane <i>tilimi'an</i>.</p> <p>5-2 Tarifaket, rescapée de Kuwae, met au monde deux enfants.</p> <p>5-3 Smet part sur Tongoa et Tongariki avec quelques hommes de l'île de Makira.</p> <p>5-4 Ils se partagent les terres.</p> <p>5-5 Les hommes de Makira ont leur descendance à Tongoa.</p> <p>5-6 Le namakura, langue de Makira, y est encore parlé aujourd'hui.</p>		S. Bessis : linguiste venue étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Récit recueilli sur l'île de Makira.	La langue namakura, héritage et preuve de la paternité de Makira sur Tongoa. Les hommes de Makira y ont eu leur descendance depuis l'origine, la preuve en est qu'on y parle toujours leur langue.
MK01	<p>4-1 Tarimas depuis l'île de Makira voit qu'une plante a poussé sur l'île de Tongoa</p> <p>4-2 Un <i>worotongo</i> a poussé. Dénomination de l'île de Tongoa par Tarimas.</p> <p>4-3 Tarifaket et Smet ne sont pas en mesure de procréer.</p> <p>4-5 Smet organise un rituel où il tue un cochon et offre de la nourriture aux chefs de Makira. Ainsi ils sont autorisés à s'accoupler avec Tarifaket.</p> <p>4-6 Tarifaket met au monde un premier chef ordonné Titongoa par Tarimas, puis une succession d'autres héritiers, tous ordonnés chefs par Tarimas.</p>	<p>5-1 Tarimas offre une terre aux rescapés pour y cultiver les plantes coutumières : manioc et yam.</p> <p>5-2 Les deux rescapés fauent dans la réserve <i>koromba</i>, qui reçoit la dénomination <i>belen</i>. La descendance est donc bien partie de Makira.</p> <p>5-3 Les héritiers prennent des boutures de lianes <i>tilimi'an</i>, de plantes <i>namele lulu</i> et d'arbres <i>kuma'ir</i>.</p> <p>5-4 Les héritiers et Tarimas accostent au village de <i>Ravenga</i> et commencent à marquer les frontières en plantant les boutures.</p>	S. Bessis : linguiste venue étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Récit recueilli sur l'île de Makira.	La paternité de Makira est démontrée dans ce récit et la responsabilité du chef Tarimas. Ce récit est le récit d'origine des querelles foncières d'aujourd'hui. L'orateur dit « Des hommes s'empoisonnent et s'entretuent pour cela, il faut que Tarimas revienne pour arranger les choses. »

Code	Épisode 4 ou 5, selon la version	Épisode 6, selon la version	Destinataire	Situation finale
MK03	<ol style="list-style-type: none"> 1- Dieu brûla Kuwae et la sépara en plusieurs îles : Tongoa, Tongariki, Buninga. 2- Tarimas, retourne sur Tongoa et y trouve la plante <i>worotongo</i>. Dénomination de l'île 3- Fumée de Tongariki. Sauvetage des rescapés. 4- Ils ont deux enfants. 5- Les hommes de Makira les ramènent sur Tongariki. 6- Tongoa appartient à Tarimas et donc, à l'île de Makira. 	<p>5-5 Tarimas effectue la répartition des terres mais s'arrête avant la fin. Il ne répartit pas lui-même la dernière partie de Tongoa et ne va pas lui-même sur Tongariki.</p> <p>5-6 C'est à cause de Tarimas qu'il y a des querelles foncières aujourd'hui. De plus, certains arbres ont disparu et ne marquent plus correctement les frontières.</p>	<p>S. Bessis : linguiste venue étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Circonstances, Jimmy Viu après avoir entendu la version MK02, souhaite revenir sur la portée du récit de la version de l'autre énonciateur. Récit recueilli sur l'île de Makira.</p>	<p>Le chef Jimmy Viu, ne raconte pas toute l'histoire: il s'agit d'une correction de la version MK02. Il démontre la paternité de l'île de Makira sur celle de Tongoa.</p>
TGK02	<p>Dans cette version, le personnage de Tarifaket est nommé "Nawa" et celui de Smet, "Sir".</p> <ol style="list-style-type: none"> 5-1 Nawa épouse Sir sur l'île de Makira. 5-2 Ils retournent à Tongariki où ils plantent des arbres "kuma'ir". 5-3 Intronisation de Nawa en Tarifaket et de Sir en Matanauretong par les chefs de Makira. 		<p>S. Bessis : linguiste venue étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Récit recueilli sur l'île de Tongariki auprès d'un locuteur non-titré.</p>	<p>Cette version fut largement critiquée par les membres de la communauté qui m'organisèrent un entretien avec le chef Titongoamata. Dans cette version, il n'est question que de la reconquête de l'île de Tongariki. Sa population descend des deux rescapés qui à eux seuls n'ont pas pu repeupler toute l'île. D'où sans doute le concours de la femme-démon.</p>

Code	Épisode 4 ou 5, selon la version	Épisode 6, selon la version	Destinataire	Situation finale
TGK01	<p>5-4 Ils ont pour descendance l'<i>atavi</i> de Tongariki, Tariboamur, Tarikokos, et Ataru Alim tutu. Ils règnent sur le territoire de Tariboakot.</p> <p>5-5 Ataru alim tutu faute avec une femme-démon et ils mettent au monde une femme.</p> <p>5-6 Cette femme-démon donne des enfants à chacun des fils de Tarifaket et de Matanauretung.</p> <p>4- 1 La végétation renaît à Tongariki. Les hommes de Makira prennent des boutures d'arbre kuma'ir.</p> <p>4-2 Ils ramènent les rescapés sur l'île de Tongariki et plantent une bouture dans chaque village pour en délimiter les frontières.</p> <p>4-3 Tarifaket et Matanauretung ont deux filles Nawa et Sin.</p> <p>4-4 Les filles s'occupent de la répartition des terres sur Tongoa et Tongariki et ont une longue descendance.</p> <p>4-5 Sin met au monde le premier chef: Sasamak, puis Titongoamata, Tarikokos et Tonsaot.</p> <p>4-6 Aujourd'hui encore, cet ordre de chefferie perdure sur les deux îles.</p>		<p>S. Bessis : linguiste venue étudier la langue et les "kastom story" destinées à être rendues publiques. Recueillie au 21 jump street, dans le yard du chef Titongoamata.</p>	<p>Cette version est celle du "Paramount chief" de l'île de Tongariki et destinée à être rendue publique. Les derniers épisodes concernent la reconquête de Tongariki par les deux rescapés. L'aide de l'île de Makira y est mise en avant mais pas sa paternité²⁹⁵.</p>

²⁹⁵ Ce sont les héritières des rescapés qui engendrent le nouveau système de chefferie. Tongariki et Tongoa sont liées par le sang de Matanauretung qui vit le jour à *Tanamalala* sur la pointe de l'actuelle Tongoa et de Tarifaket, fille de Lakilia, village principal de Tongariki.

Trois versions du récit s'achèvent sur la justification de la répartition des langues, ces versions ont été recueillies par deux linguistes, à trois moments différents, auprès de trois chefs d'importance différente: feu Edison Masoeripu était le grand chef de l'île (MK04), Philip Maripalu son héritier à cette fonction (MK01) et John Robert Muri (MK02) un chef de titre secondaire (cf. Tableau 4). Doit-on y voir un effet du statut de l'enquêteur ou un processus de stase ?

D'après Sperlich, qui recueille la version MK04, l'argument de la diffusion du namakura n'est pas solidaire de sa relation avec le chef Masoeripu, qui fut son interlocuteur privilégié, puis celui de l'enquêtrice, trente ans plus tard. Sperlich écrit :

"Il n'y a aucune preuve que Smet et Tariviket ait jamais existé, mais le fait est indéniable qu'aujourd'hui ces îles restantes sont habitées (au moins en partie) par des personnes parlant la langue na-makir. La langue du na-makir est revendiquée par les habitants de l'île éponyme de Makira qui est assez éloignée de Kuwae et de l'île qui subsiste aujourd'hui. Comment la langue na-makir s'est-elle implantée sur ces îles ? Les gens parlaient-ils la langue na-makir avant l'éruption ? [...] Le fait est que l'histoire est racontée par un chef de l'île de Makira, affirmant naturellement que sa langue na-makir a été parlée sur ces autres îles" (Sperlich 2004).

Que nous indique cette orientation finale du récit si ce n'est que le premier occupant dont on ne peut réellement prouver la généalogie a diffusé la langue de l'île éponyme. La répartition des langues est présentée comme le mytheme archéologique du récit, qui vient refléter l'argument généalogique absent des textes oraux de notre corpus. Dans ces textes, nous observons que la configuration des mythes convoqués est dirigée vers la question du premier occupant. Ainsi, il ne semble pas, comme on pourrait légitimement le penser, que l'argument de la répartition des langues soit une pirouette narrative à l'attention du linguiste. Si elle satisfait le linguiste, elle est avant tout porteuse de l'orientation politique et foncière du récit.

Nous observons d'ailleurs dans la situation finale que chaque mytheme porte en lui le sème de "l'enracinement" ou "de la première occurrence". Cet enracinement peut être aussi bien linguistique, avec les dénominations nouvelles (ML7), qu'anthroponymique (le premier homme), que toponymique (le nouveau lieu) ou que végétal (la première plante). Nous pouvons voir dans ce passage signifiant une poétique de la cosmomorphie où l'évocation des mythes vient mimer la recréation conjointe de l'homme et de son nouvel habitat.

Nous retrouvons cette image du lien entre l'homme et la nature dans la *bakamatu* de Roymata, avec le mytheme de la première plante. Ainsi que le même enchaînement de fonctions narratives où le héros culturel, le mandateur, envoie ses hommes constater quelle

plante a poussé la première. Le mytheme de la première plante marque le début d'une nouvelle organisation sociale.

"[...] Les jours passèrent puis, Roymata, envoya deux hommes à Mangaliliu et leur dit: "Allez donc voir ce qui a poussé". **Ils se rendirent donc au jardin qu'ils nettoyèrent, Roymata voulait savoir ce qui avait poussé en premier. Il voulait savoir ce qui aurait poussé sans que la main de l'homme ne l'ait planté.** Ils s'y rendirent une première fois, en vain puis à leur seconde visite, un napu avait poussé. Le napu²⁹⁶ est une plante très répandue que les gens cultivent et récoltent en à peine deux ou trois semaines. Roymata constata, puis quelque temps après ce fut au tour du "chou kanak" (*Brassica chinensis*) de pousser de lui-même puis du malu, quatre plantes ont poussé et ce sont ces quatre plantes qui avaient été apportées par quatre chefs qui furent choisies. Ces hommes furent chargés de maintenir la paix et de veiller sur les gens, car leur choix avait montré qu'ils sauraient nourrir la population par les bons comme par les mauvais temps.

Aujourd'hui encore, nous utilisons ce système de nakainanga. Il y a la famille Napu, la famille Chou kanak et le grand chef porte le nom de Napun manu. Tarimboaliw et Tariboamata, ce genre de chefs, nous ont rejoints. C'est ainsi que Roymata qui voulait la paix, parvint à l'établir. Aujourd'hui toutes nos îles jusqu'aux Shepherd n'ont pas des nakainanga. Il n'y a que nous, gens d'Efate, qui du sud au nord-est sommes organisés de la sorte. Nous et quelques autres îles, avons tous des "totems" que nous avons hérités de Roymata. Voici pourquoi nous avons tous des totems aujourd'hui, ici se termine mon récit"

R. Kanegae, *Ponagisu*, EF02: 2016 ²⁹⁷.

Dans son *Do Kamo*, M. Leenhardt qualifie cette assimilation de l'homme à la nature de *cosmomorphie*. Il écrit :

"L'Austro Mélanésien vit indéterminé dans l'enveloppement de la nature. Il ne se répand pas dans la nature ; il est envahi par elle. C'est au travers d'elle qu'il se connaît [...] il se fait du monde une image non point hétérogène et brisée comme il nous arrive, mais une image homogène, ou, pour mieux dire, une image cosmomorphique. A ses yeux, la roche, la plante, le corps humain, procèdent de structures analogues ; une identité de substances les confond dans le même flux de vie. [...] Cette identité est vécue par lui, et non perçue [...] Les actes de

²⁹⁶ Le napu est un équivalent de l'igname dont je ne connais pas le nom latin ou vulgaire. Le lecteur excusera mon manque de connaissance notable en ce qui concerne la botanique. L'ouvrage de référence de Cabalion (1984), riche en références, ne saurait malheureusement fournir un répertoire total des usages du pidgin bislama au sujet des plantes. Ce manque à combler sera l'occasion d'une série de questions lors d'un prochain travail de terrain.

²⁹⁷ Accès : [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244>].

"l'homme en leur aspect psychique ou psychologique, sont des événements dans la nature. Le Canaque les observe comme étant hors de lui-même, extériorisés" (Leenhardt 1947: 121).

Ce trait narratif du "premier", cette cosmomorphie, est une caractéristique importante des sociétés mélanésiennes qu'elles partagent avec de nombreuses sociétés dites de "type traditionnel". Notamment les sociétés polynésiennes où la société et son cosmos sont pensés comme coextensifs. Chave-Dartoen & Saura (2018: 91) écrivent que :

"Les rituels maintiennent l'organisation de tels mondes sociocosmiques et assurent leur pérennité. Ainsi, l'origine du cosmos et des choses sont-elles fondues dans les représentations communes, les rituels qui instituent l'ordre du monde et les taxinomies populaires reflètent cet ordre" (Chave-Dartoen&Saura 2018: 91).

Du point de vue de la taxinomie des mythes du monde, nous sommes partagés. D'après Le Quellec les mythes qui racontent les événements autour de l'instauration d'un système social, sont des mythes sociogoniques. Ce serait notamment le cas pour Roymata, or le mythème de la première plante a une valeur d'autant plus particulière, dans nos récits, puisqu'elle émerge d'une *tabula* devenue *rasa*. Dundes qualifie les mythes de déluges, de "mythes de recréation" (Le Quellec 2021: 216). Une caractérisation qui s'applique sans doute davantage à notre récit.

La renaissance implique l'arrivée des hommes. Le second nœud majeur, qui distingue les écotypes du récit de pirogue de Kuwae, se situe au niveau du dénouement, soit l'épisode précédant la situation finale. Cet épisode révèle: qui sont les premiers chefs de Kuwae, qui ont participé à la plantation des *kuma'ir*, qui était à bord de la pirogue et qui est le maître du sol. Tachons maintenant de nous intéresser aux cosmogonies politiques et foncières intérieures à nos écotypes.

9.3.2 Le point de rupture des écotypes: les cosmogonies politiques.

Nous avons vu que des orientations différentes pouvaient être données aux mêmes mythèmes. L'énonciateur les agence autour, voire dans, la structure pour créer une configuration signifiante. Or, la structure, même modifiée au fil des "sédimentations successives" existe sur deux plans de transmission culturelle :

- ▶ sur l'axe horizontal, où elle correspond au récit commun en négociation, en travail de réécriture perpétuel
- ▶ sur l'axe vertical, à l'écotype du récit de pirogue de chaque île.

Aussi, bien que nous ayons demandé aux énonciateurs d'affaiblir leur version du récit, en l'allégeant des mythèmes de légitimité compromettant, la structure de leur récit révèle le nœud majeur de la divergence entre les versions. En effet, l'énonciation même imprécise des

généalogies concurrentes solidaires de la structure des récits, nous révèle les cosmogonies politiques dont ils se réclament.

Afin de rendre plus clair, pour le lecteur, ces différents points de vue, nous avons sélectionné les versions de l'île de Makira (MK01: 2017), de l'île de Tongariki (TGK01: 2019) et de Tongoa recueillies en son temps par J.-C Rivierre (TG01: 1965). Nous observons que dans ces généalogies, l'emphase est mise sur les origines et la descendance des deux rescapés du cataclysme qui correspondent à l'épisode 5 de notre découpage.

9.3.2.1 Généalogie de l'île de Tongoa, sur le modèle du récit TG01:1965 collecté par J.-C Rivierre, un écotype de Tongoa.

Contexte: ♂ Songité, originaire du village de *Kiri-Mwalala* qui se situe à la pointe de Kuwae, sur l'actuelle île de Tongoa et ♀ Tarivekit, originaire du village de Lakilia, sur l'actuelle île de Tongariki, sont secourus par ♂ Tarimas, chef de l'île de Makira. ♂ Songité et ♂ Tarimas procèdent ensemble à la délimitation des terres de Tongoa. Tarimas prépare un rituel avec des ignames et déclare le mariage de ♂ Songité et de ♀ Tarivekit. Si fait, les hommes de Makira déclarent : "C'est nous qui contrôlerons ces gens puisque nous les avons sauvés." Le couple de répondre : "C'est Tarimas qui nous contrôlera et si la terre de Tongoa devient bonne, nous apporterons des offrandes de nourriture." Tarimas intronise alors ♂ Songité et lui donne le titre de *Matanaoretong*. Ainsi, la lignée de Matanaoretong prête allégeance à Tarimas en tant que maître du sol.

Descendance: ♂ Songité Matanaoretong et ♀ Tarivekit ont deux filles : ♀ Nawa et ♀ Sinatong, sur l'île de Makira. Celles-ci n'ont pas d'enfants, donc ce sont les chefs de Makira: Titongomaet, Timariki-Lumas etc. qui prennent en charge des parcelles de terre.

♂ Songité Matanaoretong et ♀ Tarivekit ont encore deux fils: l'aîné ♂ Titongoamata et ♂ Titongo-Liseirik qui décède.

♂ Titongoamata a des jumeaux : ♂ Titongoamata premier et ♂ Titongoarot.

♂ Titongoamata est offert au chef Mwase avec son titre et ses terres.

Mwase offre ♂ Titongoamata à ♂ Tariboamata qui lui prête allégeance augmentant ainsi le territoire de ♂ Titongoamata de ses titres. C'est la première génération. Dix s'en suivent jusqu'au moment de l'énonciation.

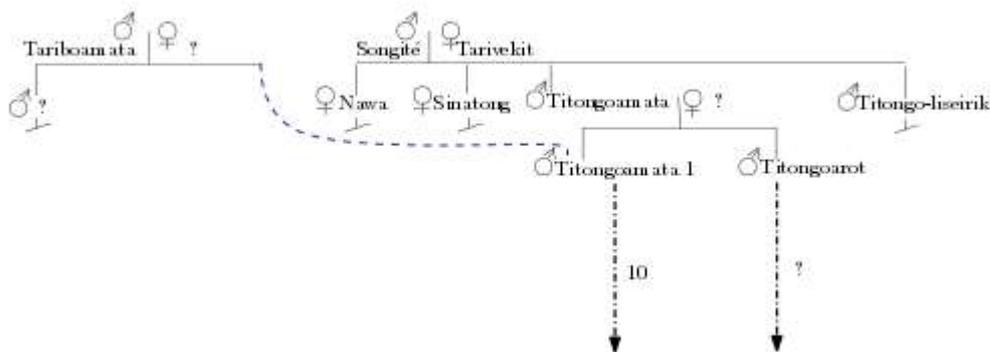


Figure 27: Généalogie des premiers occupants de Tongoa d'après la version TG01:1965.

Interprétation: L'île de Tongoa doit allégeance à celle de Makira. Génétiquement les chefs qui règnent sur Tongoa sont issus des deux îles. La branche des Titongoamata est la branche d'origine car descendante du "premier homme de Tongoa" et de son épouse légitime. À noter que dans cette version, il est précisé qu'avant l'éruption les habitants de Kuwae vivent sous le contrôle de Tariboamata, maître du sol de l'île de Kuwae. Le fils du porteur de titre Tariboamata, au moment de l'action, meurt. Le motif du lézard à queue bleue, qui fut l'instrument de la destruction de Kuwae, est réactivé et provoque la mort de l'héritier de Tariboamata. Titongoamata premier lui est offert avec ses titres en compensation. Tariboamata lui prête allégeance : "ma terre sera aussi la sienne, Titongoamata nous gouverne".

Il y a donc à l'intérieur de ce texte deux prétendants au statut de maître du sol: Tariboamata dont le titre lui donne le contrôle sur la terre de Kuwae et Tarimas qui intronise Mata-naoretong. Tariboamata, le chef pré-éruption, prête allégeance à la descendance du chef post-éruption. Dans cette version, l'ancien système de Kuwae s'intègre au système des nouvelles Shepherd.

9.3.2.2 Généalogie de Tongoa, sur le modèle du récit MK01 :2017 ²⁹⁸, écotype officiel de l'île de Makira :

Contexte: Un homme originaire de la pointe de Kuwae et une femme originaire de l'île de Tongariki, qui ne sont pas nommés, survivent au cataclysme de Kuwae. Ils sont installés sur l'île de Tongariki quand le chef Tarimas de l'île de Makira vient leur porter secours. Il les ramène chez lui à Makira et leur offre un toit. Tarimas leur dit : "Vous allez donner le jour à ceux qui seront les nouveaux chefs de Kuwae". Cependant, l'homme est stérile. Aussi, l'homme et la femme préparent un rituel de sang, c'est-à-dire qu'ils tuent un cochon comme symbole de la

²⁹⁸ Accès : [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007508>].

vie humaine. L'homme demande à Tarimas et aux siens : "Ce que je veux, c'est que vous les chefs, vous alliez rejoindre cette femme et que vous la mettiez enceinte".

Descendance: Les chefs de Makira s'accouplent les uns à la suite des autres avec la femme de Tongariki qui engendre les chefs de Tongoa. Le premier à naître est Titongoa, les autres ne sont pas nommés.

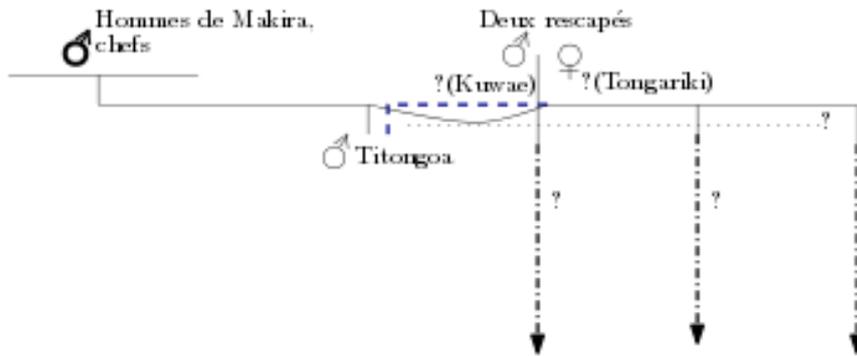


Figure 28: Généalogie des premiers occupants de Tongoa d'après la version MK01: 2017

Interprétation: Le rescapé de Kuwae n'est pas intronisé par Tarimas. Il accompagne le chef Tarimas lors de la répartition des terres, qui est celui qui effectue la déambulation (ML1) et plante les arbres *kuma'ir* (MA5). Le rescapé n'est pas intronisé et n'est pas impliqué dans le lien entre titre et maître du sol. Les différents espaces ainsi que l'île de Tongariki sont offerts par Tarimas aux "descendants de Kuwae." C'est-à-dire aux enfants de la femme de Tongariki et des hommes de Makira, qui tous restent anonymes. Cependant, Tarimas n'effectue pas la répartition jusqu'au bout, c'est pourquoi il y a encore des querelles aujourd'hui.

Dans cette version, c'est l'île de Makira qui possède la paternité des îles de Tongoa et de Tongariki. Les chefs des deux îles partagent le génotype de la survivante du cataclysme. Tarimas a transmis la propriété aux premiers occupants qui *de facto* sont les maîtres du sol sur les îles de Tongoa et de Tongariki.

9.3.2.3 Généalogie des îles de Tongoa et Tongariki sur le modèle du récit

TGK01 :2019 🗣️²⁹⁹, écotype officiel de l'île de Tongariki

Contexte: ♂ Matanauretong, originaire du village de Vitito sur la pointe de Kuwae et ♀ Tarifaket originaire de l'actuelle île de Tongariki survivent au cataclysme. Des hommes de Makira, sans qualifications particulières, viennent les secourir sur l'île de Tongariki et les

²⁹⁹ Accès : [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517>].

emmènent chez eux, sur l'île de Makira. Quand Tongariki reverdit, les deux rescapés rentrent sur l'île de Tongariki avec des boutures d'arbre *kuma'ir*. Ils en plantent dans chacun des villages.

Descendance: ♂ Matanauretong et ♀ Tarifaket ont ensuite deux filles : ♀ Nawa et ♀ Sinatong.

♀ Nawa assure la descendance de l'île de Tongariki et y place ses chefs.

♀ Sinatong assure la descendance de l'île de Tongoa. Elle met d'abord au monde ♂ Samak puis ♂ Titongoamata, ♂ Tarikokos, ♂ l'*atavi* Tong Saot etc.

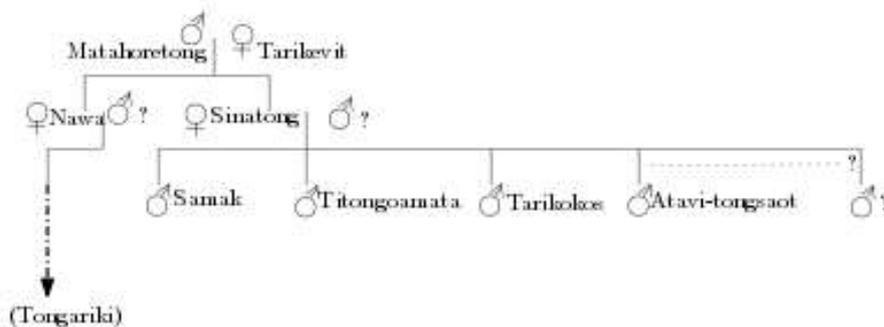


Figure 29: Généalogie des premiers occupants de Tongoa et de Tongariki d'après la version TKG01: 2019

Interprétation: Tongariki et Tongoa ne doivent pas allégeance à l'île de Makira qui ne joue qu'un rôle de sauvetage et qui fournit les boutures d'arbres *kuma'ir*. Tongariki est le propriétaire terrien légitime des îles de Tongoa et de Tongariki dont les chefs sont directement issus des rescapés de Kuwae, désignée comme la lignée d'origine.

9.3.2.4 Les maîtres du sol

À la lumière de ces généalogies telles qu'elles sont exprimées dans les trois versions, nous observons qu'aucun consensus n'est établi entre elles concernant les premiers occupants et leur descendance. À la différence de la première partie du récit qui, comme nous l'avons montré, est structurellement fixe, les versions divergent dès qu'il s'agit d'établir le droit lignage des premiers occupants ou maîtres du sol. La narration, même édulcorée, laisse apparaître le point de désaccord fondamental entre les écotypes du même récit, et nous donne accès à la compréhension des problèmes contemporains.

Dans nos versions, nous notons que les allégeances vont à différents maîtres du sol qui ne sont autres que les héros culturels. Dans la version de l'île de Makira (MK01: 2017), c'est à Tarimas le *Paramount Jif* de l'île de Makira que revient ce statut. Le rescapé qui n'est pas nommé, n'est pas intronisé. Celui-ci se déclare stérile et, par le biais d'un rituel de sang, lègue aux hommes de Makira le devoir qui lui avait été intenté par Tarimas, de peupler les îles de Tongoa et de Tongariki. C'est encore Tarimas qui effectue la répartition, en utilisant les images

évocatrices de la cosmomorphie, soit la délimitation des terres et le placement des héritiers de ♀ Tarifaket en tant que chefs.

Dans cette version Matanauretong est destitué de son rôle d'agent, de son nom, de son titre et même de son pouvoir à procréer. Il ne remplit que son rôle d'invariant au sein de la structure globale. L'écotype de Makira ne remet pas en cause, ni l'épisode du sauvetage, ni même l'existence de Matanauretong. Elle ne fait qu'orienter le récit vers le maître du sol, qui devient de fait, le héros culturel de la reconquête. Cet écotype exploite la propriété du mythe à tout expliquer, et réduit l'impact de Matanauretong aux détails du monde.

De plus, le système de transmission des titres apparaît ici comme matrilineaire. C'est-à-dire que les titres liés au sol ne sont délivrés qu'aux héritiers de sang de l'héritière de Kuwae. Ce qui affaiblit encore le rôle de Matanauretong. Dans cette version, quoique Tarimas ait réparti les terres et s'en soit retourné à Makira, il demeure le propriétaire foncier. L'énonciateur propose un élément de résolution: c'est en faisant valoir ce statut que son héritier actuel devrait revenir sur ses terres et reprendre la répartition pour faire cesser les querelles.

Cependant, l'énonciateur disqualifie cet élément de résolution au moment de la situation finale, en proclamant la perte de l'objet magique — ici le mytheme archéologique de l'arbre *kuma'ir*. D'après lui, si le désordre actuel est dû à la négligence du Tarimas de l'époque, il serait maintenant impossible de prouver la répartition originelle, une partie des arbres *kuma'ir* ayant disparu. De ce fait, les querelles ne trouveront aucune fin, Tarimas restera le maître d'un sol qu'il a mal réparti.

La version de Tongariki quant à elle est plus tranchée quant au rôle des rescapés du cataclysme. Tous deux du sang de l'île d'origine, c'est à eux qu'incombe de poursuivre la lignée légitime de Kuwae et de rétablir un ordre de chefferie. L'île de Makira n'a dans cette version que la fonction d'adjuvant, c'est-à-dire que suite au cataclysme, les habitants de Makira secourent les deux survivants mais les rendent à leur terre sitôt celle-ci redevenue hospitalière. Si les boutures d'arbres *kuma'ir* proviennent de Makira, les premiers occupants ♂ Songité Matanauretong et ♀ Tarifaket fondent indépendamment un nouvel ordre de chefferie sur l'île de Tongariki où ils ont leur descendance. A leurs filles ♀ Nawa et ♀ Sin, revient la responsabilité d'engendrer et de donner suite à cet ordre en tant qu'héritières des maîtres du sol.

Dans cette version encore, les invariants demeurent mais le sens qui leur est donné est différent. Seule la généalogie est structurellement distincte. L'écotype de Tongariki, prête à Tarimas les rôles essentiels de mandateur, de donateur et d'adjuvant mais pas de héros culturel. Le message est orienté de manière à ce que les lignées de Makira et de Tongariki restent bien séparées.

La version de Tongoa met en évidence une alliance entre l'île de Makira et celle de Tongoa. Les deux rescapés sauvés par le *Paramount Jif Tarimas*, lui prêtent allégeance. Par allégeance, nous entendons qu'ils lui versent des prémisses *saotong*. Ils reconnaissent par ce geste son statut de propriétaire foncier. Cette *saotong* n'est pas un tribut mais "une offrande, un témoignage de fidélité" (Leenhardt 1947: 202). Le droit lignage de ♂ Songité Matanaoretong et de ♀ Tarifaket, n'est pas remis en cause. Ils sont les derniers occupants de Kuwae et les premiers de Tongoa. A ce titre, le maître du sol reste Tarimas et le premier chef intronisé est aussi le premier occupant.

Il est intéressant de noter la construction du récit qui réactive le thème du lézard à queue bleue pour mettre fin à la descendance de Tarimboamat. Cette version offre un compromis qui permet d'achever la généalogie de l'ancienne Kuwae et d'accepter de se soumettre à la nouvelle. Ce qui induit, que les terres qui composent la barrière de Mangarisu ne sont pas perdues mais gagnées. Le territoire de Titongoamat intègre aussi bien l'ancien monde que le nouveau.

Dans ces trois écotypes, les mêmes invariants et mythèmes sont employés. Cependant, la valeur accordée aux agents des fonctions change. Chaque île fait la promotion d'un héros culturel particulier. La série de plantations d'arbres *kuma'ir* (MA5), par exemple, est présente dans chacun des écotypes mais ne correspond, dans aucun des trois, à la même vision du passé. Le code demeure mais le message change. Comme l'écrit Bensa :

"La simple prise de parole pour raconter l'apparition du monde, la facture du texte et le jeu d'images courent toutes vers un seul et même but : dire le droit du lignage au statut du maître de la terre, et à travers cette prise de parole, s'efforcer de l'imposer. L'énoncé se veut efficace ; celui qui le profère escompte persuader ses auditeurs de sa validité. Et il est probable qu'à ses yeux la narration devant le magnétophone d'un Européen accroît, avec les chances de publicité de parole (réécoute, publication), le pouvoir d'influence du récit" Bensa (2006: 37).

Ces généalogies concurrentes se révèlent être au cœur de la lutte des versions narratives qui constituent la cosmogonie politique des îles et montrent avec netteté la configuration structurelle, mais pas nécessairement signifiante, que prennent les invariants. Ce va-et-vient entre les vides et les pleins nous laisse à penser que la confrontation récurrente des écotypes au cours des derniers siècles, érode petit à petit la structure souple du récit commun. Nous pourrions aller jusqu'à supposer que le peuple de Kuwae compte sur le pouvoir du mythe à tout expliquer pour pouvoir concilier tous les points de vue. Cependant, certains chefs, comme Maripalu (MK01), sont plus défaitistes, et abandonnent la création de ce récit dans l'échec du héros culturel, devenu anti-héros.

9.3.3 Les réécritures contemporaines

Dans les années 1980, se tenait le conseil des chefs de l'île de Tongoa, branche inférieure du Conseil national des chefs³⁰⁰. Son objectif était de déterminer une fois pour toute, un peu à la manière du sénat coutumier de Nouvelle-Calédonie, quel ancêtre avait été le premier occupant de l'île de Tongoa et par là même, quelle est la branche actuelle qui détient les droits sur le sol. Certains anciens titrés du village hôte ont présenté leurs traditions orales et cherché à reconstituer le récit de Kuwae à partir des versions des autres *nakatam*. Cependant la plupart des chefs sont restés muets. Comme nous l'avons exposé, les récits de pirogue ont un haut degré de confidentialité et la plupart des détenteurs d'une tradition ne sont pas disposés à en faire le récit en public. Une entreprise qui s'est donc soldée par un échec.

Dans l'article "Material Witnesses", C. Ballard revient sur la querelle concernant la parcelle de terrain nommée *Tanaror* entre les villages d'Itakoma et de Burao situés sur l'île de Tongoa. La retranscription de l'événement a été rendue possible grâce aux notes de terrain non-publiées de l'anthropologue Maëlle Calandra (2013). Ce "land dispute", particulièrement important, rassembla plus de 300 personnes venues des villages alentour pour assister au procès sous la juridiction d'un magistrat, de trois jurés et d'une secrétaire. Cette querelle prit l'ampleur d'un procès public convoquant aussi bien des preuves écrites, vestiges des affrontements passés, que les récits oraux destinés à remporter l'adhésion:

"Le chef Tom Ti Poloa Mata, s'exprimant au nom du village d'Itakoma, a rappelé que le chef Ti Mataso, arrivé sur l'île d'origine de Kuwae depuis la lointaine Efate avait revendiqué le territoire d'Itakoma, en marquant sa frontière avec des pierres (MA2). Une éruption volcanique massive au centre de Kuwae a ensuite divisé l'île en deux, produisant les îles modernes d'Epi et de Tongoa, mais la terre d'Itakoma, qui comprenait la parcelle de Tanaror, a été laissée en grande partie intacte (Géomythe). Lorsque les survivants de Kuwae retournèrent à Tongoa (Pirogue d'Efate, ML1), après six ans de refuge sur Efate (MG3 ; ML15), ils reprirent leurs revendications territoriales. Très réduits en nombre, Itakoma a accordé des droits d'usage sur la parcelle Tanaror aux chefs Taripoa Mata et Taripoa Liu, bien que la terre soit actuellement utilisée et revendiquée par les habitants du village de Burao. Alors que le vieil Ti Poloa Mata se tournait vers les généalogies (ML4) qui ont établi sa revendication, la foule s'est tue pour essayer de capturer ses mots - peu pouvaient voir les documents auxquels il faisait référence. Il a détaillé les conditions qui ont accueilli les chefs de retour après l'éruption, avec ces collines encore visibles permettant aux réfugiés de se repositionner dans le paysage (MA2), d'identifier et de reconquérir leur ancien territoire. Au cours des deux jours d'audience suivants, les demandeurs ont abordé un large éventail de questions jugées pertinentes, notamment les effets transformateurs de l'éruption - la

³⁰⁰ Shirakawa (1998 :27).

possibilité que la terre d'origine de Tanaror ait glissé dans la mer, les détails des anciennes colonies perdues [...] (Ballard & Bessis, nd 2021).

A travers ce compte-rendu, nous voyons filtrer plusieurs éléments. Le premier étant que l'éruption du volcan ne fait aucun doute et ce malgré les 550 ans qui séparent les acteurs de l'événement. Il y a donc bien consensus sur le géomythe. Cependant, un flou temporel est mis en avant au niveau des récits de pirogue *nariwota* (§9.1.2). Si l'on se souvient de qui, d'où et de comment, on ne se souvient pas avec exactitude de quand. Avant l'éruption ou après l'éruption ?

En effet, la réécriture du récit n'implique pas que sa forme et son contenu. Le propos de la pirogue *nariwota* est également le repère temporel qui demande à être fixé et rattaché à un événement. Cette possibilité de déplacer le récit dans le temps (6 jours, 6 mois, 6 ans ; cf.2.2.2.3.1) fait la force de négociation de ces récits, tout en étant l'un des freins de l'écriture du récit commun. Ils sont les clefs de compréhension mais aussi de résolution des problèmes contemporains. Le fait qu'ils ne soient transmis que verticalement ou partiellement lors des querelles publiques, ne permet aucun consensus entre les versions de chacun.

Nos récits passent alors à l'état de stase. C'est-à-dire qu'ils cessent d'évoluer et, n'ayant plus de structure à remettre en cause, ils s'imitent à l'intérieur de leur cadre:

"Une stase ne signifie bien sûr pas qu'un mythe cesse d'évoluer, se figeant dans une stabilité absolue, mais plutôt que les variations entre versions ne dépassent pas les limites ordinairement sensibles à l'intérieur d'une écotypification. En d'autres termes, on pourrait dire que, durant la stase, les mythes s'imitent, ou du moins tendent à s'imiter [...]" D'Huy 2020: 83-85)

C'est effectivement la matière du mythe, ici l'éruption de Kuwae, qui en "gouverne la forme". Et définit un axe historique spécifique à cette région du monde, dans un passé relativement récent, et dont le point de repère est trop précis et trop lointain à la fois.

9.3.4 Durée abstraite et durée concrète : des récits inscrits dans le temps et dans l'espace.

Les récits *nariwota* expriment un intérêt particulier pour trois éléments inclus dans nos mythèmes de légitimité: les titres, les lieux et les déambulations. Si le temps narratif accomplit, dans la réception des textes, une fonction chronologique qui a fixé l'éruption de Kuwae comme événement effectif, il est à noter, d'après les récits que nous venons d'étudier, la particularité de la perception du temps de nos énonciateurs. Leenhardt remarquait déjà que dans la pensée mélanésienne :

"Durée abstraites et durée concrète se confondent [...] que l'on voit cette pensée se dérouler sur un plan spatial même lorsqu'il s'agit du temps. Elle va d'un bloc à l'autre à travers les paysages [...] le temps est continu et saisi qualitativement et n'a donc de réalité que pour celui qui l'apprécie" (1947: 149).

Si un moment de rupture est fixé par l'éruption, le temps tâche de s'organiser autour de cette nouvelle donnée spatiale. Il se peut qu'il se confonde entre l'avant et l'après ou qu'il ne sache plus se situer. D'où la difficulté de déduire, qui fut le premier d'un lieu, qui cumule deux temporalités dans un même espace. Le temps comme l'écrit à son tour Bensa:

"se ramène à l'occupation d'un endroit et à la distance parcourue entre deux lieux de résidence [...] Cette conception profondément spatialisée de la temporalité fait de la lecture du paysage le support de la remémoration [...] les identités collectives sont dites au moyen de toponymes. En remontant la chaîne des lieux où résidèrent les ancêtres, l'informateur atteint le site d'origine dont il porte le nom [...] la mémoire travaille les énoncés ; elle les individualise, les groupe, en révélant ce qui relie le présent à leur souche. Le temps accumulé construit l'identité et fonde les institutions politiques [...] Avec l'intronisation d'un nouveau chef commence une ère politique nouvelle. Pas de chefferie sans migration, sans l'histoire d'un nouveau venu, qui se voit promu au rang de chef de son terroir d'accueil. La nouvelle situation marque le début d'une période qui s'achèvera avec la cessation du titre suprême d'un autre groupe" Bensa (2006: 52).

Pour être saisi, le temps, tel qu'il est exposé dans nos données, doit être vu comme un enchaînement de séquences impliquant le passage d'un titre d'un protagoniste à l'autre. La profondeur temporelle est toujours renégociée et les différentes échelles qu'elle convoque peuvent renvoyer à un contexte spatial plus étendu. Ainsi, chacun des événements de parole dont nous sommes témoins à travers ce corpus, sont historiquement définis, c'est-à-dire qu'ils dépendent exclusivement des conjonctures du moment de l'énonciation. Du moment où le temps est vécu.

Ces récits sont plus que des actes de langage, leur énonciation doit être élevée comme l'écrit Bazin "à leur plein statut d'acte historique". Comme il l'explique à propos des récits de l'avènement du roi de Da :

"Les récits sont le sédiment d'historisation successive dont chacun avait pour but de réécrire l'histoire en fonction des intérêts du moment" Bazin (1979: 450).

Ils sont chacun traversés par les différents événements de paroles qui ont conduit à l'élaboration du récit actualisé, tachant à son tour d'imposer une vision nouvelle. L'éruption du volcan Kuwae date du quinzième siècle, sans aucun autre support de mémoire que la transmission orale et le support mémoriel que constituent les pierres. Le récit de Kuwae témoigne à chaque énonciation de son passé discursif.

Conclusion du chapitre

Nous avons appris dans ce chapitre l'importance de la notion de contexte et de son influence, notamment au niveau de l'ethnographie de la parole, ces cinquante dernières années. Nous avons déterminé avec précision le contexte des événements de parole qui constituent notre corpus, en montrant d'une part que, si la transmission de ces récits ancestraux à un *outsider* présente un défi pour l'énonciateur, une scénographie est mise en place pour transposer l'acte de transmission dans un environnement aussi proche du naturel que possible. Transposé du moins dans une situation de transmission acceptable, qui légitime l'émergence de ce type de discours, selon le modèle culturel en vigueur.

Nous avons ensuite appris que, malgré les précautions prises par les chefs, les enjeux politiques intérieurs aux écotypes de chaque île restaient visibles au travers de deux éléments : la généalogie et les récits de pirogue *nariwota*. Nous avons vu que l'épisode du géomythe de Kuwae témoignait d'une tendance du récit à se fixer, quand les divergences au niveau de l'épisode 4, qui correspond au départ des pirogues de chacune de nos îles, montrait le jeu de configuration du sens, propre à chaque écotype, malgré la stabilité structurelle du récit, qui admet un certain nombre d'invariants. Seul le poids, et même plus précisément le rôle de l'agent, qui est selon les écotypes, héros culturel ou pas, oriente le message du récit vers une prise de position politique. Le but finalement étant de promouvoir l'un des récits de pirogue au rang de bakamatu, ou de parvenir à les concilier dans un récit commun.

Le récit de Kuwae raconte une cassure du paysage qui lie espace et temps dans la mémoire, il semble correspondre à la définition du mythe. Ou plus exactement d'espace mythique: il est le point de départ d'une réflexion sur le temps. Un temps qui tente de se négocier autour d'un événement en posant la question: "avant ou après ?" Si un consensus sur les origines, après avoir été conté tant et tant de fois, a fini par stabiliser la structure du récit, c'est la profondeur temporelle du récit de pirogue qui pose question. Il permet une renégociation perpétuelle du passé par l'usage de signes fixes, que nous avons nommés "mythèmes", scènes typiques, images cosmomorphiques ou tout simplement "invariants". Comme l'écrit Hau'ofa (2016), "Reconstruire le passé est un acte politique — c'est-à-dire un choix parmi les options pertinentes pour des objectifs particuliers".

Cette discussion perpétuelle autour du récit de Kuwae, dont on ne peut assurer qu'il est une unité ou un alliage, explique sans doute la difficulté des locuteurs à l'intégrer à une catégorie fixe (Mouvement 3, tableau 13: "classification endogène des récits de notre corpus"). C'est un récit dynamique qui est à la fois:

- ▶ un récit *na-worean*, au sens de récit de pirogue — *nariwota* correspond à la classification selon Facey (1989) et désigne étymologiquement la lignée des chefs et à fortiori la marque des chefs
- ▶ Une *vetong-ean*, un discours qui se transmet sur plusieurs axes
- ▶ Une *na-rogorog-ean*, un objet de discours et de dispute, une discussion qui ne trouve pas de fin
- ▶ Peut-être alors, la *bakamatu* désigne-t-elle l'axe temporel lui-même ? En effet, compte tenu de la version du chef Maripalu, ce discours ne peut trouver d'issue et son contenu est déjà achevé. Nous sommes tentés ici de penser que *bakamatu* pourrait être traduit par Histoire ou discours fondateur.

Nous avons maintenant conscience du remodelage perpétuel de ce récit, nous devons encore nous demander quelle est la place de l'énonciateur, dans quelle mesure il peut agir par et sur le récit de Kuwae et selon quelles règles. D'Huy écrit :

"Entre pression sociale et structure logique, toute énonciation d'un mythe est solidaire d'une énonciation passée, prise comme modèle et à laquelle celui qui parle doit bien consentir. Aussi l'homme n'invente-t-il pas ses mythes, il ne fait que les raviver. Un conteur reste libre d'innover mais à l'intérieur d'un plan prédéterminé" (D'Huy 2020: 85).

Nous verrons dans le chapitre suivant d'une part l'importance accordée à la mémoire dans les îles Shepherd, ainsi que son lien avec le pouvoir. Nous verrons que l'énonciateur qui énonce le récit en "je" pluriel, porte en lui-même les énonciations passées et l'histoire des porteurs de titre qui l'ont précédés. Et nous aborderons les modalités de cette énonciation sous un angle inhabituel, en explorant la fonction ludique développée par Huizinga 1988 [1951]. A la base de cette réflexion sur la restructuration de la mémoire collective, nous envisagerons l'hypothèse d'un récit total, telle qu'elle a été envisagée par Guiart (1973). C'est-à-dire d'un récit de Kuwae "complet" qui ne se situerait pas dans l'avenir — soit dans un consensus futur comme nous venons de le voir — mais dans le passé. Ce discours idéal aurait la propriété d'unifier toutes les versions, si et seulement si chacun pouvait livrer librement, et au même moment, ses connaissances sur le passé. Nous verrons que l'hypothèse de ce récit total constitue à la fois une réflexion sur la vérité, sur l'histoire et sur le discours lui-même.

Chapitre 10 — Le récit de Kuwae : un dispositif énonciatif

“Un mythe est moins l’image du monde que fait à l’image du monde où il se diffuse” (Julien D’Huy 2020:51).

Contrairement aux chefferies d’origine polynésienne, les récits mélanésiens de notre corpus ne remontent pas à de hautes origines. Il n’est fait aucune référence à une population divine antérieure qui aurait mis en place une société humaine ordonnée. Les récits qui sont au fondement de la société sont directement liés à la reconquête du territoire par les hommes et à l’instauration d’un ordre social d’origine qu’il faut retrouver, négocier et transmettre. Ces récits sont cristallisés autour d’un événement dont les marques sont visibles dans le paysage : l’éruption volcanique de 1452 ; que ce soit au travers des terres fumantes de Kurumambe, des éruptions sous-marines ou de l’utilisation des pierres noires pour faire chauffer le repas, l’éruption volcanique se rappelle sans cesse à la mémoire des communautés.

L’éruption, comme nous l’avons vu, est un événement qui a défini une rupture entre un avant et un après. En ce sens, elle marque le point de départ d’une ère nouvelle, d’un cycle mythohistorique dans lequel évoluent les communautés des îles Shepherd aujourd’hui. Ce cycle débute avec la destruction de l’île par le volcan, se poursuit avec la migration des chefs fondateurs et s’achève avec la prise en charge du discours par l’énonciateur, dernier maillon actif de la chaîne de transmission. Ce discours sur l’éruption du volcan et l’évolution des différentes situations des îles concernées donne à la fois du sens à l’événement, en lui prêtant pour cause une défaillance morale de la part des habitants de l’île initiale, mais permet aussi aux communautés de définir leur identité à partir de ce point d’origine. Chacun, grâce à cette mémoire partagée, doit pouvoir trouver sa place, une place héritée au fil du temps et attachée aux ancêtres.

Comme le montrent Boas (1940), Ballard (2021) ou encore Le Quellec (2021) le fait d’attacher du sens à une catastrophe naturelle n’est pas rare dans la tradition orale. En effet, Ballard écrit :

[Ce que la plupart des traditions concernant les éruptions volcaniques ont en commun c’est l’impact sur les communautés locales, la propriété et le paysage: des analogies et métaphores qui donnent un sens à l’événement dans le contexte de la cosmologie locale, des systèmes de croyance ; et une attribution à un agencement moral — ici l’inceste — qu’il soit

dû à des acteurs humains ou divins. Les transformations du paysage sont un élément central de la transmission de ces traditions parce qu'elles servent de supports mnémoniques à l'événement et à ses conséquences ...] (Ballard 2021: 10).

Le dispositif énonciatif propre à l'énonciation de Kuwae sert *a priori* à la reconstruction de la mémoire de l'événement à travers une série de signes, de preuves à l'appui, bien visibles et sensoriellement expérimentables par tous toujours présents depuis. Localement on travaille à partir du sens de l'élément déclencheur — narratif et historique. Le même genre d'idée est présente chez Spears (1961) qui présente les mythes comme les catharsis des populations traumatisées par un événement spécifique — une éruption ou un déluge par exemple — et qui inciterait l'émergence d'un "système de significations suite à l'expérience historique d'une population".

Le cycle mythohistorique dans lequel se situent actuellement les îles Shepherd, prend son sens dans l'acte contre-nature du héros destructeur, Tombu, et dans sa réparation par la reconquête de Matanauretong, héros culturel. Si l'enchaînement narratif laisse l'auditeur dans un flou temporel, en passant aussi bien de l'éruption à l'évangélisation, que de la destruction de l'île à sa reconquête, les discours n'en sont pas moins chargés d'éléments de mémoire, concrets et vérifiables, qui ancrent le discours dans le présent. La génération de la mémoire vive prend à sa charge l'expérience de ces éléments de preuves, qu'ils soient de type géographique ou généalogique, et les invite dans ses discours sur le passé afin de servir une rhétorique de l'identité. Paysage social et paysage naturel se recouvrent alors pour former la dynamique d'un lieu de mémoire où les récits sont vivants, en action et en interaction.

La question de la vérité ou de la validité de la mémoire de tout à chacun n'est jamais posée (§9.1.2). Chaque récit, qu'il soit étiologique ou qu'il traite de cosmogonie politique, apparaît comme le fragment d'une histoire sociale totale. Par fragment, nous entendons que chacun est dépositaire d'une partie de cette histoire sociale que la mise en relation par le discours permet d'appréhender. Localement, on suppose qu'une fois tous ces fragments rassemblés, ils forment un récit complet et parfait qui les unifie tous. Et par tous, nous entendons l'ensemble des modes de discours que nous avons relevé ainsi que leurs écotypes, qui s'emboîteraient au lieu de diverger. L'ensemble des discours sont, selon l'image la plus parlante, les fils d'un canevas discursif plus large, ou la synthèse dynamique de l'ensemble des virtualités du discours. Soit des discours qui ont été prononcés, de ceux qui ne le sont pas encore et de ceux qui auraient pu être prononcés et le seront peut-être par les générations suivantes.

En effet, tout un chacun disposerait d'une somme de connaissances propres à sa pirogue *nariwota* qui permettrait la reconstitution de ce récit. Cependant l'entreprise est freinée par le temps qui s'étire, les terres qui s'étiolent et par les pratiques discursives elles-mêmes. Il est en effet de notoriété commune que lorsqu'un énonciateur dit un récit, il possède davantage de

connaissances qu'il n'en expose. Il s'agit d'un jeu social qui consiste à gagner l'adhésion tout en se préservant d'une réutilisation des mythes dans un sens autre que celui voulu dans le message. L'un des effets recherchés étant de ne pas fournir des armes à l'adversaire. Finalement, on ne sait jamais quel point l'énonciateur a véritablement atteint dans sa reconstruction de la mémoire. Peut-être, l'un d'entre eux possède-t-il la version complète ? Ce soupçon demeure en suspens.

L'hypothèse de cette version totale a été tentée par Guiart dans son *Système des titres* (1973: 379³⁰¹). Il souhaitait parvenir à ordonner l'ensemble des récits, et trouvaient dans les écotypes des mêmes récits, comme celui de Sin (reproduit en Annexe 1), des incompatibilités insurmontables. Comment la sirène pouvait-elle venir de Makira, si elle venait déjà de Tongariki ? Pour lui, et il concorde certainement avec l'hypothèse locale, seule une investigation totale, où chaque énonciateur serait en mesure de livrer l'ensemble de ses connaissances, rendrait leur cohérence aux discours. Leur ordre.

Or, dans notre travail, nous considérons davantage ces récits dans leurs mouvements: c'est-à-dire qu'ils circulent entre les îles, sont adoptés et modifiés par chacune des îles par les transmetteurs actifs qui se les approprient et les remettent en circulation. C'est-à-dire que l'énonciateur, au travers d'une compétence générique admise au fil de son parcours dans la chaîne de transmission (§9.1) peut s'approprier tout récit issu de son groupe, ou qui vient de l'extérieur. Nous postulons qu'il entretient avec son énoncé un rapport de type créatif tout en étant soumis à une instance légitimante supérieure (§10.3.2). Cependant, la responsabilité du discours incombe à son énonciateur qui l'agence, stratégiquement, culturellement ou pourquoi pas affectivement, comme il l'entend. Et en devient l'auteur.

Après tout, il ne s'agit pas non plus de présenter la narration du récit de Kuwae comme exclusivement tactique, ni les *tukunus* comme exclusivement de divertissement. Ils sont des énoncés polyvalents sur lesquels l'énonciateur va mettre plus ou moins l'emphase par l'agrégation d'épisodes et/ou de mythes. C'est pourquoi nous postulons que la transmission de ces récits ne se fait pas à l'identique d'une génération à l'autre, au contraire, elle est en mouvement. La parole du premier ancêtre étendue à ses successeurs n'est pas, dans ce contexte, une déformation, mais une continuation.

³⁰¹ "Telle était cependant la situation où Jean Guiart et nous-même nous trouvions lorsque la seule hypothèse offerte pour justifier, sinon pour orienter la recherche, était que l'ensemble des données précédemment décrites était vraisemblablement "ordonnée", d'une manière ou d'une autre — les fondements de cette hypothèse étant eux-mêmes tout intuitifs, sans néanmoins que l'enquête ethnographique suggère aucun choix, aucun repère de nature à diriger la recherche vers tel ou tel type d'ordre particulier" (1973: 379).

Dans ce chapitre, nous nous interrogerons dans un premier temps sur la mémoire comme processus dynamique qui, tout en supportant le modèle social, confère à son énonciateur un pouvoir d'action. Nous verrons ensuite la place de l'énonciateur dans ce discours sur le passé et dans quelle mesure le récit de Kuwae invite à la créativité dans le respect "d'un champ d'acceptabilité du discours". Puis nous inciterons enfin le lecteur à envisager l'ensemble des discours sur le passé comme les fragments d'un récit total, d'un immense interdiscours qui se soumet à une Source légitimante, un discours constituant, tel qu'il a été défini par l'analyse du discours.

10.1 La mémoire : une force dynamique

De nombreux travaux ont été menés sur le rôle de la structure causale dans la mémorisation des récits³⁰². En effet, Black et Bower (1980), ont démontré que la chaîne actancielle qui relie la situation initiale à la situation finale — autrement dit l'ensemble des étapes narratives théorisées par Adam et, réduites à des suites de fonctions par Propp (§7) — est mieux retenue par les écoutants, que les actions secondaires, sans effet sur l'avancée du récit — autrement dit, les micro-récits et mythèmes qui relèvent exclusivement de l'addition par l'énonciateur qui tâche de les agréger à la structure (§8). Ce qui expliquerait, entre autres, que la structure causale du récit tend à se fixer (§9). D'après Omanson (1982):

"Plus un événement est important dans l'enchaînement causal, plus il sera jugé important et dans l'absolu, il sera mieux retenu" (D'Huy 2020: 83 cite Omanson).

En effet, lorsque le récit est transmis oralement une première fois, que ce soit de manière verticale ou horizontale, c'est son noyau causal qui s'imprime d'abord dans les mémoires individuelles. Les détails qui n'entretiennent pas de lien de causalité avec le noyau — les variables tels que les noms, ou les actions secondaires par exemple — tendent à disparaître (Krohn 1971³⁰³). Si le récit n'est pas re-transmis (de manière horizontale, verticale

³⁰² Par "causale" nous n'entendons pas nécessairement la construction linguistique des textes oraux et qui impliquerait des connecteurs logiques, mais la structure actancielle ou chaque action, chaque fonction en amène une autre, dans une relation de cause à effet, mais aussi dans une dynamique du récit, du début, vers la fin. Nous proposons ici la liste éditée par Julien D'huy dans son ouvrage concernant l'état de stase que peut atteindre un texte, des suites de la mémorisation plus aisée de sa structure causale. Il écrit : "L'emploi de connexions causales — de préférence logiques — entre les éléments d'un texte (phrases ou actions) permet ainsi de prédire la facilité de s'en ressouvenir (Ackerman 1933 ; cairn et al 2001, 2004 ; Myers et al. 1987 ; Trabasso et van den broek 1985 ; Trabasso et Suh 1993), le coefficient d'importance qui lui est attribué (Trabasso et Sperry 1985 ; Trabasso et Van den Broek 1985 ; Van den Broek 1988) et la probabilité que certains faits soient conservés dans un résumé du texte (Van den Broek et Trabasso 1986)" D'Huy (2020: 83-85).

³⁰³ Cette référence est donnée par D'Huy 2020: 83-85. Nous réadaptions dans ces trois paragraphes les arguments de l'auteur de *Cosmogonies*. Nous suivons son fil conducteur et recontextualisons l'usage des références dans le cadre de notre réflexion sur le récit de Kuwae. Nous remercions Julien D'Huy pour son travail qui a beaucoup influencé la présente recherche.

ou oblique), l'écoutant, devenu transmetteur actif, ne disposera que du noyau causal et éventuellement de quelques éléments qui relèvent de sa compétence générique à prendre en charge le discours dans le respect des normes attendues par la communauté. D'après 'D'Huy :

“Ce principe permettrait d'expliquer la permanence d'une structure commune à l'ensemble d'un écotype, voir d'un type de mythe, organisé autour d'un noyau minimal uniquement constitué par des actions essentielles et sur lequel l'usure aurait peu de prise, puisque l'on retrouve ce noyau à travers de vastes régions” (D'Huy 2020: 83-85).

Or, l'objectif des énonciations du mythe de Kuwae n'est pas de reproduire la structure à l'identique, mais de l'utiliser. En effet, le projet d'une énonciation est d'intégrer des éléments culturels partagés — des mythèmes — directement dans la structure, soit dans l'enchaînement causal du récit. C'est cette nouvelle configuration signifiante du texte oral, qui permet d'orienter son sens. Cependant, cette manipulation de la mémoire doit être subtile et maîtrisée. En effet, la mémoire et l'actualisation de la mémoire sont autant au centre des performances dans les îles Shepherd, qu'au centre de la vie quotidienne. Comme nous l'avons vu, la transmission des récits s'effectue selon un modèle culturel. Les acteurs doivent créer une scène d'énonciation propice à la transmission (§9.2) et sélectionner des éléments de discours pour répondre à une problématique actuelle.

Nous allons maintenant voir à quelles règles et à quelles compétences l'énonciateur individuel doit se conformer et à quels critères minimaux son discours — et les modifications qu'il suggère — peut prétendre être intégré à la tradition et éventuellement devenir structurel au sein du noyau causal qui sert de base commune à toutes les énonciations passées, présentes et à venir.

Dans cette partie, nous présenterons les différentes forces afférentes à la mémoire dans les îles Shepherd. Nous verrons de quelle manière la mémoire est constitutive du modèle social et la force que chaque énonciateur tire de cette mémoire collective au moment où il énonce son récit.

10.1.1 Mémoire et modèle social

Dans cette partie nous verrons que les habitants des îles Shepherd vivent au sein d'un espace mémoriel chargé d'histoire. Que cette mémoire se matérialise autour d'eux et fait partie intégrante non seulement du quotidien mais aussi de l'identité de chacun. Nous reviendrons dans un premier temps sur les mythèmes archéologiques et montrerons dans quelle mesure leur pérennité garantit la mémoire des événements passés tout en assurant leur transmission. Puis, nous verrons comment cette mémoire s'actualise à travers l'expérience mythique de chaque habitant et de quelle manière cette force mémorielle vient habiter leur discours.

10.1.1.1 Les cosmoscapes

D'après Joël³⁰⁴ la mémoire est "ce qui permet au sujet de se penser comme identique dans le temps grâce à la fonction narrative en particulier" (Joël 2005: 115). Dans les Shepherd, la mémoire est un élément indissociable du paysage naturel et social : elle est au fondement de chaque titre transmis, de chaque geste coutumier ou discours public et de chaque récit. Or, c'est la supposée immuabilité du paysage naturel qui sert de carte à la mémoire orale. Le mytheme ML1 (déambulation), commun à l'ensemble de nos récits par exemple, nous montre à quel point la mémoire orale est spatialisée, le mytheme archéologique MA, comme elle est projetée sur des supports naturels. Les grecs écrivaient leurs mythes dans les étoiles, les Mélanésiens les retiennent dans les pierres.

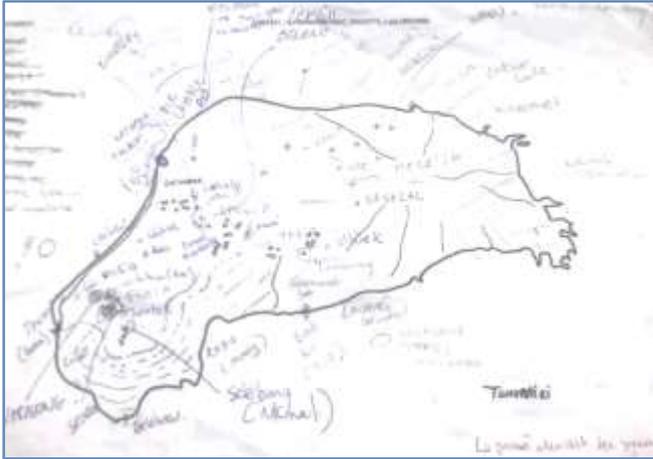
Le récit de chacun des événements, qu'il soit un détail du monde (*tukunu*), un événement historique de conquête d'un territoire (*nariwota*) ou un changement en profondeur de l'ordre naturel et social (*bakamatu*), est inscrit dans le paysage. Ce point d'accroche, ce mytheme archéologique, devient aussi bien garant du récit, qu'activateur de parole et partant, de transmission. Mere Roberts définit ces "mythogrammes"³⁰⁵ du Pacifique, et les nomme fort joliment *cosmoscapes*. Ils sont :

"L'expression de cartes mentales [mind map] qui sont spatialement et culturellement situées. Le sens des noms et des développements narratifs qui s'articuleraient à ces points d'accroche mnémoniques formeraient les savoirs nécessaires à la bonne compréhension d'univers, à la fois mentaux et sociocosmiques" (Roberts 2002, à propos de la Polynésie).

En effet, la mémoire est aussi bien préservée dans les éléments du paysage qu'activée par eux. Comme nous le voyons sur les cartes de notre corpus, l'espace est saturé de ces points d'accroche, toujours en attente d'être appréhendés par l'expérience individuelle. En guise d'illustration de ce propos, voici une image tirée du cahier de terrain de l'auteure. Celle-ci nous révèle une partie des cosmoscapes de l'île de Tongariki (Carte 18) :

³⁰⁴ Cité par Bornand & Leguy (2013 :123).

³⁰⁵ Le mythogramme (contraction de *muthos*, discours, et de *gramma*, lettre), est un terme forgé par Leroi-Gourhan, et qui désigne la suite de représentations d'un récit peint sur les murs d'une caverne. D'après lui, les mythogrammes étaient davantage destinés à activer la parole, qu'à représenter les étapes narratives d'un récit précis.



Carte18: Cahier de terrain, les cosmoscapes de l'île de Tongariki.

Comme le lecteur peut le constater, l'espace est chargé, voir saturé, de discours sur le passé. Ces *cosmoscapes* ont la propriété d'activer la mémoire individuelle du transmetteur actif, mais aussi de le relier, lui et son audience, à la mémoire collective. Cette mémoire collective inclut l'ensemble des discours antérieurs, et à venir, contenus dans la permanence de ces points. C'est ainsi qu'un lien est établi entre mémoire sociale, paysage et narration. D'après Leenhardt :

"L'habitat d'un groupe n'a pas pour limite les palissades de la demeure ou les frontières manifestes sur le sol. Il comprend tout le domaine sur lequel s'exerce le rayonnement des aïeux [...]. Paysages, dessin du village, sociétés, défunts et êtres mythiques, ne forment qu'un ensemble, non seulement indivisible, mais encore pratiquement indifférencié [...]" (Leenhardt 1947: 164).

L'apprentissage et le respect de ces lieux de mémoires, parfois habités par des entités malveillantes, est un passage obligé pour quiconque prétend habiter l'île avec les deux yeux ouverts. Ils sont la clé de voûte de l'identité des lieux et des règles de bonne accointance.

En effet, *les cosmoscapes*, comme les mythes, sont polyvalents: ils ont une fonction tout aussi didactique que mémorielle. Les récits qu'ils recèlent peuvent aussi bien enseigner la toponymie et les bonnes manières aux enfants, qu'être utilisés par les adultes, comme mythes archéologiques, dans la configuration signifiante d'un discours de légitimation. Et c'est sans dans cette propriété du cosmoscape à concentrer le temps, que réside la force de l'invisible propre à ces îles. Ils ancrent l'identité de chacun dans l'histoire continue des lieux, et permettent à chaque génération de s'y soumettre et de se l'approprier.

10.1.1.2 La mémoire partagée : une constellation narrative

L'ordre social suppose l'existence d'une mémoire partagée, que ce soit sur les points d'accroche qui la maintiennent visible (*cosmoscapes*), ou dans la structure du récit fondateur

qui le justifie. Cependant, comme nous l'avons vu avec les récits de pirogue *nariwota*, et les écotypes du récit fondateur (§9), cette mémoire collective n'est pas une :

"Elle est multiple et régulièrement conflictuelle" (Leguy & Bornand 2013: 123).

Et pour cause, chaque fragment de mémoire aborde le passé d'une manière double: individuel et collectif. Le récit *bakamatu* a pour propriété d'ordonner l'ensemble des expériences individuelles de l'histoire orale, au sein d'un récit culturel plus large. De même que chaque récit, qu'il soit *nariwota* ou *tukunu*, se rattache aux autres à travers un système de signes consensuels, d'un code que nous avons en partie révélé au §8. Ce code permet, entre autres, d'établir que l'on parle bien du même événement historique — il y a souvent des éruptions volcaniques dans les Shepherd et alentours, la dernière date du 26 janvier 2023³⁰⁶ — des mêmes lieux, et des mêmes ancêtres. Restituer ce code en s'appuyant sur le noyau causal, sur les lieux communs du récit, active la mémoire partagée. C'est-à-dire l'expérience individuelle de l'histoire orale de chacun — parcours de l'oralité, héritage reçu — par rapport à cet événement précis. Se conformer aux attentes du groupe en se conformant à ce code permet également d'emporter, au moins partiellement, l'adhésion :

"La structure du mythe renforce une volonté sociale de conserver le mythe inchangé [...] Toute énonciation d'un mythe doit obliger son public, lui être agréable, et donc se conformer à ses croyances et à ses attentes" (D'Huy 2020: 85).

Le respect du modèle social et l'activation de la mémoire partagée donnent la force du collectif aux énonciations individuelles. Aussi, en racontant la version de sa lignée, on raconte le même événement d'un point de vue légèrement différent, auquel l'audience doit pouvoir se raccrocher par un récit et par un code connu de tous — d'où certainement la nature consensuelle du récit de l'éruption qui permet d'amorcer l'énonciation de l'écotype. Et c'est précisément la convocation du savoir partagé déjà validé par les énonciations antérieures qui permet à l'énonciateur de proposer un pas de côté sur l'histoire collective. Aussi, c'est la somme des points de vue actuels et à travers le temps, constellés autour du noyau, ou de la structure causale, qui forme le cycle de Kuwae. C'est du moins dans ce sens que nous interprêtons ici l'adage de Lévi-Strauss (1973) : "Un mythe est composé de l'ensemble de ses versions".

En effet, l'énonciateur n'est pas en mesure de remodeler seul le matériel partagé : les récits sur Kuwae, déjà réalisés ou pas encore, enregistrés ou non, se présentent comme une constellation narrative de récits toujours incomplets qui s'auto-légitiment les uns par rapport

³⁰⁶ Il s'agit d'ailleurs de l'île volcanique sur laquelle réside l'oncle de Tombu dans le mythe de Kuwae. Cf. [<https://www.allquakes.com/region/53484/earthquakes/shefa-province/archive/2023-01-01-2023-09-23.html>].

aux autres (§10.3). Chacun participe à la dynamique du remodelage perpétuel de la mémoire sociale et peut proposer son savoir individuel pour alimenter le savoir partagé. Cette mémoire collective, à travers l'intertextualité, tire encore des fils mythiques vers les autres genres discursifs, comme les *tukunus* ou les *nariwota*, qui donnent d'autant plus de poids discursif aux myèmes de "l'institution imaginaire" des Shepherd. Dans un sens, comme dans l'autre.

Nous parlons donc de modèle social au sens fort: localement c'est la multitude des récits individuels, quel que soit le genre discursif, qui forment le savoir, ou la mémoire, partagé(e). D'ailleurs, comme nous l'avons vu, les trois genres discursifs que nous avons présentés, sont les pôles d'un même genre, d'un même mythosystème, d'une même vision du passé. La question qui sépare l'arrivée du premier oiseau *malau*, du premier homme de Tongoa, n'est pas tant de l'ordre de la vérité historique que de de la profondeur temporelle³⁰⁷. Il n'y a pas, ou plus, lieu de discuter les *tukunus* : elles sont intégrées au savoir partagé de trop longue date pour être discutées. En revanche, le récit de Kuwae est récent, et ses répercussions encore disputées.

Aussi l'adhésion aux discours individuels, qui tirent leur force du savoir partagé, soulève plusieurs questions :

- ▶ Comment et pourquoi une version, en se basant sur les mêmes critères génériques et la même logique de vérité, emporte ou non l'adhésion ?
- ▶ Comment les traits narratifs des discours individuels peuvent-ils être promus au rang structurel dans le récit global ? Nous nous référons ici aux invariants du récit : Tarifaket, par exemple, dans toutes les versions dont nous disposons, part chercher des coquillages et se réfugie dans une grotte au moment de l'éruption.
- ▶ Quels sont les critères de l'actualisation du récit de Kuwae ?

Car enfin, le collectif est bien formé d'individus de conditions et d'ambitions différentes, ce sont eux qui transmettent le récit modifié et qui choisissent de vivre selon les règles que la version actualisée impose. Nous y reviendrons plus en détails au §10.3. Pour l'heure, retenons que la référence à la mémoire partagée est une force dont bénéficie chaque énonciateur qui entend remporter l'adhésion par son discours.

³⁰⁷Bien que nous soupçonnions les récits *tukunus* d'être les résidus des récits de pirogues ancestrales, dont les thèmes auraient été affaiblis par le surgissement d'un traumatisme dans le paysage, et/ou, par les événements extérieurs, comme l'arrivée des européens et/ou de l'évangélisation qui les avaient prises pour cible (§9.1.2).

10.1.1.3 Le vécu mythique

Comme le notait Malinowski à propos des Trobriand (1933: 21), les récits ne font sens qu'au regard des contextes socio-culturels :

“Il est donc évident que le mythe présente pour l'indigène plus de signification qu'on ne pourrait le croire, si l'on se contente de la lecture du seul texte d'histoire ; celle-ci ne fait ressortir que les différences locales et concrètes vraiment importantes ; elle tire sa signification véritable du substrat traditionnel de l'organisation sociale et les indigènes apprennent tout cela, non en écoutant des histoires mythologiques fragmentaires, mais en évoluant dans la structure sociale de leur tribu. En d'autres termes, ce qui révèle à l'indigène toute la signification et toute la portée des mythes sur l'origine, c'est leur contexte social, c'est le fait de se familiariser peu à peu avec l'idée que tout ce qu'on lui recommande ou ordonne de faire à ses antécédents et ses modèles dans le passé” (Malinowski 1933: 21).

Effectivement, le genre mythohistorique prend localement la dimension d'une réalité vécue. C'est à travers l'expérience quotidienne que se forme et se reforme sans cesse le système social. Le récit de Kuwae est un outil et un moyen d'action sur le monde profondément ancré dans le modèle social. Il permet un va et vient perpétuel entre la situation d'origine et la situation actuelle. Et c'est en vivant au sein de la chaîne de transmission que l'on acquiert la compétence nécessaire pour en manipuler les signes. D'ailleurs Leenhardt écrit bien que :

“Le mythe n'est pas un récit, il est vécu. Il ne faut pas déduire de là qu'il ne s'agit point d'un mythe puisqu'il n'y a pas de récit, mais accepter que le mythe soit vécu avant d'être conté” (Leenhardt 1951: 86).

Nous nous accordons avec Bazin quand il écrit que c'est l'appropriation et la maîtrise individuelle du récit et de ses codes, qui permet la coexistence de différentes versions. Il écrit :

“Les situations et les événements de référence sont transmués en signes, éléments d'un code à l'œuvre dans les récits comme dans les contes ou énoncés cosmologiques. Le jeu sur l'ambiguïté des signes facilite l'élaboration et la coexistence de différentes versions, en relation étroite avec les configurations sociales et la conjoncture historique” (Bazin 1979: 470).

La mémoire vive de ces récits, qui se les approprie, les actualise et les recompose, suppose une compétence générique, elle-même acquise par l'expérience. De même que la performativité de ces récits implique une forme héritée commune et acquise au fil de la vie des acteurs (§9) pour entrer dans un espace d'acceptabilité sociale puis d'action. Nous supposons ici que c'est la compétence générique des acteurs de la société qui permet de résoudre et de légitimer les situations sociales, tout en répondant aux normes du modèle social ancestral.

Penchons-nous plus avant sur cette question.

10.1.2 Mémoire, compétence générique et jeu social

Dans son *Principe dialogique* (1981), Bakhtine démontre la primauté de l'interdiscours sur le discours. Pour toute énonciation est habitée par d'autres discours, à travers lesquels elle se construit. Or, l'énonciation publique d'un récit de Kuwae implique une conformité aux autres discours, et en même temps, une habileté rhétorique à s'en détacher suffisamment pour convaincre, tout en faisant sens, culturellement parlant. Aussi, nous postulons que chaque énonciateur mis en position d'énoncer publiquement ce récit a acquis, au cours de son parcours de l'oralité, une compétence générique dont il peut user dans un espace institué par la communauté discursive.

10.1.2.1 Acquisition de la compétence générique

Au chapitre précédent (§9.1.1), nous avons évoqué le parcours de l'orateur qui dès sa plus tendre enfance baigne dans l'oralité. Définie par les discours qu'elle véhicule, la société mélanésienne forme l'esprit du *listener* par le biais des transmissions (verticale, horizontale et oblique) lui permettant de développer par la suite une compétence générique. Cette compétence se décline sur :

- ▶ différents modes d'énonciations, selon l'emphase que l'énonciateur souhaite mettre sur son discours, et sur le degré d'historicité qu'il souhaite lui-allouer..
- ▶ sur différentes scènes d'énonciation : scénographie, chronographie, topographie etc (cf.9.2).

Que ce soit par les différentes scènes d'énonciation qui les font émerger, les contextes socio-culturels immédiats, les thématiques abordées ou les enjeux politiques engagés, les discours sur le passé ont une forme et répondent à des critères. A ce propos Bensa écrit :

“La mémoire, le débat, la connaissance à une époque donnée, sont inséparables des moyens et des formes rhétoriques qui les véhiculent” (Bensa 2006: 68).

En effet, cet aspect ritualisé de la narration qui implique un contexte (scènes d'énonciation), un contenu (forme fixe agrégée de mythes) et un contenant (performance qui répond aux exigences des normes de la communauté) apparaît comme un ensemble de règles qui incitent et légitiment les discours. Au regard de l'analyse menée précédemment sur la scénographie induite par la narration du récit de Kuwae (cf. 6.1.3), nous pouvons considérer la narration comme un événement de parole qui ne surgit qu'à l'intérieur d'un espace institué. Certains auteurs, comme Claude Lévi-Strauss (1973) ou Leenhardt (1951), nomment cet espace "spatio-mythique" ; soit un lieu et un moment consacrés à l'émergence du mythe. C'est ce moment créé par et pour l'énonciation, qui sacralise la parole et lui confère une solennité et un caractère hiératique admis par tous.

Ces discours n'ont pas uniquement une valeur absolue de fragment historique parce qu'ils sont énoncés par la bonne personne au bon moment. C'est la compétence générique

individuelle et le contexte d'affrontement qui permet de faire émerger la fonction agonique du récit. Car après tout, il s'agit bien de remporter l'adhésion par un discours actualisé et non de reproduire les discours passés à l'identique. Nous pouvons alors nous demander si ces narrations sont aussi ritualisées qu'elles semblent l'être et jusqu'à quel point la créativité est-elle admise dans la lutte des versions narratives.

10.1.2.2 Espace spatio-mythique ou espace ludique ?

Le rite se définit comme une suite d'actions "organisée d'une manière obligatoire et précise" (CNRTL). L'énonciation des récits sur Kuwae, d'après cette définition, est fortement ritualisée et répond à un ensemble de règles qui la légitime en tant que discours (§9.2). La solennité de cette énonciation a plusieurs vertus :

- ▶ la création d'un événement marquant pour la mémoire
- ▶ l'institution d'un cadre pour la narration
- ▶ l'identification immédiate du mode de discours concerné
- ▶ la présence d'un grand nombre de témoins
- ▶ la sécurisation des acteurs.

En effet, les *lands disputes* sont bels et bien ce qu'indique la traduction anglaise : des disputes. Cependant, la forme haute et rituelle de l'énonciation publique permet de sécuriser aussi bien les acteurs que l'audience. Les normes et le cadre sont maîtrisés par tous, ce qui permet selon Maingueneau :

"D'éviter la violence, le malentendu, l'angoisse de part et d'autre de l'échange...bref, de sécuriser la communication verbale" (Maingueneau 1998: 50 cité par Leguy & Bornand 2013: 109).

La compétence générique qui préside à l'énonciation relève avant tout du respect des règles d'un jeu social. Le but de ce jeu étant de remporter l'adhésion et, à travers cette victoire, de générer un impact. D'une part, en remodelant la vision du passé de l'audience en y apportant un éclairage qui favorise les intérêts de l'énonciateur et, d'autre part, d'obtenir la légitimité qui permet une action sur le présent. Ces règles contraignent l'individu à s'exprimer en usant le code commun pour être entendu.

Mais ce n'est pas tout : l'aspect rituel de ces événements de parole permet de distribuer un certain nombre de rôles. Nous pourrions même dire de "jouer son rôle". Son rôle de chef, son rôle d'héritier, son rôle d'*atavi*, etc. Ainsi chacun doit se conformer aux règles de son rang et, par l'occasion qui lui est donné de se produire sur la scène publique, de nuancer ou de valider sa position.

Johan Huizinga, théoricien de la fonction sociale du jeu, qu'il considère comme antérieur à la culture, compare dans son ouvrage *Homo ludens* "l'extrême similitude des formes rituelles et des formes ludiques" (1951: 40). Pour lui, le jeu "crée des mondes temporaires au cœur du monde habituel, conçus en vue de l'accomplissement d'une action déterminée [...]" (1951: 27). Ces mondes temporaires sont au-delà de la vie courante, ils font cesser pour le temps que dure la partie la simple "vie besogneuse et austère"³⁰⁸. Il n'existe, selon lui, pas de différence formelle entre le lieu sacré et l'emplacement du jeu. L'échiquier, l'arène, le tribunal ou le cercle magique sont des lieux régis, à l'intérieur de leur sphère, par des règles particulières. Le lieu consacré est au fond un espace ludique.

Le jeu social qui laisse s'opposer des versions narratives autorise une élévation des acteurs au cœur d'un monde temporaire, d'une réalité transcendante. Dans cet espace le temps du récit hérité et le temps du récit vécu deviennent un seul et même moment. Les énonciateurs rendent métonymiquement présents les aïeux qu'ils peuvent même parfois incarner pour le temps de la narration. Nous y reviendrons (§10.2).

Le jeu, selon Huizinga, est créateur d'ordre et instaure "une perfection temporaire [...]" (1951: 27) Il est une mise en scène plus élevée de la vie habituelle" (Huizinga 1951: 40). C'est-à-dire que le jeu existe et est admis en tant que tel, tant que les règles sont respectées, tant que l'illusion (*inlusio*: entrée dans le jeu) est maintenue. Cet ordre temporaire exige la conformité de chacun aux règles instituées. Le jeu est effectivement basé avant tout sur la notion de *fair* : on joue honnêtement. Le jeu n'admet pas "les briseurs de jeux" — dans ce cas précis, ceux qui ne maîtrisent ni le discours, ni le contexte, qui ont recours à d'autres outils que ceux imposés par les règles. Ou tout simplement ceux qui ne possèdent pas la compétence générique qui seule permet d'entrer dans l'arène (les enfants par exemple).

De plus, le jeu est une action libre, encore qu'il faille être capable de se conformer aux règles. Effectivement, Huizinga cite Valéry qui écrit :

"Du point de vue des règles d'un jeu, aucun scepticisme n'est possible. Car le principe qui le détermine est donné ici pour inébranlable" (cité par Huizinga 1951: 29).

La lutte des versions narratives n'est pas une répétition à l'identique des discours tenus et à venir sur Kuwae. Elle n'est donc pas rituelle à proprement parler. En revanche, nous pouvons considérer cette fonction ludique. Le jeu social distribue les rôles de gagnants et de perdants. Il permet la coexistence des versions narratives et les met en relation dans un espace maîtrisé

³⁰⁸ "Le jeu sacré, indispensable au salut de la communauté, germe d'intuition cosmique et de développement social, n'en demeure pas moins un jeu, une action qui, comme le disait Platon, s'accomplit en dehors et au-dessus de la sphère de la simple vie besogneuse et austère" (Huizinga 1951: 48).

qui sécurise les interactions. Et c'est cet espace consacré qui permet d'accorder aux acteurs de ce jeu public une certaine confiance.

Ce jeu social implique de jouer son rôle d'acteur ou de spectateur avec justesse. Nuançons néanmoins le propos. Considérer ces procès narratifs sur un fond ludique ne leur ôte en aucun cas leur sérieux. Cet exercice exige une solennité et une gravité dans son accomplissement. Le jeu ne s'oppose pas nécessairement au sérieux. Cependant, nous pouvons encore, au-delà de l'intérêt personnel suscité par un événement public, ou de la possibilité d'apprendre des "candidats", accorder à ces affrontements narratifs une certaine valeur de divertissement pour l'audience, qui elle aussi, joue son rôle.

10.1.2.3 Le champ d'acceptabilité du discours

La compétence générique est déterminante pour entrer dans le jeu. Il ne suffit pas de posséder un titre, une terre et une revendication. Encore faut-il être capable de maîtriser l'ensemble de la situation d'énonciation, publiquement et dans les normes de la communauté. La compétence générique définit "un champ d'acceptabilité du discours". Elle se base sur un savoir partagé quand le discours lui-même vise un impact social. Et cela dépend, entre autres, de la qualité de la performance. En d'autres termes, de l'habileté de l'orateur à user de la représentation narrative pour construire un discours sur le passé plus conforme que celui de ses adversaires à l'idée que les inter-actants se font de ce que doit être ce genre de discours. Ce qu'il doit énoncer, ce qu'il doit taire, ce qu'il doit démontrer.

Dans son ouvrage sur les kachin, E. Leach présente mythe et rite comme "un langage de signes par lesquels les hommes expriment leurs droits et leurs statuts" mais écrit-il :

"C'est un langage pour discuter, ce n'est pas un corps harmonieux [...] Le genre ou la facture générale du texte ne préjuge en rien de l'interprétation qui lui convient ; la portée sociologique des narrations est au principe de leurs significations et de leurs variations"
(Bensa & Rivierre 1998: 264 citent Leach).

Les récits de Kuwae ne raisonnent pas de la même facture politique lorsqu'ils entrent en interaction les uns avec les autres. Comme nous l'avons vu, ils sont constitués d'un ensemble de signes puisés dans un stock narratif plus ou moins déterminant. Les mythèmes de légitimité comme la relation généalogique qu'entretient l'énonciateur avec l'un des personnages du récit ou la preuve archéologique ont une forte valeur impressive. Certains de ces signes "produits dans des circonstances oubliées et transmis par diverses traditions" (Bazin 1979: 469) se sont fixés au fil du temps. Ils appartiennent au savoir partagé et sont orientés de manière à générer un certain message politique. Ils font sens auprès des narrateurs et auprès de l'audience. D'où la nécessité de mesurer son discours, afin de ne mettre en œuvre que les signes qui servent le

propos qu'il ne s'agit pas de saturer. Mais aussi de ne pas mettre à disposition de l'adversaire des armes supplémentaires pour les querelles présentes ou à venir..

Comme nous l'avons vu, la première partie du récit de Kuwae fait consensus et appartient au savoir partagé. Elle donne sens à l'éruption volcanique et permet de revenir "à l'origine". Seuls les signes mis à l'œuvre à partir de l'épisode 4, préparés par l'énonciation du géomythe, sont sujets à porter différents messages que les écotypes orientent vers des positionnements politiques différents. Chaque énonciateur doté de la compétence générique, peut créer une configuration signifiante, de manière à orienter le discours et l'interprétation de l'audience. D'après Bensa:

"C'est cette dimension interactive et communicante du mythe qui donne accès à son intelligence et à ses fonctions immédiates. Les effets ludiques et tactiques, la construction circonstancielle, le recours à la citation et aux clés, sous couvert d'une succession d'images en apparence fantaisistes, renvoient à un savoir implicite, à une morale et à une histoire commune. L'art rhétorique lie la forme et le fond, la nature du récit à son contexte d'énonciation et à l'identité du narrateur. Le type d'énoncé choisi, sa facture, des figures et les noms propres qu'il arbore sont largement dominés par la conjoncture" (Bensa 2006: 39).

Le récit sur le passé est partie prenante d'une compétence générique, admise et reconnue par tous. Cette pratique langagière, qui s'acquiert au fil des performances en tant qu'acteur ou en tant qu'auditeur, permet d'évoluer sur le parcours de la transmission et d'acquérir une forme de pouvoir, de parole agissante. L'effet d'interlocution résultant de la bonne réalisation de l'exercice, permet alors de prendre la parole en public et de faire valoir sa place et son statut dans la société.

Nous avons parlé de la fonction ludique qui permet d'offrir un espace où exercer cette compétence générique, cependant aucune performance n'est anodine. L'énonciateur qui souhaite négocier à son tour la vision collective du passé doit jouer ses atouts prudemment. Comme nous l'avons vu, la position de chef est instable et ne dépend pas de la simple hérédité, elle est finalement, elle aussi, le fruit d'un consensus. Les positions les plus prestigieuses, notamment celles de chef et de maître du sol, sont sans arrêt en pourparler. Et c'est au moyen de cette rhétorique du passé qu'on peut les défendre, mais aussi les perdre. Comme l'écrit Bensa :

"Le récit est un acte, une intervention dans le monde social, où se nouent des espoirs, des ambitions, des règlements de compte. On comprend dès lors que ces histoires ne relèvent pas à proprement parler de la littérature orale, des contes et légendes pour enfants, et donc qu'elles soient souvent difficiles à collecter. Si la parole dont le récit est porteur engage son narrateur, celui-ci réfléchira à deux fois avant de la formuler, de la livrer. Dire un récit c'est prendre un risque de susciter la colère ou la jalousie d'autrui et, si l'on ne possède pas les

protections suffisantes, d'en mourir. Loin des jeux de formes, la question de la vie et de la mort est posée par le contenu même du récit" (Bensa 2006: 130).

Cette vision du récit comme acte impliquant n'est pas exagérée. Le chef Maripalu s'exprime sur les enjeux bien réels et actuels de ce jeu politique par récits interposés quand il dit :

"Les enfants de Tongoa d'aujourd'hui veulent que leurs terrains soient en règle et non le contraire. D'un côté, certains veulent être en règles et, de l'autre, certains en viennent aux mots puis aux mains et en viennent même à s'entretuer. Ils se battent, ils s'entretuent à la machette, ils s'estropient à la hache, ils se lancent des pierres. Certains hommes s'empoisonnent pour ça, parce que Tarimas n'a pas été correct avec nous. Il faudrait qu'il revienne pour arranger nos affaires. C'est lui qui a apporté la discorde dans laquelle nous nous débattons et c'est à cause de ses mauvais agissements que nous nous entre-tuons, et Tarimas a tellement mis le souk que maintenant c'est terminé. Et on ne peut plus rien y faire car c'était il y a bien trop longtemps. De même que certains des arbres ont disparu aujourd'hui. Alors c'est ainsi. Tarimas ne peut pas revenir en arrière pour tout régler, alors les choses restent telles qu'elles sont. Alors c'est peut-être bien ici que se termine le récit"
(MK01 2017 : l.364-375).

Des propos qui nous enjoignent à être d'autant plus prudents lors des enregistrements. En effet, les énonciations du récit sont performatives, c'est-à-dire-qu'elles ont le pouvoir d'agir sur le monde et impliquent l'énonciateur.

Nous allons maintenant voir que cette performativité est le résultat de la combinaison du pouvoir inhérent à un titre ancestral et de son actualisation par son porteur, qui prend position.

10.1.3 Mémoire, parole et pouvoir

10.1.3.1 Le pouvoir du titre

Il convient de rappeler ici que la société mélanésienne est une société de statuts. Dans les îles Shepherd, un pouvoir surnaturel est attaché au chef et à son titre. Ce pouvoir implique qu'on ne peut toucher directement le chef, lui ou ses possessions, sans risquer la maladie. Shirakawa (2020) référence plusieurs cas de maladies spontanées liées au non-respect de cette norme. En langue nakanamanga on parle de *na-tangarasa*, en langue namakura de *na-kasuean*. Ce nom est notamment employé dans le texte TG02, à propos des propriétés magiques du fruit du chef (TG02 1994: l. 28). Cette idée de pouvoir surnaturel est assez proche de celle du *mana*, décrit par Rumsey dans son chapitre intitulé "Mana, power and Powa" (2006) et qui serait, d'après Codrington, commune à l'ensemble du Pacifique. Il le définit comme :

[Une sorte de pouvoir invisible universel ou une influence qui s'attacherait aux personnes et aux choses] (Codrington 1891: 138, in Rumsey 2006: 131).

Effectivement il est assez commun dans le Pacifique d'attacher à certaines personnes, lieux ou objets un pouvoir d'influence, qu'il soit négatif ou positif. Dans le cas du *natangarasa* ou *na-kasuean*, ce pouvoir est davantage perçu comme une entité négative qu'il convient de manier avec précaution. Lors des cérémonies d'ordination, nommées *na-vivisakean* (traduites en bislama par *taem we jifi holem hed blong man* 'moment où le chef prend la tête d'un homme dans ses mains') des mesures rituelles sont prises pour transmettre ce pouvoir en toute sécurité.

Ainsi, si le chef jouit d'un pouvoir politique, historique, généalogique et foncier, une force de l'ordre du surnaturel est encore attachée à son titre. Lors des querelles de terrain et des narrations du récit de Kuwae notamment, la parole est alourdie par cette puissance intrinsèque reconnue par tous. Elle est chargée d'une présence ou d'un pouvoir surnaturel.

10.1.3.2 L'effet d'interlocution

La mémoire des ancêtres et le positionnement dans le présent est à la base de l'architecture de la chefferie. Ces récits n'instaurent pas seulement un ordre historique et social, ils sont également habités d'une force. L'identité de l'énonciateur est autant authentifiée par sa position, par ses ancêtres que par les pouvoirs surnaturels liés à son titre. Énoncer un récit c'est aussi se réclamer de la réalité qu'il instaure et d'une légitimité à se positionner, et partant à agir. Lors d'une confrontation narrative, s'affrontent des positions d'inégal pouvoir. Les signes convoqués peuvent recevoir plusieurs niveaux de lecture que l'énonciateur tâche d'orienter de manière à ce que la réception de sa version serve ses intérêts.

"Tout sens, est le produit d'un jeu social de construction du sens" Bensa (2006: 119)

L'énonciateur n'est pas seulement l'héritier d'une tradition, il est également l'auteur des récits qu'il met en action. C'est la rencontre entre le statut historique de l'énonciateur et de sa prise de parole au sein d'un événement particulier qui confère au discours sa dimension pragmatique. C'est ce que Bensa et Rivierre (1988) appellent "effet d'interlocution". C'est-à-dire que la prise de position de l'énonciateur, actualise son identité :

"Le jeu de la parole publique, permet dans les limites de ce qui peut être dit ouvertement ou simplement suggéré, de préciser ou parfois de recomposer son identité par le truchement de la création narrative" (Bensa 2006: 83).

Comme l'a montré Rivierre à propos des récits en pays kanak, les énonciateurs entretiennent avec leurs énoncés un rapport de type créatif. Rivierre choisit de traiter les

énoncés non comme le simple reflet de structures sociales mais comme “l'expression, à la fois contrainte et libre, d'individus situés socialement” et ce au risque de prêter aux énonciateurs des intentions qu'ils n'ont pas toujours. Il n'exclut pas le passage obligatoire par certains signes ni par certains tropes communicationnels, car il est encore possible, selon lui, d'employer des “images qui passionnent et émeuvent”, sans pour autant parler d'effet tactique. Il laisse à chaque individu la possibilité d'exprimer son identité, et non pas seulement son intérêt, à travers son discours.

Comme Makinowski (2002), il relève la “réalité pragmatique du discours³⁰⁹”. C'est-à-dire que la portée du discours repose exclusivement sur le statut de celui qui l'énonce. Or dans notre système de titres, un chef “moins puissant” par son titre, peut remporter un statut supérieur ou des terres, en remportant l'adhésion. Tout laisse à penser que les positions d'inégal pouvoir dans lesquelles se trouvent les chefs dès la naissance, laissent moins de chance de remporter l'adhésion aux chefs de titre secondaires. Cependant, une certaine force semble se trouver dans l'actualisation du discours, soit dans le processus d'énonciation lui-même. Si la force d'un titre est une valeur ajoutée de poids au discours, l'habileté rhétorique individuelle semble pouvoir la contrebalancer quand elle est bien menée.

Résumons-nous. Pour Leenhardt la parole est “la substance sociale du clan” (1947: 195). En effet, comme nous venons de le montrer, parole et mémoire s'entremêlent à plusieurs niveaux. La structure du mythe apparaît comme un simple noyau logique qui permet la mémorisation du récit et sa conservation dans le temps. Cependant c'est au moment de l'énonciation qu'il est à nouveau “étoffé sous le contrôle du public” (D'Huy 2020: 85).

Cette matière nouvelle provient exclusivement de l'environnement direct de l'énonciateur, de son vécu mythique. A travers son parcours dans l'oralité, qui inclut la transmission, l'énonciateur rencontre physiquement et quotidiennement un ensemble de *cosmoscapes*. Ces points d'accroche le relient, en tant qu'individu, à l'histoire orale des lieux et participent de son identité et de la substance de ses futurs discours.

L'énonciateur, comme chaque membre de l'audience, est formé selon les normes du modèle social. Cette habileté rhétorique à manier le discours fondateur et à lui donner une orientation propre, est rendue possible par l'acquisition d'une compétence générique qui se développe tout au long du parcours de l'oralité de chaque énonciateur. Celui-ci est par l'écoute, la répétition, le vécu et la pratique rendu capable de s'approprier le discours fondateur, et d'affirmer sa position sociale.

³⁰⁹ Cette notion est proposée dans ses annexes aux Jardins de Corail (Leguy & Bornand: 2013 :146).

Cependant, l'individu n'est pas laissé seul dans l'arène face à son adversaire. Il a d'abord son héritage discursif — son récit de pirogue *nariwota* — et il est encore investi du pouvoir surnaturel lié à son titre. Ces atouts qui lui sont personnels lui donnent de la matière à exploiter dans l'orientation du récit, de l'épaisseur en tant que représentant d'une lignée, et une force pragmatique, qui lui assure une contenance face à l'audience.

Nous avons présenté la lutte des versions narratives comme un jeu social, où l'occasion est donnée à chacun de jouer son rôle — ou d'affirmer son rôle — dans un espace de discours sécurisé par des règles ancestrales. Ce fond ludique instaure un ordre temporaire. Dans cet espace arrêté, chacun peut proposer un agencement original des éléments du cycle mythohistorique, et être entendu. Sa version peut être ratifiée par l'audience ou au contraire rejetée. Après tout :

“Le mythe ne prend son sens que lorsque les éléments qui le composent s'ordonnent entre eux. Si cet ordre ne peut être déterminé, il n'y a plus de récit, mais une cacophonie” (D'Huy 2020: 275)

La structure causale du récit de Kuwae, tel que nous l'avons déterminée dans les chapitres précédents, semble être le noyau qui permet sa mémorisation. Son chapelet comme on dit dans l'univers du conte. Cependant, à chaque énonciation publique, cette structure redevient malléable et peut être irrémédiablement transformée si elle est acceptée, ou simplement demeurer identique — c'est ce que D'Huy appelle la stase du récit (cf.note 298). Jakobson et Petr Bogatatyrev (1929) avaient déjà démontré que quelles que soient les modifications apportées à un texte oral, leur intégration à la tradition, à la mémoire collective, supposait leur acceptation collective par l'audience.

Chacun a alors la possibilité de participer de la mise en forme de cette œuvre de la mémoire collective. Depuis sa simple position, l'énonciateur peut influencer sur la structure d'une œuvre créée à travers le temps, et tenter d'y infuser sa vision. Huston écrit d'ailleurs fort joliment que : “La conscience, c'est l'intelligence plus le temps, c'est-à-dire: la narrativité” (Huston 2008: 22).

Intéressons-nous maintenant à l'énonciateur, ce maillon parlant, qui prend en charge les discours sur le passé et actualise l'histoire des Shepherd.

10.2 L'énonciateur : un centre déictique

Revenons pour un moment à cette idée de polyvalence du mythe énoncée en début du § 9. Les récits de Kuwae ne sont pas nécessairement porteurs d'un projet unique et ne sont pas reçus comme tels. En entrant en interaction les uns avec les autres, lors notamment des procès, ils ouvrent “des espaces sémantiques et donc sociaux dont la structure et la tonalité ne

constituent pas une copie conforme de ceux qui les ont précédés” (Bensa 2006: 39). S'ils sont des actes de langage, ils impliquent la responsabilité d'un énonciateur unique, libre de les agencer, de les étoffer et de les réduire comme bon lui semble.

L'interprétation par l'audience est également libre. Ces énoncés interpellent les auditeurs de manière imprévisible. Aussi, les narrations peuvent infléchir le cours des choses :

“En exerçant sur l'auditoire une influence telle que, convaincues par le discours, les personnes modifient leurs points de vue, leurs attitudes et même les références qui, jusque-là, avaient force de loi” (Bensa 2006: 39).

Ou nourrir d'autres perspectives, comme le divertissement, l'enseignement ou la légitimation d'un groupe à la chefferie. La parole a un impact et, à partir du moment où elle répond aux critères de la compétence générique, elle est en mesure :

“D'engendrer des champs sociaux en régression ou en expansion, comment elle refait, fait et défait le monde” (Bensa 2006: 39).

Les récits de Kuwae ne sont pas de l'ordre de la répétition et de la réception passive d'une vision transmise à l'identique de générations en générations. Cette conception obsolète de la transmission d'un modèle fixe a cessé dès les années 1960-1970 avec les débuts de l'ethnographie de la parole. Ils sont, au contraire, une actualisation des discours sur le passé pris en charge par un énonciateur qui entretient avec son énoncé un rapport de type créatif³¹⁰. Loin de piocher dans un stock de formules, celui-ci agence son discours dans ce que Jean-Louis Siran appelle “espace d'acceptabilité” (Bensa 2006: 39). Mais qui est cet énonciateur ? Quelle force d'impact sur le récit global possède son discours ?

10.2.1 Un « je » pluriel qui prend en charge le discours

Nous allons aborder deux thèmes dans cette partie. Celui de la responsabilité de l'énonciateur par rapport à son discours en revenant rapidement sur les théories de l'énonciation. Et la question plus complexe de l'identité plurielle de l'énonciateur.

Dans les textes de notre corpus, nous pouvons noter que la prise en charge du discours est effectuée par un “je” qui appartient à une communauté. Prenons par exemple, les premières phrases du mythe de Kuwae³¹¹ de la version (MK02: 2015) :

³¹⁰ Jack Goody (1977) et Ruth Finnegan (1977) montrent “que les processus de transmission ne fonctionnent jamais de façon identique mais impliquent toujours une invention et une réappropriation de la part des orateurs ” (Berliner: 2010)

³¹¹ Voir: [<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007510j>].

S2 Ni ba vetog na- rogorog -ean tua =²an i mah ago na-

doi Ni ba vetog na- rogorog -ean tua ²an i mah ago na-

1sg INT dire : R ART rumeur NMLZ avant IND 3SG venir ainsi ART

Je vais vous dire une histoire d'avant, une histoire qui vient

S3 i mah ago na- ur anigem na- ti-n i sepat ene Kuae.

doi i mah ago na- ur anigem na- ti-n i sepat ene Kuae

3SG venir ainsi ART île 1ex:nSG:POSS ART enfant-CST REL BIS:Shepherd Anaph:Asso Kuwae

de nos îles à nous, les enfants des Shepherd et de Kuwae.

Ce discours est pris en charge par une certaine personne (Ni:1SG), qui appartient à la communauté des Shepherd (na-ur anigem : île, 1ex:nSG:POSS) issue de l'ancienne île de Kuwae (na-tin i sepat ene Kuwae: les descendants de Kuwae). Le locuteur se présente comme l'un des maillons de la transmission d'un récit qui appartient à la communauté discursive mais aussi généalogique des îles Shepherd. Il ancre, d'entrée de jeu, son discours dans un genre de la transmission (rorog-ean: rumeur, bruits) et dans un temps (tua: avant, ancien). La prise en charge actualisée de ce discours laisse présager une suite dans cette transmission.

Le "Je" qui énonce se pose comme source des repérages personnels, spatiaux et temporels (Je-Ici-Maintenant) et indique une certaine attitude vis-à-vis de son récit. Il ne modalise pas son discours par l'utilisation d'adverbes ou de conditionnels. Il n'en attribue pas la responsabilité à un autre, ni ne le commente.

Ce discours est posé comme vrai par l'énonciateur qui devient le garant de sa vérité. Il en prend la responsabilité. L'usage de l'appareil formel de l'énonciation induit ce que Benveniste appelle "un procès d'appropriation" (Benveniste 1970: 12-18) :

"Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue et énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques (les déictiques), d'une part, et au moyen de procédés accessoires de l'autre" (Benveniste 1970:17).

Cependant, ce "je" qui assume à la fois la langue et le discours, n'est pas ici un "je unique". La responsabilité engagée va au-delà de l'appropriation de la langue, elle engage l'individu³¹², son titre et

³¹²Une conception de l'individu qui rejoint la vision poétique d'Huston à propos du nom : "Nous n'avons pas de nom "réel", un nom qui serait vraiment "nous". Nous habitons notre nom ; ou plutôt nous apprenons à l'habiter" Huston (2008: 39).

son héritage ancestral. Ce “je”, est actualisé par le discours, tout en étant doté d’une profondeur temporelle. C’est un “je pluriel”.

10.2.2 Un usage référentiel du « je »

Dans son article sur les chefferies du Pacifique, Rumsey (2000) postule que le sens de ce “je”, qui prend en charge le discours, est à la fois indexical et anaphorique. C’est-à-dire que le “je” grammatical fait encore référence à l’ensemble de la lignée de l’énonciateur. Il considère ce pronom comme une catégorie culturelle. A travers son discours, l’énonciateur devient pluriel: il est la somme parlante de ses aïeux. En ce sens, nous pouvons le voir comme une incarnation : à travers lui sont rendus métonymiquement présents l’ensemble de ses ancêtres.

L’incarnation peut être partielle, lorsque le locuteur ne s’implique pas en tant qu’agent dans le texte. Il conserve la responsabilité du discours mais n’intervient pas à l’intérieur en tant que personnage. Ou elle peut être totale. C’est-à-dire qu’au moment où l’énonciateur se transporte dans le temps de son discours, il peut se fondre et se confondre avec son aïeul et devenir agent des actions passées. Cette spécificité de l’utilisation de la première personne est notamment relevée par Sahlins (1981:13 cité par Rumsey 2000: 104) dans les îles Fidji ou par J. Prytz Johansen chez les Maori (1981). Ballard relève encore cette caractéristique lors du procès de *Tanaror* (Ballard & Bessis, nd 2021).

Dans ce cas précis, où le narrateur devient agent, les frontières entre le présent et le passé sont abolies par le discours. Le passé devient présent par l’énonciation :

“Le temps est cette présence au monde que l’acte d’énonciation rend seul possible, car, qu’on veuille bien y réfléchir, l’homme ne dispose d’aucun autre moyen de vivre le maintenant et de le faire actuel que de le réaliser par l’insertion du discours dans le monde [...] Le présent formel ne fait qu’explicitier le présent inhérent à l’énonciation, qui se renouvelle avec chaque production de discours, et à partir de ce présent continu, coextensif à notre présence propre, s’imprime dans la conscience le sentiment d’une continuité que nous appelons “temps” ; “continuité et temporalité s’engendrant dans le présent incessant de l’énonciation qui est le présent de l’être même, et se délimitant, par référence interne, entre ce qui va devenir le présent et ce qui vient de ne l’être plus” (Benveniste 1970: 12-18).

En effet, comme nous l’avons noté, les récits ne sont jamais contés au passé. Ils sont actualisés à tous les niveaux: temps, espace et personne. Leenhardt dit des récits mélanésiens, qu’ils ne peuvent être qualifiés d’historiques car:

“Pour parler de l’histoire il faudrait pouvoir s’exprimer au passé. Et nous avons vu que toutes ces formulations du temps qui nous sont familières ne correspondent à rien chez les Mélanésiens” (Leenhardt 1947: 160).

A travers cette conception du temps, Leenhardt fait du locuteur d'un récit un centre déictique qui se transporte par la mémoire et par le discours. Il écrit :

“Le Mélanésien illustre cette position incertaine de son moi lorsqu'il raconte une légende [...] Parce qu'il ne peut pas raconter en laissant son esprit là où il est, devant un auditoire. Il faut qu'il se transporte, en son langage, au lieu même où se déroule le récit. Il se place au centre, là-bas, au loin. Et dès lors, toutes les directions qu'il formule au cours de son histoire vont partir de lui, ou converger vers lui, sans que rien ne soit contradictoire par rapport à la place fictive qu'il va occuper. De là son refus de raconter lorsqu'il a oublié des noms de la topographie des lieux du récit ; il ne situe plus les données par rapport au centre, il ne sait plus quels adverbes de direction il doit employer, et s'il convient de dire, par exemple, en amont ou en aval, en deçà ou au delà, etc. Il se sent inexact, il est réellement perdu dans l'air géographique du récit, il ne peut se transporter, ni transporter a fortiori ses auditeurs dans l'espace où se meut sa légende, et la légende n'existe plus pour lui. Le moindre récit d'une légende exige donc une vraie gymnastique de l'esprit” (Leenhardt 1947: 153).

Selon cette perspective, le “je” qui prend en charge le discours n'est pas plus au temps présent qu'au temps passé. Il est de l'ordre de l'expérience. Non seulement pour l'énonciateur mais aussi pour son audience. L'événement passé n'est pas restitué, il est vécu. La responsabilité engagée de l'énonciateur, n'est pas seulement celle de son discours mais de l'ensemble des discours qui ont été transmis de l'événement jusqu'à lui et qu'il transmet à son tour. Il devient incarnation, symbole et voix du passé.

V. Valéri dit encore à propos des généalogies index³¹³ de la chefferie de l'île du sud de Wallis, que la construction du discours consolide l'ordre social et valide l'ordre de préséance entre les différents porteurs de titre. Il écrit :

“La proximité temporelle différentielle avec l'ancêtre fondateur implique une capacité différentielle de prendre métonymiquement sa succession positionnelle [stand for him] et de représenter [stand for] le lignage qu'il a généré et qu'il symbolise. Les positions différentes dans le processus temporel qui définit le lignage correspondent donc à différentes relations entre tout et parties en quoi consiste fondamentalement le système hiérarchique” (Chave-Dartoen&Saura citent Valéri 2018: 107).

Par le biais du discours sont réactualisées les relations entre les membres de la communauté. Car effectivement, la relation entre un chef et un autre n'est pas le fruit d'une conjoncture présente mais un aboutissement. Afin de restituer cette relation dans sa vérité, il convient de mettre en relation les différentes incarnations du titre depuis le commencement, afin de déterminer à quel moment les points de vue ont commencé à diverger. Quand un

³¹³ Ce sont des généalogies qui partent de l'ancêtre apical et donne tous les titres qui s'y rattachent dans une relation généalogique immédiate.

énonciateur incarne son titre, il se présente comme le maillon parlant de l'ensemble des porteurs du même titre qui l'ont précédé. Et il attribue le même degré d'incarnation à son interlocuteur, qui devient un « tu pluriel »³¹⁴.

10.2.3 La place de l'individu dans le Grand récit de Kuwae

10.2.3.1 « Je » une relation actualisée à travers le temps

Notons encore le rapport local à la mort et aux ancêtres. Personne ne part jamais. L'énonciation des récits ne se déroule pas seulement sous le regard de l'audience, mais aussi sous les yeux de l'ensemble des ancêtres décédés. C'est d'ailleurs la raison d'être du geste coutumier: quand on arrive dans un village, il est de rigueur d'aller voir le chef, de lui offrir un présent et de s'introduire par un petit discours. Le chef se met en état d'écoute profonde, reçoit le geste et à son tour prononce un discours. Ce geste n'est guère un geste de politesse pour les vivants, il l'est pour les ancêtres qui assistent à la rencontre. Quand le geste coutumier est respecté, les ancêtres interviennent afin que le moment passé ensemble se déroule sous les meilleurs auspices.

Dans le cas des récits de Kuwae, le "je" qui énonce représente cette communauté invisible et l'incarne. Cette responsabilité est augmentée, *a priori*, par la croyance en cet invisible, tout comme l'impact du discours sur l'audience. L'habileté rhétorique est valorisée, par les vivants et par les ancêtres, quand elle est à propos. Il semblerait que la question du mensonge, n'entre pas en ligne de compte. La légitimité ne ment pas, elle se défend.

L'exercice suppose une appropriation et une mise en œuvre du matériel hérité. Par le récit oral sont abolies les frontières posées par la littérature écrite entre auteur, narrateur et personnage. L'auteur prend la responsabilité d'effectuer des ajustements en fonction de ses intérêts du moment. Son rapport à l'agencement du sens est créatif et actuel. Bazin écrit à ce propos que :

"Ce travail est toujours une manière de retraiter un matériel narratif hérité, un stock d'événements mémorisés. Chaque auteur dispose d'un trésor, d'un patrimoine, dans lequel il sélectionne des éléments avec lesquels il recompose un produit au moins partiellement

³¹⁴ Par exemple dans le récit TG01, les chefs Mwase et Tariboamat intronisent le jeune Titongoamat. De nombreux mythes sont convoqués lors de cet événement: le don d'un cochon, la pose d'un plumet, la delimitation d'un territoire etc. Aujourd'hui les chefs concernés, héritiers de ces récits, pourraient en théorie, le reconstruire ensemble. A priori, leurs discours devraient être partenaires et légitimer Titongoamat dans sa position et ses droits fonciers.

nouveau. [...] Ainsi tend à se constituer une tradition narrative particulière, qui n'exclut pas l'innovation et l'enrichissement [...]" (Bazin 1979:450).

Chaque énonciation du récit est un aboutissement actualisé de l'ensemble des consensus passés. En effet, comme nous l'avons noté, la transformation, puis la fixation d'un élément structurel, suppose une ratification de l'audience (Jakobson & Bogatyrev 1929). Ne pas accepter la modification, revient à laisser le récit global à son état de stase. C'est pourquoi, ce récit nous apparaît à la fois comme une œuvre collective, et une pratique sociale héritée. Bazin écrit encore :

"Chaque récit se trouverait à l'entrecroisement des jugements en acte de son narrateur et de jugements objectivés dans les éléments narratifs qu'ils ont contribué à engendrer. Chaque récit doit pouvoir être compris dans la somme des positions assumées par une série de narrateurs dans des débats d'époques différentes" (Bazin 1979: 476).

Le "je" qui prend en charge le discours est pluriel à bien des égards et il est encore le porte-parole sélectif et avisé de la mémoire collective. Une hypothèse corroborée par les études récents de Paviour Smith (2015), qui aborde la question de l'identité complexe de l'énonciateur dans les performances liées au cyclone Ivy sur l'île de Malekula en 2004. Selon lui, chaque énonciateur serait susceptible de porter jusqu'à 4 identités, dont certaines seraient plus ou moins valorisées selon le genre dont se réclame le récit :

- ▶ L'identité collective (le titre)
- ▶ L'individu au sein du collectif (le porteur de titre)
- ▶ L'individu
- ▶ La famille (le nakatam).

Nous postulons ici que chacune de ces identités sont convoquées dans le "je pluriel" lors des énonciations publiques du récit de Kuwae et entrent temporellement en interaction avec les identités plurielles de chaque participant, et de chaque membre de l'audience. Chaque énonciation individuelle convoque et entend actualiser la mémoire collective. Cette identité plurielle confère encore une force au discours sur le passé.

10.2.3.2 Le « Je » témoin de l'événement

Pour Paul Ricoeur, l'événement est : « en son sens le plus primitif, cela au sujet de quoi on témoigne. Il est l'emblème de toutes les choses passées (preterita) » (Ricoeur 2000). Il est le point de départ d'une série de récits, d'un cercle historico-mythique qui organise sans cesse des va-et-vient entre l'événement et le narrateur. Il explique ce par quoi l'époque nouvelle est advenue. L'événement donne du sens, cependant cela ne signifie pas qu'il soit précisément situé dans le temps, ou que les autres événements rattachés à lui le soient. Bensa écrit :

“La série diffère du récit en ce qu’elle ne suppose pas une origine. Elle ne raconte pas une naissance mais une cassure. Elle ne suppose pas un début : elle organise une mise en perspective. En effet, l’événement ne renvoie pas à une rupture dans la réalité, mais, on l’a dit, dans l’intelligibilité – autrement dit, il rend pensable une nouvelle série, qu’il l’inaugure, ou qu’il porte au jour celle qui s’était déjà engagée, sans qu’on s’en fut encore aperçu. Le départ de la série ne coïncide donc pas nécessairement avec l’événement : celui-ci, plus simplement, la rend visible, et lisible. [...]” (Bensa 2006: 187)

La multiplicité des énonciateurs qui prennent en charge les récits incarnent des temporalités sociales multiples. Les situations se jouent dans un espace partagé autour de l’éruption par différents acteurs, chacun dépositaire d’un fragment de la série. Et c’est par un travail de mise en relation perpétuelle qu’on entend reconstituer une vérité et par là, un récit unique, qui les contient tous. Une version totale qui admettrait aussi bien les discours passés, les situations présentes et les méseventes future. Ce « je » pluriel qui vient représenter pour lui et les siens sa part de l’histoire participe progressivement avec ses adversaires au tissage d’une histoire et finalement d’une identité commune. Nous y reviendrons (§10.3.1).

Notons encore que la force évocatoire présente à chaque récit de notre corpus prend sa source dans une certaine mémoire partagée. Cependant les procédés de communications employés, s’ils sont doublés d’une force surnaturelle et d’un invisible qui observe, sont tout à fait généraux. L’art rhétorique, les intentions et l’usage de tropes communicationnels sont universels. Le verbe des témoins à travers le temps a le même but que toute parole publique. Bensa écrit :

“Ce qui permet de les apparenter n’est plus leur contour mais la façon dont elles sont mises en œuvre selon des processus généraux de communication : faire sens, argumenter, négocier, infirmer, dévaloriser, circonvenir, exagérer, etc... Relèvent de procédures universelles qui se trouvent utilisées et infléchies, selon les contextes historiques, sociologiques et imaginaires particuliers où sont conduites les recherches ethnographiques. Finalement, il me paraît aussi facile que vain, l’exotisme aidant, d’opposer le spécifique à l’universel. Il me semble plus important de faire apparaître leurs convergences pratiques” (Bensa 2006: 94).

Les actes de langage comme nous l’avons vu, sont donnés dans une forme rituelle. C’est-à-dire qu’ils impliquent une certaine scénographie, une certaine compétence générique, un certain moment et une certaine personne pour émerger et entrer en interaction les uns avec les autres. Le but de la transmission verticale est de transmettre, quand celui de la parole publique est de convaincre. La mise en relation d’une version avec une autre permet outre de résoudre une situation de continuer de tisser une histoire sociale placée sous le signe du consensus. La fonction agonique des récits est tout autant portée par l’intérêt personnel que par l’identité collective. Finalement qu’elle soit verticale ou horizontale, la transmission du récit

de Kuwae poursuit un même objectif : construire une identité commune à partir d'une version de l'histoire commune.

Du point de vue ethnographique, et Guiart l'a montré, il est impossible de reconstituer cette histoire commune cependant, la croyance locale en son existence demeure. L'ambition de construire au fil du temps un cycle historico-mythique total, qui à partir du sens donné à l'événement restituerait à chacun la position et la terre qui lui est dû est bien ancrée. C'est pour cela qu'on apprend, qu'on transmet, qu'on se bat ou qu'on expose tout en ayant conscience comme le montre le chef Maripalu que c'était il y a "trop longtemps pour être réglé un jour". Mais quelle est cette Source légitimante dans laquelle les récits de Kuwae, ainsi que les récits mythohistorique qui constituent son mythosystème, tirent leur force ?

Nous avons vu que l'énonciation des récits de Kuwae se rapportait à une scénographie spécifique (§9.2.2.2) et émergeait publiquement au sein d'un espace institué (§ 10.1.2.2). Nous avons encore vu aux chapitres 7 et 8, qu'ils partageaient un code langagier (langue, structure, mytheme) qui demandait une compétence générique pour être maîtrisés et mis en action (§10.1.2). Ces critères engendrent la production "d'un effet prescriptif qui résulte de la convenance entre l'exercice du langage qu'implique le texte et l'univers de sens qu'il déploie" (Maingueneau 1995: 116). Si ces productions orales se reproduisent traditionnellement les unes par rapport aux autres au sein de l'interdiscours, et que chaque énonciateur s'y soumet, elles semblent se référer à un discours supérieur, un discours mythologique qui sert de constituance à l'organisation sociale. D'après Maingueneau :

"C'est une des caractéristiques des énoncés appartenant aux discours constituants que d'être à la fois plus ou moins fermés sur leur organisation interne et réinscriptibles dans d'autres discours" Maingueneau (1995: 117)

Nous aborderons dans cette dernière partie, la question de l'*archéion* du récit de Kuwae, tel qu'il est défini par l'analyse du discours.

10.3 Le récit de Kuwae : un archéion ?

10.3.1 Le cycle mythohistorique de Kuwae : un statut auto-fondé et fondateur

Le cycle mythohistorique de Kuwae a, comme nous l'avons vu, un statut tout à fait particulier dans l'histoire orale des Shepherd : il est le support discursif d'un événement majeur dans l'histoire orale de cette région du monde auquel il attribue une cause morale. Cependant, si nous notons un discours antérieur — le cycle de Roymta — et un récit postérieur — l'arrivée du premier missionnaire — dans la chronologie de l'histoire orale des lieux (Cf. figure 5), nous ne trouvons pas d'instance de légitimation supérieure à ce discours. En effet :

“Dans toute société, il existe des discours qui font autorité et qui servent de légitimation aux multiples actes de la société tout en leur donnant du sens. Par exemple, lors d’un débat sur un problème de société, vont être sollicités les avis des experts qui vont s’exprimer au nom de la science, de la philosophie, de la justice etc” (Grinshpun 2011 :120)

Or, le récit mythohistorique de Kuwae ne convoque aucune autre instance que lui-même, aux travers de deux récits structurés et enrichis des différents mythes que nous avons repertoriés au §8. Les énonciations sur Kuwae adoptent une forme, laquelle est légitimée par “l’immense interdiscours³¹⁵” dont elles sont issues, mais elles se réfèrent encore à une Source légitimante, un récit que nous avons dit total, qui non seulement les englobent tous en les légitimant, mais que l’ensemble des énonciations présentes, passées ou à venir, légitiment à son tour. C’est ce que Maingueneau, sur le modèle du concept d’archive de Foucault (1990) qu’il revisite à l’aide des outils de l’analyse du discours, nomme discours constituant.

Les discours constituants se définissent par le fait “qu’ils n’ont pas eux-mêmes en amont des discours qui les valident (Maingueneau 2002: 133). D’après l’auteur :

“Les discours constituants mettent en œuvre une même fonction dans la production symbolique d’une société, une fonction que nous pourrions dire d’archéion. Ce terme grec, étymon du latin archivum, présente une polysémie intéressante pour notre perspective : “Lié à l’archè, “source”, “principe”, et à partir de là “commandement”, “pouvoir”, l’archéion, c’est le siège de l’autorité [...] Il associe intimement le travail de fondation dans ou par le discours, la détermination d’un lieu associé à un corps d’énonciateur consacrés et une élaboration de la mémoire [...] (Maingueneau 1995: 112).

Habituellement, cette “source du pouvoir”, cet *archéion* est employé pour décrire les discours constituants occidentaux, cependant, dans notre cas le concept semble s’appliquer à un niveau plus restreint, puisque les autres constituances qui pourraient interagir avec lui sont en nombre réduit — pensons notamment à la constituance religieuse qui fit son entrée aux Shepherd au XIX^e siècle.

De fait, le discours sur Kuwae n’est autre que le garant du cadastre ancestral d’une terre réduite à néant et reconquise par un nouveau groupe. D’un point de vue historique, l’éruption n’a pas seulement causé la destruction de l’île, elle a marqué la distinction entre deux systèmes d’organisation sociaux : le système matrilineaire d’Efate, et le système patrilineaire des îles Shepherd (cf. figure 6). Le statut “auto-fondé et fondateur” du cycle de Kuwae réside précisément dans la remise à zéro du cadastre qui doit s’appuyer sur un nouveau discours d’origine.

³¹⁵Sur l’interdiscours. Maingueneau (2014: 22).

Ainsi le discours mythohistorique de Kuwae possède un pouvoir réel, celui de gérer le "droit" et est nourri par le discours mythologique. Dans ce sens, le récit global sur Kuwae, celui dont se réclame chacun des énonciateurs à travers le temps, sert de constituance à l'organisation sociale. D'ailleurs Bensa et Rivierre écrivent bien qu' :

"En Océanie, il est courant de ne pas séparer non plus le mythe de l'organisation des sociétés de leur histoire" (Bensa et Rivierre 1988: 265)

Que le récit soit remanié dans le temps, qu'il soit traversé par d'autres discours, même par les "non-dits" dû notamment à la confidentialité de certains récits — comme les récits de pirogues *nariwota* — ou aux stratégies de pondération adoptées par les énonciateurs, ne changent pas son statut car toute constituance est dynamique. Il est dans la nature des discours constituants d'être en interaction perpétuelle avec les autres discours, constituants ou non, et de "dénier cette interaction ou de prétendre la soumettre à des principes" (Maingueneau 1995: 112). C'est d'ailleurs également la propriété du mythe que d'ordonner les éléments du monde de manière à pouvoir expliquer par un seul récit des éléments du monde qui, sans lui, n'auraient aucun lien les uns avec les autres.

Dans ce sens on peut parler de discours constituant, discours mythologique qui sous-tend le discours fondateur — celui de l'administration. L'intérêt des discours sur Kuwae est que chaque énonciateur est susceptible d'être en possession de l'*archéion*, soit du savoir et de la maîtrise du symbolique qui relève du pouvoir réel de gérer "le droit". Cependant, la constituance du récit peut encore être conditionnée par les événements extérieurs. L'île de Tongoa côté nord, plus directement exposée à la force de l'éruption³¹⁶, par exemple, se délite de jour en jour, et "les habitants impuissants assistent au rétrécissement de leur île" (Calandra 2017: 303). La diminution notable du territoire a nécessairement une incidence sur la répartition initiale qui comptait des terres aujourd'hui disparues. Ce qui implique une renégociation perpétuelle du passé, basée sur le discours constituant, tout en incitant la production de nouveaux discours légitimateurs qui s'y réfèrent comme Source Légitimante.

La force du discours constituant réside précisément dans la pluralité. Yana Grinshpun écrit que "chaque discours constituant ne fait qu'un avec la gestion de cette pluralité, de cette impossible coexistence. Il apparaît ainsi à la fois intérieur et extérieur aux autres, qu'ils traversent et dont il est traversé" (Grinshpun 2011:121). Sa légitimité finalement repose essentiellement sur l'interdiscours qui s'y réfère. D'ailleurs comme l'écrit Maingueneau :

³¹⁶ Un argument supplémentaire pour admettre que le nord de Tongoa aurait été reconquis plus tardivement, car plus endommagé que le sud (Ballard 2020: 111).

“Les discours constituants doivent se poser comme liés à une Source légitimante. Ils sont à la fois auto- et hétéro constituants, ces deux faces se supposant réciproquement : seul un discours qui se constitue en thématissant sa propre constitution peut jouer un rôle constituant à l’égard d’autres discours” (Maingueneau 2004: 48).

On ne peut généralement pas situer l’origine d’une constituance, ni dans l’espace, ni dans le temps. Le dispositif énonciatif de la constituance “fonde sa propre possibilité, tout en faisant comme s’il tenait sa légitimité d’une Source qu’il ne ferait qu’incarner (la Raison, la loi, le Verbe révélé). Cependant, la constituance du récit de Kuwae réside dans la remise à zéro d’un territoire, et dans les discours prononcés lors de sa reconquête. Quelle source peut-être plus légitimante qu’une éruption volcanique dont les vestiges sont encore visibles dans le paysage 500 ans après l’éruption. Qu’une rupture nette et indiscutable du paysage naturel et social ?

Nous avons noté dans la conclusion de notre chapitre 8 que l’énonciateur actuel, héritier des discours sur Kuwae, pouvait revendiquer deux positionnements par rapport à l’histoire : une quête historique, de l’ordre de l’archéologie discursive qui cherche à reconstruire *l’archéion* en mobilisant l’ensemble des discours tenus sur Kuwae, et qui restituerait tout à chacun dans son droit et dans ses terres. Ou bien, utiliser la constituance du récit comme un instrument narratif pour manipuler l’Histoire, et ainsi faire face aux nouvelles réalités affectant l’organisation sociales (montée des eaux, évangélisation, mondialisation, etc.).

Ce sont ces deux positionnements qui continuent, aujourd’hui encore, de légitimer la production de récits sur Kuwae. Le code langagier à l’œuvre dans l’énonciation des récits, ne valide pas uniquement l’énonciateur, et ne conforte pas uniquement l’audience dans ses attentes : il permet de valider l’autorité de *l’archéion* et implique des enjeux de pouvoir. Maingueneau écrit :

“Ces discours partagent un certain nombre d’invariants énonciatifs [...] pour gérer leur mode d’inscription dans la société (champ discursif, communauté discursive, positionnement, leur scène d’énonciation) et leurs modes d’organisation textuelle” (Maingueneau 133: 2002)

Ce qui explique notamment, l’acquisition d’une compétence générique des énonciateurs au cours de leur parcours de l’oralité, l’usage d’un code langagier pour agréger des éléments à la structure du récit et ce dans le respect des règles d’un modèle social ancestral, transmis de génération en génération. Les communautés discursives de Kuwae sont aussi bien garantes de la production des discours, de leur gestion que de leur transmission.

10.3.2 L'archéion et l'identité plurielle des communautés discursives

D'après Grinshpun (2011) le discours constituant montre effectivement la représentation qu'il construit de sa propre situation d'énonciation. Le récit de Kuwae a encore cela de particulier que sa scène d'énonciation est également le théâtre de son émergence. Nul besoin de partir à la recherche temporelle ou géographique qui le légitime. Or comme nous l'avons vu au §9, la séparation de l'île a également provoqué la création de plusieurs communautés discursives qui se réclament du même *archéion* et partant, de la même organisation sociale.

En effet, avons parlé de trois grands écotypes (Makira, Tongariki, Tongoa) qui relèvent de trois grands positionnements sur la reconquête passée des îles, et partant de leur droit sur le sol. Chacune de ces communautés discursives situe temporellement l'*archéion* — que chacune prétend posséder — au moment de l'événement éruptif. Nous avons vu que le géomythe faisait consensus, et que son énonciation n'était pas controversée. Au regard de la nature du discours constituant, nous pouvons penser que le récit d'inceste permet d'introduire le code langagier qui est à l'œuvre dans le second récit qui lui est conflictuel et multiple.

En effet, le géomythe semble permettre d'articuler, à travers le dispositif énonciatif, les ressources langagières appropriées à l'univers de sens que prétend imposer l'*archéion*. Nous pensons ici aux mythes de légitimité et la structure invariante du récit mais si nous ajoutons le positionnement d'Efate, nous pourrions également parler de la langue en elle-même. Le fait de dire le récit en langue namakura ou en langue nakanamanga, révèle déjà un positionnement sur le passé. Ou l'on se réclame du groupe Efate (nakanamanga) ou l'on se réclame du groupe shepherd (namakura). En effet, comme l'explique Grinshpun (2011), dont nous appliquons ici la réflexion sur les discours constituants :

"Le rapport à la langue est inextricablement lié à la constituance et c'est à travers le langage qu'est négociée l'identité énonciative" (Grinshpun 2011: 124).

Et c'est précisément de cela qu'il est question : d'identité. Chacune de ces îles revendique son identité à travers son écotype, et chacun des énonciateurs la sienne à travers lui. Ainsi, quand il prend en charge le discours, l'énonciateur revendique non seulement son positionnement individuel sur l'histoire mais aussi son appartenance à une communauté discursive spécifique. La langue et le code langagier qu'il emploie répondent de cette appartenance à plusieurs niveaux :

- ▶ L'ancien système (Efate) et le nouveau (Shepherd)
- ▶ L'appartenance à une communauté discursive particulière (Tongoa, Tongariki ou Makira)
- ▶ L'aboutissement de son identité individuelle à travers le temps qui implique titre, terre, droit et statut.

“S’agissant de discours constituants, la langue ne peut être un instrument neutre, mais elle est investie comme possédant les ressources langagières appropriées à l’univers que prétend imposer le positionnement [...] Dans cette notion de code langagier s’associent l’acceptation de système sémiotique permettant la communication et celle de code prescriptif : le code langagier que mobilise le discours est en effet celui à travers lequel il prétend qu’il faut énoncer, le seul légitime eu égard à l’univers de sens qu’il instaure [...] (Grinshpun 2011: 124).

De plus, comme nous l’avons vu avec la comparaison des trois genres de récits mythohistoriques, ce code langagier s’étend à l’ensemble des discours produits sur le passé et à l’ensemble de la communauté discursive du groupe Shepherd. Comme nous l’avons vu certaines *tukunu* utilisent le procédé de transvaluation³¹⁷ pour désigner par exemple ses personnages principaux par les noms des premières descendantes féminines des Shepherd : Sin et Nawa (§8.2.1: ML3). Le discours constituant étend son code langagier à l’ensemble des récits sur le passé qui se réclament de lui et les intègrent tous à la logique historique des lieux. Il est garant “d’une multitude d’autres discours” (Maingueneau 1995: 112). Dans ce sens, chacune des micros communautés discursives séparées par l’éruption volcanique retrouve une identité commune dans l’histoire orale du groupe Shepherd. C’est d’ailleurs ce que Ricoeur (discours de 2000) nomme : “clôture identitaire de la communauté³¹⁸” et qui inspire à l’auteure cet adage : *Nihil est in lingua quod non prius fuerit in Kuwae*³¹⁹.

En effet, la question de l’identité et des droits et statuts qu’elle sous-tend est une question centrale, non seulement dans les Shepherd mais encore dans toutes les sociétés du monde. L’énonciation du récit de Kuwae poursuit les mêmes buts : revendiquer une identité par rapport aux autres îles, et des identités les unes par rapport aux autres. En effet d’après D’Huy :

“Au-delà d’un effet fondateur culturel, les populations peuvent également utiliser leurs mythes comme “carte d’identité”, et les faire évoluer de façon plus rapide quand elles cherchent à se distinguer de leurs voisines. Le besoin d’adhérer à un socle des valeurs communes, à un “nous” opposé aux autres, semble en effet une réalité positive et fondamentale de l’humanité : les peuples se forment en se différenciant. L’anthropologue français Edmund Ronald Leach a ainsi fort justement écrit: “Je m’identifie moi-même à un nous collectif qui s’oppose alors à un autre nous” (Leach 1967: 34). La version d’un mythe adoptée par un groupe, en contestant la vision du monde des autres, lui permet de se

³¹⁷ Etape dynamique de l’écotypification : “L’adaptation des faits de folklore narratif à des cultures particulières s’accompagne en effet de modifications de style de structure ou de contenu. Les conteurs ou récitants qui se déplacent au-delà des limites de leur groupe modifient leur répertoire en fonction des attentes culturelles de celui dans lequel ils se rendent, selon un processus que l’on appelle “transvaluation” (D’Huy 2020).

³¹⁸ Texte prononcé au Congrès de la Fédération Internationale de l’Action des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture, à Prague en octobre 2000. Publié dans “Les droits de la personne en question -Europe Europa 2000”, publication FIACAT. Accès : [http://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/fragile_identite.html].

³¹⁹ “*Nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*” (Benveniste, 1966: 131).

singulariser en se démarquant. Ce type de ponctuation n'est plus lié à des migrations mais à des pressions extérieures. C'est ce que certains spécialistes, à la suite de l'ethnologue anglais Gregory Bateson (1958 [1935,1936] appellent "schismogénèse". Diverses manifestations de ce phénomène fondé sur le conflit et pressenti par Claude Lévi-Strauss (1971: 576) ont été relevées dans la littérature ethnographique. Par exemple, le linguiste et ethnologue américain Pliny Earle Goddard (1904 : 197) relate comment un informateur hupa lui a raconté un mythe sur l'origine du feu dans le seul but de contredire un récit qui vient d'une autre tribu. Ce processus peut également être illustré historiquement par les emprunts récurrents de motifs "piques" entre le monde byzantin et le monde arabe, chaque camp les déformant afin de les rendre compatibles avec son propre point de vue (Grégoire 1932; Grégoire et Goossens 1932), contribuant ainsi à former des traditions antagonistes (D'Huy 2020: 88).

Nous reconnaissons ce processus à l'œuvre dans les écotypes de Kuwae : il s'agit du même récit, des mêmes personnages mais à compter de l'épisode 4, les relations entre les personnages diffèrent d'une île à l'autre (§ 9.3.2), quand le code pour énoncer le discours demeure (§7,8). Chaque locuteur, héritier d'une lignée mais aussi représentant d'une communauté discursive, peut alors prétendre detenir ou révéler une partie de l'*archéion* en se conformant aux critères du Vrai tenus pour valides au sein du groupe Shepherd. De cette façon :

"En privilégiant tel ou tel usage ou registre de la langue, le locuteur montre par son énonciation quelle est la vraie manière conforme à l'univers instauré par son discours"
(Grinshpun 2011: 123)

L'énonciateur recherche l'exemplarité dans son discours, la non-conformité à la Source légitimante, ou des modifications trop importantes ou trop rapides, constituent d'après d'Huy un "bouleversement tel qu'il conduirait à la disparition de la notion de groupe³²⁰" (D'Huy 2020 :56). Si chacune des îles revendique son identité les unes par rapports aux autres, elles n'en constituent pas moins le peuple de Kuwae, en opposition aux autres îles de l'archipel³²¹. Chacun des écotypes dont se réclament les îles constitutives du groupe Shepherd et des productions qu'elles énoncent participent, par rapport au discours constituant, du concept "d'inscription". Comme l'écrit Maingueneau "inscrire ce n'est pas nécessairement écrire" :

³²⁰ Tous les auteurs étudiés admettent qu'un récit oral peut se décomposer en unités discrètes héritables et que celles-ci peuvent être modifiées lors de leur transmission, conduisant à l'apparition de nouvelles versions du même récit, sans que cette modification soit complète, car un tel bouleversement conduirait à la disparition de la notion de "groupe" (D'Huy 2020: 56).

³²¹ Lévi-Strauss écrit d'ailleurs que ce sentiment d'identité détermine à la fois les relations, alliances et antagonismes, qu'un peuple entretient avec ses voisins, et par là l'importance des échanges génétiques entre lui et eux (Lévi-Strauss 1971 cité par d'Huy 2020: 87)

"L'inscription est radicalement exemplaire, elle suit des exemples et donne des exemples. Produire une inscription, ce n'est pas tant parler en son nom que suivre la trace d'un Autre invisible, qui associe les énonciateurs modèles de son positionnement et, au-delà, la présence de cette Source qui fonde le discours constituant : la Tradition, la Vérité, la Beauté etc L'inscription est creusée par le décalage d'une répétition constitutive, celle d'un énoncé qui se place dans un réseau serré d'autres énoncés (par filiation ou par rejet) et s'ouvre à la possibilité d'une réactualisation" (Maingueneau 1995: 114)

Dans ce sens l'activité énonciative "noue une manière de dire et un mode de mise en relation des hommes". Le peuple de Kuwae par l'ensemble des discours qu'il tient sur le passé et par le code langagier que nous avons en partie révélé, utilise le discours mythohistorique, qui sous-tend le discours fondateur (administratif) pour faire valoir ses droits sur le sol et étend cette légitimité à l'ensemble de sa logique historique. Elle noue ainsi la rhétorique de l'identité à celle de son histoire au sein d'une "mémoire culturelle".

10.3.3 Le mythohistoire : vrai ou faux ?

La découverte des tombes de Roymata et de Matanaoretong, d'un point de vue occidental, a réconcilié le mythe et l'histoire, la fable et la découverte scientifique. Ces preuves incontestables de l'efficacité de la mémoire des civilisations orales nous invitent à nous questionner sur la notion de vérité historique et plus largement sur *Comment on écrit l'histoire* (Veyne 1971).

Comme nous l'avons vu au fil de nos chapitres, la mémoire dans les îles Shepherd se négocie, se légitime et se prouve. Elle s'appuie sur un certain nombre d'invariants énonciatifs qu'ils soient structurels, issus de la logique historique des lieux (mythèmes) ou matérialisés dans le paysage (cosmoscapes). Ce dispositif énonciatif sur le passé englobe à la fois les récits mythohistoriques mineurs *tukunus*, les récits de pirogues confidentiels *nariwota* et dans les récits culturels *bakamatu* qui tous émergent de la mémoire interdiscursive des lieux. Nous avons parlé au début de notre travail de l'éruption volcanique comme d'un "effet de vérité" (Le Quellec 2021: 226 ; §1.1.4) qui se trouverait à la base du cycle mythohistorique de Kuwae. Or, nous avons vu que c'est précisément dans l'éruption en tant qu'événement historique que réside une rupture entre d'une part les systèmes matrilineaires (*nakanamanga*) et patrilinéaires (*namakura*) du centre du Vanuatu, entre les communautés discursives des Shepherd et que cette éruption donne naissance à une nouvelle Source légitimante, un *archéion* où le savoir et la maîtrise du symbolique relèvent du pouvoir réel de gérer le droit.

Comme nous l'avons vu le système de transmission idéalement héréditaire des titres/terres constitue une anomalie au sein de l'archipel du Vanuatu (§2.1), qui seul s'en réclame et s'y conforme. Lévy-Bruhl questionne la notion de "vérité", pour répondre à la

question aujourd'hui communément convoquée : "les primitifs prennent-ils sérieusement leur mythe pour des histoires vraies ?" (Lévy-Bruhl [1949] 1998: 93). Il conclut que :

"Les mythes sont des histoires qui sont vraiment arrivées, dans un temps, dans un espace, dans un monde qui ne se confond pas avec le temps, l'espace, le monde d'aujourd'hui, et qui pour en être distincts, sinon séparés, n'en sont pas moins réels. Donc dire que ce sont des histoires vraies n'est pas les assimiler purement et simplement à ce qui est arrivé dans la tribu hier et aujourd'hui. C'est une réalité qui est sentie à la fois comme indubitable, et comme ayant quelque chose de propre à elle qui la caractérise immédiatement" ([1949] 1998: 81).

Le récit d'inceste du géomythe, comme dans de nombreuses sociétés du monde donne du sens à l'événement éruptif, sans pour autant le disqualifier. Il devient l'origine d'un dispositif énonciatif qui intègre et soumet, par transvaluation, l'ensemble des récits qui sont adoptés par le groupe. Comme l'écrit Bazin :

"Chaque récit si éloigné du réel, n'en manifeste pas moins la vérité d'une certaine pratique narrative et de ses conditions d'exercices" (Bazin 1979: 45).

Aussi, il ne s'agit pas pour le mythistoire d'être vrai ou faux mais de donner du sens. Le mythistoire contextualise et qualifie l'événement historique. Il offre également aux locuteurs l'opportunité de se situer dans la communauté et d'exprimer leur position. Rivierre écrit :

"A travers l'évocation de ces personnages, les informateurs parlent du présent d'eux-mêmes, de leurs prétentions foncières et politiques, bref d'enjeux vitaux, pour eux comme pour leur groupe" (Rivierre 1965: 440).

Le prix de cet accomplissement est le caractère élastique et discutable de la vérité. Le mythistoire ne prétend pas à l'objectivité mais davantage à un équilibre historiographique entre "mythe, vérité et vérités" (Mc Neill 1986: 6). La valeur documentaire du mythistoire repose sur une réalité vécue sous une certaine forme depuis le temps de l'événement jusqu'au moment de l'énonciation. Il est le récit commun d'expériences individuelles multiples dans la continuité d'un même événement d'ampleur aussi mondiale que locale. A travers lui s'exprime la représentation, que la communauté se fait d'elle-même. Il interroge le lien existant entre l'individu, l'environnement et le temps. Nous parlons de mythistoire, dans ses textes Lévi-Strauss préfère l'alliage "histoire mythique". Il écrit :

"Même si l'histoire mythique est fausse, elle n'en exhibe pas moins, à l'état pur et sous la forme la plus marquée [...] les caractères propres à l'événement historique, lesquels tiennent d'une part, à sa contingence: l'ancêtre est apparu ici en tel endroit; il est allé ici, puis là, il a fait tel ou tel geste; d'autre part à son pouvoir de susciter des émotions diverses et variées [...]" (Lévi-Strauss 1962:322)

La notion de mythistoire vient mettre en exergue une certaine évolution du regard porté sur l'histoire. La vérité, sur les événements et sur les comportements humains, est un objectif aussi idéal qu'inaccessible. Cependant le mythistoire apparaît comme un instrument maniable "pour piloter le groupe humain dans sa rencontre avec l'autre et avec l'environnement naturel" (Mc Neill 1986:10). Et ce sans doute parce qu'il est à taille humaine. Il se régule et s'adapte aux circonstances nouvelles tout en offrant la sécurité historique d'un consensus dépouillé au fil du temps du bruit des époques. D'ailleurs, pour Mc Neill, les mythistoires sont les fruits d'adaptations successives aux nouvelles réalités des groupes humains. Pour lui, la vérité de l'un est toujours le mythe d'un autre, il en conclut que :

"Le mythistoire est ce que nous avons [...] car ce qu'un groupe de personnes sait et croit sur le passé canalise les attentes et affecte les décisions dont dépendent leur vie, leur fortune et leur honneur sacré. Les histoires écrites formelles ne sont pas les seules à façonner les notions d'un peuple sur le passé; mais elles sont sporadiquement puissantes, puisque même les idées historiographiques les plus abstraites et les plus académiques se répercutent au niveau du lieu commun, si elles correspondent à la fois à ce qu'un peuple veut entendre et à ce qu'un peuple a besoin de savoir suffisamment bien pour être utiles. En tant que membres de la société et participants au processus historique, les historiens ne peuvent s'attendre à être entendus que s'ils disent ce que les gens autour d'eux veulent entendre" (Mc Neill 1986: 10).

Nous avons déterminé la coexistence de trois modes de discours sur le passé dans les îles Shepherd : la tukunu (étimologique), le récit de pirogue nariwota (anthroponymique) et le récit Bakamatu (sociogonique). Tous ces discours sur le passé décrivent, chacun à leur niveau, une partie de la réalité telle qu'elle est vécue dans les îles Shepherd. Ces récits ne cherchent pas à reconstruire la vérité mais à produire du sens à tous les niveaux de la société et à leur octroyer une profondeur historique, dont chaque élément — animal, plante et même individu — est l'aboutissement. Les récits racontent l'événement autour de l'arrivée de chacun, et à travers le mythosystème qui régit la logique historique des lieux, lui fournit une origine, et quelque part, une raison et une manière d'être.

D'après Jean Dervive :

"Le type historico mythique met l'accent sur la légitimation des valeurs par le fait qu'elles se trouvent justifiées par la référence à un passé patrimonial, conçu comme lieu de mémoire. C'est pour sa fonction méménonique que la généalogie est incorporée aux récits épiques [...] L'édification de la mémoire et du mémorable procède tout naturellement de l'évocation de la généalogie qui, comme on l'a dit, définit l'identité à la fois individuelle, mais aussi collective, en alliant l'anthroponymie à la toponymie" (Dervive 2002: 171).

Nous avons parlé au §1.1.4 de la conscience historique du peuple des Shepherd. De même, les missionnaires de passage sur l'île de Tongoa ont interprété la conservation de ces

objets comme “la preuve d’une conscience aiguë parmi les habitants modernes de Tongoa de l’histoire de la stratigraphie et de la géologie de l’île” (Ballard 2020: 102 ; § 4.2.1). Mais nous avons pu découvrir au fil de notre travail, que cette conscience historique était nouée à une rhétorique de l’identité. Aussi, les récits, les cosmoscapes et les trouvailles archéologiques — qu’il s’agisse d’objets anciens ou de tombeaux — ont localement de l’intérêt parce qu’elles concernent le présent. C’est dans le présent que la rhétorique de l’histoire puise sa force :

“Comme Mauss l’a fortement souligné, le mythe fonde la société. Tout mythe a valeur étimologique : il sert à expliquer, à rendre compte de quelque aspect du monde actuel ; et il a valeur exemplaire: il dit les comportements à observer et ce souvent, a contrario, en disant ceux qu’il faut éviter. Les mythes constituent ainsi bien souvent toute l’histoire d’un peuple, ils saturent le passé, mais leur efficacité est tout à fait actuelle et quotidienne”(Le Quellec 2021: 616).

C’est en effectuant un procès d’appropriation du passé que l’énonciateur du récit de Kuwae agit. Il se présente dans sa personne même, avec toute la profondeur historique qu’implique son identité, comme un fragment de l’histoire des lieux, comme un “mythème archéologique”. L’*archéion* de Kuwae, nourri par le discours mythohistorique et matérialisé dans son énonciation, et dans les discours concurrents, lui garantit une place dans la société des Shepherd, sur son sol et au sein de son Histoire.

Conclusion

Ainsi s'achève ce voyage au cœur des cendres chaudes du volcan de Kuwae. Nous sommes partis à la rencontre de ses communautés discursives et nous espérons avoir pu révéler la richesse de cette région du monde où se mêlent Mythe et Histoire. Cette enquête nous a permis d'appréhender le mode de vie de ces communautés à plusieurs niveaux : anthropologique, linguistique et culturel.

Au fil des premiers chapitres, nous nous sommes intéressés à leur système social qui se distingue du reste de l'archipel. La force de l'éruption a effectivement provoqué la séparation des îles mais a également engendré la création d'un système d'organisation social original qui s'oppose à celui du nord d'Efate — patrilinéaire contre matrilinéaire, titres contre totems. Nous avons vu que ce récent système héréditaire avait été court-circuité au fil de l'Histoire par de nombreux événements : les premiers contacts européens amenant maladies et soif de l'or, le Blackbirding qui arrachait, volontairement ou non, les chefs à leurs terres et l'évangélisation qui a entrepris une croisade contre les pratiques païennes en convertissant les modalités de la transmission des titres, en s'appropriant certaines terres et détruisant les *cosmoscapes* qui abritaient les récits traditionnels. Sans parler encore des nombreuses catastrophes naturelles, comme le cyclone Pam de 2015, qui ont dû arracher plus d'un lieu de mémoire.

Cependant, le discours mythologique de Kuwae s'adapte encore aujourd'hui aux réalités nouvelles. Par le biais de l'interaction entre les chefs dans un espace institué, qu'il nous a plu de présenter comme ludique, nous avons pu observer à la fois la grande flexibilité du récit mais aussi sa force explicative. En effet, le dispositif énonciatif autour de la remise à zéro du territoire et de l'instauration d'un ordre s'adapte au fil des épreuves. Chaque énonciateur peut utiliser la mémoire de manière dynamique afin de faire valoir ses droits, son statut, et par là, son identité.

À première vue, le récit de Kuwae avec ses spectaculaires généalogies remontant à plus de cinquante générations dans le passé, apparaissait comme génétique. Le titre et la terre devaient appartenir à l'héritier de lignée, et sans les aléas extérieurs, anciens ou récents, il n'y aurait pas vraiment eu lieu de discuter la loi du sang. Cependant, au fil des versions, nous observons que la généalogie et surtout, la transmission, n'est pas une ligne droite du passé vers le présent. Elle bifurque au fil des incidents. La version du récit recueillie par Rivierre est d'ailleurs très représentative des événements qui peuvent contredire le droit lignage avec l'adoption de Titongoamata par Tarimboamata, qui lui prête allégeance — augmentant ainsi le territoire de Titongoamata de ses titres et de ses terres (§9.3.2.1). Il ne s'agit pas que d'une

transmission de père en fils mais aussi, et surtout, de passation de pouvoir — idéalement héréditaire.

La transmission du récit de Kuwae de génération en génération révèle avant tout la passation du pouvoir de convaincre par le discours d'une prétention ou d'une légitimité. Le parcours de l'oralité, suivi dès la naissance par chaque futur énonciateur, constitue une préparation, une mise en condition à la défense de ses droits sur la scène publique. C'est ainsi que nous avons interprété le dispositif énonciatif de Kuwae, comme un *archéion* au sens étymologique — soit une source de pouvoir qui permet de gérer le droit. Le discours mythologique de l'inceste donne un sens clair au système héréditaire : le pouvoir doit revenir à qui de droit, par l'héritage qu'il a reçu de son père, et non de sa mère.

Une autre manière, peut être plus poétique, d'envisager le discours mythologique qui sous-tend le discours fondateur, serait de l'envisager comme une œuvre collective, dont les invariants sont édifiés sur les accords — et les désaccords — de temps passés et oubliés. Le récit de Kuwae accompagne son peuple dans son évolution, et lui offre quoi qu'il arrive une pirogue pour se rattacher aux vestiges de l'ancienne île. La confidentialité des récits de pirogue *nariwota* cache encore le secret de sa nature aux niveaux anthropologique, psychologique, linguistique et social. Mais c'est très certainement dans le secret de ses non-dits que réside la force de recréation du discours fondateur. Huston écrit : "Tout récit historique est fictif dans la mesure où il ne raconte qu'une partie de l'histoire. Seul Dieu pourrait raconter toute l'histoire, mais Dieu, étant hors temps, ne sait pas raconter" (Huston 2008: 88). Effectivement, tant que tous les secrets ne sont pas énoncés, l'*archéion* demeure opérant, pour les îles individuelles, et pour le groupe.

La découverte de la tombe de Titongoa-Liseiriki, alias Matanauretong, par Garanger n'était ni espérée ni attendue par l'archéologue, qui dit avoir creusé "par complaisance" les lieux "d'une légende irréaliste" (Garanger 1972: 90). Cependant, et compte tenu de la logique historique des lieux telle que nous l'avons appréhendée avec l'étude du mythosystème des Shepherd, fort est à parier que les chefs Ti Tongoa Mata, Dick Mwasoe et Matariliu qui lui en ont indiqué l'emplacement, ne furent nullement surpris de retrouver la dépouille de leur ancêtre, effectivement paré de "trois défenses de porc, deux autour du bras gauche, une autour du bras droit" — il en aurait possédé quatre s'il n'en avait donné une au premier *Mwasoe* de Mangarisu. Cependant, l'identité des deux femmes qui l'accompagnent — prétendument Nawa, première descendante de Kuwae, et Tarifaket, rescapée de l'ancienne île — n'est pas si certaine.

En effet, au regard des écotypes de notre corpus (§9.3.2), nous avons pu voir que si les noms des personnages restent, les relations entre eux changent. Et d'après nos récits, aucun statut n'est plus variable que ceux de ces deux femmes là qui, par la prégnance du système de

chefferie patrilinéaire, sont désinvesties de leur rôle d'agent au sein du discours sur Kuwae. Nawa, éventuellement, par un procédé de *transvaluation*, peut être convoquée en tant que personnage principal au sein des *tukunu* ; en revanche le procédé d'héroïsation est bel et bien réservé à Matanauretong, un homme, pour sa reconquête mythique de l'île de Tongoa. Cette reconquête masculine entre directement en opposition avec les matriclans, de Nguna par exemple, où comme le décrit Facey :

[Le récit de pirogue nariwota raconte l'origine du titre de chef, du premier au dernier titulaire, ou d'un matriclan spécifique. Ces derniers commencent toujours par une femme de ce matriclan qui (ou dont la descendante matrilineaire) a été le premier membre de ce clan à venir à Nguna. Par la suite, cette lignée est tracée, descendant utérin par descendant utérin, jusqu'à ce qu'elle (et le récit) atteigne et nomme aujourd'hui, les représentants locaux du clan] (Facey 1989: § 3).

Nous prenons le parti de penser que l'héroïsation de Matanauretong, comme la déchéance de Tombu, marquent l'avènement d'une sémiotique du pouvoir de l'homme sur les discours de droit foncier. La parfaite construction autour du nom du héros culturel, du nom des îles autour de la première plante sont, selon l'auteure, tout ou partie de la thématization culturelle de la reconquête des îles. Nous nous sommes gardée, tout au long de la thèse, de proposer toute interprétation symbolique des récits. Cependant, le champ sémiotique du discours de Kuwae nous invite à considérer la pirogue de Matanauretong comme une construction solide et consciente, au sens de Leroy (8.3.1), du pouvoir de l'homme sur la terre et partant du discours fondateur.

Cette considération n'est pas à prendre au sens féministe, mais plutôt au sens anthropologique, où l'éruption volcanique, en séparant l'île de Kuwae, sépare ses vestiges du discours fondateur d'Efate (Roymata). Ces îles deviennent un groupe indépendant, répondant à un système original indépendant et tenant des discours qui relèvent de son Histoire, de son vécu mythique, et non de celui des îles voisines. La reconquête de Matanauretong est fondatrice : une pirogue pour accrocher toutes les autres. Car enfin, par le nord ou par le sud, l'Histoire a besoin d'un premier pied à terre, d'un agent identifiable, et grâce à l'archéologie, identifié.

C'est là tout l'intérêt de la narrativité et la force du mythe : de donner une origine, d'ordonner les micro-récits et de donner du sens. Quant à savoir si Matanauretong et Titongoa-Liseiriki ne sont qu'une seule et même personne, et si le tombeau trouvé est bien le sien, ce n'est pas si sûr. Le titre de Roymata (employé durant des siècles, entre 1000 et 1600) nous aura appris à nous méfier de la profondeur temporelle d'un titre, et les écotypes des relations entre les protagonistes principaux du récit fondateur. Localement, ce n'est pas la question, c'est l'intérêt du moment qui compte. Et comme l'écrit Guiart (1973), la découverte du tombeau "favorise certainement la promotion de certaines versions".

Aussi, il faut demeurer prudent quand deux manières d’appréhender l’histoire se rencontrent dans une découverte archéologique : l’une cherche l’idéal, l’autre le négocie. Bazin écrit :

“Il faut se demander quand, comment, par qui et pour qui ont chance d’avoir été sélectionnés et mémorisés les éléments narratifs qui combinent aujourd’hui les narrateurs que nous enregistrons. Notre capacité à répondre à de telles questions est certainement limitée, surtout dans les sociétés à mémoire presque orale qui ne laissent guère d’autre chemin vers une histoire des récits que l’analyse critique des récits de l’histoire. Je crois cependant que plus s’accroît et s’affine notre connaissance des rapports qui s’organisent aujourd’hui et organisent hier une formation sociale, mieux nous comprenons la raison des récits qu’ils engendrent et qui les trahissent. Réciproquement, plus nous sommes prevenus à élucider les conditions de la production narrative, plus les récits dont nous disposons se révèlent riches d’informations insoupçonnées ; car, traités comme des produits et non seulement des « sources », il ne disent plus seulement l’histoire, ils sont eux-même une histoire sédimentée, à la manière d’un monument où peut se lire la série de remaniements architecturaux successifs dont résulte la structure finale” (Bazin 1979: 435).

Notre compréhension de l’architecture du récit fondateur et de sa dynamique au fil du temps n’en est qu’à ses débuts. Cependant, le récit de Kuwae dans ses formes actuelles est un observatoire de choix pour comprendre les processus lents et sûrs de réécriture de la mémoire orale, mais aussi de son potentiel à absorber les nouvelles réalités et à les expliquer. Nous pourrions être tentés à ce stade, d’utiliser les outils des études actuels, d’entrer les versions de Kuwae dans un système informatique, et tel le chercheur canadien Thomas Aber (1987)³²² — qui inspire les chercheurs contemporains comme D’huy (2020) — de coder en taxons ses traits narratifs. Non pas pour retrouver la source, mais observer ses expansions, son mouvement, sa dynamique et vitalité. Le “Projet Kumair” serait d’ailleurs un nom tout trouvé.

Nous achevons cette thèse sur la question de la pérennité de ce discours mythologique, et sur les épreuves qui l’attendent dans les siècles à venir — notamment avec la montée des eaux et le réchauffement climatique, que d’après les études, l’éruption du volcan a contribué à activer. D’après Pettazzoni :

“Un jour viendra où les mythes du début perdront ainsi leurs sens et deviendront de “fausses histoires”. Cela se produira si leur monde, qui est construit sur les ruines du précédent, s’écroule pour faire place à une structure différente et plus tardive” (R. Pettazzoni 1954: 86).

La beauté du dispositif énonciatif de Kuwae est qu’il puise sa force des ruines qu’il habite. Ce dispositif distribue les possibilités dans une règle simple et puissante : la terre est

³²² Indice de Jaccard, G de Driver, méthode de Ward et liaison moyenne (D’huy 2020 :59)

inaliénable au titre. Et ce, qu'importe le nombre des discours venus concurrencer le discours fondateur. Considérons par exemple la constituance religieuse. Celle-ci a été intégrée, absorbée et pondérée, et ce malgré les manœuvres missionnaires, qui continuent d'opérer activement aujourd'hui dans les îles. Dieu a été posé au sommet de la hiérarchie, comme une entité qui regarde les faits et gestes du chef, et sa bienveillance envers ses sujets. Mais le chef n'a pas été détroné.

Aussi, on peut penser que le discours mythologique est un choix conscient et identitaire, qui malgré les chocs extérieurs continue et continuera de s'assumer. Le discours de Kuwae ne se réclame pas de l'origine du monde, ni même de l'origine de l'archipel : il est restreint à son univers de sens. Jeune de cinq cents ans, il accompagne le groupe d'îles qui s'en réclame. La question philosophique posée par Platon, puis par Spinoza, de savoir si nous sommes oui ou non coincés dans nos mythes, ne révèle que la volonté toute humaine de vivre dans un monde dont le sens est prégnant. Quel univers de sens peut-il être plus prégnant, plus appréhendable, que celui dont l'histoire est ancrée dans la vie quotidienne, qui nous offre une identité, un rôle et une légitimité ?

Qu'il nous soit permis d'achever cette thèse par une citation relevée au musée Tjibaou en Nouvelle-Calédonie, et intitulée : "Les mythes ou récits à caractère fondateur kanak" :

"Nos mythes ne sont pas pour nous des superstitions mais bel et bien un héritage tangible de notre passé. Ces récits sont une définition de nous-même, de notre humanité et de notre lien à la terre. Parce qu'ils fondent l'identité et la force spirituelle des clans, les récits fondateurs relèvent de l'intimité des personnes et de leur "maison". Les recueillir nécessite du temps et de la préparation, d'instaurer une confiance avec leurs détenteurs, de respecter et de suivre les chemins établis et leur droit de réserve. Nous prenons ce temps afin de partager ici avec vous, les paroles qui pourront l'être" (Saume & Euritein: 2022).

Bibliographie

- Adam, Jean-Michel. 1997. Genres, textes, discours: Pour une reconception linguistique du concept de genre. *Revue belge de philologie et d'histoire* 75(3). 665–681. DOI : 10.3406/rbph.1997.4188
- Adam, Jean-Michel. 2011. *Les textes, types et prototypes: Séquences descriptives, narratives, argumentatives, explicatives, dialogales et genres de l'injonction-instruction*. Paris: Armand Colin.
- Adam, Jean-Michel. 2011a. *La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours*. Paris: Armand Colin (collection Cursus). DOI : 10.4000/semen.9411
- Adam, Jean-Michel. 2011b. *Les textes, types et prototypes: Séquences descriptives, narratives, argumentatives, explicatives, dialogales et genres de l'injonction-instruction*. Paris: Armand Colin.
- Adam, Jean-Michel, Ute Heidmann. 2004. Des genres à la généricité: L'exemple des contes (Perrault et les frères Grimm). *Languages* 38(153). 62–72. DOI : 10.3406/lgge.2004.934
- Arauna, Lara, Jacob Bergstedt, Jeremy Choin et al. 2022. The genomic landscape of contemporary western Remote Oceanians. *Current Biology* 32(21). 4565–4575.
- Arne, Anti & Stith Thompson. 1961. *The Types of the Folktales: A Classification and Bibliography (Vol. Second rev)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Aufray, Michel. 2012. *Les littératures océaniques: Approche syntaxique et stylistique. Communiquer, parler, raconter: Le rat et le poulpe (Vol. 2)*. Nouméa: Académie des langues kanak, Paris: Langues O' (INALCO).
- Aznar, Jocelyn. 2019. *Narrer une nabol : La production des textes nisvais en fonction de l'âge et de la situation d'énonciation, Malekula, Vanuatu*. Marseille: EHESS. (Thèse de doctorat).
- Baillard, Christian, Wayne C. Crawford, Valérie Ballu et al. 2015. Seismicity and shallow slab geometry in the central Vanuatu subduction zone. *Journal of Geophysical Research: Solid Earth* 120(8). 5606–5623. DOI : 10.1002/2014JB011853
- Bakhtine, Mikhaïl. 1984. *Esthétique de la création verbale* (Bibliothèque des idées). Paris: Gallimard.
- Ballard, Chris. 2014. Oceanic Historicities. *The Contemporary Pacific* 26(1). 96–124.
- Ballard, Chris. 2019. Lords of the Sea: Historical Perspectives on Linguistics and Cultural Diversity in Central Vanuatu. Exposé présenté au Max Planck Institute for the Science of Human History, Iéna, mai 2019. Disponible en ligne : https://www.shh.mpg.de/1331478/ballard_lords_of_the_sea.pdf
- Ballard, Chris. 2020. The Lizard in the Volcano: Narratives of the Kuwae Eruption. *The Contemporary Pacific* 32(1). 98–123. DOI : 10.1353/cp.2020.0005

- Ballard, Chris. 2021. Transmission's end? Cataclysm and chronology in Indigenous oral tradition. In Ann McGrath and Lynette Russell (eds.), *The Routledge Companion to Global Indigenous History*, 571–602. London: Routledge. DOI : 10.4324/9781315181929-32
- Ballard, Chris. 2022. A night of the island: Jean Guiart and Roi Mata on Lelepa. *Journal de la Société des Océanistes* 154. 93–104. DOI : 10.4000/jso.13718
- Ballard, Chris. 2023. Stones in Motion: monuments and chiefly title histories in Central Vanuatu. *Archaeology in Oceania* 58(1). 20–32. DOI : 10.1002/arco.5283
- Ballard, Chris, Douglas Kalotiti & Meredith Wilson. 2007. Chief Roi Mata's Domain. Challenge facing a World Heritage-nominated property in Vanuatu. Journal : " Cairns", Issue " Paper presented at the session: Cultural Heritage management in the Pacific".
- Ballard, Chris, Bessis Sandrine, Calandra Maëlle *et al.* nd. *Material Witnesses : The Kuwae eruption and Tongvan History*. Research Center for Deep history (Australian National University) & McDonald Institute for Archaeological Research (University of Cambridge). Returns and Reconnections Seminar Series (édition prévue pour 2024).
- Bally, Charles. 1965. *Le langage et la vie*. Genève: Librairie Droz.
- Barthes, Roland. 1966. Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications*, 8. Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit. 1–27. DOI : 10.3406/comm.1966.1113
- Bastian, Adolf. 1860. *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*. 3 volumes. Leipzig: Otto Wigand.
- Bazin, Jean. 1979. La production d'un récit historique. *Cahiers d'études africaines* 19(73–76). 435–483. DOI : 10.3406/cea.1979.2874
- Bedford, Stuart. 2007. Pieces of the Vanuatu Puzzle: Archaeology of the north, south and centre. *ANU E Press* (23).
- Bedford, Stuart, Dijana Heskell-Crook, Matthew Spriggs *et al.* 2020. Encounters with stone: Missionary battles with idols in the southern New Hebrides. *Journal of Pacific Archaeology* 11(2). 21–33.
- Bedford, Stuart, Matthew Spriggs, Meredith Wilson *et al.* 1998. The Australian National University National-Museum of Vanuatu Archeological project: A preliminary report on the establishment of cultural sequences and rock art research. *Asian Perspective* 37(2). 165–193.
- Bedford, S. and M. Spriggs 2000. Crossing the Pwanmwou: Preliminary Report on recent excavations adjacent to and south west of Mangaasi, Efate Vanuatu. *Archaeology in Oceania* 35:120–26.
- Bedford, S. and M. Spriggs 2008. Northern Vanuatu as a Pacific Crossroads: The Archaeology of Discovery, Interaction, and the Emergence of the "Ethnographic Present". *Asian Perspectives* 47:95-120.
- Bedford, S., and M. Spriggs 2014. The archaeology of Vanuatu: 3000 years of history across islands of ash and coral. In E. Cochrane and T. Hunt (eds.), *The Oxford Handbook of Prehistoric Oceania*, pp. 162-185. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199925070.013.

- Belmont, Nicole. 2006. Motif « aveugle » et mémoire du conte. In Daniell Bohler (ed.), *Le Temps de la mémoire : le flux, la rupture, l'empreinte*, 185–194. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux. DOI : 10.4000/books.pub.27876.
- Bensa, Alban. 2006. *La fin de l'exotisme: Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis. DOI : 10.4000/temporalites.392
- Bensa, Alban & Eric Fassin. 2002. Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain* 38(38). 5–20. DOI : 10.4000/terrain.1888
- Bensa, Alban & Jean-Claude Rivierre. 1988. De l'Histoire des mythes: Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie). *L'homme* 28(106/107). *Le mythe et ses métamorphoses*, 263–295. DOI : 10.3406/hom.1988.368983
- Benveniste, Émile. 1970. L'appareil formel de l'énonciation. *Langages* 5(17). 12–18.
- Berezkin, Yuri. 2015. Folklore and Mythology Catalogue: Its Lay-Out and Potential for Research. *The Retrospective Methods Network* 10. 58–70.
- Berliner, David. 2010. Anthropologie et transmission. *Terrain* 2(55). 4–19. DOI : 10.4000/terrain.14035
- Black, John B. & Gordon H. Bower. 1980. Story understanding as problem solving. *Poetics* 9(1–3). 233–50. DOI : 10.1016/0304-422X(80)90021-2
- Bloch, Marc. 1949. *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin.
- Boas, Franz. 1940. The development of Folk-Tales and Myth. In *Race, Language and Culture*, 397–406. New York : The Macmillan Company.
- Bogatyrev, Petr & Roman Jakobson. [1929] 1966. Folklore as a special form of creation. In Roman Jakobson Selected Writings. The Hague: Mouton. Vol.4. 1–15.
- Bonnemaison, Joël. 1986. Fondements d'une identité: Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie). Essai de géographie culturelle 1: L'arbre et la pirogue. Paris: ORSTOM. (Thèse de doctorat). ISBN 2-7099-0820-4
- Bonnemaison, Joël. 1996. Graded societies and societies based on title: Forms and rites of traditional power in Vanuatu. In Joël Bonnemaison, Kirk Huffman, Christian Kaufman & Darrell Tryon (eds.), *Arts of Vanuatu*, 200–16. Bathurst, New South Wales: Crawford House Publishing.
- Bonnemaison, Joël. 1996. Les fondements géographiques d'une identité: l'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle, livre 1: Gens de pirogue et gens de la terre. Paris, ORSTOM, 460 p. DOI : 10.7202/022651ar
- Bordage, Edmond. 1916. Le repeuplement végétal et animal des îles Krakatoa depuis l'éruption de 1883. *Annales de Géographie* 25(133). 1–22.
- Bregulla, Heinrich L. 1992. *Guide to Birds of Vanuatu*. Published by Anthony Nelson.
- Bresnihan, Brian J., Keith Woodward. 2002. *Tufala Gavman: Reminiscences from the Anglo-French Condominium of the New-Hebrides*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

- Brown, Patrick, S.C Levinston. 1978/1987. Politeness: some universals in Language Usage. Volume 4. *Studies in interactional Sociolinguistics*. Cambridge: Press University.
- Buitekant, Esther. 2019. Une île volcanique apparue il y a 4 ans accueille déjà une importante faune et flore. *GEO*. Disponible en ligne : <https://www.geo.fr/environnement/une-ile-volcanique-apparue-il-y-a-4-ans-accueille-deja-une-importante-faune-et-flore-194488>
- Burt, Ben. 2002. The story of Alfred Amasia: Whose history and whose epistemology? *The Journal of Pacific History* 37(2). 187–204. DOI : 10.1080/0022334022000006592
- Cabalion, Pierre. 1984. Les noms des plantes en bichlamar. Origines, formations et déterminations botaniques. *Journal de la Société des Océanistes* 40(78). 107–120.
DOI : 10.3406/jso.1984.2540
- Calandra, Maëlle. 2017. Jardins de Terre, Jardins de Mer à Tongoa (Vanuatu): Une anthropologie de la nature domestique dans le milieu affecté par la catastrophe. Thèse de doctorat, sous la direction de Pierre Lemonnier et de Philippe Descola. Paris: EHESS.
- Campbell, Malcolm. 2009. *Remember your leaders. Volume 1, Moderators and Clerks of the Presbyterian Church of Vanuatu, 1948–2008*. Portarlington, Vic. Published for the Presbyterian Church of Vanuatu by Malcolm Campbell.
- Candau, Joël. 2005. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin (Cursus Sociologie). DOI : 10.4000/temporalites.498
- Charpentier, Jean-Michel. 2003. [Compte rendu de] Marc Kurt Tabani, Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu: Traditionalisme et édification nationale. *Journal de la Société des Océanistes* 116. 108–114. DOI : 10.4000/jso.1213
- Clark, Ross. 1996. Linguistic Consequences of the Kuwae Eruption. In Janet Davidson, Geoffrey Irwin, Foss Leach, Andrew Pawley & Dorothy Brown (eds.), *Oceanic Culture History: Essays in Honour of Roger Green*, 275–285. Wellington: New Zealand Journal of Archaeology.
- Collet, Robert. 1898. *On a second collection of birds from Tongoa*. New Hebrides: Christiania.
- Connely, Bob & Robin Anderson. 1989. *Premier contact: Les papous découvrent les blancs*. 251. Paris: Gallimard.
- Cook, James. 1778. *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde: Fait sur les vaisseaux de Roi l'Aventure & la Résolution, en 1772, 1773, 1774 & 1775*, Volume 3. Paris: Hôtel de Thou.
- D'Huy, Julien. 2013. Neural Correlates of Myths in Which an Image Becomes Alive. *Leonardo* 46(2). 145–150. DOI : 10.1162/LEON_a_00529
- D'Huy, Julien. 2020. *Cosmogonies: La Préhistoire des mythes*. Paris: Éditions La Découverte.
- Darwin, Charles. 2008 [1859]. *L'Origine des espèces: Au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*. Traduction Edmond Barbier et Daniel Becquemont. Edition : Jean-Marc Drouin. Paris: GF.
- Derive, Jean. 2002. *L'Épopée : unité et diversité d'un genre*, Karthala, Paris.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà Nature et Culture* (Bibliothèque des Sciences humaines). Paris: Gallimard.

- Don, Alexander. 1927. *Peter Milne (1534-1924): Missionary to Nguna, New Hebrides, 1870 to 1924, from the Presbyterian Church of New Zealand*. Dunedin, New Zealand: Foreign Missions Committee, P.C.N.Z.
- Druce, Stephen C. 2016. Transmitting the Past In South Sulawesi: The Hikajat Sawitto and other Bugis and Makasar Historical Works. *International Journal of Asia Pacific Studies (IJAPS)* 12(1). 73–117.
- Ducrot, Oswald & Todorov Tzvetan. 1972. *Dictionnaire encyclopédique des Sciences du langage*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dumézil, Georges. 1924. *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne* (collection Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études). Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Dundes, Alan. 1962. From Etic to Emic Units in the structural study of folktales. *The Journal of American Folklore* 75(296). 95–105. DOI : 10.2307/538171
- Dundes, Alan. 1965. On computers and folk tales. *Western States Folklore Society* 24(3). 185–189. DOI : 10.2307/1498073
- Dundes, Alan. 1985. *Sacred Narrative: Reading in the Theory of Myth*. Los Angeles: University of California Press.
- Dunis, Serge. 2016. *L'Île aux femmes*. Paris: CNRS Éditions (Bibliothèque de l'Anthropologie). DOI : 10.4000/gradhiva.3315
- Durkheim, Émile. 1898. Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale* 6(3). 273–302.
- Ellen, Roy, Stephen J. Lycett & Sarah E. Johns. 2013. *Understanding Cultural transmission in Anthropology: A critical Synthesis*. (Methodology & History in Anthropology 26). New York : Berghahn Books.
- Espirat, Jean-Jacques, Jean Guiart, Marie-Salomé Lagrange & Monique Renaud. 1973. *Système des titres, électifs ou héréditaires, dans les Nouvelles-Hébrides centrales, d'Efate aux îles Shepherd* (Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 10). Paris: Muséum national d'Histoire naturelle.
- Fabre, Daniel. 1969. Recherches sur Jean de l'Ours. *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale* 22(134). 2–41.
- Facey, Ellen E. 1981. Hereditary Chiefship in Nguna. In Michael R. Allen (ed.), *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*, 295-313. Sydney: Academic Press.
- Facey, Ellen E. 1988. *Nguna voices. Text and Culture from Central Vanuatu*. Calgary: The University of Calgary Press.
- François, Alexandre. 2011. Social ecology and language history in the northern Vanuatu linkage: A tale of divergence and convergence. *Journal of Historical Linguistics* 1(2). 175–246. DOI : 10.1075/jhl.1.2.03fra

- François, Alexandre. 2012. The dynamics of linguistic diversity: Egalitarian multilingualism and power imbalance among northern Vanuatu languages. *International Journal of the Sociology of Language*. 214, 85–110.
- François, Alexandre. 2013. Shadows of bygone lives: The histories of spiritual words in northern Vanuatu. In Robert Mailhammer (ed.), *Lexical and structural etymology: Beyond word histories*, 185–244. (Studies in Language Change 11.) Berlin: De Gruyter Mouton. DOI : 10.1515/9781614510581.185
- François, Alexandre. 2019a. A proposal for conversational questionnaires. In Aimée Lahaussis & Marine Vuillermet (eds.), *Methodological Tools for Linguistic Description and Typology*. Language Documentation & Conservation special publication 16, 155–196. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- François, Alexandre. 2019b. In search of island treasures: Language documentation in the Pacific. In Bradley McDonnell, Andrea L. Berez-Kroeker & Gary Holton (eds.), *Reflections on Language Documentation 20 Years after Himmelmann 1998*. Language Documentation & Conservation special publication, 15., 276–294. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- François, Alexandre. 2022. Awesome Forces and Warning Signs: Charting the Semantic History of *tabu Words in Vanuatu. *Oceanic Linguistics* 61(1). 212–255. DOI : 10.1353/ol.2021.0012
- François, Alexandre. 2023a. *A Mwotlap French–English cultural dictionary* (3rd ed.). Version numérique. Paris : CNRS. <https://tiny.cc/Mwotlap-dict>.
- François, Alexandre. 2023b. Fonds Alexandre François: Field recordings from Vanuatu and the Solomon Islands. *Pangloss Collection – CoCoON* (Collections de Corpus Oraux Numériques). Paris: CNRS Huma-Num. URL : <https://tiny.cc/Fonds-A-Francois>.
- François, Alexandre, Sébastien Lacrampe, Michael Franjeh, & Stefan Schnell (Dir.) 2015. The exceptional linguistic density of Vanuatu. In *The Languages of Vanuatu: Unity and Diversity*, (Studies in the Languages of Island Melanesia, 5.), 1–21 Canberra: Asia-Pacific Linguistics Open Access
- François, Alexandre. 2017. The economy of word classes in Hiw, Vanuatu: Grammatically flexible, lexically rigid. *Studies in Language* 41(2). 294–357. DOI : 10.1075/sl.41.2.03fra
- Galipaud, Jean-Christophe. 2002. Under the volcano: Ni-Vanuatu and their environment. In John Grattan & Robin Torrence (eds.), *Natural Disasters and Cultural Change*, 162–171. *One World Archaeology* 45. London: Routledge. DOI : 10.4324/9780203165102
- Garanger, José. 1972. *Archéologie des Nouvelles-Hébrides*. Paris: Société des Océanistes. DOI : 10.4000/books.sdo.859
- Garanger, José. 1976. Tradition orale et préhistoire en Océanie. *Cahiers ORSTOM* 13(2). 147–161.
- Garcia, Manon. 2017. Dans le sillage du cyclone Pam: Quand la catastrophe fait quotidien au Vanuatu. Paris: EHESS. (Mémoire de master 2, sous la direction d'Éric Wittersheim).
- Gardissat, Paul (ed.) 1959. *Roimata: olketa kastom stori we Paul Gardissat hemi bin rikoding abaot Roimata*. Privately published recordings, 2 cds.

- Genette, Gérard. 1972. *Figure III*. Paris: Édition du Seuil.
- Glassner, Jean-Jacques. 2015. Le héros mésopotamien du déluge. *Revue d'histoire des religions*, 4.
- Goffman, Erving. 1973. La mise en scène de la vie quotidienne - les relations en public – tome 2. Paris : minuit
- Graf, Sandrine. 2021. *De la constituance du discours de présentation corporate: une ethnographie des pratiques d'écriture qui institutionnalisent l'entreprise*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3, École doctorale Sciences du langage. (Thèse de doctorat, sous la direction de Dominique Legallois et de Georgeta Cislaru).
- Grémy, Jean-Paul. 1976. Typologie des contes merveilleux : Annexe au rapport DGRST "Analyse de la démarche de construction de typologies dans les sciences sociales". URL : https://shs.hal.science/file/index/docid/643519/filename/Propp_contes_merveilleux.pdf
- Grinshpun, Yana. 2011. Discours constituants et discours sur la langue. *Cahiers Du Centre De Linguistique Et Des Sciences Du Langage* 31. 119–131. DOI : 10.26034/la.cdclsl.2011.851
- Guiart Jean, 1972. Les Nouvelles-Hébrides. In Jean Poirier (ed.), *Ethnologie régionale 1*, 1150–1173. Paris: Gallimard (collection Encyclopédie de la Pléiade).
- Guiart, Jean. 1992. La chefferie en Mélanésie (Vol. 1). Paris: Institut d'ethnologie. Musée de l'homme, Palais de Chaillot. Disponible sur : <http://www.jeanguiard.org/chefferie.html>
- Guiart, Jean. 2015. *Le roman noir de l'île : Pakoa, Turlul et Fleur de Pandanus*. Pape'été: Te pito o te fenua.
- Guiart, Jean. 2016. n.d. Rivierre sur Matanauretong. Manuscrit non publié. Tahiti.
- Gundert-Hock, Sibylle. 1991. Mission Influence and Labour Migration: The case of Vanuatu in the last decades of the 19 th century. *The journal of Pacific history* 26(1). 98–102.
- Henige, D. 2009. Impossible to Disprove Yet Impossible to Believe: The Unforgiving Epistemology of Deep-Time Oral Tradition. *History in Africa*, 36, 127-234.
- Hau'ofa, Epeli. 1996. Hau'ofa Oral Traditions and Writing. *The Journal of Pacific Studies* 20, 198–208.
- Hau'ofa, Epeli. 2000. Epilogue Past to Remember. In Robert Borofsky (ed.), *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, 453–472. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. <https://doi.org/10.1515/9780824888015-040>
- Hebert, Bernard. 1970. Note sur les grandes pirogues à voile de la Région de l'île d'Efate et des îles avoisinantes (Nouvelles Hébrides). *Études Mélanésienne* 21–25. 55–71.
- Henidge, David. 2009. Impossible to Disprove and yet Impossible to believe: The Unforgiving Epistemology of Deep-Time Oral Tradition. *History in Africa* 36. 127–234. DOI : 10.1353/hia.2010.0014
- Hermann, Aymeric & Mary Walworth. 2020. Approche interdisciplinaire des échanges interculturels et de l'intégration des communautés polynésiennes dans le centre du Vanuatu. *Journal de la Société des Océanistes* 151. 239–262. DOI : 10.4000/jso.11963
- Himmelman, Nikolaus P. 1998. Documentary and descriptive linguistics. *Linguistics* 36(1). 161–195. DOI : 10.1515/ling.1998.36.1.161

- Hoffmann, Andrew. 2006. Looking to Epi: Further consequences of the Kuwae eruption, Central Vanuatu, AD 1452. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association* 26. 62–71. DOI : 10.7152/bippa.v26i0.11994
- Huizinga, Johan. 1988 [1951]. *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (collection Tel n°130). Paris: Gallimard.
- Huston, Nancy. 2008. *L'espèce fabulatrice* (Un endroit où aller). Arles: Éditions Actes Sud.
- Journet, Nicolas. 2017. *Les grands mythes: Origine, Histoire, Interprétation* (Petite bibliothèque). Auxerre: Éditions Sciences Humaines.
- Keller, Janet Dixon. 2009. Geographies of Memory and Identity in Oceania. In Helaine Silverman & D. Fairchild Ruggles (eds.), *Intangible Heritage Embodied*, 127–146. New York: Springer. DOI : 10.1007/978-1-4419-0072-2
- Kelly, Susanna Katharine. 1999. Unwrapping Mats: people, land and material culture in Tongoa, Central Vanuatu. Thèse de doctorat, University College London. Disponible en ligne sur : <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10109681>
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 2005. *Les actes de langage dans le discours. Théorie et fonctionnement*. Paris: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine & Véronique Traverso. 2004. Types d'interactions et genres de l'oral. *Linguages* 153(1). 41–51. DOI : 10.3917/lang.153.0041
- Kirch, Patrick Vinton (2017). The Prehistory of “New” Melanesia. In *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*, Revised and Expanded Edition (2nd ed., pp. 107–149). University of California Press.
- Kurts-Wöste, Lia. 2016. Des humanités aux sciences de la culture: Actualité de la sémiostylistique. *Le français aujourd'hui* 195(4). 119–132. DOI : 10.3917/lfa.195.0119
- Lacrampe, Sébastien. 2004. Lelepa. Topics in the grammar of Vanuatu language. Thèse de doctorat, University of Melbourne.
- Lahaussais, Aimée & Marine Vuillermet (dir.) 2019. *Methodological Tools for Linguistic Description and Typology* (Language Documentation & Conservation special publication 16). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Laux, Claire *et al.* 2002. *101 mots pour comprendre Le Pacifique*. Nouméa: Île de Lumière (collection 101 mots pour comprendre).
- Lebot Vincent. 1989. L'histoire du kava commence par sa découverte. In: *Journal de la Société des océanistes*, 88-89, 1989-1-2. pp.89-114
- Leenhardt, Maurice. 1985. *Do kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Leenhardt, Maurice. 1951. In Memoriam : G. van der Leeuw. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31(4). 497–499.
- Le Quellec, Jean-Loïc. 2013. *Jung et les archétypes: Un mythe contemporain* (collection Essais). Auxerre: Éditions Sciences Humaines.

- Le Quellec, Jean-Loïc. 2021. *Avant nous le Déluge! L'humanité et ses mythes*. Bordeaux: Éditions du Détour.
- Le Quellec, Jean-Loïc. 2022. *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*. Paris: Éditions La Découverte.
- Le Quellec, Jean-Loïc. 2023. On a retrouvé le mythe originel. La Nouvelle théorie issue de l'art pariétal. *Sciences & Vie*. N° 1264, Janvier.
- Le Quellec, Jean-Loïc & Sergent Bernard. 2017. *Dictionnaire critique de mythologie*. Paris: CNRS Éditions.
- Leroi-Gourhan, André. 1964. *Technique et langage. Le Geste et la Parole*. Volume 1. Paris : Albin Michel. Collection « Sciences d'aujourd'hui ».
- Leroi-Gourhan, André. 1965. *Préhistoire de l'art occidental*. Paris : Mazenod.
- LeRoy, John. 1985. *Fabricated world: An interpretation of Kewa Tales*. Vancouver: The University of British Columbia Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Levi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971a. L'homme nu. Paris: Plon (collection Mythologiques n°4).
- Lévi-Strauss, Claude. 1971b. Comment ils meurent. *Esprit* 402(4). 694–705.
- Levi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Lévy-Bruhl, Lucien. [1949] 1998. *Carnets*. Paris, PUF.
- Lightner, Sarah, & Anna Naupa. 2010. *Histri blong yumi long Vanuatu : une ressource éducative. Vol. 1* (Traduction Marc Tabani). Port Vila, Vanuatu: Vanuatu Cultural Centre.
- Lipson, Mark, Matthew Spriggs, Frederique Valentin et al. 2020. Three phases of ancient migration shaped the ancestry of human populations in Vanuatu. *Current Biology* 30(24). 4846–4858. DOI : 10.1016/j.cub.2020.09.035
- Luders, David. 1996. Legend and history: Did the Vanuatu-Tonga kava trade cease in A.D.1447 ? *Journal of the Polynesian Society* 105(3). 287–310.
- Luders, David. 2001. Retoka revisited and Roimata revised. *The Journal of Polynesian Society* 110(3). 247–287.
- Luders, David (ed.) 2014. *Lively isles, a background to Vanuatu*. Port-Vila.
- Lynch, John & Terry Crowley. 2001. *Languages of Vanuatu: A new survey and bibliography*. Pacific Linguistics 517. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University. DOI : 10.15144/PL-517
- MacClancy, Jeremy. 2002. *Faire de deux pierres un coup : une brève histoire du Vanuatu jusqu'à l'indépendance*. Port-Vila: Vanuatu Cultural Center.
- Mageo, Jeannette M. (ed.) 2001. On Memory Genres: Tendencies in Cultural Remembering. In *Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific*. Honolulu: University of Hawai'i Press. DOI : 10.2307/3096421

- Maingueneau, Dominique. 1998. *Analyser les textes de communication*. Paris: Dunod.
- Maingueneau, Dominique. 2009. *Les termes clés de l'analyse du discours*. Paris: Points (collection Points Essais).
- Maingueneau, Dominique. 2014. *Discours et analyse du discours. Une introduction*. Paris: Armand Colin.
- Maingueneau, Dominique. 2015. *Manuel de linguistique pour les textes littéraires*. Paris: Armand Colin.
- Maingueneau, Dominique & Patrick Charaudeau. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Seuil.
DOI : 10.4000/edc.698
- Maingueneau, Dominique & Frédéric Cossutta. 1995. L'analyse des discours constituants. *Langages* 29(117). 112–125.
- Malinowski, Bronislaw. 1933. *Mœurs et coutumes des Mélanésiens* (première édition, 1933). Édition revue pour la Petite Bibliothèque Payot.
- Mason, Ronald J. 2006. *Inconstant Companions: Archeology and North American Indian Oral Traditions*. Tuscaloosa (AL): University of Alabama Press.
- Mauss, Marcel. 1924. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'année sociologique 1923-1924*. 23–36.
- McArthur, Norma, & John Francis Yaxley. 1968. *Condominium of the New Hebrides: A Report on the first Census of the Population 1967*. New South Wales: V.C.N Blight.
- McArthur, Norma. 1981. New Hebrides Population 1840-1967: A re-interpretation. Noumea: South Pacific Commission, occasional paper 18.
- McNeill, William H. 1986. Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians. *The American Historical Review* 91(1). 1-10. DOI : 10.1086/ahr/91.1.1
- Michelsen, Oscar. 1882. *Puke tiami : na kalekaleana ni Senebaga, Togo : na hiko ni Yesu na wota*. [Sydney? : F. Cunninghame?].
- Michelsen, Oscar. 1893. *Cannibals won for Christ: a story of a Missionary Perils and Triumph in Tongoa, New Hebrides*. London: Morgan and Scott.
- Miles, William F.S. 2014. *Scars of Partition. Postcolonial Legacies in French and British Borderlands*. Lincoln and London: Nebraska University Press.
- Mohamed-Gaillard, Sarah. 2011. Du condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides au Vanuatu: Deux métropoles pour une indépendance. *Journal de la Société des Oceanistes* 133(2). 309–322. DOI : 10.4000/jso.6510
- Nault, G. (1991). Vers une théorie du récit automatique. *Cinémas*, 2(1), 137–148.
- Németh, Karoly, Shane J. Cronin & James D. L. White. 2007. Kuwae Caldera and Climate Confusion. *The Open Geology Journal* 107(1). 7–11.
- Nunn, Patrick D. 2014. Lashed by sharks, pelted by demons, drowned for apostasy: The value of myths that explain geohazards in the Asia-Pacific region. *Asian Geographer* 31(1). 59–82.
- Olrik, Axel. 1992. *Principle of Oral Narrative Research*. Bloomington: Indiana University Press.

- Oury Diallo, Amadou. 2018. Formes et fonctions de la généalogie dans les traditions orales et écrites du Foûta-Djalou. *Cahiers de littérature orale* 84. 65–88. DOI : 10.4000/clo.5331
- Pang, Kevin D. 1993. Climatic impact of the mid-fifteenth century Kuwae caldera formation, as reconstructed from historical and proxy data *Eos. Transactions of the American Geophysical Union* 74. 43–106.
- Philippe, Gilles. 2010. Le français, dernière des langues: Histoire d'un procès littéraire. Presses Universitaires de France.
- Pouillon, Jean. 1966. L'analyse des mythes. *L'Homme* 6(1) 100-105.
- Propp, Vladimir. 1969 [1928]. *Morphologie du conte*. Traduction de Marguerite Derrida. Paris: Seuil.
- Quemin, Alain, Stéphane Beaud & Florance Weber. 1999. Guide de l'enquête de terrain. *Revue Française de Sociologie* 40(2). 430. DOI : 10.2307/3322778
- Rawlings, Gregory. 2019. Stateless Persons, Eligible Citizens and Protected Places: The British Nationality Act in Vanuatu. *Twentieth Century British History* 30(1). 53–80. DOI : 10.1093/tcbh/hwy011
- Ray, Sidney H. 1893. The Languages of the New Hebrides. *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales* 27. 101–167, 469–470.
- Ray, Sidney H. 1926. *A comparative study of the Melanesian Island languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rey-Hulman, Diana. 1982. Procès d'énonciation des contes. *Littérature* 45(1). 35–44. Paris: Armand Colin.
- Ricoeur, Paul. 2000. La mémoire, l'Histoire, l'Oubli. Paris: Seuil. DOI : 10.4000/temporalites.679
- Ricoeur, Paul. 2000. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55(4). 731–747.
- Rivierre, Jean-Claude. 1996. Mythistoire et archéologie dans le Centre-Vanuatu. L'histoire de Matanauretong (Tonga). In M. Julien et al. (éds), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme. Tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*, 431-463. Paris: Publications de la Sorbonne, Homme et Société 23.
- Rumsey, Alan. 2000. Agency, personhood and the 'I' of discourse in the Pacific and beyond. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(1). 101–115. DOI : 10.1111/1467-9655.t01-1-00006
- Rumsey, Alan. 2006. Mana, Power and 'Pawa' in the Pacific and Beyond. In Matt Tomlinson & Ty P. Kāwika Tengan (eds.), *New Mana: Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Canberra: ANU Press.
- Sack, Warren. 2013. *Une machine à raconter des histoires : Propp et les software studies*. Les Temps Modernes, 216-243. DOI : 10.3917/lm.676.0216.
- Sapir, Edward. 1921. *Language : Introduction à l'étude de la parole*. Paris: Petite bibliothèque Payot.
- Sapir, Edward. 1968. *Linguistique*. Traduction J.-E. Boltanski et N. Soulé-Susbielles (Collection Le sens commun). Paris: Éditions de minuit.

- Sherkin, Samantha G. 1999. Forever united: Identity-construction across the rural-urban divide. Thèse de doctorat, University of Adelaide, Dept. of Anthropology.
- Shirakawa, Chihiro. 1998. The titular system of Tongoa, Vanuatu. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 23(2). 267–319.
- Siméoni, Patricia. 2009. *Atlas du Vanouatou (Vanuatu)*. Port-Vila: Géo-Consulte.
- Smith, Anthony D. 1996. *The ethnic Origins of Natos*. Cambridge: Blackwell publishing.
- Sperlich, Wolfgang B. 1989. Is the Na-makir (Central Vanuatu) glottal stop a reliable witness for POC ? In Ray Harlow & Robin Hooper (eds.), *VICAL 1. Oceanic Languages: Papers from the Fifth International Conference on Austronesian Linguistics*, 527–553. Auckland: Linguistic Society of New Zealand.
- Sperlich, Wolfgang B. 1991. *Namakir: A description of a central Vanuatu language*. Auckland: University of Auckland, Department of Linguistics. (Thèse de doctorat).
- Sperlich, Wolfgang B. 1993. Serial verb constructions in Namakir of Central Vanuatu. *Oceanic languages*, 32(1). 95–110.
- Sperlich, Wolfgang B. & Edson Masoeripu. 2004. *Kuwae, the story in Namakir*. Paper presented at Sixth International Conference on Oceanic Linguistics at Emalus Campus, University of the South Pacific, Port Vila, Vanuatu, 4–9 July.
- Tavo, Paul. 2015. *Quand le cannibale ricane*. Port-Vila: Alliance française du Vanuatu.
- Taylor, John. 2006. The Ways of the Land-Tree: Mapping the North Pentecost Social Landscape. In Thomas Reuter (ed.), *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and territory in the Austronesian world*, 299–322. DOI : 10.22459/SEDL.10.2006.13
- Taylor, John. 2003. The story of Jimmy: the practice of history on North Pentecost, Vanuatu. *Oceania Volume* 73(4). 243.
- Thieberger, Nicholas & Linda Barwick. 2012. Keeping records of language diversity in Melanesia: The Pacific and Regional Archive for Digital Sources in Endangered Cultures (PARADISEC). In Nicholas Evans & Marian Klamer (eds.), *Melanesian Languages on the Edge of Asia: Challenges for the 21st Century*, 239–253. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Thieberger, Nicholas & Linda Barwick. 2022. Customary song in Christian clothing. In Anne-Laure Dotte, Stéphanie Geneix-Rabault and Suzie Bearune (eds) *Uane nore nodei lanengoc ; Penser les langues; Thinking about languages*. Proceedings of the 11th Conference on Oceanic Linguistics. 206-227.
- Thompson, Stith. 1955-1958. *Motif-Index of Folk Literature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thurston Bates, John. 1957-1958. Journal de Bord d'une tournée de recrutement aux Nouvelles-Hébrides, en 1871, sur la goélette Strathnever. *Journal de la Société des Océanistes*, 14(14). 69–90.
- Toscas, Kassiopée. 2023. On a retrouvé le mythe originel. *Science & Vie* 1264(1). 74–91.
- Troubetzkoy, Nikolaï S. 1949. Principes de Phonologie (Traduction J. Cantineau). *Revue des Études Grecques* 62. 463-466.

- Tyron, Darell T. 1976. *New Hebrides Languages: an internal classification*. Canberra: Australian National University, Department of Linguistics research school of Pacific Studies.
- Valéry, Paul. 1957. *Cahiers*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Van de Wiele, Jozef. 1983. L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'archéologie. *Revue Philosophique de Louvain* 81(52). 601–633.
- Van Heekeren, Deborah. 2012. *The shark warrior of Alewai : A phenomenology of Melanesian identity*. Canon Pyon, Hereford, Royaume-Uni: Sean Kingston Publishing.
- Van Heekeren, Deborah. 2021. Gesturing to the past: The Case for an Ethnography of Melanesian people. *The Contemporary Pacific* 33(1). 97–122. DOI : 10.1353/cp.2021.0004
- Vansina, Jan M. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Van Trease, Howard. 1987. *The politics of Land in Vanuatu : from colony to independence*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific.
- Von Sydow, Carl Wilhelm. 1927. Folksagoforskningen. *FoF* 14. 105–107.
- Von Sydow, Carl Wilhelm. 1948. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- VNSO (Vanuatu National Statistics Office). 1999. *National Census of Population and Housing: Basic Tables Report*. Port-Vila.
- VNSO (Vanuatu National Statistics Office). 2021. *2020 National Population and Housing Census*. Port-Vila.
- Ward, G. K. 1989. The Mangaasi pottery and the Mangaasi site. In D. G. Sutton (ed.) *Saying So Doesn't Make It So. Papers in Honour of B. Foss Leach*, pp. 153–67. Dunedin: New Zealand Archaeological Association Monograph 17.
- Wellfelt, Emilie. 2016. *Historyscapes in Alor: Approaching indigenous histories in eastern Indonesia*. Thèse de doctorat, Linnaeus University, Faculty of Arts and Humanities.
- Wilson, M., Ballard, C., Kalotiti, D., 2007. Chief Roi Mata's Domain: Challenges facing a World Heritage-nominated property in Vanuatu. A paper presented to the session on "Cultural Heritage Management in the Pacific" at ICOMOS 2007, Cairns, 21 July 2007, 2-9.
- Witter, J.B. & Stephen Self. 2006. The Kuwae (Vanuatu) eruption of AD 1452: potential magnitude and volatile release. *Bulletin of Volcanology* 69(3). 301–318. DOI : 10.1007/s00445-006-0075-4

Table des cartes

Carte 1: Localisation du Vanuatu	21
Carte 2: Activité sismique au Vanuatu entre 1973 et 2013 ; dans Baillard et al. (2015).	22
Carte 3: Carte bathymétrique de l'archipel du Vanuatu, avec indication des zones de subduction (dents noires : actives/blanches : inactives). Dans S. Maffre & A.J. Crawford, Collision tectonics in the New Hebrides arc (Vanuatu), The Island Arc (2001) 10.....	23
Carte 4: Les volcans actifs du Vanuatu. Calque google earth issue de Global Volcanism Program, 2013: Volcanoes of the World, v. 4.11.0 (08 Jun 2022). Venzke, E (ed.). Smithsonian Institution.	24
Carte 5: Localisation des îles Shepherd.....	26
Carte 6: Localisation des îles Shepherd, au nord de l'île d'Efate.	34
Carte 7: Géologie de Mataso (Sherkin 1999: 27).	40
Carte 8: Hypothèse de reconstitution de l'île de Kuwae (Centre Vanuatu) en 1450, basée sur les études de Robin, Monzier et Eissen (in Lightener & Naupa 2005: 26)	45
Carte 9: La carte (a) situe la caldeira formée suite à l'éruption de Kuwae ainsi que le cône volcanique Kerua. La photo (b) montre l'éruption sous-marine du volcan Karua du 22 Février 1971 ainsi que le sud -ouest d'Epi. La photo (c) montre une île temporaire formée par l'éruption de Karua (in Nunna : 2014).....	46
Carte 10: Mise en évidence des deux caldeiras des îles Shepherd. Carte de localisation simplifiée de la caldeira de Kuwae définie en 1964 (SE de Tongoa) et de la localisation redéfinie en 1994 entre les îles Tongoa et Epi, Vanuatu (in Nemeth et al. 2007).	47
Carte 11: The flight from Kuwae, 1452 CE, Ballard (2019).....	79
Carte 12: Les mouvements du premier cycle de récits de pirogues nariwota (Ballard 2019).	85
Carte 13: Contexte géographique du domaine des Roymata (A) Carte régionale, (B) Carte du Vanuatu (C) Carte d'Efate. Carte issue de Lipson et al (2020).....	89
Carte 14: Les colonies de naflak, Havannah Harbour 1850 : naflak marins —bleus— et naflak terrestres —bruns (Ballard 2019).....	92
Carte 15: Carte des langues du Vanuatu (François et al. 2015).	112
Carte 16: Localisation et distribution des langues du Vanuatu central (Hermann & Walworth 2022).....	115
Carte 17: Estimation de l'île de Kuwae avant 1452. Diagramme de Spriggs (1997) adapté depuis Monzier et al. (1994) (Hoffmann 2006: 63).....	117
Carte 18: Cahier de terrain, les lieux de mémoire de l'île de Tongariki.....	194

Table des tableaux

Tableau 1: Population de la province de Shefa par tranches de 5 ans d'âge.....	27
Tableau 2: Quelques données sur les îles Shepherd, à partir du VNSO 1999.....	28
Tableau 3: Nombre de villageois recensés au dispensaire de Tongariki en Janvier 2019.....	36
Tableau 4: Récapitulatif de l'organisation hiérarchique du pouvoir au sein des villages des îles Shepherd.	72
Tableau 5: Récapitulatif des versions des îles Shepherd concernant l'identité des premiers chefs de Makira et les incidences socio-politiques de ces positionnements.....	108
Tableau 6: Quelques données sur les langues du Centre Vanuatu.....	113
Tableau 7: Séjours aux îles Shepherd, type de travail effectué et appréciation succincte des objectifs réalisés.	162
Tableau 8: Récapitulatif des formations suivies entre 2015 et 2016.....	163
Tableau 9: Récapitulatif des chercheurs ayant travaillé dans les îles Shepherd.....	171
Tableau 10: Synthèse du corpus de données orales en langue namakura disponibles en ligne, recueillies par Wolfgang Sperlich et David Luders	214
Tableau 11: Récapitulatif des données recueillies, transcrites et traduites, entre 2015 et 2019.	219
Tableau 12: Récapitulatif des emplacements des différents textes de notre corpus.....	230
Tableau 13: Classification endogène des textes oraux de notre corpus.....	253
Tableau 14: Les fonctions canoniques de Propp — à l'exception des sept fonctions variables de la situation initiale (cf.§7.1.2).....	259
Tableau 15: Relevé quantitatif des myèmes de notre corpus	341
Tableau 16 : Les pirogues ancestrales des îles Shepherd d'après Hébert (1970: 58)	359
Tableau 17: Récapitulatif des situations finales des récits de notre corpus.....	374
Tableau 18: Récapitulatif des textes non recueillis par l'auteur et intégrés au corpus	477

Table des figures

Figure 1: Frais de scolarité 2022 de la “Central School” de Port-Vila	31
Figure 2: Étole réalisée à l'occasion de l'ouverture de la piste d'aérodrome de Red Stone, 2019.	33
Figure 3: Extrait des notes de G. Miller (1943) et transcription musicale de l'incantation de destruction de Tombu “Modaere Bulaiwa” effectuée par rapport à l'enregistrement de la chanson en 2019.....	48
Figure 4: Éruption volcanique entre Tongoa et Epi, 1897, Pacific Manuscripts Bureau, 90-027.	48
Figure 5: Frise chronologique retraçant les événements relatifs à la mémoire orale des îles Shepherd. En gris, les quatre mythes fondateurs (§.2).	58
Figure 5: Frise chronologique retraçant les événements relatifs à la mémoire orale des îles Shepherd. En gris, les quatre mythes fondateurs. L'an 1000 correspond, archéologiquement parlant, au début de l'influence polynésienne (Kirch 2017).....	67
Figure 6: Les trois cycles de récits de pirogues d'après la tradition orale des îles de Makira et de Tongariki et du sud de Tongoa. On ne dispose pas de récits de pirogues narrant le peuplement de Makira — dont le peuplement originel daterait d'au moins 600 av. J-C (Garanger 1972).....	80
Figure 7: Peintures rupestres de la grotte de Felesa (Fels cave).....	87
Figure 8 : Maraki Pule, Pacific manuscript Bureau, 89-039b	135
Figure 9: Puke Tiami “livre premier” : la genèse traduite syllabiquement en langue namakura par le Missionnaire presbytérien Oscar Michelsen (1882).....	139
Figure 10: Cérémonie du salu-salu, village de Meriu, Tongoa – 7 Janvier 2018. Organisée à l'occasion de la journée de “Tongoa and Shepherd Islands Women’s Association”. Alice Kaloran marche en troisième ligne à la droite du pasteur du village.	179
Figure 11: Étole imprimée de 2 mètres sur 5. Conçue par l'auteure pour stimuler la mémoire et déclencher la parole.....	192
Figure 12: Ewose, Valea et Tongoa depuis Buninga (seconde moitié du XIX ^e siècle).	193
Figure 13: Ewose, Valéa et Tongoa depuis Buninga (2019).	193
Figure 14: Cartographie des lieux et mythèmes archéologiques de l'île de Tongariki.	195
Figure 15: Vocabularies of New Hebrides Languages (Tongoa, Makura, Tasiko) by Rev. Oscar Michelsen. MS3/119. Sidney Herbert Ray Collection, PP MS 3, School of Oriental and African Studies, London.....	207
Figure 16: Extrait des notes manuscrites de Graham Miller (1943: 188) Le récit de l'origine de la langue namakura est transcrit et traduit en annexes 2 et 3 sous le code MIL01:1943.	209
Figure 17: Schéma narratif d'après Jean-Michel Adam (2011: 110).	260
Figure 18: Carré sémiotique d'Al.Greimas (1968).	287
Figure 19: Carré sémiotique du récit TGK05:2019, issu de Greimas & Courtès (1993: 32).	290
Figure 20: Carré sémiotique du récit de Kuwae	293
Figure 21: Le parcours narratif du récit de Kuwae.....	294

Table des figures

Figure 22: Analyse complète de la tukunu TGK05: fonctions, épreuves et mythèmes.	336
Figure 23: Analyse complète de la bakamatu TG04: fonctions, épreuves et mythèmes.....	337
Figure 24: Représentation graphique des pôles du genre mythistorique.	342
Figure 25: Voir §2.2.2.2: Les trois cycles de récits de pirogues d'après la tradition orale des îles de Makira et de Tongariki et du sud de Tongoa. On ne dispose pas de récits de pirogues narrant le peuplement de Makira.	360
Figure 26: Généalogie des premiers occupants de Tongoa d'après la version TG01:1965.	382
Figure 27: Généalogie des premiers occupants de Tongoa d'après la version MK01: 2017	383
Figure 28: Généalogie des premiers occupants de Tongoa et de Tongariki d'après la version TGK01: 2019	384
Figure 30: "Strength"(2022), illustration au stylo bille de Charlotte Mollet.	476

Glossaire

Baluat, n: Lézard de la famille des scinques, du genre *Emoia*. Il est utilisé dans la plupart des versions du mythe de Kuwae lors du rituel magique qui permet la destruction de l'île.



Photographie de Matias Deuss, herpétologue, 2017.

Big man, n: Ils possèdent un pouvoir politique sur leur peuple en aidant les membres de la société en finançant le mariage et en aidant également à rembourser leurs dettes, et en donnant de la richesse lors d'occasions d'échange rituelles. Ce statut est obtenu grâce à la gestion de sa richesse et la capacité d'autres personnes associées à faire de même. Ce n'est pas une position officielle. Tant qu'il peut maintenir sa capacité à le faire, il peut conserver son statut. (Shirakawa : 1973)

Bit, n : (TG02, l. 69). Le fils du chef se voit attribuer deux noms en attendant de récupérer le titre de son père. L'un est coutumier et ne peut-être que " Kopan " ou " Seoul ", le second est donné par l'oncle maternel qui est le seul à pouvoir désigner le jeune chef ainsi. En d'autres termes, l'identité est donnée par le titre et l'individualité par le second nom.

Bitita, n: (TG02, l.59) Gourde traditionnelle.



Photographie Bessis Sandrine, Pango, 2019

Burehek, vb: (TG02, I.73) mettre un tabu, il s'agit de planter un branchage ou un totem afin de manifester à tous que le lieu est interdit.

Calico, n, bis : est le nom donné aux pièces de tissu de toutes tailles, qu'elles soient utilisées pour l'habillement, la décoration ou comme pansement pour les blessures. Le don de calico est entré dans la coutume depuis les premiers contacts avec les Européens qui, notamment lors des campagnes de recrutement, procédaient à des échanges. Deux mètres de calico, du tabac et quelques outils contre des tubercules par exemple. Le geste est resté. Aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, comme au Vanuatu, l'étranger se présente en toute occasion avec une pièce de tissu et un peu d'argent pour acquérir l'hospitalité de son hôte.

Daum, n : (TG02, I. 51) Panier à restes suspendu dans la cuisine.

Kamal, n: maison de réunion des hommes (Coiffier 1988:129)

Katam, n: Il s'agit d'un groupe de personnes qui reconnaissent avoir une ascendance commune. Dans les traditions orales qui ont été transmises sur la migration des personnes d'Éfate à travers l'île Shepherd vers Tongoa, il est considéré que chaque nakatam a migré comme une seule unité. Dans la société tongoane, les hommes appartiennent au même nakatam que leurs pères. D'autre part, les femmes, une fois mariées, vivent dans la plupart des cas avec la famille de leur mari et sont alors considérées comme membres du nakatam du mari. Les membres d'un même nakatam ne peuvent pas se marier, de sorte qu'en ce sens, les nakatam peuvent être considérés comme des groupes exogames liés par des relations géologiques patrilineaires. (Shirakawa 1973)

Kuma'ir, n: *Garuga floribunda*, étymologiquement "arbre de vie " en namakura. Cet arbre est commun à toutes les versions du mythe de Kuwae. Il serait le premier à avoir été replanté durant la reconquête de Tongoa et de Tongariki. Il correspond symboliquement à l'établissement d'un nouvel ordre de chefferie. Il marque les frontières entre les différentes zones d'influence des chefs. Certains de ces arbres sont encore visibles (ou leurs rejets ?), certains comme ceux du nakamal de Lakilia à Tongariki, ont été récemment emportés notamment par le cyclone PAM de 2015.

Koromba, n: Abri destiné à stocker et à protéger le yam. Les amants s'y retrouvent dans la version du mythe de Kuwae de Makira. (MK01: 2017)

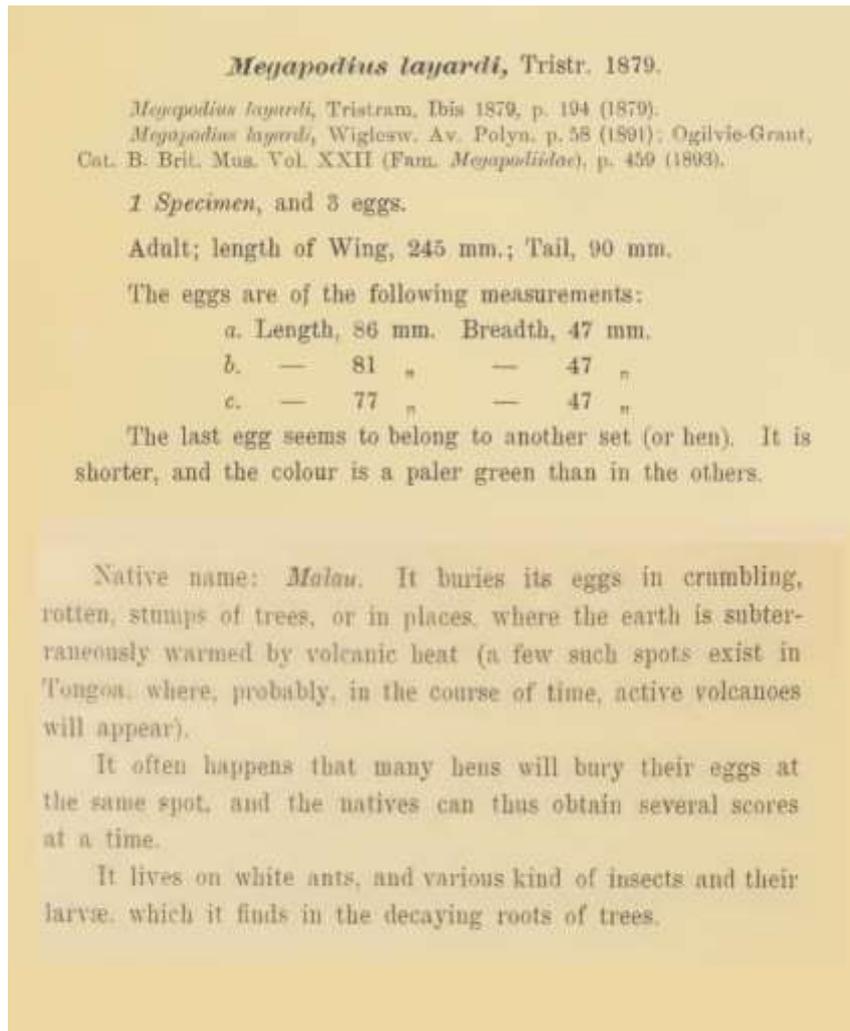
Lalang, n: Bâton pointu utilisé entre autres pour la pêche aux coquillages. Cet outil est essentiel à la crédibilité du mythe de Kuwae, étant le seul outil dont les deux rescapés disposaient encore pour assurer leur survie. Ils sont aujourd'hui supplantés par les couteaux et les sabres d'abattis.

Im, n: Il s'agit d'un four local. Le principe étant de creuser un trou et d'y enfourner des pierres noires, volcaniques, qui ont la propriété de conserver la chaleur. On y dépose ensuite le plat à cuire enroulé dans des feuilles de bananiers qu'on recouvre à nouveau de pierres noires. C'est ainsi notamment qu'est préparé le laplap plat traditionnel du Vanuatu.

Long, n: Laplap. Plat traditionnel du Vanuatu, fait à base de légumes ou tubercules râpés. La pâte obtenue est mélangée avec du lait de coco puis enveloppée dans des feuilles de bananiers pour être cuite à l'étouffée (dans un "im, n")

Malao, n : *Megapodius Layardi*. Cet oiseau a un statut tout particulier dans les Shepherd car il est le symbole de Kuwae. Il est présent dans l'incantation de destruction "Modaere Bulaiwa", recueillie par Miller en 1943 et par moi-même en 2019. La suite de tremblements de terre précédant la séparation des îles est pareille au malao qui gratte le sol afin d'y enfouir ses œufs. Pour anecdote, c'est le nom qui m'a été donné par Mores Ta Matua lors de mon intronisation sur Tongoa en 2019 " Lei Malao " en regard de mon intérêt pour le mythe mais aussi pour les mots anciens. Colett, en propose une description dans son ouvrage " Tongoa birds".





Collet, *A second collection of birds from Tongoa, New Hybrides*, 1898. P-5.

Malok, n : Kava. Arbuste tropical de la famille du poivrier, piper metistycum, de son nom scientifique, est un breuvage préparé à partir des racines de la plante. L'effet est apaisant et permet aux anciens de communiquer avec le monde des esprits. (Tavo: 2015)

Manda, n: Trou dans lequel sont enterrées les victuailles. Il contient généralement des fruits de l'arbre à pain. Elle est utilisée pour conserver la nourriture au creux de la terre. Elle s'avère particulièrement utile lors des catastrophes naturelles, comme les cyclones. C'est notamment grâce à une "manda" que survécurent les deux rescapés de l'île de Kuwae. Un glissement de sens est opéré en namakura, la manda désigne le pain cuit à l'étouffée (MK01:2017).

Munuai, n, nkg: Dans son *Système des titres dans les Nouvelles-Hébrides centrales d'Efate aux Iles Shepherd* (1973), Guiart propose la définition suivante: " Devin, maître du rituel des prémices de la récolte de l'igname". Le munuai a dans la société vanuataise et dans les récits issus de la tradition orale une position particulière. Il est nommé "kleva" en pidjin bislama et est bien distingué du "wizard". Le munuai est un guérisseur ambivalent que l'on consulte lorsqu'une entité démoniaque ou une personne attente à la santé ou à la vie d'une autre par

le biais de forces invisibles. Le munuai est celui qui maîtrise les plantes et sait apaiser les esprits par des formules ou des rituels. Mais l'utilisation de ses pouvoirs est à double tranchant, celui qui possède ces connaissances peut ou aider (cf, l'origine de la langue namakura où un munuai donne la parole à une petite-fille muette) ou nuire (cf, l'oncle de Tombu dans le mythe de Kuwae). En pijin bislama "mekem lif long samwan" peut être aussi bien positif que négatif, que destructeur.

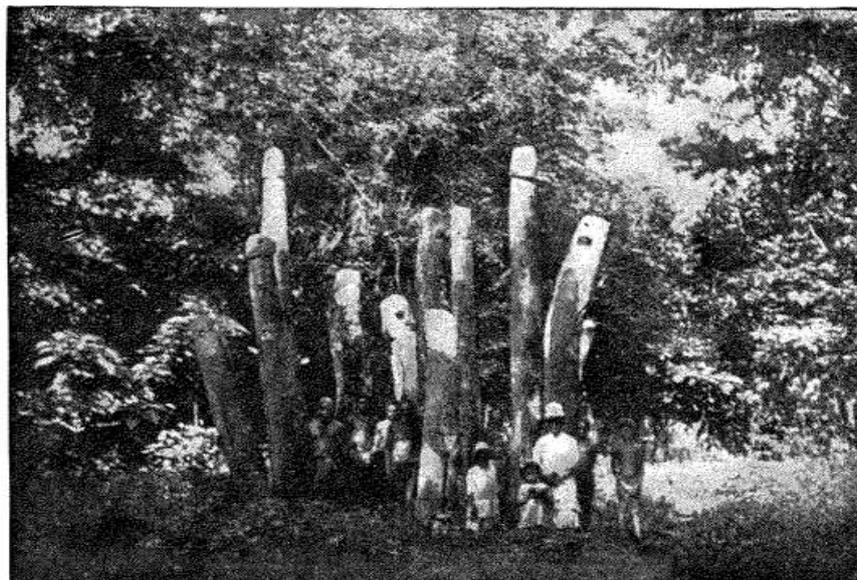
Near, n : Arbre bois de fer ou casuarina sp. sous lequel Tombu enterre ses magies avant de faire entrer le volcan en éruption.

Ovat, n: Ce sont des vers comestibles. On les mange crus ou cuits (TGK11).



Photographie Bessis Sandrine, 2019, Pele, Tongoa

Pok, n : Tambour traditionnel au rythme duquel se déroulent les cérémonies dansées. Il sert également à sonner les rassemblements. Dans certains récits, le tambour résonne en pleine nuit indiquant alors que les anciens et ou les démons sont de sortie. Dans le mythe de Kuwae, c'est à l'intérieur de l'un de ces tambours que se réfugie Smet. Il en existe de plusieurs tailles selon l'arbre dans lesquels ils ont été taillés. . Cette photo prise à Meriu (Tongoa) et issue du *Cannibals won for Christ* (1893: 36) de Michesen et récupérée dans les archives des missionnaires montre qu'il en est certains de grande taille, effectivement suffisants, pour y dissimuler un homme. Michelsen écrit que " ces grands troncs d'arbres creux sont dressés en mémoire des morts.



Samuan, entité démoniaque : Dans sa thèse de doctorat W. Sperlich (1986) décrit le Samuan comme " l'esprit du chef Masam, fournisseur de nourriture sur l'île de Makira". Or, il n'est pas spécifique à une île, le Samuan est une entité démoniaque des plus communes. C'est un être malfaisant, voleur de nourriture au comportement sale et vulgaire. Le Samuan choisit une cible (grand-mère, enfant.) et ne cesse de la tourmenter avant qu'une solution ne soit apportée et que celui-ci soit vaincu (par les six frères, par un chien etc..). Une partie de son anatomie se change en pierre qui, à nouveau, viendra amorcer différentes versions du récit. Dans une version recueillie auprès d'un conteur d'Emae, la pointe de l'île serait en réalité la partie virile de Samuan, changée en pierre, que les chiens auraient délaissée après s'être repu du reste de son anatomie.

String band, n: Le stringband est défini par l'ethnomusicologue Monika Stern comme: " un style musical utilisant les instruments à cordes (essentiellement les guitares, les ukulélés, la basse à une corde.) Avec un schéma d'accord qui lui est particulier. La partie rythmique est assurée par quelques instruments à percussion (souvent un petit tambour en bambou et/ou un tambourin). Le répertoire est composé de chansons interprétées sous forme responsoriale par un soliste et un ensemble vocal. La plupart du temps, les chanteurs et les instrumentistes sont les mêmes". (Stern, 2007:168)

Tabu, adj: Spécimen d'énantiosémie. C'est un adjectif ambivalent qui signifie à la fois le sacré mais aussi l'interdit, le vulgaire. Un lieu, une attitude ou même une partie du corps peuvent être "tabou". Cet adjectif renvoie à la fois à tout l'univers de croyance (invisible) et aux codes sociaux (visibles) qui constituent l'univers perceptif du Vanuatais. Il se pourrait d'ailleurs que le nom du héros de Kuwae, Tombu, soit lié à la racine *ta^mbu, du proto-océanien, signifiant " interdit, sacré" (François 2013 :225-6)

Tangarasa, n: Le pouvoir surnaturel attaché aux titres et au processus de succession des titres (Shirakawa 2020)

Timininiu, n : (TG02, I.56) Faire une " timininiu" est une méthode traditionnelle pour récupérer de l'eau de pluie. Cette méthode, depuis l'arrivée des tanks d'eau n'est plus utilisée aujourd'hui et est oubliée des générations actuelles, c'est une vieille femme de Buninga qui a pu m'expliquer ce que c'était et m'a même confectionné des " bitita", qui sont des gourdes faites de deux noix de coco et reliées par un fil afin de pouvoir les transporter sur l'épaule. Une "timininiu" est un trou creusé ou déjà présent dans un arbre, dans lequel on glisse un récipient, généralement une demi noix de coco afin de récupérer l'eau de pluie qui s'écoule sur le tronc. A l'époque il y en avait beaucoup dans le bush, mais elles avaient des propriétaires déterminés. Il n'était pas du tout convenable d'aller s'approvisionner en eau dans le " timininiu " d'un autre".

Toto lulu, n : (TG02, I.19) C'est un fruit qui une fois enterré sous le porche de la maison permet à la sœur du chef, après un mois de grossesse, de mettre au monde à coup sûr, une fille. Fille qui sera destinée au premier né du chef. Celui-ci sera nommé " Kopan " ou "Séoul. "

Tu, n: Coquillage sp. Utilisé à Tongariki comme outil tranchant. Il peut être doté de propriétés magiques comme dans le conte de "Nitu" et permettre aux femmes de tisser plus rapidement.



Photographie Bessis Sandrine, 2019, Lakilia, Tongariki

Tuaol, entité démoniaque : Dans sa thèse de doctorat Sperlich décrit le Tuaol comme " un esprit qui rendrait les gens fous sur l'île de Makira". Dans le récit recueilli par J-C Rivierre, le Tuaol est un homme qui aurait accompagné Matanauretong et qui serait mort dans le village d'Haran. Il est également désigné dans ses notes comme un voleur de nourriture, assassiné pour ses crimes. Sinon, il est généralement un esprit goinfre, menteur et farceur qui vit dans le bush et s'accroche aux familles de passages jusqu'à ce qu'ils parviennent à s'en débarrasser. On peut encore le désigner par la troncation "tutu".

Vanuatu taem, expression lexicalisée du bislama qui désigne avec humour le rapport local au temps. Aucun rendez-vous, aucun déplacement, aucune action n'est jamais acquise dans un temps déterminé. Le retard est socialement accepté comme un aléa inévitable du quotidien, et n'est condamné ni par des reproches, ni par un agacement. Il n'est pas non plus rattrapé par

la proposition d'une solution efficace. J'interprète personnellement le Vanuatu taem comme une multiplication régulière par trois : chaque action doit être triplée pour aboutir. Là où il faudrait un coup de téléphone, il en faudra trois. Là où il faudrait une semaine, il en faudra trois, là où il faudrait trois personnes, il en faudra neuf, etc. Cette distorsion du Vanuatu taem donne d'ailleurs une tout autre signification du terme bislama *tomoro* 'demain' — qui peut, selon la fiabilité de l'énonciateur, prendre le sens du modalisateur 'peut-être' ou de l'adverbe 'jamais'. Le Vanuatu taem est sans aucun doute le paramètre, le plus difficile à intégrer et le plus compliqué à gérer. Que ce soit au niveau des déplacements — il est de notoriété publique que le départ d'un avion ou d'un bateau est incertain, et peut être différé de plusieurs semaines — ou des relations sociales — où les gens viennent plusieurs heures en retard aux rendez-vous par exemple.

Viso, n : (TG02, I182): Plante de rivière comestible, souvent cuite à l'eau et servie avec du lait de coco.



Photographie Bessis Sandrine, 2019, Pele, Tongoa

Wotalam, n: Ou grand na-wota. Les Nawotalam exercent leur leadership pour arbitrer les différents entre les *nakatam* ou résoudre les problèmes qui ne peuvent être résolus au sein du *nakatam*. Le *wotalam* est un *nawota* issu d'un *nakatam* spécifique, qui est le seul qui puisse fournir le *nawotalam*. Les autres *nawota* des autres *nakatam* ne sont pas habilités à devenir le *nawotalam*. Il existe trois types de *nawota* : *nawot-alam* qui dirige tout le village, le *nawota* qui dirige un *nakatam* et le troisième type englobe les différents *nawota* au sein d'un *nakatam*— ils ne représentent pas le village et n'agissent pas en tant que leaders d'un *nakatam*.

Worotongo, n: Il s'agit de la première plante à avoir repoussé suite au cataclysme de Kuwae. C'est à elle que les îles de "Tongoa" et de "Tongariki" doivent leur nom. Il s'agit d'un type d'aubergine épineuse sauvage de la famille des Solanum (Cabalion 1984, Luders 1994). Elle est aujourd'hui utilisée comme remède contre le cancer.



Feuille de worotongo, 2015, Efate.

Liste de mots

À titre informel, voici un extrait des listes de mots effectuées sur le terrain et qui laissent apprécier les différences et similitudes lexicales entre le nakanamanga, le namakura de l'île de Tongariki et le namakura de l'île de Makira.

anglais	bislama	nakanamang	Nmk-Makira/Emae	Nmk-TGK
hand	han	naruna	nal:iman	liman
left	lef	mahu	namu	namu
right	raet	matua	namati?	mati?
leg	lek	naluana	nat:oren	toren
walk	wokaba ot	esurata	(nõn) dalu	tal'u
road	rod	na ^m bua	nafelemati?	helemati?
come	kam	ka umaj	no ⁿ dah	kora
turn	tanem	ka ro ^a aj	i ^m bil	i ^m biv/i ^m bil
swim	swim	ka loloso	ʔi ʔav	ʔiʔav/ʔilɔɔ
dirty	toti	na motamota	maʔet	nahɔŋ/nahõŋ
dust	tas	na tanu ^a avu	natororom	tɔɔɔm
skin	sikin	na wilina	nakilɔn	kilin
back	baksae d	na ma ⁿ duna	woto	m ^w ɛgɔn
belly	bel	na b ^w elena	tɔna?	tian
bone	bun	navatuna	nasɔ	nasɔ
intestines	kat	namaritana	ʔipãm	tina?
liver	leva	na alikapu	nekam	nekam
breast	titi	na susuna	mumu	mumu
shoulder	solda	pa ^a una	m ^m baraɔn/m ^m barɔ:n	m ^m baraɔn
know	save	na:atajan	ʔiʔata?	ʔata?
think	tingting	e mi ⁿ do ⁿ doa	mi ⁿ dɔ ⁿ dɔ	mi ⁿ dɔ ⁿ dɔ
fear	fraet	e matak	matak	matak
blood	blad	na ⁿ dana	na ⁿ da?	na ⁿ da?

head	hed	naba ^h una	^m bajin/ ^m bahin	^m baʔin
neck	nek	nako ^h dolona	nanoʔan	noʔan
hair	hea	na loluna	navil:in	vilin
nose	nus	nanjosuna	nakinihin	kin:ihin
breathe	pulum win	o sokasoa	ko nalaŋ	ŋonalãŋ
sniff	smel	e sui ^h dongea	ɾŋɪ	^h dõŋɪ
mouth	maot	na ^h gonena	koronɔn	kirɔŋɔn
tooth	tut	na ^m batina	^m badin	badin
tongue	tang	na menana	menan	menan
laugh	laf	ε muru	jɔr	ɪɔr
cry	krae	ɛŋgaj	ear	^h daŋ
vomit	traot	ɛlua	lu	ʔɪlɔ
spit	spet	ɛfufuraj	bu:ra	buwura
eat	kakae	ε ŋginikani	ŋgin:ikan	ŋgan
chew	chuwim	ε ŋgatikati	mamaʔ	^h dalama
cook	kuk	emerenavinaŋ	bavanin	bivanin
drink	drink	ε munu	mɔnɔm	mɔnɔm
bite	kakae	ε ŋgatia		ʔɪ ^h dalama
suck	drink	ε somsomia	menaʔ	ʔɪ ^h dɔm
ear	sora	na dalingana	ɾɪŋan	ɾɪŋan
hear	harem	ε dongoe	ɾŋ	ʔɪ ^h dɔŋ
eye	ae	na matana	matan	matan
see	luk	ε punusia	ɪɪ	ɪɪ
yawn	wantem silip	ε momo ^h a	mɔmɔ	mɔmɔ
sleep	silip	ε maturu	matɪr	ʔɪ madɪr

lie_down	ledaon	ε marije	welah	ʔi madɪɾima
dream	drim	εk b ^m erea	matɪrɛ ^m bɔr	ʔi madɔrɔ ^m bɔr
sit	sidaon	ε sasake	ara	ʔiʔara
stand	stanap	ε dulueana	^m batɔk/vatɔk	ʔi ^m batok
person	ol man	naatalamoli	naʔat	naʔat
man	man	nanoaj	natamaʔan	tumaʔan
woman	woman	na ŋgoroj	navavin	vitarik
child	pikinini	naka:riki	tɔrɔseʔ	tɔrɔseʔ
husband	man blɔnɔ	ato:lu	maʔarɪkaŋɪnɔ	maʔarɪŋino
wife	woman blɔnɔ	vitarik aninao	vitarɪkaŋɪnɔ	vitarɪŋɪnɔ
mother	mama	tɛ:te	anu	nɔnɔ
father	papa	po:po	pɔp	pɔp
house	haos	εkopu	naɪm	neɪm
thatch	tatj, ruf	na:su	mɔ ^ɔ dɔʔɪneɪm	na ^m bur
name	nem	nanɟisa	kihan	kihan
say	talem	kanoaj	vetɔŋ	^m bedɔŋ
rope	rop	natali	natal	natal
tie	fasem taet	sokisokija	ʔɔtsoki	liɟɔtsɔɟi
sew	somap	koturɪa	tɪr	ʔi ^ɔ dir
needle	nedel	natikpa		ʔi tam
hunt	kasem	ŋgolikoli	tɔrɔtɔrɔk/dɔrɔdɔrɔk/	liɟovak/likovak
shoot	shutum	kasuja	hɔ / kɔ hɔ / i hɔ /	ʔi ^ɔ dim
stab	stikim	kapurja	hɪrɪʔ	ʔi har

hit	kilim	ka ^w atija	viha?	ko ^m biha?
steal	stilim	pa.nako	vanak	?i ^m banak
kill	kilimde d	p ^w a:punuwea	^m biha ^m binɪ	?i ^m biha ^m bini
die	ded	ɛmate	mat	?imat
live	laev	ɛma ^h uri	ma?ɪr	ma?ɪr
scratch	sikrase m	ɛ ŋgarokaro	ŋgera	?i ŋgera
cut	katem	ɛ ^w daja	ⁿ da?	?i ⁿ da?
wood	wud	nkahu	na?ka	naka
split	spletem	dajparajun	tã ^m ba?ar	?i ⁿ da?a ^m ba?ar
sharp	shap	ɛ makali	makal	magal
blunt	no shap	ɛ posou	^m bum	?i ^m bum
work	wok	ɛ ^m p ^w oka	wohian	?i ^m bohian
plant	planem	ɛlolawo	lowok	lowɔk
choose	jusum	ɛ mata ^w do ^h aj	mata ⁿ doa	?i mata ⁿ doa
grow	groem	ɛ pisolu	bakalɛ/bavakalɛ	?i so /?i livilav
swell	solap	ɛ ^w dopu	ⁿ dɔtom	?i ha ^h ak
squeeze	skwisi m	ɛ po:savakiña	^m bɔwɔʃ	^m bowos
hold	holem	ɛ po ^w asokia	ɪk	ɪk
dig	digim	ɛ ŋgilija	vet	ŋgil
buy	pem	ɛ pakotovia	ve?il/ ^m be?il	^m be?il
open	openem	ɛ savangia	hevan	?i hevan
pound	kilkilim	ɛ ^w dukituki	viviha?	?i ?ɛdiŋ
throw	sakema ot	na ^w tikinija	ɛikelu	ɛik/ɛigelu
fall	foldaon	ɛ dowo	latum	ɪ ^m bwek

Annexe 1

§1.1.1: Détail des explosions du volcan Kerua depuis les années 1450 ;

Tableau : Éruptions de Kuwae. L'indice d'explosivité volcanique (Volcanic Explosivity Index - VEI) mesure la puissance d'éruption dans une échelle logarithmique de 1 à 8. En gras, l'éruption qui a probablement formée la caldeira. Source : Global Volcanism Program, 2013. Kuwae (257070) in *Volcanoes of the World*, v. 4.11.0 (08/6/2022). Venzke, E. (Ed.). Smithsonian Institution. Accédés 17/7/2022 (<http://volcano.si.edu/volcano.cfm?vn=257070>).

Date début	Date fin	Certitude	VEI	Evidence
20/8/1980 (?)	inconnue	incertaine	-	-
16/1979 ± 15 j	inconnue	incertaine	-	-
01/02/1979	inconnue	incertaine	-	-
04/02/1974 ± 4 j	16/9/1974(?) ±15 j	confirmée	0	Répertoriée
05/5/1973 ± 4 j	16/10/1973 ± 15 j	incertaine	-	-
05/3/1972 ± 5 j	15/5/1972 ± 5 j	incertaine	-	-
22/02/1971	22/02/1971	confirmée	2	Répertoriée
12/9/1970	20/9/1970	incertaine	-	-
18/9/1959 (?)	20/9/1959 (?)	confirmée	2	Répertoriée
07/10/1958 (?)	18/12/1958	confirmée	2	Répertoriée
12/02/1953	inconnue	confirmée	1	Répertoriée
03/10/1952	inconnue	confirmée	1	Répertoriée
Oct 1949	Déc 1949	confirmée	3	Répertoriée
Avr 1949	inconnue	confirmée	3	Répertoriée
22/9/1948	29/9/1948	confirmée	2	Répertoriée
1923	1925	confirmée	2	Répertoriée
25/5/1897 (?)	1901	confirmée	1	Répertoriée
1430 (?)	inconnue	confirmée	-	isotopique: ¹⁴C (calibré)

Sin la querelleuse, version recueillie par Guiart (1973: 147)

Le mythe de Sina

Sur le plan mythique, Ti SoMORI se réclame de la déesse SINA et de son époux KUSUE; rochers: qui résident avec leurs demeures de pierre au lieu dit Luku. La version locale de ce mythe établit que le premier homme résidant sur Emae fut SUPWE NA VANUA, dont l'habitat était à Ebao, au sommet de la montagne de ce nom. Le fils de SUPWE NA VANUA fut MAUITIKITIKI ; ce dernier engendre un fils TAMAKEVA et une fille, SINA, qui résidait, dit-on, à Pulaiwa (Cook reef).

"TAMAKEVA réside à Rauloa en face de l'îlot Fila. Il monte sur sa pirogue avec ses gens et part vers Mae, où ils abordent à la pointe Nangisulului. La pirogue se brise sur les rochers. TAMAKEVA envoie un homme en reconnaissance à terre, au milieu de la nuit. Ce dernier aperçoit une chose vivante, un crabe *lila*, aux yeux phosphorescents. Il veut le toucher croyant qu'il s'agit d'une braise, le crabe le frappe et le tue. Tout l'équipage de TAMAKEVA meurt ainsi. TAMAKEVA descend à terre le dernier. Il rencontre sur la plage KUSUE (rat), chef de Mangi-ta et lui dit: "En marchant, prends des feuilles de bourao pour les sentir jus-qu'à ce que tu y trouves une odeur humaine. Alors prends ta pirogue et va chercher ma soeur qui habite à Pulaiwa".

Kusue a neuf frères. Il vient leur dire d'aller chercher la femme qui vit à Pulaiwa. Ils tuent un gros porc dont l'aîné des frères prend la tête et part tout en chantant :

"Sina suasuoa e nalangi tonga sara pule nangisu toro vaki buta vanu
Sino torovaki buta toko sino".

Arrivé à Pulaiwa, il répète son couplet. SINA refuse de le suivre et l'aîné revient en chantant :

"Bolo bobo mae na:Zebe na:Ziu rierie nibobo-
la: bobola. Toko rie rie nibobola bobo la vanu".

De retour à Emae ses frères lui demandent ce qu'il en est. "Elle ne veut pas venir". Ils y vont tous chacun à leur tour avec un morceau de porc, sans résultat. Et c'est le tour de KUSUE à qui reste la queue du porc. Avant de partir il frappe le poteau du *varea* et une grande pluie tombe derrière sa pirogue, le suivant jusqu'à Pulaiwa. Arrivé là-bas, il chante et SINA lui répond: "Pourquoi as-tu envoyé tes frères alors que c'est toi que j'attendais ?" Elle monte dans la pirogue et tous deux

repartent, envoyant la pluie les précéder à nouveau. Ils abordent à une autre passe, dite Nabwaunirarua, passe de la pirogue double et Ku-SUE emmène SINA dans une case qu'il avait préparée pour elle. SINA lui demande de faire du feu. Il obéit et laisse ses empreintes sur le rocher là où il a fait du feu par friction.

KusUE cache à ses frères la présence de SINA. Quand il fait du Zap Zap, il apporte à sa femme les meilleurs morceaux. Ses frères l'épient, découvrent la présence de SINA, et veulent le tuer pour lui prendre son épouse. KUSUE dit à SINA quelles sont les intentions de ses frères. Il plante un bananier, *namemea*, aux bananes à la peau rouge et à la chair blanche. Il taille un peigne de bois sera.

"Si je meurs, tu verras le fruit qui aura mûri et le peigne ensanglanté"

SINA coupe une canne de bois (*tikwe*) et la donne à KUSUE pour l'aider à se protéger des rochers qui lui seraient jetés dessus. KUSUE prend la canne et va voir ses frères. "Allons chercher des crabes !" disent-ils. Ils vont dans une crique où il y a de gros rochers que les frères roulent sur KUSUE quand ils pensent le moment propice. Mais KUSUE arrête les rochers avec la pointe de sa canne. Ils pensent alors à un autre moyen et proposent d'aller plonger au récif pour pêcher des bénitiers (*karau*). Chacun des frères at-nés cache dans sa ceinture un morceau d'amande de noix de coco, afin de faire semblant de remonter en mangeant de la chair de bénitier. Chacun en remontant di-ra à KUSUE de l'imiter en prenant la chair au lieu de remonter le bénitier complet. Quand KUSUE met sa main dans le bénitier, l'animal referme sa coquille et pris au piège, KUSUE se noie. SINA aperçoit les bananes mûres et du sang sur le peigne. A la marée haute, le courant arrache KUSUE du bénitier et le porte à la plage où il se met à marcher. Les frères prétendent se saisir de SINA, mais cette dernière s'y refuse, roule ses nattes et s'enfuit. Arrivée au bord de mer, elle remarque les traces de Kusut. Ce dernier, debout sur un rocher - où ses empreintes subsistent - pêche à la sagaie. Il mange les yeux des poissons et jette le reste sur la plage. SINA trouve les poissons et remplit son panier. Elle le rattrape enfin à Monoliu et lui parle, mais il ne peut lui répondre, étant mort.

SINA prend six roseaux, met le feu à l'un et frappe KUSUE avec ce roseau incanté (*natang masu*) ; il ne peut parler encore. Au sixième roseau, il se met à parler. SINA lui dit alors: "Construisons une maison". KUSUE ne peut rien faire, étant mort. SINA construit donc seule la case, avec deux chambres, l'une pour elle, l'autre pour KUSUE. A la nuit, lorsqu'ils dorment, KUSUE envoie vers elle son sexe comme un serpent. SINA tranche le sexe, jetant les morceaux à la mer jusqu'à ce qu'il soit à la bonne longueur. De leur union alors rendue possible naissent deux enfants: TAFAKI (SEMA) et KARISUPUNGA..." La suite du mythe se rat-tache au cycle de LEV SAMORI et de LEY SAPAY, épouses

terrestres et célestes des deux frères connus par ailleurs dans la mythologie classique polynésienne sous les noms de **TAHAKI** et **KARIHI**.

La pirogue de Samori, traduite depuis les notes du missionnaire Graham Miller (1943:258)

« Ils partirent de Lakenasua et Makau prit la pirogue de Samori, le nom de cette pirogue est Takereker. La pirogue accosta dans la crique d'Eve. Sa pierre est encore là et elle porte le nom de Takereker. L'ancien qui emprunta cette pirogue est encore au village de Mangarisu. Alors qu'ils voyageaient, un ancien pleura alors Makau sut que l'un de ses hommes était mort au combat. Il amena cet ancien dans un lieu nommé Boga Paiga, Woitasi. Makau accosta à Eve et marcha sur le sol de Woitasi avant de reprendre la mer au niveau de Woitasi. Puis il revint à Efate et discuta avec Samori, et tous deux rentrèrent ensemble. Les autres chefs arrivèrent après eux, il y en eut beaucoup mais c'est Samori qui vint le premier. J'ai parfois entendu parler de l'histoire de Matanauretong. C'est une histoire que nous ne connaissons pas. A l'époque où il était à Efate et à Tongoa, Samori était Lau Navia (nom d'une feuille de taro sauvage). Ils étaient à Tongoa, Emae, Buninga et Epi. Tous ordonnés par Samori. Samori fit une grande ordination à Emae et quand il offrit le kava, il en donna du très bon à tous ses hommes d'Emae, et il en donna du très mauvais aux hommes de Tongariki. Ceux-ci ne voulurent plus accepter Samori. Il est le chef de la paix. Et c'est encore ainsi aujourd'hui. Si des hommes se battent et qu'ils le voient alors ils disent : « Voila Samori ! Nous arrêtons de nous battre ! ». A Emae, il y a deux chefs qui sont responsables de son île. Il y a Tivaitini et Timataka. Si Samori n'est pas là, ce sont ces deux chefs qui veillent sur l'île. Si Samori voulait rejoindre les autres hommes pour travailler, il ne le pourrait pas. C'est un chef « tabou » qui ne doit pas travailler par lui-même. Mais tous ses hommes lui donnent de la nourriture à chaque fois, qu'il soit à Tongoa, à Emae ou à Epi.

Anatomie du motif

A la base de toute étude narratologique des traditions orales, se trouve la question du motif. Cette unité minimale du récit reçoit, au fil du temps et des disciplines, de nombreuses définitions. Aucune cependant qui ne le saisisse comme élément différentiel défini, à l'œuvre dans un système, comme le voudrait l'analyse linguistique. Dans ce modeste compte-rendu, nous retracerons l'évolution de ce concept et ses plus grandes réalisations à travers le temps. Nous l'envisagerons d'abord du point de vue des folkloristes, qui sont les premiers à les avoir rassemblés dans de vastes catalogues, à avoir tenté de déterminer des critères et objectifs pour justifier leur classification et à les relier à leur aire culturelle. Nous verrons ensuite comment les linguistes et anthropologues ont tenté de s'approprier sous le nom de "catch word" et ont vainement tenté d'en faire un élément structurel qui s'avèra trop instable pour être manié. Puis de quelle manière il a été utilisé pour discriminer les mythes et les contes des classifications européennes, pour finalement devenir dans notre travail un élément purement culturel.

Des Folkloristes à l'étude historico-géographique des traditions orales

Au XIX^e siècle, nous sommes au cœur du courant des thèses universalistes. C'est à travers les productions humaines issues de différents contextes socio-culturels que les chercheurs de tous horizons entendent dégager les lois qui régissent l'esprit humain. Le matériel coloré qui constitue la matière des contes est tout particulièrement interrogé notamment dans l'observation de ses surprenantes similitudes d'un bout à l'autre du globe. Des folkloristes méticuleux et patients, Antti Amatus Aarne et Stith Thompson, en proposent une classification. Cet inventaire est mis au point par Aarne en 1910, traduit et augmenté par Thompson en 1961, et enfin par Hans-Jörg Uther en 2004. On parle aujourd'hui de la classification internationale Aarne-Thompson-Uther. Les contes-types et motifs, y sont répertoriés sous l'acronyme ATU suivi d'un numéro.

Leur ambition est alors de cataloguer un maximum de contes-types - 2499 dans la dernière édition de 1989. Ces récits sont d'abord répartis en différentes catégories générales: conte d'animaux, contes populaires ordinaires, plaisanteries et anecdotes, contes formulaires et inclassables. Puis, réduits à un ensemble de motifs, comme celui de l'habit volé de notre interlude, et dont la définition est assez floue. Il s'agit de micro-récits récurrents plus ou moins étirables susceptibles de constituer une étape dans le récit ou de le constituer dans son entier. Le Quellec résume ainsi cette vision:

"De façon très large, le motif est défini comme un élément minimal du folklore, et peut donc être aussi bien un pas de danse qu'un trait d'architecture. Le plus souvent néanmoins, le terme s'emploie pour le folklore narratif, et désigne alors les unités minimales de sens à partir

desquelles sont construits les récits. Ces motifs peuvent concerner des épisodes, actions ou événements d'un mythe, ou bien en résumer à l'extrême le contenu" (Le Quellec & Sergent 2017: 844).

Aussi, la définition d'un motif des folkloristes repose avant sur une impression 'déjà-lu". Leurs catalogues de motifs sont à la fois admirés pour leur ampleur et pour leur acuité au niveau de l'observation des constantes et des récurrences, et décriées sur la base de leur non-scientificité. Ces unités instables, de taille et de contenu variables, ne sont finalement identifiables que depuis la subjectivité analogique du chercheur qui les associe. D'huy résume ainsi leur méthode:

« Leur méthode de classification reposait sur le présupposé d'une saillance perceptive des ressemblances entre récits s'imposant à tout lecteur ou tout auditeur et permettant de les rassembler par « air de famille ». Le principe de construction de l'ensemble du catalogue se fondait quant à lui sur l'idée que les différentes versions d'un mythe ou d'un conte possédaient une origine commune et partageaient une même généalogie, ce qui devait permettre d'en construire l'archétype originaire (Krohn, 1926)³²³. (D'Huy 2020 :34)

Cependant, les folkloristes, conscients des limites de leur méthode, ne prétendent ni à l'universalité, ni à l'exhaustivité³²⁴. Au contraire. Dans sa préface à l'édition de 1961, Thompson nous invite à réfléchir sur la notion de tradition culturelle et pose les bases de la méthode historico-géographique :

"D'un point de vue purement théorique, il est certain que des défauts peuvent être trouvés dans cette classification, mais dans la pratique, cinquante années d'expérience ont montré que pour le domaine couvert, elle fonctionne de manière satisfaisante. Ce serait une erreur de penser qu'elle puisse s'étendre à des récits tels que l'Afrique centrale, les Indiens d'Amérique du Nord ou l'Océanie. Chacun d'entre eux aurait besoin d'un index basé strictement sur ses propres traditions" (Aarne & Thompson 1961: 3).

En effet, l'école historico-géographique fondée par Antti Aarne et Julius Krohn postule que les mythes et les contes proviennent d'un lieu et d'une époque données, et que leurs variantes résultent des modifications qu'ils ont subi depuis. Ainsi, ils entendent ainsi étudier l'évolution spatio-temporelle de faits culturels. Julius Krohn, le premier, réduit les chants du Kaleva, une épopée finnoise, à une succession de motifs, et procède à son "aréologie", soit à l'observation de leur répartition géographique sur le globe dont il déduit de possibles liens -

³²³ Cette classification a été complétée par de nombreux autres catalogues, thématiques ou nationaux (voir une liste dans Le Quellec et Sergent 2017: conte-type: 1306-1307).

³²⁴ Par ailleurs, certains motifs, qualifiés "d'obscènes" ont été délibérément écartés de la liste, qui ne peut donc pas prétendre à l'exhaustivité. (D'huy 2020: 35).

mobilités des hommes, mobilité des mythes, ascendances généalogiques etc- (Le Quellec 2013: 119-120).

Ainsi, bien que la notion de motif ne soit pas une entité linguistique identifiable sur des critères arrêtés, les folkloristes ouvrent le dialogue quant à la notion de contexte (§9.2.1), et, en liant les récits à leurs espaces culturels, viennent à la rencontre des sciences dites molles, comme l'anthropologie, et des sciences dures, comme la biologie.

En effet, Bastian³²⁵ (1860), fondateur de l'anthropogéographie, par exemple, postule que les variations des objets matériels élémentaires à travers le globe, comme l'arc, sont le reflet du processus à l'œuvre dans la culture immatérielle. D'après l'auteur, ils se modifient selon le contexte culturel où ils ont cours en conservant leur enracinement géographique premier. Ainsi les motifs seraient des idées élémentaires qui se seraient popularisées, et par la même, diffusées.

L'ethnologue, Carl Wilhelm von Sidow (1878-1952) auquel nous avons souvent fait référence, s'inspire des travaux du botaniste Göte Turesson sur les populations de plantes. Il montre l'existence de formes régionales des types de mythes et de contes, qu'il nomme "œcotypes" :

" Par ce terme il désigne l'aspect local pris par un type de narration dans une aire culturelle déterminée où elle acquiert les caractéristiques absentes dans d'autres aires. En effet, les conteurs ou récitants qui se déplacent au-delà des limites de leur groupe modifient leur répertoire en fonction des attentes culturelles de celui dans lequel ils se rendent et, si le récit ainsi développé est adopté par le nouveau groupe, il est alors définitivement modifié lors de ses transmissions ultérieures" (Le Quellec 2013: 127).

Des approches aussi intéressantes que fondatrices et qui nous montrent qu'au fil du temps, le motif est de plus en plus considéré comme un élément culturel susceptible de varier et de s'adapter à l'environnement ethnolinguistique dans laquelle il a cours. Le motif, suite aux tentatives classificatoire de Robert Lowie par catch-word (1909), est ensuite envisagé du point de vue de sa résistance — " il est le plus petit élément d'une histoire ayant le pouvoir de persister dans une tradition" (Thompson 1946: 414-416) — puis de sa dispersion soit "les éléments d'une histoire qui se distinguent et se retrouvent de façon récurrente dans les intrigues traditionnelles de nombreux récits et contes populaires" (D'Huy 2020:35).

³²⁵ "Dans les traits accessoires des contes, des histoires de bonne femme et des manières de conversation, on reconte les mêmes idées en Angleterre, comme en Abyssinie, en Inde comme en Scandinavie, en Espagne comme à Tahiti, au Mexique comme en Grèce" (Bastian 1860:vol1,10 in Le Quellec 2013:61).

Aujourd'hui des bases de données entières telles que celle de Berezkin cataloguent " 2000 motifs cosmologiques et étiologiques, aventures et épisodes de filouterie, issus de 50 000 résumés de textes oraux du monde entier" (Berezkin 2015: 34) sans que les critères classificatoires ne soient réellement définis, pas plus que les critères ethnographiques propres à chaque culture. On considère simplement que les récits circulent et ces bases nous permettent de localiser, de spatialiser, et même d'encoder ces récits en appliquant la méthode historico-géographique à grande échelle. Cependant, le catalogue de référence reste le Motif-Index de Thompson qui répertorie plus de 20 000 motifs principaux en donnant, pour chacun d'eux, la bibliographie essentielle et une idée de leur aire de répartition (Thompson, 1932-1936 ; 2ème édition révisée et augmentée: 1955-1958).

Finalement, dans ces études à grande échelle, peu d'intérêt est porté aux spécificités locales qui sont avalées dans la dynamique de leur mouvement. Quand ce qui nous intéresse dans ce travail, est plus spécifiquement leur état de "stase", que D'Huy définit ainsi:

"Une stase ne signifie bien sûr pas qu'un mythe cesse d'évoluer, se figeant dans une stabilité absolue, mais plutôt que les variations entre versions ne dépassent pas les limites ordinairement sensibles à l'intérieur d'une écotypification. En d'autres termes, on pourrait dire que, durant la stase, les mythes s'imitent, ou du moins tendent à s'imiter" (D'huy 2020: 83).

Les linguistes et le motif

A partir des années 1970, les linguistes et théoriciens des genres littéraires s'emparent du sujet. A cette époque, on commence à penser la structure linguistique — phonème, morphème et syntaxe — au-delà de la phrase et à considérer les productions, textes et discours, dans leur totalité. Ducrot et Todorov (1972: 280) dans leur *Dictionnaire encyclopédique des Sciences du Langage*, définissent le motif comme "la plus petite unité signifiante d'un texte". Une définition systémique, emblématique de la linguistique, dans un moment où l'on commence à envisager d'appliquer les outils de l'analyse du discours à l'analyse littéraire.

Courtès (1993:238) indique encore dans son *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, la grande instabilité du concept de motif qui peut "constituer la quête d'un programme narratif de base ou au contraire servir de programme narratif d'usage". Le motif demeure une unité hybride qui peut aussi bien être intégré à une structure qu'en constituer une à lui seul — une définition qui finalement n'est pas plus précise que celle des folkloristes. En effet, d'après Courtès, il est une variable migratoire assimilable à "des configurations discursives aussi bien pour ce qui de leur organisation interne propre", autrement dit, ils peuvent être le texte, " que pour ce qui a trait à leur intégration dans une unité discursive plus

large”, ou intégrer le texte (Courtès 1993 : 239). Le motif semble rejoindre la distinction thème/rhème, cependant aucun autre critère que l’image de tapis persans n’est déterminée.

Devant cette fugacité, certains philologues comme Max Lüthi proposent de classer les motifs selon leur fonction narrative (1983: 61). D’après lui, il existerait deux types de motifs : les “motifs aveugles” — qui sont des éléments narratifs introduits dans le conte et dépourvus de fonction narrative — et les “motifs écourtés”- des éléments qui n’ont qu’une fonction narrative partielle, ponctuelle, limitée (Belmont 1999: 185). D’après l’auteur, ces deux types de motifs seraient le fruit d’une transmission orale défectueuse, qui aurait oublié ou déformé le motif initial.

Cette idée est intéressante dans le sens où par cette analyse, Lüthi préfigure l’idée de l’interchangeabilité des motifs au profit de l’aboutissement narratif. L’auteur cite une version “imparfaite” du conte de Cendrillon où la jeune fille perd un anneau (cf. Peau d’Âne) au lieu d’une pantoufle: il demeure que cet objet permet la reconnaissance de la jeune fille. D’après lui, le motif de la pantoufle est un « motif aveugle ». Cependant, celui-ci est doté d’une fonction narrative qui fait avancer le récit. Sa perte engendre “la reconnaissance de la jeune fille”. Que ces motifs soient ou non dotés de sens latents et/ou d’efficacité symbolique culturelle inaccessible au conteur et à l’auditoire est une chose, cependant que ces éléments soient interchangeables au sein d’une structure organisée qui permettent l’efficacité narrative en est une autre. Cette idée a le mérite de préfigurer les travaux de Propp, qui donne le sens de “fonction” au terme motif (§7.1.1).

À noter qu’aujourd’hui, le motif prend un sens inspiré de la linguistique sous la plume de Le Quellec qui le définit comme: “ les plus petites unités de sens de la littérature orale, constituant en quelque sorte des trames minimales génériques de récits, ce pour quoi la plupart d’entre eux se composent d’une courte phrase” (Le Quellec 2013: 127). Soit une unité différentielle minimale, qui ne se distingue plus de la notion de mytheme telle qu’elle est définie par Lévi-Strauss (§8).

Les contes et les mythes : mêmes motifs ?

Une autre entreprise de catalogage comparatif d’envergure mérite d’être citée: le colossal *Rameau d’or, une étude sur la magie et la religion (1890-1935)*, en treize volumes de Sir James Georges Frazer. Il est le premier catalogue mondial des mythes et légendes, y compris de la Genèse - et sans aucun doute l’ancêtre le plus direct de l’actuelle collection Pangloss.

Le titre est évocateur, puisque hormis la référence à l’*Enéide*, il montre l’intention de l’auteur de mettre la magie — l’inexplicable, le surnaturel, le fluctuant - sur le même plan que la religion - le rite, le sacré, le régulier. Partisan de la ritologie, Frazer tente de montrer que les

mythes du monde puisent à la même source d'inspiration et renvoient à un seul et même motif: celui de la mort d'un Roi divin qui ressuscite et s'accouple avec une déesse. Ce motif est évocateur d'après lui de rites saisonniers pour favoriser la renaissance annuelle de la végétation. Ainsi, il rattache poétiquement l'ensemble des mythes à la source du rite de fécondité:

“Les mythes n’auraient fait que conserver la mémoire de ces gestes à une époque où les religions avaient déjà mis fin à ces pratiques, raison pour laquelle ils ne les décrivent pas, mais les tiennent cachés derrière une forêt de symboles et d’allégories” (Journet 2017: 17).

D'après Le Quellec, Frazer a cherché à rapprocher les mythes du monde et a réussi à dégager des analogies, cependant il n'est pas parvenu à démontrer l'universalité des mythes, ni à fournir une raison à la ressemblance entre les mythes. Il a par contre placé le mythe dans une histoire longue de l'humanité, et finalement l'argument de la mémoire d'une geste oubliée est assez représentatif des idées du XX^e, où le critère de distinction entre mythe et conte est que le mythe correspond à un rite (Dumézil 1924; Hooke 1933; Heyman 1955; Hultranz 1957; Le Quellec & Sergent 2017: 860). Mais aussi que les motifs dissimulent un sens latent, une symbolique perdue.

Aussi la définition du motif se décline sur trois niveaux: syntaxique (ce qui est dit), sémantique (ce qui est signifié à travers le temps) et sémiotique (ce qui est montré mais pas révélé). Une division tripartite que l'on retrouve chez Dumézil ou Panofsky et qui se décline par la suite chez d'autres chercheurs, comme Belmont qui définit le motif comme un élément pluriel à la fois narratif, mythique et fantasmatique, soit libre d'interprétation car dépouillé de son sens premier, en fonction des représentations culturelles et désirs de l'auditeur.

Certains linguistes, comme Boas, prennent le problème dans l'autre sens et tentent de faire émerger ces unités par l'analyse comparative des genres. Il écrit à propos de son corpus nord-américain :

“Le contenu des contes populaires et des mythes est en grande partie le même, les données montrent un flux continu de matériel de la mythologie aux contes populaires et vice-versa, aucun groupe ne peut revendiquer la priorité” (Boas 1940: 405).

Cependant le conte populaire et le mythe ne trouvent pas non plus de frontière au niveau générique. C'est-à-dire que l'attention portée au contenu et au sens, au matériel coloré en somme, ne peut pas non plus servir de critère de distinction entre le mythe, que l'on peut considérer comme un récit fondateur élevé, et le conte simplement populaire. L'air de famille entre les deux genres ne s'explique pas, pendant que les chercheurs multiplient les théories, mais pas les démonstrations.

Annexe 2 - Recueil de mythes issus de la tradition orale: Traduction littéraire



Figure 30: "Strength"(2022), illustration au stylo bille de Charlotte Mollet.

Présentation du livret littéraire

Organisation et objectifs du présent livret

Dans ce corpus, sont rassemblés une sélection de textes, recueillis entre 2015 et 2019 dans les îles Shepherd. Il se présente en trois parties : la première regroupe les différentes versions du mythe fondateur des îles Shepherd, le mythe de Kuwae. La seconde présente une sélection de textes mettant en exergue les différents genres littéraires en circulation dans ce groupe d'îles. La troisième partie concerne une sélection d'archives orales et écrites.

En effet, ce corpus entend réunir dans un même volume une sélection de mes propres enregistrements ainsi que ceux de mes pairs. Dans ce volume sont rassemblées les traductions littéraires de l'ensemble du corpus. Un second volume est alloué aux transcriptions linguistiques des données recueillies sur le terrain et dans les archives (volume 2, annexe 3). Chaque texte est pourvu d'un code unique utilisé dans les deux livrets mais également sur PANGLOSS et PARADISEC, où ils sont archivés³²⁶. Les textes sont ensuite répartis d'après leur thématique dans sept sections : les mythes histoires de Roymata, de Kuwae, les récits de chefferies, les récits étiologiques, les métamorphoses, les entités démoniaques, les classiques et enfin les récits de divertissement.

Dans chacune des sections, les textes sont présentés par ordre d'ancienneté, c'est-à-dire selon la date où ils ont été enregistrés et/ou transcrits. Deux récits, en langue nakanamanga de Tongoa, ont été recueillis entre 1943 et 1947 par G. Miller, un missionnaire basé dans le village de Lumbukuti. Transcrits sous la dictée des anciens de cette époque par le missionnaire, ces textes manuscrits sont des documents inédits reconstruits et traduits par moi-même, épaulée par la communauté de Lumbukuti. Transmis par les générations précédentes, le missionnaire précise dans ses notes que les textes auraient été transmis avant 1900. Ont également été ajoutés à ce corpus les textes suivants :

Code texte	Thématique	Langue	Année	Par
TG03	Mythe de Kuwae	Nakanamanga	2011	M. Calandra
TG03	Mythe de Kuwae	Nakanamanga	2013	M. Calandra
TG01	Mythe de Kuwae	Namakura	1965	J.-C. Rivierre
MK04	Mythe de Kuwae	Namakura	1986	W. Sperlich
TG02	La vie d'un chef de Bongabonga	Namakura	1994-1998	D. Luders

Tableau 18: Récapitulatif des textes non recueillis par l'auteur et intégrés au corpus

³²⁶ L'ensemble du corpus est archivé à la référence SB02 sur le site de Paradisec (audio) ainsi que sur le site de Pangloss (audio et mot-à-mot).

Maëlle Calandra, docteur en anthropologie, a accepté de mettre à notre disposition les traductions des deux versions du mythe de Kuwae qu'elle a elle-même recueillies sur le terrain, à Kurarumabe, village historique de Tongoa, entre 2011 et 2013. Les textes sont présentés tels qu'elle me les a transmis. Une autre version du mythe est publiée par Jean-Claude Rivierre dans son article *Mythistoire et archéologie dans le Centre Vanuatu : L'histoire de Matanauretong* (Rivierre : 1996). Je me propose de revoir sa transcription en y ajoutant des notes et en complétant les manques à combler du texte original³²⁷. Je présente également dans ce travail, la version du mythe de Kuwae recueillie par W.Sperlich pour sa thèse de doctorat. Ce texte, qui fut l'objet d'un article (Sperlich : 1991)³²⁸, n'avait jamais été transcrit, ni traduit. J'ajoute enfin un texte d'envergure recueilli par D.Luders, écrivain et anthropologue, à Tongoa. Ce texte est également transcrit et traduit par mes soins. La sélection complète de textes couvre la période de 1943 à 2019.

Chaque texte en langue vernaculaire est accompagné d'un mot-à-mot et d'une traduction en français dans le livret dédié aux transcriptions linguistiques. Je n'ai pas jugé utile de fournir les transcriptions des deux versions du mythe de Roymata qui m'ont été contées en Bislama. La traduction est directement donnée dans ce livret et les entretiens vidéo disponibles sur PARADISEC.

Chaque texte contenant une partie chantée en langue magique ou poétique possède une transcription musicale. Les mélodies ont été transcrites sous forme de partitions par Matthieu Baud, musicien professionnel. Les paroles quant à elles et c'est tout à fait courant au Vanuatu (François & Stern: 2013) ne peuvent être transcrites, à l'exception du " Rituel de Tompuku " dont nous expliquerons le caractère exceptionnel.

Afin que le lecteur puisse juger de la répartition spatiale de la littérature orale dans les îles, les textes sont accompagnés, à chaque début de récit d'une carte où sont représentés de manière iconographique les toponymes clés de chacun des récits ainsi que les " activateurs de parole " selon la terminologie de Leroi-Gourhan concernant les mythogrammes. Ces cartes seront présentées plus en détail dans la liste des figures utilisées.

Un glossaire est également proposé (p.453) afin de parer au vocabulaire exotique qui pourrait fausser la compréhension du lecteur.

³²⁷ En effet, J-C Rivierre ne demeura que quelques semaines sur l'île de Tongoa et fit un travail de transcription admirable en regard du temps passé sur l'île. Il est naturel que quelques mots soit manquant mais la qualité du mythe et les précisions qu'il apporte sont inégalées dans mon corpus que j'ai passé plusieurs années à constituer.

³²⁸ Cette version fit l'objet d'un article intitulé " the rise of the volcano " cité en bibliographie et d'une récitation publique au Musée national du Vanuatu par le Paramount Chief de Makira, Edison Masoeripu (" étoile du matin "). W.Sperlich, lors de ma visite en Nouvelle-Zélande en 2016, m'a aimablement autorisé à utiliser ces documents pour le présent travail.

Notons encore que la mise à l'écrit de ces textes n'a pas pour vocation de les sauver d'une mémoire évanescence ou d'un oubli définitif. Elle n'a pas non plus pour ambition de leur allouer une forme littéraire qui dénaturerait leur expression par l'usage de tours occidentaux³²⁹. Comme dans toute traduction qui implique un passage de la langue orale à la langue écrite, des compromis, les plus respectueux possibles, ont dû être faits pour garantir l'intelligibilité des textes. Le mot-à-mot du livret dédié à la transcription linguistique, respecte davantage le caractère proprement oral de ces récits et restitue les performances au plus près de l'énonciation verbale – le geste n'ayant pas été pris en compte dans cette étude. Il s'agit avant tout ici de la transcription d'histoires effectivement transmises et omniprésentes dans le paysage de ces îles et qui, sans notre intervention, auraient sans aucun doute continué d'exister sous une autre forme.

Je nourris de nombreux espoirs quant à leur partage et à leur analyse. J'espère d'abord qu'ils témoigneront de la richesse des traditions orales du Vanuatu et tout particulièrement de la province de Shefa et nous ouvriront une fenêtre sur la compréhension des civilisations à transmission orale. Et, dans une perspective académique plus large, j'espère encore qu'ils sauront inspirer d'autres chercheurs à recueillir et à transcrire la littérature sur leurs divers terrains de recherches. Ces textes sont d'un intérêt littéraire réel dont les formes, les topoi ou encore les bestiaires peuvent entrer dans une perspective comparée, à l'échelle du Pacifique comme des langues du monde, et nous amener à réfléchir non pas sur l'uniformité mais bien sur l'universalité des mythes et leur rôle dans nos sociétés.

Codage des données recueillies et sélectionnées pour ce corpus :

Les données sont ordonnées selon le code suivant :

TGK01: 2019

Île n°texte _ année d'enregistrement.

Ce système de code est le même pour l'ensemble de ce travail. La transcription linguistique correspondant aux traductions littéraires présentées dans cette annexe, comme les enregistrements archivés sur PANGLOSS sont ordonnés de la même manière et sous le même code. Les acronymes : NMK, NKG et BIS correspondent respectivement aux langues namakura, nakanamanga et bislama. Quant à MH et TK, ils correspondent à mythe-histoire et à *tukunu* (histoire traditionnelle)

³²⁹ Ce reproche est communément adressé, notamment par l'Académie des langues kanakes, aux linguistes ayant transcrit la littérature orale de Nouvelle-Calédonie.

Code	lieu.erg	Date.erg	durée	Mots	Conteur	Langue	Genre	Chant	Inf.trs	Page s
Le mythe-histoire de Roymata										
EF02	Ponganisu, Efate	2016-12	10mn34	1769	R.Kanegae (RK)	BIS	MH	x	Kanegae	
EF03	Efate, Blaksand	2017-06	4mn22	430	Fandanamatu Jif LELEPA (FM)	BIS	MH	x	Marie- Noël	
Le mythe-histoire de Kuwae										
TG05	Tongoa, Magarisu	1943	Notes manuscrites	3380	Descendants de Matanauretong	NKG	MH	Oui	Miller	
TG01	Tongoa	1965	Archive écrite	2385	Titongoamat (TG)	NMK	MH	x	Rivierre	
MK04	Makira	1986	Archive écrite.	1156	Ed. Masoeripu (EM)	NMK	MH	x	Sperlich	
TG03	Tongoa, Kurumabe	2011-02	Archive écrite	737	Tari Liu (TL)	NKG, BIS, FR	MH	Oui	Calandra	
TG04	Tongoa, Kurumabe	2013-12	Archive écrite	x	Tari Liu (TL)	NKG FR	MH	Oui	Calandra	
MK02	Tevelu,MK	2015-11	16mn17	2524	John R.Muri (JM)	NMK	MH	x	Marie Shem	
MK03	Agathis, Port- vila	2016-12	1mn42	256	Jimmy Viu (JV)	NMK	MH	X	Jocelyn	
EF01	Efate, Blacksand	2017-06	27mn07	2352	Fandanamatu (FM)	BIS	MH	x	M.-Noël	
BU01	Efate, Pango	2017-08	04mn54	401	Jocelyn (J)	BIS	MH	x	Bessis	
MK01	Tevelu, Mk	2017-12	36mn48	5091	Maripalu (JM)	NMK	MH	x	Bessis	
TGK02	Lakilia, TGK	2019-01	6mn21	1273	Sandy Marag (SM)	NMK	MH	x	Bessis	
TGK01	Port-Vila	2019-03	11mn35	1924	Titongoamat (TG)	NMK	MH	x	Bessis	
TG07	Pele, Tongoa	1943- 2019	00.41 sec	x	Sophie Mores (SM)	TSK	Incantation		Miller Bessis	
Cosmogonie										
TG06	Tongoa	1943	X	286	?	Nkg	MH	x	Miller	
TGK03	Erat, Tgk	2019-01	6mn20	969	Marie-Anna	NMK	TK	Oui	Elsie	
TGK04	Muur, Tgk	2019_01	5mn	790	Sandei-Marang	NMK	TK	Oui	Elsie	

Métamorphoses										
TGK05	Lakilia, Tgk	2019-01	12mn03	1743	Toar et LeiPako Winnie	NMK	TK	Oui	Elsie	
TGK06	Lewahima	2019-01	12mn16	2091	Lei Mala John	NMK	TK	Oui	Elsie	
Récits de chefferies										
TGK07	Erat	2019-01	4mn34	451	Jake Ronet	NMK	MH	non	Elsie	
TGK08	Lewahima	2019-01	10mn45	1704	LeiMala John	NMK	MH	Oui	Elsie	
TG02	Bongabonga	1994 1998	24mn45 4mn29	4276, 676	David Luders	NMK	TK	Oui	Jocelyn	
Les entités démoniaques										
TGK09	Lakilia	2019-01	8mn52	1141	LeiPako Winnie	NMK	TK	Oui	Elsie	
TGK10	Lakilia	2019-01	5mn45	970	Josef Wildog	NMK	TK	x	Elsie	
MK02	Makira	2016-12	10mn01	2092	Jimmy Viu	NMK	TK	Oui	M. Shem	
Les classiques Shepherd										
TGK11	Lewahima	2019-01	17mn15	2387	LeiMala	NMK	TK	Oui	Elsie	
TGK12	Lewahima	2019-01	3mn36	609	LeiWit	NMK	TK	Oui	Elsie	
TGK13	Lewahima	2019-01	5mn21	731	LeiMala	NMK	TK	Oui	Elsie	
Divertissement										
TGK14	Lakilia	2019-01	12mn44	1315	Pastor David	NMK	TK	Oui	Elsie	

Les cartes

Au début de chaque texte, les espaces littéraires sont placés sur la carte de l'île concernée, selon le modèle ci-après. Notons que si l'on juxtapose toutes les cartes de notre corpus, nous constatons que l'invisible est omniprésent et que seulement peu d'espaces ne sont pas chargés de littérature.



	Village		Chefferie		Sommet
	Pierre témoin		Passe-à-bateau		Coquillage
	Nakamal		Démon		Présence de rats
	Arbre témoin		Eau-témoin		Présence d'oiseaux
	Chauves-souris blanches		Chauves-souris noires	AB	Simple toponyme

Roymata

Roymata Version de Poganisu



EF02: 2016 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008244>

Durée: 10mn39

Mots: 1769

Lieu: Poganisu, Efate

Date: 12-2016

Informateur: R.Kanegae

Recueillie par: S.Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Ce texte présente l'origine des festins natamate des Roymata ainsi que la mise en place des nakainanga- un système d'organisation sociale par totems. Dans l'histoire orale, on prête au titre Roymata, transmis de l'an 1000 à 1600, une série de hauts-faits dont l'arrêt des guerres tribales et du cannibalisme. La tombe, vraisemblablement du dernier porteur de ce titre, est classée au patrimoine mondial de l'Unesco. Le dignitaire y repose avec trois cents de ses gens. L'ascendance partiellement polynésienne de certains individus à été génétiquement prouvée lors de fouilles sur le site. (Lipson et al. 2020)

" Voici l'histoire de Roymata, quand il tenta de ramener la paix autour d'Efate. Pour y parvenir, il s'adressa aux îles de Nguna, Moso, Pele, Emao et de Lelepa. Il envoya un message à leurs chefs et les invita à le rejoindre. Chacun devait apporter un type de nourriture. Que ce soit du taro, une variété de yam, du poisson, peu importe pourvu qu'ils les apportent avec eux lors de la grande réunion. Roymata tenta ainsi de rassembler les tribus, car avant à Efate régnait la discorde, les batailles et le cannibalisme. De cette manière Roymata entendait établir la paix. Aussi il invita tous les chefs à se réunir afin de trouver une solution, solution qui perdure encore aujourd'hui.

Les hommes répondirent à l'invitation et se présentèrent chacun avec une victuaille de leur choix, que ce soit du yam, du poulpe ou autre créature marine. Ils se présentèrent à Roymata qui avait organisé une grande cérémonie et s'adressant à cette assemblée, Roymata

dit : "Nous sommes réunis aujourd'hui afin d'amener la paix au sein de notre île ainsi qu'à celles de Moso, Lelepa et d'Emao". Puis, il reprit : "De quelle manière pourrions-nous nous y prendre pour établir cette paix ?" C'est alors que la pensée de Roymata devint claire : les hommes se considérèrent les uns les autres et constatèrent que certains avaient apporté du poulpe, d'autres du poisson, du yam ou du "chou kanak" entre autres et plus. Alors, Roymata dit : " Pour ceux qui ont choisi d'apporter du yam. Essayons de comprendre un peu quelle est la vie et la nature de ce tubercule". Il se mit donc à analyser le yam et dit : "Nous l'utilisons à l'occasion des mariages, il est un signe de paix, mais nous devons savoir que le yam ne sait pas se tenir seul. Ce sont les hommes qui doivent ratisser la terre, la désherber, creuser pour lui un trou et le mettre en terre. Ce sont eux encore qui doivent travailler la terre pour la rendre meuble et planter des tuteurs afin que le yam puisse y grandir". Suite à cette analyse il demanda : "Croyez-vous que le yam ait une bonne vie ?" et les hommes répondirent : "Non, puisqu'il ne se suffit pas à lui-même et ne saurait survivre seul".

Alors ils décidèrent d'essayer avec quelque chose de marin. "Essayons avec le poulpe. Le poulpe possède sept tentacules, il y en a partout. Il part à la recherche d'un trou et se loge à l'intérieur. Mais ce trou, ce n'est pas lui qui le fait, il va simplement s'y cacher sans se soucier de qui l'a creusé. Et, au moindre bruit, que ce soit un poisson, une marée ou une pirogue, il panique et change la couleur de sa peau. Alors pensez-vous que sa vie soit une bonne vie ? Imaginons que nous ayons à faire à un tel homme, un homme qui ne cesserait de changer de discours. Notons encore que ses excréments sont à l'intérieur de sa tête, contrairement aux autres animaux. Un homme qui se conduirait comme un poulpe serait un menteur notoire sans moralité, qui piégerait sans arrêt les autres. Il se terrerait dans son trou bien caché par la noirceur de ses mensonges. Croyez-vous qu'un chef devrait se conduire ainsi ?" Ils furent tous d'accord que non.

Ils essayèrent encore avec trois ou quatre des présents qu'avaient apportés les convives. Ils essayèrent notamment avec le poisson. Ils notèrent que celui-ci avait la faculté de s'enfuir rapidement et de se jouer des hommes. Comme ses yeux sont situés sur les côtés de sa tête, il est capable de voir venir plus rapidement celui qui s'avance vers lui et de s'esquiver. "Croyez-vous qu'un tel homme serait un bon chef, s'il prenait le poisson pour " nakainanga³³⁰ " (totem) serait-il viable ? Je ne dis pas que ceux qui ont apporté du poisson ne sont pas des hommes de confiance, mais nous recherchons la paix et il est temps de trouver ce qui est bon. Nous sommes tous d'accord pour aller préparer une terre. "

³³⁰ Le terme " naflak " est d'origine mélanésienne quand le terme " nakainanga ", issu du PPN *kainaga, est d'origine polynésienne et son utilisation indique que l'unité socio-politique de la chefferie à titres du Vanuatu central est d'inspiration polynésienne, avec l'association systématique d'une population à un territoire, un principe d'ascendance et un système de gouvernance centralisé (Hermann & Walworth 2020: 257). Cf §3.1.2.1.

Cette terre ou ce grand jardin est de ce côté à Mangaliliu, c'est à cet endroit que Roymata a l'un de ses nakamal. Ils allèrent donc préparer ce grand jardin, ils retournèrent la terre, ratissèrent le sol et quand tout fut prêt, ils s'en retournèrent ensemble vers l'îlot "Eretoka". Le nom de cette île n'est pas " îlot chapeau" comme le suggère sa forme, son premier nom est "Eretoka". Les jours passèrent puis, Roymata, envoya deux hommes à Mangaliliu et leur dit : " Allez-donc voir ce qui a poussé". Ils se rendirent donc au jardin qu'ils nettoyèrent, Roymata voulait savoir ce qui avait poussé en premier³³¹. Il voulait savoir ce qui avait poussé sans que la main de l'homme ne l'ait planté. Ils s'y rendirent une première fois, en vain, puis à leur seconde visite, un " napu " avait poussé. Le napu est une plante très répandue que les gens cultivent et récoltent en à peine deux ou trois semaines. Roymata constata, puis quelques temps après ce fut au tour du " chou kanak " de pousser de lui-même puis du "malu", quatre plantes ont poussé et ce sont ces quatre plantes apportées par quatre chefs qui furent choisies. Ces hommes furent chargés de maintenir la paix et de veiller sur les gens car leur choix avait montré qu'ils sauraient nourrir la population par les bons comme par les mauvais temps.

"Aujourd'hui encore, nous utilisons ce système de nakainanga. Il y a la famille "napu", la famille "chou kanak" et le grand chef porte le nom de "napun manu". Tariboaliw et Tariboamat, ce genre de chefs, nous ont rejoint. C'est ainsi que Roymata qui voulait la paix, parvint à l'établir. Aujourd'hui toutes nos îles jusqu'aux Shepherd n'ont pas de nakainanga. Il n'y a que nous, gens d'Éfate, qui du sud au nord-est, sommes organisés de la sorte. Nous et quelques autres îles, avons tous des " totems " que nous avons hérités de Roymata. Voici pourquoi nous avons tous des totems aujourd'hui, ici se termine mon récit".

331 Comme pour le mythe de Kuwae, c'est la recherche des origines qui forge la légitimité. La première plante qui pousse, plantée ou non par la main de l'Homme, est un mytheme de type cosmogonique, on ne le retrouve que dans les deux récits fondateurs. À noter que même dans la langue, dans l'arbre généalogique notamment, on ne peut remonter plus loin que l'arrière-grand-père mais il existe un mot pour dire " le premier grand-père ". Notons encore que le " worotongo " apparaît à la lumière de ce récit comme le " nakainanga " ou le totem de l'île de Tongoa. D'après les recherches de David Luders, Roymata serait en réalité originaire de l'île de Tongoa, mais en aurait été banni. Il aurait reçu ce qu'on appelle un " naruk ". D'après les habitants du sud d'Epi, Roymata serait passé par chez eux avant de partir d'Éfate et d'y apporter la paix.

Roymata et l'invention des naflak.



EF03:2017 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007507>

Durée: 4mn22

Mots: 430

Lieu: Blacksand, Efate

Date: Juin 2017

Informateur: Fandanamatu Jif

Recueillie par: S.Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Dans cette version du mythe des Roymata, le locuteur nous raconte la création des naflak et la fin des guerres tribales.

« Roymata se demandait de quelle manière il pourrait apporter la paix entre les tribus. Un jour, il leur demanda de se rassembler. A l'époque, tout le monde se battait, Eratap et Eton par exemple étaient cannibales et toujours en guerre. Roymata tenta d'apporter la paix en rassemblant les hommes. Il les convia à son nakamal, se mit au centre et leur dit la chose suivante :

"Je veux que tous ensemble nous préparions un repas. Vous allez partir et quand vous reviendrez, nous ferons un grand repas. Que chacun apporte ce qu'il veut : du poisson, du poulpe, ce que vous voudrez. "

Les hommes des différents villages partirent, certains prirent des noix de coco, d'autres des variétés de yam ou encore du taro. Six jours après, ils se présentèrent avec leurs offrandes, armés jusqu'aux dents. Roymata à nouveau se mit au centre et dit:

" Qui a apporté du yam ? "

Un homme d'Erakor répondit :

" Moi j'ai du yam ".

" Apporte-le ".

Un homme de Pango s'avança également et dit :

" Moi aussi, je viens d'un village de l'autre côté d'Efate ".

Les deux hommes étaient effrayés car leurs villages étaient en guerre mais Roymata leur dit:

"N'ayez pas peur".

Puis à nouveau il demanda:

" Qui a apporté des noix de coco ? Que tous ceux qui ont apporté des noix de coco, qu'elles soient vertes ou sèches, s'avancent. "

Les hommes s'avancèrent. Puis un à un, Roymata appela tous les types d'offrandes qui avaient été apportées. Il invitait les gens à s'avancer, à se présenter et à se reconnaître. Puis s'adressant à la foule il dit :

" Pourquoi vous battez-vous ? Regardez-vous, toi, tu es d'Erakor, toi tu es de Mele, toi tu es de Pango n'est-ce pas ? Quand je vous ai demandé d'apporter quelque chose, je ne vous ai pas dit quoi ramener. Vous avez choisi le yam. Ne savez-vous donc pas que vous êtes la famille de ce yam. Vous êtes une seule famille. ³³²"

Il fit de même avec tous les autres groupes et organisa ainsi une grande réconciliation. C'est à Maltafoa que tous ces chefs se sont réunis pour organiser la paix et tout ça grâce à Roymata. C'est de cette manière que Roymata a créé les "naflak"³³³. C'est pourquoi à Efate on peut parfois entendre: " Moi je suis de la famille de la noix de coco ou du taro". Mais beaucoup ne savent ni comment ni pourquoi. Aujourd'hui toi tu sais.

³³² Dans la littérature orale, le fait d'apporter un aliment différent est sujet à montrer du doigt la non-appartenance au groupe et à engager une dispute (ex: TGK05). Roymata organise la différence par groupe et tourne ce motif littéraire à l'avantage de la communauté.

³³³ On peut parler de naflak et de nakainanga. En revanche on trouvera des nakainanga dans les Shepherd, qui correspondent aux totems des chefs d'autorité supérieure, mais pas de naflak.

Le mythe de Kuwae

Tompuku et Matanauretong

TG05: 1943 

Mots: 3380

Lieu: Magarisu, Bongabonga, Tongoa

Date: Octobre 1943-1945

Informateur: Chefferie de Tongoa

Recueilli par: G.Miller

Traduit et transcrit par: S. Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Dans ce texte, nous verrons des fragments du mythe de Kuwae, éparpillés dans les notes de terrain du missionnaire G. Miller. Elles ont été prises entre Octobre 1943 et Octobre 1945³³⁴ et sont nos références les plus anciennes à ce mythe. Peu de données métalinguistiques sont consignées, si ce n'est quelques dates et quelques noms de villages, notamment les chefs de Magarisu et de Bongabonga, qui auraient contribué à l'écriture de ces textes. Ils sont intégralement rédigés à la main, en nakanamanga. Ces notes ont apparemment été prises sous la dictée, à partir de la représentation de la langue du missionnaire - ce qui n'en a pas facilité le déchiffrement. Vous trouverez dans la partie réservée au corpus transcrit, une reconstitution de ces textes et une transcription linguistique effectuée depuis ces écrits et à partir de mes connaissances de la langue. Une aide conséquente m'a été apportée dans ce travail par mon informateur Zio Joël et sa famille (Ravenga, Tongoa) et par la communauté de Lumbukuti (Tongoa). Ils m'ont non seulement assistée dans le fastidieux décryptage des notes manuscrites mais aussi dans la traduction en bislama de ces mêmes notes. Ces fragments correspondent à plusieurs épisodes que j'ai choisis de remettre dans l'ordre chronologique habituellement donné dans les autres versions : La destruction de l'île mythique, le sauvetage des rescapés, la reconquête de Tongoa, les limites foncières.

1 La destruction de l'île mythique de Kuwae, Tompuku, Mars 1945 par MareMatua.

Tompuku et ses amis étaient en train de chasser les oiseaux dans les sous-bois. Et quand ils revinrent chacun chez eux, ils rapportèrent du yam. Lui en prit du rouge et ses amis, en prirent du blanc. Ils les nettoyèrent, les râpèrent et en firent du laplap³³⁵. Quand ils eurent terminé avec leur grand yam

³³⁴ À noter que certaines traditions ont été transmises par des anciens en 1945 qui l'avaient eux-mêmes reçue de la génération précédente, c'est-à-dire avant 1900 (cf. Génération de Purau)

³³⁵ Plat traditionnel. cf.glossaire " long "

blanc, ils pelèrent ensuite le sien. Et quand la préparation fut terminée, ils attendirent que la nourriture soit prête. Quand ils ouvrirent le laplap, ils constatèrent qu'il était entièrement rouge. Tompuku dit:

" Pour moi, c'est le petit laplap de yam rouge qui est là, mais le vôtre, le grand laplap blanc est perdu".

Et à chaque fois, il faisait ainsi : il heurtait ses amis. Ils ne pensèrent alors qu'au mauvais tour de donner sa mère à Tompuku. Ils installèrent la mère puis ils partirent chercher Tombuku afin qu'il aille la retrouver. Quand ils furent tous les deux, il sentit sous sa main la scarification de mère. Alors il lui demanda :

*"Maman, est-ce toi ou pas ?
Oui, c'est bien moi".*

Et, quand il réalisa qu'il s'agissait de sa propre mère, son cœur se noircit à l'encontre de ses amis. Il déclara alors :

" Vous m'avez fait du mal. Un jour, ce sera à mon tour de vous nuire".

La mer était calme, il y jeta sa pirogue et fit la traversée jusqu'à Lopevi afin d'y rencontrer son oncle. Et quand son oncle vit la pirogue, il descendit sur la plage et l'aida à tirer le bateau sur la rive. Tous deux se rendirent chez l'oncle qui demanda :

*" Que veux-tu qui ait pu t'amener ici ?
" Ce que je veux c'est prendre ton volcan³³⁶".*

Tout deux descendirent jusqu'à sa cave, pareille à une maison. L'oncle cria en direction du volcan et les animaux arrivèrent de toutes parts. L'oncle demanda à Tompuku :

" Regarde-les, lequel veux-tu ? "

Et Tompuku les regarda. Il en vit un dont la bouche était rouge³³⁷ et il dit :

*" Je veux celui-là.
" Tu veux celui-là, mais il n'est pas bon. Ceux-là tu ne dois pas les prendre".*

Mais Tompuku insista :

*" C'est celui-là que je veux prendre.
" Très bien, prends celui que tu veux ".*

Ils prirent l'animal et le portèrent à la maison. Ils prirent ensuite un très gros yam dont ils coupèrent l'extrémité. Ils en sortirent la chair de manière à obtenir un grand trou dans le yam. Ils placèrent ensuite le, "pilikaroa", le lézard du volcan, à l'intérieur du trou. Ils remirent ensuite l'extrémité du yam en place afin de refermer le tubercule. Ci-fait, ils prirent des feuilles de pandanus

³³⁶ Miller précise entre parenthèses: " l'oncle est l'homme du volcan: le gardien officiel".

³³⁷ La nature de l'animal n'est pas précisée. En langue originale, on réfère à des " na- lo mahuru ", des *choses vivantes*.

et l'en recouvrirent. Les deux hommes attachèrent enfin le tout solidement à l'aide d'une ficelle végétale. Là, ils fixèrent le yam, debout, au centre de la pirogue. Tompuku déclara alors :

" *Oui, nous voyageons aujourd'hui*³³⁸.

" *Allons-y*" dirent ses amis".

Ils descendirent vers la plage, ils apportèrent beaucoup de choses qu'ils embarquèrent dans la pirogue. Ils demandèrent ensuite à Tompuku :

" *Ne mets-tu rien pour toi dans la pirogue ?*

" *Du yam uniquement. Les racines de la guerre sont avec lui* "

Il parla de cette manière obscure afin que ses amis ne se doutent de rien. S'il avait dit :

" *Regardons- le bien, la guerre va en surgir !* "

Alors ses amis auraient pu s'enfuir ou trouver une formule pour le contrer ou encore se rendre au " trou tabou " pour y chercher quelque enseignement. Et le rituel n'était pas encore prêt. Quand ils étaient en marche, les guerriers étaient en nombre suffisant pour vaincre des hommes puissants. Ils avaient beaucoup de nouvelles recrues. Pourtant, au moment où ils descendraient parmi les morts, ils n'en sauraient rien.

La pirogue alla bon train et quand ils accostèrent, Tompuku y prit le le yam et courut chez lui. Pendant ce temps, ses amis déchargeaient la pirogue. Une fois chez lui, il s'en alla au nakamal de Kuwae, creuser aux pieds d'un châtaignier. Il creusa plus profondément encore que n'allaient les racines de l'arbre. Là, il sortit le volcan³³⁹ et l'enterra dans le trou, debout et solidement. Puis, il s'en alla dire à ses enfants :

" *Cette année, nous n'avons rien besoin de prévoir. Mangeons toute notre nourriture*".

Le même jour, il tua un gros cochon. Il le fit cuire et les enfants le mangèrent. Après avoir extrait les reins³⁴⁰ du cochon, Tompuku souffla dans les organes qui se gonflèrent. Il en noua l'extrémité et suspendit la paire de reins dans la cuisine. Quand ils eurent terminé de manger le premier cochon, ils allèrent en tuer un autre. Tompuku prépara la nourriture avec ses enfants et ensemble, se mirent à table. A nouveau, Tompuku sortit les reins du cochon, gonfla les organes et les accrocha dans la cuisine. Ils mangèrent le corps du cochon et quand ils eurent terminé, vint le tour du troisième, du quatrième, du cinquième. Et toujours, ils procédaient de la même manière. Puis, Tompuku et ses enfants vinrent à bout du sixième cochon. Il gonfla ses reins et les suspendit dans la cuisine, comme

³³⁸ Il n'est pas précisé que Tompuku quitte Lopevi pour revenir sur Kuwae. A l'évidence, il ramène la pirogue sur le rivage et ses amis l'utilisent pour leur propre emploi. A la fin des notes manuscrites de Miller sont répertoriées les chansons. Il note que ce passage à deux chansons, une quand il quitte Lopevi (Lupe lua) transcrites en partie par J-C Rivière, une autre quand sa pirogue est tirée sur le rivage de Kuwae (Lupe Lua). Il y aurait ensuite une troisième chanson: l'incantation de destruction " *Modaere bulaiwa* " retranscrite ici. (Rituel Tompuku)

³³⁹ Nous pouvons supposer que le volcan en question est métaphorisé par le yam creux.

³⁴⁰ Cette version du rituel est unique. Habituellement, ce sont les testicules du cochon qui sont prélevés et fumés. Cependant, le procédé reste le même.

pour les précédents. Ils mangèrent le corps du cochon, mais cette fois, ils laissèrent la tête³⁴¹. Là, Tompuku déclara :

" Aujourd'hui est le jour de notre perte ".

Alors ils apportèrent des nattes tissées de feuilles de cocotiers³⁴² et plusieurs autres nattes qu'ils étendirent, dans l'ombre du nakamal, sous l'arbre *nearu*. Ils apportèrent leur nourriture qu'ils mirent sur les nattes : de l'eau, du Carry³⁴³ local et la tête du cochon. Quand tout fut prêt, tout le monde vint s'installer sur la natte. Tompuku, quant à lui, alla chercher chez lui, les six paires de reins qu'il avait laissées dans la cuisine.

Il en attacha une paire au pied du châtaignier, monta à l'arbre et en attacha une autre en son sommet. Il en fixa une au troisième nakamal, au quatrième nakamal, au cinquième nakamal.³⁴⁴ Et c'est la sixième paire qu'il fixa au sommet du châtaignier. Quand il fut en haut de l'arbre, il dit à ses enfants :

" Mangez la nourriture qui est là, pour le moment je suis en haut mais quand je toucherai à nouveau le sol, vous devrez avoir terminé ".

Tout était maintenant prêt, alors il détacha la sixième paire de reins. Et là, il se mit à chanter :

³⁴¹ D'après les exemples recueillis dans notre corpus, notamment dans " fils de Malao " et dans " Sin ", l'ingestion rituelle du cochon qui ouvre le passage vers l'invisible s'achève toujours par la tête.

³⁴² Ces nattes de cérémonie sont nommées " katavau ", elles sont employées comme noms propres et non comme noms communs. Cf.Glossaire.

³⁴³ Le carry ou cari est une dénomination générale pour une partie des plats de résistance de la cuisine réunionnaise et de la cuisine mauricienne. Ce nom dérive du curry indien, qui se prononce kari en tamoul, langue de l'une des composantes ethniques de l'île de La Réunion et de l'île Maurice. ON l'utilise aujourd'hui au Vanuatu pour désigner un plat en sauce fait à partir d'épices et de lait de coco.

³⁴⁴ Dans les autres textes, Tombu va de branche en branche, depuis le haut du châtaignier jusqu'à ses racines. Ici, on dit " go e moro sake moro likot sikai farea ketolu, kevati, kelima ", et à nouveau, il monte et en accroche au nakamal numéro trois, quatre, cinq. Se rend-il aux quatre coins de l'île ou l'action a-t-elle lieu sur le même arbre ? Ce n'est pas précisé mais nous supposons qu'effectivement Tombu descend des branches du châtaignier, et que celles-ci représentent les différents nakamal abrités par le nakamal principal.

Rituel Tompuku

♩ = 120
Allegretto traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Et quand survint la dernière note³⁴⁵, il fit exploser la paire d'organes. Là, ils sentirent que sous l'impulsion du volcan, l'île commençait à trembler. Puis, il descendit au niveau du second nakamal. Là, il détacha la seconde paire de reins. Il chanta à nouveau son incantation et quand il eut terminé, la paire de reins prit feu. Alors, ils sentirent que l'île s'enflammait encore davantage.

Il descendit alors vers le troisième nakamal, une fois en haut. Il détacha la troisième paire de reins, chanta et quand il eut terminé, il la fit exploser. Quand la paire de reins s'enflamma ; il sentit l'île bouger avec intensité. Alors, il descendit et se dirigea vers le cinquième nakamal, la cinquième paire, qu'il détacha. A nouveau, il chanta. Et quand il l'eut brisée et qu'à son tour, elle se fut enflammée, le châtaignier fut sur le point de s'effondrer. Alors il descendit et ce fut le tour de la sixième paire de reins. Il descendit et détacha la sixième et dernière paire. Il chanta et la brisa d'un seul coup contre le tronc du châtaignier.

Là, le volcan entra en éruption et détruisit l'île.

Tous ses habitants moururent. Tompuku, ses enfants, ses femmes : tous furent tués.

2 Le sauvetage des rescapés : la version de Magarisu³⁴⁶

Quand le volcan brûla Kuwae, un homme du nom d'Asigimet³⁴⁷ était dans son village nommé

³⁴⁵ Notée explétive dans la transcription de Miller.

³⁴⁶ Ce fragment aurait été compilé par les chefs de Mangarisu et de Bongabonga. Aucune date n'est précisée, cependant différents informateurs tels que le chef Tasiliu, viennent ajouter des informations. Une seconde version sera donnée par Mataso à la suite de celle-ci.

³⁴⁷ Il est précisé dans les notes entre parenthèses: " e pei na-gisa kiki ", c'est un petit nom. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un nom de chef.

Veroretok³⁴⁸. Le jour de l'éruption, l'homme était sorti de bonne heure et était parti dans la montagne. Il avait pris avec lui ses pièges à oiseaux qu'il entendait utiliser. Quand il vit arriver les flammes, il se précipita vers Tongariki. Là, il vit un tambour et se réfugia à l'intérieur. Il avait emporté avec lui un peu de nourriture, qu'il mangeait quand il avait faim. Pour savoir s'il pouvait sortir, il passait ses jambes à l'extérieur du tambour. Quand il sentit que le sol fut redevenu froid, il sortit du tambour. Le nom de l'endroit où se dressait l'instrument est "Pakak".

Une fois dehors, il vit une femme du nom de Larifekit³⁴⁹. Ils s'approchèrent l'un de l'autre et Larifekit lui parla ainsi :

" Bonjour, je suis allée à la plage chercher des coquillages et quand le feu est arrivé, j'ai couru et je me suis réfugiée dans une grotte de pierres".

Là, elle sortit l'outil³⁵⁰ avec lequel elle décrochait les coquillages et lui dit :

" Tu vas creuser ici ".

Il creusa et quand il la sentit sous son bâton, il put sortir la "manda"³⁵¹. Les deux rescapés firent alors un feu et mirent à cuire la nourriture. Ils procédèrent ainsi plusieurs fois jusqu'à ce qu'un jour, les hommes de Makira remarquent le feu depuis leur île. Ils dirent alors :

"Un feu est en train de fumer là-bas sur la petite île".

Alors ils se rendirent sur l'île afin de porter secours aux rescapés et de les ramener avec eux sur l'île de Makira. Quand ils arrivèrent sur l'île de Tongariki, ils empruntèrent une passe-à-bateau qu'ils nommèrent "Kahaov."³⁵² Ils emmenèrent alors avec eux Asigimet et Nawa sur l'île de Makira où ils demeurèrent quelques temps.

3 La reconquête de Tongoa

Quant ils virent³⁵³ que de la végétation poussait sur l'île, ils jetèrent à la mer une pirogue du nom de " Kaisir ". Ils coupèrent des boutures de " raorao ", de " pukarano ", de " mele lulu ", de " lalaso ",

³⁴⁸ Dans les autres versions, nous apprenons que Veroretok se situe sur la pointe de l'île de Kuwae. Tongariki, n'est à ce moment-là pas encore détachée de l'île principale. Il se précipite vers ce qui deviendra ensuite le village de Lakilia.

³⁴⁹ Il est précisé dans le texte que son deuxième nom est Nawa. Aussi, dans cette version Larifekit/Tarifekit ne met pas au monde Nawa et Sin. Elle est Nawa.

³⁵⁰ De même que dans les autres versions, une grande importance est donnée à l'outil employé pour permettre aux rescapés de survivre. Cf. Glossaire: " Lang ".

³⁵¹ Cf. glossaire: " manda ".

³⁵² L'île de Tongariki dispose de deux accès: l'un du côté de Tongoa, *Kahaov*, où il n'y a pas de plage, simplement une falaise prolongée sur l'eau par une bande de gros rochers. Il faut alors se jeter à la mer et nager jusqu'à l'île. La seconde entrée est du côté de Buninga, de l'autre côté de l'île, on accède à l'île par la plage. Dans toutes les versions, un nom est donné à cette passe-à-bateau par les sauveteurs venus de Makira. Cf §8.2.1.

³⁵³ Il n'est pas encore précisé qu'il s'agit de l'île de Tongoa.

de " bourao " et de la liane " momokadu³⁵⁴ ". Ils en chargèrent la pirogue. Ils accostèrent à Nalema sur l'île de Tongoa, où Asigimet planta un " raorao " et un " mele lulu. " Il leur donna ensuite, respectivement les noms de " pilelu " et de " mele simiala³⁵⁵ "

Alors qu'il plantait ces arbres, quelques hommes de Makira étaient à ses côtés. Ils regardaient avec attention une plante qui avait poussé d'elle-même. Ils demandèrent alors à Asigimet :

" Comment s'appelait cette plante du temps de l'île de Kuwae ?

C'est un " worotongo ".

Alors ils déclarèrent :

" Alors cet endroit s'appellera Tongoa³⁵⁶. "

Car elle est la première plante qu'Asigimet vit sur Tongoa. Et, les hommes de Makira déclarèrent encore :

" Toi Asigimet, ton nom est Matanauretong ".

Ils montèrent ensuite et se rendirent à Meriu kiki au niveau du grand banian de Ere. Ils s'y installèrent quelques temps avant de tracer leur voie vers Bongabonga riki sur l'une des collines de Saviu. Ils y restèrent un peu puis Matanauretong se mit en quête d'un lieu d'où il pourrait voir l'île de Makira. Il se rendit alors à Meriu mais il ne la voyait pas clairement. Alors il se rendit à Bongabonga où il resta, car depuis ce village, il pouvait la voir clairement. C'est là-bas qu'il débuta sa lignée dont nous sommes issus. Nous partageons le sang de Matanauretong³⁵⁷.

4 La mise en place du système de chefferie.

Les enfants de Matanauretong étaient deux : c'était des jumeaux. Il les avait conçus avec sa femme " Larifekit. " Le premier avait pour titre Titongoamata et le second Titongoaroto. Matanauretong vint ensuite s'établir sur la plage de Nalema, à Lumbukuti où il avait planté un "raorao " et un "pilelu". Il monta ensuite à Meriu kiki où il planta un "raorao" puis à Manuviliu (proche de Pakoa).

³⁵⁴ Comme dans les autres versions du mythe, l'île de Tongoa est reconquise sur le mode de ce que les archéologues appellent: " paysage transporté". Du temps des explorations dans le Pacifique, les hommes faisaient des allers-retours d'une île à l'autre pour y apporter sur le modèle de l'île mère, de quoi vivre: animaux, plantes. C'est pourquoi la cosmogonie a une telle importance dans la littérature orale: elle explique comment sont arrivés les éléments qui permettent ou expriment la vie. Dans le cas du mythe de Kuwae, les éléments apportés sont métaphoriques et représentent la mise en place du système de chefferies et de descendance jusqu'à nos jours.

³⁵⁵ Ici est suggéré le passage du namakura de Makira au nakanamanga de Tongoa. En effet, le nom des plantes est différent dans les deux langues.

³⁵⁶ Le nom de Tongoa ferait non seulement référence à la première habitante de l'île mais aussi à la langue de Kuwae, parlée par Asigimet et réputée être une forme de Tasiko.

³⁵⁷ L'histoire est contée par les descendants du premier homme de Tongoa. Cette version montre le lien qu'entretient Bongabonga avec Makira, sans pour autant lui céder la paternité et apporte la preuve la plus importante qui puisse être donnée dans un récit oral: la preuve par le sang.Cf. §8.2.1.

Ils appelèrent ce lieu : "Raorao mari". Il en planta un ensuite à Ravenga. L'endroit fut appelé "Napapa". Il se rendit ensuite à Lupalea et en planta un autre. L'endroit fut appelé "Moso". Puis, un nouveau fut planté à Pele, le long de la montagne d'Urata, lieu qui fut nommé " Raorao ki supe. " Quand il eut achevé son ouvrage, il poursuivit sa plantation à Kurumabe puis à Malapoa. Il se rendit ensuite à Oriu où il planta un raorao dans un endroit nommé "Paovata". Il se rendit ensuite à Itakoma où il en planta un au niveau du grand nakamal, partit vers Euta où il en planta un à Pakak. Il se rendit ensuite à Magarisu³⁵⁸ et en planta un dans son premier village à Veroretok – dont le deuxième nom est Tanamalala.³⁵⁹ Il se rendit ensuite à Meriu où il en planta un à Mahinarah, il planta encore un bourao à Bogabog ainsi que "des feuilles à laplap". Il se rendit enfin à Panita où il en planta un dans un endroit appelé "nakamal de Mataso. ³⁶⁰"

Voici donc pour les plantations de Matanauretong au moment où l'île de Tongoa était déserte et qu'il n'y avait pas encore d'arbre. Vingt-deux générations suivirent celle de Matanauretong mais, je ne connais pas bien leur nom mais je connais bien leur pierre³⁶¹ :

- ▶ 1- Matanauretong (a eut des jumeaux)
- ▶ 2- Titongoamata et Titongoaroto
- ▶ 3-Paraga
- ▶ 4- Matapasaruru
- ▶ 5- Paukali
- ▶ 6- Nata
- ▶ 7- Malakania
- ▶ 8- Nawosaia
- ▶ 9- Masosopu
- ▶ 10- Amanu
- ▶ 11- Togoros
- ▶ 12- Willie (dont le père est Moses)

³⁵⁸ Ce qui explique pourquoi ce sont les chefs de Mangarisu et de Bongabonga qui prennent à leur charge de conter l'histoire de Matanauretong. Ils partagent effectivement la légitimité par le sang avec le premier homme de Tongoa.

³⁵⁹ Lieu identifié dans de nombreuses versions du mythe comme étant le village d'origine du héros mythique de Kuwae.

³⁶⁰ Il planta en tout quatorze raorao, comme les quatorze villages de Tongoa.

³⁶¹ Il y a en effet à Tongoa une ligne de pierre qui représente les générations de chefs depuis Matanauretong. Certaines pierres représentant certains chefs n'ont apparemment pas été ou mises ou conservées. Le support de mémoire ayant disparu, les titres de ces hommes ont été oubliés.

C'est nous, les hommes de Bongabonga qui envoyèrent le titre de Titogoamata à Malakesa. Il est d'abord passé à Malakesa puis il est allé à Magarisu. Il est ensuite allé chez les autres " hed jif " puis sur les autres petites îles. C'est nous qui venons de les intégrer au système de chefferies.

Les nakamal de Bongabonga :

Bongabonga (Kamam)	Titogoaroto
Namata (Timataso d'ORIU)	Timatas
Wororua	Manamuri
Tonoriki	Timataso
	Tipoloa
	Mana

Les totems :

Les nakamal de Titongoaroto et de Titongoamata ont la noix de coco (na-niu)

Et le nakamal de Magarisu a le yam.

Les nakamal de Magarisu :

Magarisu	Titogoamata
Malakesa	Masoeragi de Malakesa
Simat	Masoeragi de Simat
Saisalapa	Usamoli

Notes de G.Miller sur les épisodes précédant: W. Tasiliu et Tipolomatua affirment que Kuwae incluait ce qui maintenant sont les îles de Epi, Tongoa, Tongariki, Ewose et Valea. En revanche, Makira et Buninga, étaient des îles séparées. Devant cet état de fait, la tradition orale de Bongabonga remonte avant l'éruption. Cette période n'implique aucune migration depuis Efate ou Erromango. L'île de Makira semble appartenir à la situation initiale. La tradition de Pele semble appartenir à un cycle de migrations plus tardif due à l'extinction des populations par l'éruption.

Les générations de Purau

Les deux premiers hommes étaient des jumeaux. Le premier né prit le titre de Tarisaliu et le second le titre, plus modeste, de Tinapua. C'est la première génération. Et quand les anciens de Purau étaient installés en Europe, leurs noms à tous les deux étaient Roymuri et Roymata. Tous deux venaient d'Afrique du Sud et, avec leur pirogue, ils passèrent par Madagascar (Dont le premier nom

était na-mata (la porte)) Tous deux se sont enfuis et sont allés en Tasmanie où ils restèrent quelques temps avant de rejoindre Mauri. Ils voyagèrent encore et se rendirent aux Fiji dont le premier nom était Naviti car c'est le nom que portaient les hommes de main du chef qui étaient là-bas, sur leur pirogue. Quand ils quittèrent Naviti, ils se rendirent sur Tauna³⁶².

Tongoa et Matanauretong." Le sauvetage des rescapés ", version de Mataso, Octobre 1946

Au moment où le volcan entra en éruption et où il détruisit tout, beaucoup d'hommes trouvèrent la mort. Un homme seulement du village de Veroretok survécut. Quand il vit les flammes arriver, il fut effrayé et se mit à courir jusqu'à Tongariki, de l'autre côté de Kuwae. Il y trouva un tambour et se mit à l'abri à l'intérieur.

Une femme également survécut. Elle trouva refuge à l'intérieur d'une caverne non loin de la plage de Tongariki. Son nom est Larifekit et celui de l'homme caché dans le tambour, Simet.

Quand la fumée se dispersa et que le feu s'éteignit, la femme sortit. Elle se dirigea d'abord vers la plage puis marcha jusqu'à chez elle, à l'endroit où se tenait le tambour. Elle y trouva Simet, qui en était déjà sorti. Celui-ci demanda :

*" Où t'es tu cachée pour rester en vie ?
Je me suis cachée dans une caverne sur la plage. Et toi, comment as-tu fait ?
Moi, je me suis caché dans le trou de ce tambour".*

A ce moment-là, la nuit tombait et les deux rescapés allaient se retrouver dans l'obscurité. Ils allèrent dormir, sans manger. Le deuxième jour, les deux rescapés se réveillèrent, affamés. La femme avait avec elle son panier à coquillages et l'outil qui lui permettait de les détacher des rochers. Elle donna ce bâton à Simet et lui dit :

"Tu vas essayer de creuser ici, je sais qu'il y a une manda quelque part par là ".

Simet se mit à creuser et au moment où il atteignit les pierres qui recouvraient la manda, Larifekit lui dit:

" C'est bon, la voila ! "

Alors, ils allumèrent le feu et quand tout fut prêt, ils dégagèrent les pierres et sortirent la manda. Ils la mirent à cuire. Là, les hommes de Makira virent qu'un feu était en train de fumer sur Tongariki. Un homme de Makira du nom d'Alili dit alors :

"Je vois de la fumée par là-bas et ce n'est pas la fumée du volcan. Peut-être que des hommes sont en vie là-bas et si nous ne faisons pas vite, ils vont mourir. Dépêchons-nous, allons-y ! "

³⁶² Ici, une version du récit des premiers navigateurs: Roymata et son frère sont venus d'Afrique centrale et ont traversé les îles du Pacifique avant de remonter jusqu'au Vanuatu.

Les deux rescapés vinrent à leur rencontre sur le rivage, au niveau de la passe-à-bateau, car ils avaient vu venir la pirogue. Cette passe-à-bateau porte aujourd'hui le nom de *Tapurar* mais autrefois, elle se nommait *kahav*. Les hommes de Makira leur dirent :

" Venez ! Allons sur l'île de Makira.

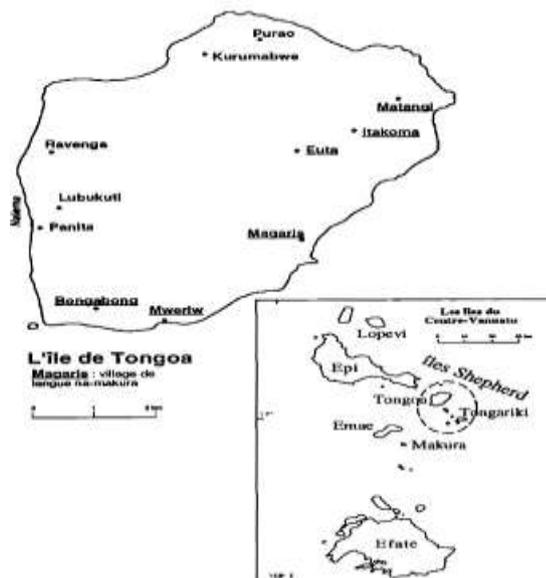
Très bien, nous apporterons avec nous la nourriture que nous avons déterrée. Il en reste la moitié ".

A Makira ils donnèrent le nom de *Nawa* à Larifekit laquelle épousa un homme de Makira³⁶³.

³⁶³ Dans cette version également Tarifaket et Nawa ne sont qu'une seule et même personne. Il est bien précisé qu'elle épouse un homme de Makira et que par conséquent, ce sont les hommes et femmes de Makira qui sont à l'origine du repeuplement de Tongoa.

L'histoire de Matanauretong

Version de Tongoa, 1965



TG01 : 1965

Mots: 2385

Lieu: île de Tongoa

Date: 1965

Informateur: Titongoamat

Recueillie par: J-C. Rivierre (transcrit et traduit)

Revue par: Sandrine Bessis (2020)

Genre littéraire : Mythe bakamatu

Cette transcription fut l'objet d'un article dans un ouvrage collectif intitulé "Mémoire d'homme, mémoire de pierre" Jean-Claude Rivierre y compare les différentes versions de ce récit recueillies auprès du même locuteur qui, par déjà, avait parlé à Jean Guiart et à Garanger. J-C Rivierre propose un découpage du mythe en six épisodes correspondant à six moments, de la séparation de Kuwae à sa répartition entre les différents chefs. Cette version apparaît presque intégralement comme un mythe foncier. Le respect des systèmes héréditaires et coutumiers sont les clefs de voûte de son aire d'influence largement décrite par une longue suite de titres et de toponymes.

1 La destruction de l'île mythique de Kuwae.

Je vais raconter l'histoire de Songité Matanauretong. En ce temps-là, la paix règne à Kuwae et les gens de cette île vivent sous le contrôle de Taripoamata. Ils sont à Kuwae et ignorent la guerre. Quand ils sont en discussion au nakamal, ils peuvent aller voir des femmes. Ils discutent et, de temps à autre, celui qui en a envie va rejoindre les femmes. Ainsi vivent-ils.

Un jour, To'obuk est avec eux et ils ont fait venir (à son insu) sa mère au nakamal. Ils la fréquentent³⁶⁴. A un moment, To'obuk demande:

"Mes frères, puis-je vous rejoindre?
"Oui, viens" lui répondent-ils".

Après avoir couché avec sa mère, il reconnaît sous ses doigts sa cicatrice.

³⁶⁴ J-C Rivierre traduit par le verbe *fréquenter* le verbe " lo'oh " voir. C'est un euphémisme pour "coucher avec elle".

" Est-ce donc toi maman?" dit-il.

" Oui, c'est moi" répond-elle.

" Quel malheur! Bon, ce qui est fait est fait".

Quand les villageois sont aux jardins et que, parmi les cris, on entend ceux de To'obuk, certains disent: " ils feraient mieux de se taire ceux qui fricotent avec leur mère". Ce qui met To'obuk hors de lui. Il met à l'eau sa pirogue et se rend chez son oncle maternel à Lopevi.

" Je t'en prie, tonton, je viens chercher ton aide.

Je vais te donner ce qu'il te faut" répond son oncle".

Ils s'éloignent et l'oncle piège le lézard à queue bleue³⁶⁵. Mais le garçon intervient: " Non, pas celui-là, il est trop gros !"

L'oncle piège le lézard brun. "Celui-là aussi est trop gros!"

Il piège le lézard à peau molle. " Non, il est trop gros! "

Il appâte le lézard vert... "Oui, c'est celui-là que je veux!"

Alors il l'attrape, le met dans un petit bambou, qu'il entoure d'un lien en fibre de coco. Il entaille une igname, fixe le bambou contre l'igname et les attache ensemble. Il pose le tout dans la pirogue et la met à l'eau.

Alors qu'il se trouve en mer la préparation manifeste sa puissance. To'obuk atteint le rivage et entonne un chant pendant qu'on tire au sec la pirogue:

"Lupepe'lupe' lua³⁶⁶"

"Lupeluaea ; lupelupe lua !"

Une fois sa pirogue au sec, il enterre ce qu'il a rapporté au pied d'un bois de fer au nakamal Mwalala. Il tue cinq porcs et, le même jour, fume les testicules de ces cochons. Ainsi s'apprête-t-il à détruire Kuwae. Il tue encore un porc, le fait cuire pour le manger en compagnie de sa mère, avant leur mort. Ils étalent leur natte au pied de l'arbre au bois de fer et mangent entièrement les corps des six cochons. Puis il prend les testicules fumés des six porcs, escalade le bois de fer, pousse un cri et entonne l'incantation de destruction "modarere bulaiwa³⁶⁷".

Alors il prend une paire de testicules et la fait exploser dans ses mains au sommet du bois de fer: la terre se met à trembler.

*Il chante une seconde fois, fait exploser une seconde paire,
chante une troisième fois, fait exploser une troisième paire,
chante une quatrième fois, fait exploser une quatrième paire,
chante une cinquième fois, fait exploser une cinquième paire.*

³⁶⁵ Il s'agit d'après Matthias Deuss, Docteur en herpétologie, d'un lézard de la famille des scinques, du genre Emoia.

³⁶⁶ Lua: "vomir" en Silucian onak, la langue de Lopevi. Nous aurions pu traduire par " Lopevi vomit ! " Dans les notes de Miller, une transcription de cette chanson est proposée. Il traduit par "d'une seule et même vague". Il retranscrit l'intégralité de la chanson, et précise qu'une partie est chantée au moment où Tombu accoste sur Lopevi, et une seconde partie au moment où il accoste sur Kuwae. Ces notes sont disponibles en annexe.

³⁶⁷La chanson est disponible en TG07  soit sur <https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>.

La terre tremble violemment.

Il fait exploser la sixième avec la pierre posée sur le bambou, au pied du bois de fer.

Alors tout explose, et le volcan détruit Kuwae.

2 Les rescapés.

Songité est parti de Kiri-mwalala pour piéger des oiseaux avec un lacet. Il s'installe à Vitito et il y capture une perruche. Il quitte Vitito en courant. Quand il regarde en arrière, vers Kuwae, il voit que la terre s'est disloquée. Alors il se précipite vers Mwasing³⁶⁸ et s'introduit dans l'orifice inférieur d'un tambour dressé ; il s'agit du tambour de Taripoamat Mwasing (du vieux-Lakilia- à Tongariki). Il est à l'intérieur du tambour, mais ses pieds dépassent. Or, la terre est chaude et il rentre ses pieds à l'intérieur du tambour.

Il reste comme cela un petit moment, puis il entend Tarivekit. Elle était partie à la pêche derrière Mwasing. Lorsque la chaleur du volcan se fait sentir, elle rentre dans cette grotte qu'on appelle maintenant " la grotte de Tarivekit ". Quand elle en sort, elle voit que tout est bouleversé autour d'elle. Elle arrive par ici et s'arrête auprès du tambour. Elle se met à pleurer. Il demande alors :

" Qui est là ? "

Il ajoute :

" Enlève la terre qui recouvre le trou de ce tambour, je voudrais sortir".

Quand il sort du trou, il l'interroge :

" Sais-tu où se trouve la fosse où est gardé le fruit de l'arbre à pain ?

Oui, je sais où elle est".

Alors ils montent à Lekirahu et piquent le sol avec un bâton pour repérer la pierre placée sur la fosse. Ils enlèvent la terre, puis Songité fait du feu. Ils ramassent des brindilles qui jonchent le sol et soufflent sur le feu.

3 Le Sauvetage des rescapés.

Voilà que depuis l'île de Makura, Tarimas aperçoit la fumée.

"On dirait que quelqu'un est encore en vie !" s'exclame-t-il.

Alors ils mettent à l'eau la pirogue nommée " Kaisir " et naviguent jusqu'à la passe à bateau appelée autrefois "Taurar". Tarimas tire au sec la pirogue; il voit l'homme et la femme et les questionne :

"Vous êtes vivants, mais comment avez-vous fait? "

³⁶⁸ D'après la version de Tongariki, " Mwasing serait " le premier nom de la passe-à-bateau " kahov ", avant que les hommes de Makira ne la rebaptisent lors du sauvetage des rescapés. Cette information a été validée par le propriétaire coutumier de la passe, Tariboamata, le conteur. Cf. §8.2.1.

Songité lui répond:

"Moi j'étais dans un tambour, Tarivekit, quant à elle, était à la pêche, et s'est réfugiée dans une grotte".

On l'appelle maintenant " la grotte de Tarivekit"

4 La reconquête de Tongoa.

Alors Tarimas les ramène à Makura et ils y demeurent. La végétation reprend sur l'île de Tongoa.

Avec Tarimas, Songité coupe des plants de *Garuga floribunda*, de *na-lalab* (haie décorative à fleurs jaunes) et de *na-mele* (plante à feuilles comestibles).³⁶⁹ Ils amènent les plants et les mettent dans la pirogue nommée "Kaisir". Puis ils quittent Makura avec leur pirogue et abordent la plage de Nalema, à Tongoa. Ils aperçoivent le mouillage et constatent qu'il est calme. On appellera ce mouillage Nalema ("flaque d'eau"). Ils y plantent alors un *Garuga floribunda*. Puis ils disent: "Gravissons cette hauteur".

Ils se mettent en route pour venir par ici, restent à Petit-Meriw, et disent ensuite:

"Nous allons passer par cette colline brisée".

Ils escaladent la colline brisée, viennent par ici et s'installent au village de Matanaim. Ils y construisent leur maison, vont partout (pour voir où ils peuvent planter leurs arbres) et marchent jusqu'à Ravenga. Ils plantent un *na-kuma'ir* à l'endroit qu'on appelle *na-Bwap*. Un autre se trouve à *Lubukit Navisaan*. Un autre est planté à *Mataas Kurumabe*, ils en plantent encore un qui se trouve à *Malapoa Purao* puis un autre encore, il est *Bakak Euta*. Ils en plantent un à *Malasa Magarisu*, puis un autre encore, il est à *Tongalap Magarisu*. Ils remontent à Matanaim (regagnent leur maison). Or, *Manaberik* (l'un de leurs compagnons), resté auprès de leur nourriture, leur en dérobe pendant la journée. Quand (dans la soirée) ils font les parts, la nourriture vient à manquer. Alors ils tuent *Manaberik*. Sa tombe est à Matanaim.

Ils retournent à *Bogabog*, plantent un *na-kuma'ir* qui se trouve sur le *kamal* de *Bogabog*. Ils en plantent un à nouveau, au niveau de la passe de *Matunoa* qui se situe du côté de *Matas*. Puis, ils montent jusqu'à Matanaim, où ils trouvent des ignames qu'ils emportent jusqu'à *Makira* mais qui tournent en chemin. Alors ils jettent les ignames et nomme le lieu "*Malah*³⁷⁰". Puis ils repartent à Makura et restent jusqu'à l'époque des plantations.

³⁶⁹C'est Tarimas qui offre de la végétation de chaque type: des arbres pour le système des chefs, des fleurs et des fruits pour la descendance et de la nourriture. Cette version rejoint notamment celle de Makira MK01:2017.

³⁷⁰ "Périmé, pourri" en langue namakura.

5 L'intronisation de Matanauretong et la répartition des terres.

Songité et Tarivekit plantent pour Tarimas d'abord et celui-ci leur dit :

" Allez rechercher des plants de l'igname niav, vous les mettrez en terre pour vous".

Alors ils redescendent au hameau ; ils arrivent (à l'abri où se trouvent les semenceaux) et s'y attardent. Alors Tarimas redescend à leur suite, il vient les retrouver, mais il les surprend en train de faire l'amour. Tarimas remonte alors au jardin, puis ils le rejoignent ensuite. Il leur dit:

" Venez vous deux, amenez les ignames à semer par ici, elles seront plantées pour vous ".

Puis, une fois les ignames plantées, ils rentrent des plantations. Tarimas prépare le repas de mariage et déclare:

" Aujourd'hui même, ces deux-là vont s'unir par le mariage".

Ils restent alors jusqu'à ce qu'arrive le moment de leur retour à Tongoa. Les hommes de Makura déclarent:

" C'est nous qui contrôlerons ces gens (puisque nous les avons sauvés)".

Les autres admettent:

"C'est lui (Tarimas) qui nous contrôlera et si la terre de Tongoa devient bonne, nous apporterons des offrandes de nourriture.³⁷¹ C'est bien lui qui nous contrôlera".

Alors que le couple est encore à Makura, il a pour enfants Nawa et Sinatong. Puis lorsqu'ils quittent Makura, Tarimas intronise Songité. Il lui donne comme nom Matanauretong, c'est-à-dire *le premier homme de Tongoa*. Ils mettent à l'eau la pirogue nommée "Kaisir", ils atteignent le rivage de Tongoa à Nalema, montent par ici à Petit-Meriw, se reposent puis repartent. Ils montent par ici à Matanaim, ils y demeurent un moment, puis descendent par ici, à Haran.

Tua'ol³⁷² décède à cet endroit, alors ils l'enterrent ; il est en terre à Haran. Ils y restent un petit moment puis descendent à Meriw-Tokorua. Ils habitent à cet endroit, lorsque meurt Nawa³⁷³ (la première fille de Songité-Matanauretong). Ils l'enterrent et laissent deux hommes: Titogomaet et Timakiri-Lumas. Ils sont chargés de rester là pour garder la tombe de Nawa. Puis Songité-Matanauretong prend avec lui quelques hommes; tôt le matin ils vont à Bogabog et s'installent pour un long moment là-bas.

Puis Matanauretong quitte cet endroit et retourne à Liseirik (Panita). Il y engendre Titongoa-Mata l'aîné et Titongo-Liseirik puis il renvoie Titongoa-mata (son fils), avec Tarikaiw et Taliip (deux

³⁷¹ En Nouvelle-Calédonie ces offrandes de nourriture sont nommées " don d'amabilité". Au Vanuatu, elles portent le nom de "sautong". C'est l'offrande que l'on fait au chef qui dirige un groupe de terrains. Cf. §2.1.2.

³⁷² Un *Tua'ol* est un esprit goinfre et farceur (cf. le démon de MK05:2016, qui vole la nourriture des enfants après s'être introduit auprès du père). Le fait qu'un *Tua'ol* décède sur Tongoa, montre également la reconquête de l'invisible sur les lieux.

³⁷³ Nawa et Sinatong (Sin de Tongariki) deviendront les héroïnes de la plupart des récits des Shepherd.

hommes venus avec lui de Makura). Ils reviennent par ici à Bogabog. Ce Titongoa-mata a lui-même deux jumeaux; le premier s'appelle Titongoa-mata et le second Titongoarot³⁷⁴. Le temps passe; ils envoient une femme au kamal Malakes (Magarisu) pour qu'elle s'y marie avec un homme nommé Mwase.

6 Titongoamat.

Ils demeurent un moment, puis survient le décès de la mère de Titongo-Liseirik. Titongoa-mata (frère de Titongo-Liseirik) souhaite se rendre aux funérailles qui doivent se dérouler à Panita. "Donne-moi un porc, demande-t-il à Tarikaiw, je l'emmènerai à Panita". L'autre lui donne un porc, mais il lui en donne un petit. Il envoie alors un message à Mwase, chez lui à Mwalakes lui disant (à mi-mot): " Tu vas me donner un cochon et je vais l'amener à Panita. " Alors Mwase prend un porc (un beau) nommé Nata'alew.

Lui et les siens l'emportent à Bogabog. Pendant ce temps Titongoa-mata dit à ses gens:

"Prenez le petit porc (celui donné par Tarikaiw), et partons!"

Ils quittent le hameau, font route (vers Panita) avec leur chargement et, en chemin, entendent le chant des hommes de Mwase qui arrivent avec le bel animal. Alors ils s'arrêtent et Mwase les rejoint. Mwase déclare:

"Beau-père, tu m'as envoyé ce message, nous amenons cela pour toi"

"Grand merci", lui répond Titongoa-mata.

Les gens sont réunis. Titongoa-mata dit alors à quelques-uns des siens:

"Apportez ce (petit) porc et posez-le sur le sol".

Ils prennent alors le petit porc donné par Tarikaiw, s'approchent et le déposent. Titongoa-mata dit à Mwase de s'approcher; il prend le premier-né des jumeaux et dit à Mwase:

" Ce garçon aura pour nom Titongoa-mata Premier. Tu l'emmèneras là-haut chez toi".

Puis il retire de sa tête un plumet, le plante sur la tête de son fils, le premier des jumeaux, et déclare:

"Voilà des sujets, ils lui appartiennent. D'autres allégeances vont jusqu'à Tongariki, demeurent à Tavi de Makura et Buninga ; elles sont dues à Titongoarot (son frère jumeau). A toi, Mwase, reviendra le droit de t'opposer (à une décision du chef)".

Puis les hommes de Titongoa-mata transportent le porc nommé Nata'alew, et l'emmènent à Panita. Mwase prend le jeune Titongoa-mata et le petit porc (donné par Tarikaiw), puis ils rentrent

³⁷⁴ Version qui rejoint celle de Miller TG01:1965.

à Mwalakes (Magarisu). Titongoa-mata (père), quant à lui, demeure à Bogabog. Sa frontière³⁷⁵ se trouve à Naturu, passe par Mukokon, côté mer, puis monte jusqu'à Vavalang et la colline de Tavalap. Elle vient par ici, rejoint Timwinibang Saworu. Elle monte, rejoint Na-Timwile'ele-Butubut puis revient sur Na-Tirniwile'ele, descend sur Nakura, touche à nouveau Timwinivat, puis descend jusqu'à la mer à Navukih, pour atteindre le rocher Kimadu.

A l'époque où Titongoa-mata envoie son fils chez Mwase, il partage le sol et fait une clôture qui se trouve à Saworu na-Timwinibang, et descend au mouillage de Korara. Quelques allégeances qui lui sont dues demeurent à Tokorua: Totongoa-ma'et, Sa'ati, Tipolonarot et les kamals de Mwasemwalat: Namur Males [etc.]; ils sont les sujets de Titongoa-mata à Mweriw. Titongoa-mata (père) reste à Bogabog et envoie des hommes avec le jeune Titongoa-mara au kamal Mwalakes (chez Mwase).

Mwase, quant à lui, a reçu ce jeune Titongoa-mata dont le petit nom est Sulusor et il a emmené le garçonnet pour rester à Mwalakes durant une année, avec le fils de Tariipoamata. Alors que les deux garçons sont en train de jouer, ils aperçoivent le lézard à queue bleue³⁷⁶ qui se glisse dans les interstices d'un muret servant de limite; ils font bouger la pierre (en essayant de l'attraper). Le fils de Tariipoamata est en bas par terre alors que le garçon venu de Bogabog se tient sur le haut du muret. Il bouge la pierre et elle tombe sur le gros orteil du fils de Tariipoamata. Sa blessure s'infecte et il meurt.

Tariipoamata (son père) réclame alors vengeance auprès de Mwase. Cinq jours passent, et Mwase déclare: " Ce garçon, je l'ai reçu de Bogabog. " Il le prend et dit, s'adressant à Tariipoamata: " Il vous appartiendra désormais. " Suite à quoi, ils se réconcilient. Tous deux possèdent ce sol, le village. Mwase déclare: " Non seulement ce garçon vous appartiendra" puis, le prenant avec lui il l'amène devant Tariipoamata et ajoute " Titongoa-mata est le titre de ce garçon ". Il ôte de ses cheveux un plumet et le plante sur sa tête de l'enfant, disant: "Les sujets liés à ce titre sont aussi avec cet enfant. " Alors le jeune Titongoa-mata met sa main dans celle que lui tend Mwase puis celui-ci déclare: "La terre et tout vous appartient". Bien, répond Tariipoamata, ma terre sera aussi la sienne, Titongoa-mata nous gouverne [..]"

³⁷⁵ Titongoamata est le narrateur de cette version de Kuwae, il y délimite les frontières de son terrain et trace la ligne historique de séparation existant entre les différents points de Tongoa. Ces limites peuvent être des villages, des étendues d'eau, des rochers, des falaises, des arbres: tout ce qui est susceptible de durer dans le temps.

³⁷⁶ Nous avons ici une réactivation du rituel de Kuwae. Les enfants jouent et c'est à cause de ce lézard que les échanges de fils et des titres qui les accompagnent deviennent un ordre commun.

7 Conclusion de l'histoire de la barrière de Magarisu.

Avec ce Titongo-mata ramené de Bogabog par Mwase commence la première génération de cette chefferie. Mataput est la septième génération. Manaar est la huitième génération. Titongo Bakosong est la neuvième génération. Titongo Toar est la dixième génération. On ne compte pas les régents (lorsque l'héritier du chef est trop jeune). Il y a ainsi dix générations depuis Sulusor (Titongo-rnata Premier) jusqu'à maintenant.

Voilà l'histoire que connaissaient Langoe, Titongo-bakosong, et Song Timakirarot [et en 1924, c'est devenu l'histoire de Rao]. Ils lui ont transmis l'histoire de la barrière de Magarisu. Cela commence avec cet endroit que Mwase et Taripoamata ont donné à Titongo pour qu'il soit à lui. Il demeure au rocher Takuar, rejoint la source Sibi'it et le rocher naTirnile'ele' Butubut, l'arbre reuiereui à la crête Butubut, touche au rocher Malah, au trou Na-bwerik, rejoint le banian situé entre Matanaim et Makat. [...] (Suivent une centaine de toponymes)

Voilà l'ensemble de sujets que Titongo possède. Cet ensemble est à Magarisu, plat de nourriture de Mwalakes, Mwasoe et Tarinoa.

Le mythe de Kuwae et de la dénomination des îles Shepherd

Version de Makira, 1986

MK04: 1986 

<https://catalog.paradisec.org.au/collections/WS1/items/005>

Mots: 1156

Lieu: île de Makira

Date: 1986

Informateur: Edison Masoeripu

Recueilli et transcrit par: W.Sperlich

Traduit par: S.Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Lors de son terrain pour sa thèse de doctorat, Wolfgang Sperlich se rendit sur les îles d'Emae et de Makira où il vécut plusieurs mois avec sa famille. Il avait pour objectif la description de la langue Namakura. S'il a peu étudié la littérature, il a consacré l'article " the rising of the volcano" à cette version du mythe de Kuwae qu'il avait laissé sans traduction. J'ai rencontré à sa suite en 2016, l'auteur de ce texte: Edison Masoeripu ("étoile du matin"), le paramount jif de Makira, qui toujours nourrissait un profond intérêt pour sa langue maternelle. Celui-ci s'était lancé, suite à sa rencontre avec Sperlich, dans l'élaboration d'une liste de mots. Liste que je me suis chargée d'intégrer à mes propres données enrichies par celles de Jean-Claude Rivierre et de W. Sperlich pour la réalisation de ce travail. Il est à noter que l'orientation de cette version du mythe est avant tout linguistique. Edison Masoeripu s'adresse à un linguiste avec qui il a parcouru le bush de Makira en lui donnant le nom de chaque arbre et de chaque plante. Ainsi, ce discours vient légitimer la dénomination des îles Shepherd par Tarimas, chef de Makira et vient également légitimer la diversité des langues de Tongoa. En effet, dans cette version, les locuteurs du Namakura de cette île sont issus de l'union de Nawa, soit la fille de Matanauretong et de Tarifaket, les deux survivants de l'éruption et des chefs de Makira incluant Tarimas. Et ce sont leurs descendants qui, les premiers, se seraient installés à Tongoa, ici les préoccupations foncières restent sous-jacentes mais passent au second plan.

1 La destruction de l'île mythique de Kuwae

Je veux parler un peu sur le temps où le volcan détruisit Kuwae :

Un homme du nom de Smet était resté donner à manger à ses poulets³⁷⁷ dans un lieu qu'on appelle " Tanamalal". Il était parti nourrir ses poulets, quand le volcan commença à gronder. Les tsunamis venaient frapper l'île. Smet fut effrayé. Alors, il s'enfuit, il courut et traversa toute l'île de Kuwae. Au départ, Kuwae était une île unique à laquelle étaient attachées les îles de Valea et de Tongariki. Après avoir fuit, il se réfugia à l'intérieur d'un grand tambour qu'ils avaient enfoui dans un trou au nakamal de Lakilia. Ce tambour était réservé aux et à la danse. Il se cacha à l'intérieur et y resta. La vague vint ensevelir l'île. Le volcan détruisit tout pendant que lui était à l' dans le tambour³⁷⁸.

Puis, il y avait une femme qui avait pris son bâton et qui était allé chercher des coquillages sur la plage. Le nom de cette femme est Tarifaket, elle était dans l'eau quand elle vit la lave. Effrayée, elle s'en alla se réfugier à l'intérieur d'une caverne³⁷⁹. Cette caverne qui est toujours là aujourd'hui, ils l'ont appelée "la cave de Tarifaket". Elle alla se cacher à l'intérieur de cette caverne, où elle resta jusqu'à ce que le feu s'éteigne puis elle tenta de se rendre dehors, et elle resta là, à attendre.

Quand elle sortit, elle se mit à monter en s'aidant de son bâton pour marcher et arriva en haut de la montagne où se tenait le nakamal de Lakilia.

" Ici, c'est le nakamal de notre père", dit-elle.

Puis elle vit le grand tambour se dresser devant elle, ce tambour au rythme duquel ils effectuaient les danses traditionnelles. Alors elle se saisit de son bâton, et commença à taper sur le tambour. Quand elle frappa sur le tambour, elle entendit qu'un homme parlait à l'intérieur. C'était Smet. Alors, à l'aide de son bâton elle se mit à gratter autour du tambour, elle gratta, gratta jusqu'à ce qu'il soit ouvert et là, elle découvrit un trou. Mais ce trou était plein de charbon qu'elle gratta encore, puis l'homme qui était à l'intérieur pu sortir. Elle lui dit:

" Moi, quand la vague est venue pour ensevelir l'île, je suis allée me réfugier dans une caverne. J'étais dans l'eau, j'étais en train de chercher des coquillages".

Puis elle lui demanda :

"Mais toi, comment es-tu arrivé ici ?

³⁷⁷ Le récit commence *in medias res* avec la survie de Matanauretong et de Tarifaket.

³⁷⁸ Le tambour est un totem qui permet de rassembler les gens, on sait aussi que les "non-vivants " viennent jouer du tambour et danser pendant la nuit, c'est un lien entre le présent et la tradition, le visible et l'invisible et ici c'est un rempart entre la mort et la vie.

³⁷⁹ On peut voir quelque chose de sexuel ici, l'homme se réfugie dans un tambour (phallique), quand la femme elle, va se réfugier dans une caverne (vaginal). Ils seront le couple nécessaire au repeuplement de Tongoa. Localement, même dans les récits anciens, on ne croit pas à la parthénogénèse. Si les femmes peuvent se faire posséder par des démons (TGK02) et avoir des enfants, on reconnaît bien le rôle reproducteur de l'homme. Le couple est d'ailleurs sacralisé par la plantation traditionnelle d'ignames, symbole du cycle de la vie. Nous retombons néanmoins sur le mythe de la caverne originelle d'où ont émergé les premiers hommes. D'après Le Quellec, ce mythe serait le premier mythe de l'humanité, et ce serait à partir de ce mythe que se construiraient les autres mythes (2023).

Moi, quand la lave a commencé à couler, je me suis enfui et j'ai traversé toute l'île. Puis je suis venu me réfugier dans le tambour. J'étais en train de nourrir mes poulets à Tanamalal".

Alors tous deux restèrent ainsi puis Tarifaket dit à Smet :

" Ici j'ai vu que mon père et les nôtres avaient enterré une manda, une manda de fruits de l'arbre à pain".

Alors, elle se saisit de son bâton, et s'en alla tâter le sol. Elle trouva les pierres qui recouvraient le trou de la manda. Tous deux retirèrent les pierres, et la sortirent du sol. Ils rassemblèrent les restes de ce que le volcan avait détruit. Puis ils en firent du feu, ils firent rôtir la manda de fruit d'arbre à pain et alors qu'ils la mangeaient, Tarimas qui était sur l'île de Makira, aperçut du feu qui brûlait sur une partie de l'île, alors il pensa: " peut-être qu'il y a un survivant. Il y a là-bas quelques restes de l'île de Kuwae".

2 Le Sauvetage des rescapés

Puis ils prirent une pirogue et ils allèrent les rejoindre. En premier lieu, la pointe de Kuwae qui va vers l'intérieur, avait pour nom "Tapurar" (qui signifie 'tabou' *interdiction* et "rar" de "raru", *pirogue*) Quand Tarimas s'y rendit ils nommèrent cet endroit " kahov" et ils l'appellent ainsi aujourd'hui ³⁸⁰ encore.³⁸¹

Tarimas donc se rendit sur place et rencontra les deux survivants. Et pour eux, il coupa des arbres pour leur faire une maison avec des poteaux de canne-à-sucre. Il leur avait également apporté de la nourriture. Le couple travailla dur mais Tarimas leur dit:

"Je crois que vous serez mieux si vous venez à Makira".

Ils se rendirent tous à Makira où ils restèrent. Smet épousa Tarifaket et tous deux après un certain temps eurent un enfant, une fille qu'ils appelèrent Nawa³⁸².

3 La paternité de Makira

Un jour, Smet prépara de la nourriture, puis il invita les chefs de Makira et leur dit :

³⁸⁰ Un nouvel événement vient renommer les lieux, on a le même exemple dans TG01, où ce mouillage s'appelait à l'origine Masing et était devenu " Kahov" après le passage des hommes de Makira. Cf chapitre 5 « Mythe de légitimité ».

³⁸¹ C'est en réalité Tarimas qui détient le pouvoir du langage dans les Shepherd, c'est lui le grand "législateur des mots" qui donne leur nom et fait de moments littéraires des événements historiques.

³⁸² Dans cette version Nawa et Tarifekit sont deux générations de femme différentes: l'une est la dernière représentante de Kuwae, la seconde, la première femme de Tongoa et mère de ce que sera son système de chefferie.

"Venez, nous allons aller voir cette jeune femme, si vous la mettez enceinte, les enfants pourrons aller sur l'île qui se situe plus haut".

Alors les chefs de Makira s'en allèrent voir Nawa qui tomba enceinte. Elle mit au monde un enfant auquel on donna le nom de "Titongoleserik".

Nawa fut à nouveau enceinte et mit au monde des jumeaux, l'un d'entre eux porta le titre de "Titongoamat" et l'autre celui de "Titogoarot". Ils restèrent à Makira et quand ils furent grands, Titongoaleserik et Tarimas, tous deux prirent une pirogue, et ils se rendirent à Kuwae, sur les restes de la grande île de Kuwae.

4 La naissance des îles Shepherd

Ils rejoignirent l'île, ils marchèrent, et là ils ne virent qu'une plante de *worotongo*. Alors Tarimas donna à cette île le nom de Tongoa. La grande île, là-bas, son nom est Tongoa, puis il nomma à nouveau la petite île "Ewose". Le nom "Valea" a été donné parce qu'il y a là-bas une grande caverne. Puis il y en a une autre grande qu'il appela "Tongariki". Et quand il eut ainsi nommé les îles, tous deux montèrent dans leur pirogue et revinrent à Makira. Le nom de cette pirogue était "natololo" ou "le coq" en Namakura.

Ils revinrent à Makira où tous deux restèrent quelque temps, puis à nouveau ils préparèrent leurs affaires et quittèrent Makira.

5 La reconquête de Tongoa

Titongoleserik, Titogoarot et Titongoamat, préparèrent leurs affaires, et ils quittèrent Makira. Et quand ils s'en allèrent, Les hommes de Makira parlèrent avec Smet et lui dirent: " Comme tu es le visage de cette île, et que tu vas avoir d'autres enfants quand tu rentreras, tu t'appelleras: " Le visage de cette île" ou "Matanauretung" (Le premier homme de Tongoa). Il retourna à Tongoa avec ses enfants qui sont nos petits-fils. Ils retournèrent à Tongoa où ils eurent de la descendance.

6 La langue namakura, héritage et preuve de la paternité de Makira

A Tongoa, ils ont pris le parler de Makira, la langue " namakir ". Car quand ils sont partis pour Tongoa, ils ont utilisé cette langue et elle est encore bien ancrée là-bas, aujourd'hui.

Voici comment le volcan détruisit Kuwae et comment on nomma les petites îles à la suite de sa destruction. Tongoa, Tongariki, Ewose et Valea.

" Ici, c'est bon".

Histoire du Tompuku

Version de Kurumampe

TG03: 2013

Mots : 737

Lieu: Kurumampe à Tongoa

Date: 5 décembre 2013

Informateur: Tari Liu (Willy Henry)

du namatana ni farea " Undapua ".

Recueilli et transcrit par: Maëlle Calandra

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Il s'agit ici d'une version particulièrement intéressante du mythe de Kuwae. Une grande attention est portée aux détails du rituel magique et aux preuves qui permettent de légitimer chacun de ces détails. Nom de pirogue, nouvelle dénomination, passage de titre, preuve par le sang, cette version est un modèle du genre mythe-histoire. Contrairement aux autres versions, un intérêt narratif est développé pour le héros " Pae ", humanisé et doté d'émotions complexes. En revanche, cette version contrairement aux autres, ne développe que le premier épisode du mythe, à savoir la destruction de l'île qui s'étend sur six années³⁸³.

Cette histoire, elle est comme ça. Lorsque Kuwae existait encore, le village de Taripoa Mata s'appelait Tano Malala³⁸⁴. Il y avait des garçons qui jouaient là. L'histoire raconte qu'ils ont eu une idée, celle d'aller tuer des oiseaux au ponaro (lance-pierre), pour ce faire, ils se divisèrent en deux groupes. Pae était dans l'un des deux groupes. Ils allèrent en forêt pour chasser les oiseaux et lorsqu'ils revinrent au village, ils allèrent au *nakamal* pour les déposer et ainsi pouvoir compter lequel des deux groupes avaient tué le plus d'oiseaux. Le comptage achevé, ils allèrent chercher des ignames pour les cuisiner au *nakamal*. Ils les ramenèrent, mais Pae n'avait pas bougé, il voulait regarder ce que les autres avaient amené. Il vit que les garçons avaient pris des ignames blanches de la variété " nate tari tare " et alla chercher chez lui, une toute petite igname rouge de la même

³⁸³ Détail commun à la version de Lightner § Naupa (2010: 26) : "from we angel blong hem i givim sikis yia ".

³⁸⁴ Dans la plupart des textes de notre corpus, ce village est nommé " Tanamalal " - *Le jardin de terre* en langue namakura.

variété, mais rouge " nate tari miala ". Les garçons épluchèrent toutes les ignames, les râpèrent et les mélangèrent ensemble pour faire un laplap. Celle de Pae se mélangea donc avec celle des autres. Une fois que toutes les ignames furent bien mélangées, les jeunes hommes firent le laplap sur lequel ils mirent des feuilles afin d'y déposer les oiseaux. Ils mirent le laplap à cuire et lorsque celui-ci fut prêt à être mangé, Pae dit :

" Les amis, les très grosses ignames que vous avez amenées, ce ne sont pas elles que nous allons manger, mais la mienne, car le laplap est rouge et non pas blanc ".

Le laplap était en effet rouge et non blanc. Les autres garçons se dirent alors entre eux, demain, on amènera tous des ignames rouges. C'est à cet instant qu'ils commencèrent à avoir de mauvaises intentions à l'égard de Pae. Le lendemain, les deux groupes recommencèrent la compétition. Ils allèrent en forêt, revinrent au *nakamal* et refirent la même chose que la veille. Ils regardèrent lequel des deux groupes avait amené le plus d'oiseaux, puis chacun alla chercher une igname rouge chez lui. Pendant ce temps-là, Pae alla chercher une petite igname blanche. Les garçons refirent le laplap, mélangèrent leurs ignames à celle de Pae. Tout comme Pae l'avait fait la veille, au moment où tous s'apprêtaient à manger, ils virent que le laplap n'était pas rouge, mais très blanc. Alors Pae prit la parole et déclara :

" Les ignames rouges que vous avez amenées ce ne sont pas celles-là que nous mangeons, mais ma petite igname blanche ".

Les garçons se dirent alors :

" Laissons encore Pae se moquer de nous, mais la prochaine fois, c'est nous qui allons nous moquer de lui ".

Les jeunes hommes organisèrent de nouveau un concours. Ils repartirent en forêt chasser des oiseaux et firent un laplap. Toutefois, pendant ce temps-là, certains d'entre eux étaient restés au *nakamal* pour en fermer une partie avec des katafaou (des nattes tressées à partir de folioles de cocotier) et ainsi faire des murs. Ils firent cela, car ils avaient l'intention de tromper Pae en lui faisant avoir une relation sexuelle avec sa mère. Après qu'ils eurent fini de condamner une partie du *nakamal*, les garçons allèrent chercher sa mère. Celle-ci était originaire de Lopevi, mais s'était mariée à Tano Malala et était depuis veuve. Pae vivait seul avec sa mère depuis que son père était mort. La mère de Pae avait une scarification particulière sur le haut de la cuisse, il s'agissait d'une marque pour les chefs dite *narae ni nawota* (littéralement : " la tête du chef "). Les garçons l'installèrent dans la partie fermée du *nakamal* et allèrent la voir à tour de rôle pour coucher avec elle. Alors que le moment de manger était venu, les allers et venues ne cessèrent pas. Pae qui était le dernier à ne pas y être allé, leur demanda :

" Mais vous allez faire quoi là-dedans ? " , car il ne comprenait pas ce qu'il se passait.

L'un des garçons lui répondit :

" *Nous autres, nous avons mis une femme là-dedans et nous sommes déjà tous allés la voir. Vas-y, nous, nous mangeons* ".

Lorsqu'il y alla, les garçons commencèrent à se moquer et se dire qu'ils avaient gagné Pae :

" *Chaque fois que nous faisons à manger, il nous dit que nous mangeons son igname. Mais aujourd'hui, c'est nous qui lui faisons avoir des problèmes avec sa mère* ".

Lorsque Pae alla dans le recoin du nakamal et qu'il mit ses mains sur les cuisses de la femme, il sentit la scarification et reconnut de suite sa mère ". Il dit :

" *Maman ?!* ", et elle de répondre : " *qui est-ce ?* "

" *C'est moi, Pae, mes amis se sont moqués de moi, pour que je vienne ici et mal te toucher* ".

Les autres les entendirent parler et rigolèrent:

" *Pae voulait nous battre, mais aujourd'hui, c'est lui qui a causé des troubles à sa mère* ".

Pae redressa sa mère et pleura avec elle. Il lui dit alors:

" *Demain matin, très tôt, je partirai voir mon oncle à Lopevi* ".

Sa mère savait que celui-ci avait une petite maison où se trouvaient tous les *posen*. Elle tenta de dissuader Pae, mais Pae était déterminé et lui redit :

" *Demain matin, très tôt, je partirai pour Lopevi* ".

Le lendemain matin, lorsqu'il se leva, sa mère lui dit :

" *Va voir ton oncle si tu veux y aller, vas-y, mais je te demande de ne pas ramener le feu, prend autre chose* ".

Pae se dit à lui-même :

" *Aujourd'hui, je vais noyer Tano Malala* ".

Lorsqu'il mit sa pirogue à l'eau, Lopevi était toute proche, car à l'époque de la grosse île (Kuwae) peu de distance séparait les deux îles. Une fois arrivé et lorsque son oncle le vit, il lui demanda pourquoi il était là, car il comprit que quelque chose s'était passé. Il le sentait. Pae ne raconta pas de suite son histoire. Il lui serra d'abord la main, ils parlèrent un peu et puis, il commença à lui dire ce qu'il s'était passé :

" *Oncle, nous autres, nous restons à Tano Malala. Là-bas, mes amis ont fait en sorte que je touche mal maman. D'abord, ils lui ont tous causé du tort, puis ils m'ont menti. Ils ne m'ont pas dit qui était dedans, cependant, lorsque j'y suis allé, en la touchant, j'ai reconnu la marque de maman. J'ai alors parlé à maman et j'ai pleuré. Maintenant, je veux que tu me donnes juste une chose. Je veux empoisonner tous ces hommes, mais je ne veux pas n'importe quel *posen** ".

L'oncle acquiesça et dit :

" *Attends-moi là pendant que je vais dans la petite maison* ".

L'oncle alla chercher un *posen*, revint voir Pae, mais Pae refusa ce que son oncle lui présenta. L'oncle repartit dans sa petite maison, prit un autre *posen* qu'il présenta à Pae, mais Pae refusa une deuxième fois. Au troisième refus, l'oncle lui dit :

- " Pae, je t'ai amené mes *posen* les plus puissants et les plus précieux, mais tu n'en as pas voulu. Alors lequel veux-tu ?
- Oncle, moi j'en veux un qui soit capable de détruire l'intégralité de Tano Malala.
- Dans ce cas, allons dans la petite maison et c'est toi qui choisiras celui qui te convient ".

Ils partirent ensemble à la petite maison. Devant celle-ci, l'oncle avait une fleur qui se cuisine en soupe, car elle a un très bon goût et sent très bon, elle s'appelle " na-tukutuku tambae ". L'oncle la cultivait afin de pouvoir endormir ses *posen* lorsqu'il avait besoin de pénétrer à l'intérieur. Avant d'entrer, l'oncle demanda à Pae de patienter, le temps qu'il tourne autour de la maison avec les feuilles de la fleur, car leur odeur est si forte qu'elle endort les *posen*. Lorsque tous les *posen* furent temporairement endormis, l'oncle ouvrit la porte, entra, et dit à Pam de le suivre, afin qu'il puisse prendre le *posen* de son choix. Pae regarda alors les *posen* qui se trouvaient là et vit que dans un recoin se trouvait un petit oiseau qui, lui, avait encore les yeux ouverts. Il s'agissait d'un na-laklak³⁸⁵, du feu sortait depuis sa bouche. Il ne dormait pas à cause de son pouvoir de faire du feu. Pae déclara alors :

- " Oncle, voilà là ce que je veux ! "
- " Pae, ceci est le feu "
- " Oncle, voilà ce pour quoi je suis venu "

L'oncle essaya de raisonner Pae, mais celui-ci était déterminé et dit:

" Oncle, ces hommes ont fait en sorte que je touche mal maman. Je veux couler Tano Malala".

L'oncle prit alors le petit oiseau et dit à Pae qu'il allait pouvoir repartir chez lui. Ils commencèrent alors à prendre une natte katafaou pour envelopper le petit oiseau. Mais lorsque l'oncle mit Pae à l'eau et que Pae commença à ramer, le feu de l'oiseau cassa la natte, brisa la pirogue et l'eau pénétra à l'intérieur. Pae ramena la pirogue près du rivage. L'oncle donna alors sa pirogue à Pae, mais de nouveau, celle-ci se brisa. Pae et son oncle ramenèrent la pirogue sur le rivage. Ils n'avaient plus de pirogue, lorsque, par chance, l'oncle vit au loin la pirogue " ofatao " (c'est le nom d'un oiseau marin qui peut être blanc ou noir) appartenant à Mara ki Tatano, un homme de Tanaroro (aujourd'hui Itakoma). Pae et son oncle firent alors un feu sur le rivage afin d'appeler Mara ki Tatano qui vint à leur rencontre. L'oncle lui demanda s'il pouvait ramener Pae à Tano Malala. Ce qu'il accepta. L'oncle lui demanda cependant d'attendre un bref instant. Pae et son oncle partirent alors dans le jardin de l'oncle pour y prendre une igname de la variété " mengefefe " dont la couleur est blanche. Il prit ensuite un bambou qu'ils enfoncèrent dans la base de l'igname afin de la creuser pour y mettre l'oiseau. Lorsque suffisamment de chair fut retirée, l'oncle mit l'oiseau dedans, mais le trou ne fut pas assez large, la queue de l'oiseau dépassait. Afin d'élargir le trou, ils prirent une pierre, une longue pierre et poncèrent jusqu'à que l'oiseau puisse entrer complètement dans l'igname et que sa queue ne dépasse plus. Ensuite, ils prirent l'écorce de deux

³⁸⁵ M.Calandra a recueilli cette version en langue nakanamanga. Voir " Likalak " dans le glossaire.

namariu pour bien envelopper l'igname et la déposèrent au milieu de celles-ci. Ils ligotèrent le tout avec une liane de la forêt incassable appelée : " sifa ruru manu ". Ils retournèrent vers la pirogue, mirent l'igname dans la natte katafaou³⁸⁶ et refermèrent encore le tout d'une natte de pandanus. L'oncle s'adressa au capitaine de la pirogue et dit :

" Nous allons essayer de remettre cette pirogue à l'eau. Nous avons déjà essayé de le faire à deux reprises avec deux pirogues, mais cette chose-là les a cassées. Alors, vous n'allez pas monter de suite à bord, nous allons d'abord essayer de la faire flotter avec le posen dedans ".

Ils mirent l'oiseau emballé dedans, la pirogue à l'eau et constatèrent que celle-ci ne se brisa pas. Ils ramenèrent la pirogue sur le rivage et l'oncle s'adressa au capitaine et lui dit :

" Attendez-moi encore un peu, je dois aller en forêt ".

L'oncle parti en forêt à la recherche de deux jeunes pousses de bourao dont la pointe était fanée et la base encore bien verte. Lorsqu'il en trouva, il les prit, leur enleva leurs écorces, afin que la chair soit à nue. Il tendit l'un des deux bourao à Pae et lui dit :

" Prends ce bourao. Lorsque tu seras dans la pirogue, mets-toi à l'avant et pointe Tano Malala avec. Moi, je prends l'autre et je me mettrai sur le rivage et moi aussi, je viserai Tano Malala avec l'autre bourao ".

La cime fanée de ces jeunes pousses de bourao dirigée sur Tano Malala eut pour effet de bloquer la vision des hommes lorsqu'ils regardaient vers la mer. Ils ne virent donc pas la pirogue de Pae arriver. Pendant que Pae se tenait debout sur l'embarcation et pointait Tano Malala avec la jeune pousse de bourao, son oncle qui était resté à Lopevi et visait également Tano Malala se mit à chanter :

" Pae, Pae maragongo sasale mbuabua, sasale mbuabua, sasale mbuabua³⁸⁷ ".

Cette chanson en langue de Lopevi eut pour effet de faire aller la pirogue plus rapidement vers Tano Malala. Lorsque Pae était à l'avant du bateau avec la jeune pousse de bourao et que son oncle depuis le rivage chantait, et que le capitaine pagayait, la pirogue avançait aussi vite qu'un bateau à moteur³⁸⁸. Elle touchait à peine l'eau.

Lorsque Pae arriva à Tano Malala, il continua à suivre les conseils de son oncle et alla sous le *nearu* (oaktree) près du *nakamal* et y creusa un trou jusqu'à trouver la racine principale de celui-ci. Il enleva l'oiseau de l'igname et le mis dans le trou. L'igname creusée dans laquelle se trouvait

³⁸⁶ Cf. Glossaire " Katavau ".

³⁸⁷ Dans toutes les autres versions de notre corpus, Tombu chante " Lupe Lua ", le fait de se rendre " invisible " est également inédit dans cette phase de préparation du rituel magique.

³⁸⁸ Image comparative communément employée (TGK08:2019), et qui montre le caractère magique de cette traversée.

l'oiseau changea de nom et devint duma ki laka (" le trou de l'oiseau nalaklak³⁸⁹). Pae jeta la pousse de bourao que son oncle lui avait donné et les habitants le virent et lui dirent :

" On a entendu dire que tu étais parti à Lopevi, ça y est tu es revenu ?! "

Tous ignoraient ce qu'avait fait Pae.

Le feu avait déjà commencé à faire son travail dans la terre — dès l'instant où Pae mit l'oiseau en terre, le feu commença à faire son travail. L'oncle avait expliqué à Pae que dans six ans, le feu jaillirait. Il lui avait également demandé s'il avait des cochons. Pae avait répondu que oui. L'oncle lui avait alors expliqué :

" Lorsque tu tueras tes cochons pour les manger avec ta mère, tu retireras leur vessie (nabubu ni wango) et tu les accrocheras au-dessus du foyer où vous cuisinez tous les jours, afin que la fumée les sèche et les rende dures et qu'elles ne pourrissent pas "

Pae fit tout cela. Il tua les cochons et fit comme son oncle lui avait dit de faire. Avec sa mère, ils mangèrent les cochons et il accrocha les vessies dans la cuisine. Ils étaient tristes, car ils savaient que bientôt le feu jaillirait et que Tano Mala disparaîtrait. Les autres, eux, continuaient de se moquer de Pae qui continuait de faire son travail. Un jour, il alla voir Taripoa Mata³⁹⁰ et lui dit :

" Aujourd'hui, je vais couler Tano Malala. Alors, je te préviens, si des hommes sont prêts à partir pour Efate ou vont à Efate, il faut les suivre, car dans six ans, le feu va jaillir "

Pae voulait prévenir les autres habitants; le chef fit passer le message, mais personne ne bougea³⁹¹.

Une première année passa, mais il n'y eut pas encore de tremblements de terre. Le feu avait néanmoins commencé à agir sous terre. Les hommes revinrent voir Pae et lui demandèrent :

" Tu veux faire quoi ? Nous, on a déjà fait en sorte que tu touches la cicatrice de ta mère "

Pae leur répondit seulement :

" Si vous voulez rester en vie, il est encore temps que vous partiez "

Une deuxième année passa et des petits tremblements de terre commencèrent à se faire sentir de temps à autre. La troisième année, la terre bougeait toujours et lorsqu'elle bougeait, Taripoa Mata repensait à ce que Pae lui avait dit et il se disait :

" Oh, je crois que cet homme m'a dit la vérité... "

³⁸⁹ Nouvelle dénomination de l'igname. Cf. §8.2.1.

³⁹⁰ Dans cette version un Tariboamata est déjà présent sur l'île de Kuwae, il ne s'agirait plus de la reconquête de Tongoa et de l'instauration d'un nouvel ordre de chefferie mais bien de la restauration de l'ancien système.

³⁹¹ Il est précisé ici qu'il n'y a pas eu d'exode vers Efate et, par conséquent, aucun retour des premiers occupants.

La quatrième année fut semblable aux précédentes. La terre bougeait toujours, mais de plus en plus fort. Le chef réunit alors ses hommes au *nakamal*. Il les appela en soufflant dans une conque percée, afin que tout le monde vienne. Taripoa Mota leur dit :

" Vous tous, pour aller au jardin ou pour marcher n'importe où dans notre forêt, je vous recommande de couper un très long morceau de bois pour que vous l'ayez avec vous lorsque vous vous déplacez. Vous le mettrez derrière votre cou et de manière parallèle au sol ".

Les hommes l'interrogèrent :

- *" Chef pour quelle raison devons-nous prendre ce bois et le mettre ainsi ? ".*
- *" Je vous aime trop pour vous perdre mes hommes. Je vous dis cela, car s'il y a un gros tremblement de terre et que la terre s'ouvre là où vous êtes et que vous tombez, les deux côtés du bambou reposeront de part et d'autre de la terre et vous pourrez remonter à la surface et vous serez sauvés, car je veux ne perdre personne de Tano Malala. Je veux que tout le monde survive. Je veux aussi que vous partiez vers Efate ".*

Mais les hommes ne bougèrent pas. Le chef avait un seul fils et celui-ci était encore petit. Il s'appelait " Siviri ³⁹²". Il le prit et alla voir Tisamata. Il lui demanda de prendre son fils et de l'emmener à Efate. Taripoa Mata donna alors une pirogue à Tisamata, celle-ci s'appelait : " siviri mataleana " et donna temporairement son titre de chef à Tisamata pour qu'il puisse le donner à son fils, car il savait qu'il allait mourir à Tano Malala. ³⁹³

Tisamata partit une première fois avec le jeune garçon et six femmes et alla au nord d'Efate à Siviri — un endroit que Tisamata nomma ainsi en l'honneur du fils de Taripoa Mata. Il les déposa là-bas et revint à Tano Malala pour prendre d'autres hommes. Cependant, personne ne voulut le suivre. Taripoa Mata envoya de nouveau des hommes de son clan à Efate, mais les autres villageois ne voulaient rien savoir. Taripoa Mata dit à Tisamata :

" Je t'ai donné mon titre pour que tu le donnes à mon fils. Moi je vais mourir ici avec mes hommes ".

Tisamata retourna s'installer à Siviri avec des hommes de son clan, des hommes du clan de Taripoa Mata et le jeune Siviri. Cependant, de là où ils étaient, ils ne pouvaient voir leur île (Kuwae), car les îles de Pele et Nguna bloquaient la visibilité. Tisamata, ses petits chefs et ses hommes décidèrent alors de trouver un lieu plus en hauteur pour installer leur campement, car ils voulaient pouvoir être témoins de la fin de Tano Mala lorsque le feu jaillirait. Ils allèrent en haut d'une colline et nommèrent ce nouveau lieu : " Malafao " (ce qui veut dire : " nouveau campement "). Ils étaient suffisamment en hauteur pour que Pele et Nguna ne les empêchent plus de voir Kuwae. Encore aujourd'hui, les habitants de Siviri se trouvent en haut de cette colline.

³⁹² Du même nom que le village du nord d'Efate. *Siviri* en namakura signifie "perroquet".

³⁹³ Dans cette version, le rescapé est porteur de l'un des titres les plus importants du système des îles Shepherd. Ce titre est alors emmené à Efate.

À la cinquième année (après que le pigeon eut été enterré), à Tano Malala les tremblements de terre étaient très forts. Bientôt, le feu jaillirait. À la sixième année, Pae prit son dernier et sixième cochon. Il le tua, fit à manger pour sa mère et lui. Il alla ensuite prendre la première vessie de cochon qu'il avait retirée et alla en haut du *nearu* à côté du *nakamal*. Cet arbre avait six branches principales. Pae monta au sommet de l'arbre et cria de la même manière que l'on crie, lorsque l'on va en forêt :

" Hué ! Hué ! Aujourd'hui, aujourd'hui, vous allez voir que les fesses de ma mère sont rouges ! "

Il accrocha ensuite la première vessie à la cime de l'arbre et la perça. Le feu commença alors à s'intensifier sous la terre et frappait la surface du sol. L'île était secouée de toute part, car le feu était prêt à sortir, puisque la première vessie venait d'être éclatée. Pae descendit de l'arbre et alla vers sa mère. Il la prit dans ses bras et tous les deux pleurèrent un long moment. Ils mangèrent et restèrent ensemble un long moment, puis Pae remonta sur l'arbre. Il monta sur la deuxième branche la plus haute de l'arbre. Il cria de nouveau :

" Hué ! Hué ! Aujourd'hui vous allez voir que les fesses de ma mère sont rouges "

Il cria si bien que tous les hommes vinrent près de l'arbre et demandèrent à Pae :

" Que veux-tu veux faire ? Nous avons déjà fait en sorte que tu causes du tort à ta mère ! "

Pae, inflexible, continuait de crier :

" Aujourd'hui vous allez voir que les fesses de ma mère sont rouges ! "

Il pleurait. Les autres, venaient le voir, se moquaient de lui et riaient et lui disaient :

" Tu veux faire quoi, hein ? Tu es un incapable et en plus tu as causé du tort à ta mère ! Tu fais seulement semblant de faire quelque chose ! "

Pae pleura et retourna voir sa mère, ses larmes coulaient et tombaient sur le sol. Tous les deux refirent à manger et restèrent ensemble jusqu'au milieu de la nuit, car l'oncle avait dit à Pae de crever la dernière vessie à minuit. Les autres continuèrent de se moquer de lui, jusqu'à qu'ils aillent tous se coucher. Quand arriva le moment d'aller accrocher la dernière vessie de porc, lorsqu'il voulut monter sur la branche la plus basse, il pensa à sa mère et fut si ému, qu'il retourna vers elle, l'enlaça et pleura encore. Il lâcha finalement sa mère et monta sur la branche la plus basse de l'arbre. Il pensa de nouveau à sa mère, aux gens de Tano Mala, à Taripoa Mata de Tano Malala, mais c'était trop tard. Le feu était juste là, sous terre, prêt à sortir. Alors que les villageois dormaient, les jeunes hommes revinrent voir Pae pour s'amuser de lui et lui dirent sur un ton moqueur :

" Mais tu fais quoi ?! "

Pae retourna voir sa mère une dernière fois. Il s'accrocha à elle, pleura et fut empli de sanglots. Tous les deux étaient éperdument tristes, mais le moment de se dire au revoir était venu. Pae dit adieu à sa mère et lui serra la main. Il pleurait encore très fort, ses larmes roulaient sur le sol lorsqu'il remonta sur le *nearu*. Tout en pleurant, il criait :

" Aujourd'hui, vous allez voir que les fesses de ma mère sont rouges ! "

Au milieu de la nuit, il gagna la branche la plus basse avec la vessie de porc. Son oncle lui avait dit que lorsqu'il l'éclaterait, il enterrerait sa tête à Lopevi, devant sa porte.

Pae creva la dernière vessie et le *nearu* se renversa : sa cime était tournée vers le sol tandis que ses racines étaient tournées vers le ciel. C'est à cet instant que la tête de Pae fut tranchée, le feu la projeta à Lopevi. Son oncle sut alors que Tano Malala avait brûlé. Il se leva et alla voir le feu qui jaillissait depuis Tano Malala.

À Malafao, Tisamata et ses hommes entendirent le feu jaillir. Ils virent le volcan et le feu. Ils pleurèrent, furent pleins de tristesse et se dirent :

" *Oh Taripoa Mata est mort !* ".

Le feu avait brisé la grande île de Kuwae dont il ne restait plus que quelques morceaux qui sont aujourd'hui : Laeka, Tefala, Tongoa, Ewose, Valea, Buninga, Tongariki et Epi. Voilà, c'est la fin de l'histoire de Pae de Taripoa Mata et de Tisamata. Cette histoire n'est pas celle des autres *nakamal* de ce village, car c'est Tisamata qui a ramené cette histoire, car lui n'est pas mort à Tano Malala. C'est lui, lorsqu'il est revenu, qui l'a racontée. Les autres ne connaissent pas les détails de cette histoire comme le nom de l'igname ou encore les bonnes paroles de la chanson, car ce n'est pas leur histoire, mais celle de Tisamata et Taripoa Mata³⁹⁴.

³⁹⁴ Ces derniers détails sont les preuves les plus fortes de l'historicité de ce récit. Transmise par celui qui a reçu de Tariboamata son titre et migré vers Siviri. La preuve par le sang et par le dernier/premier homme. Dans ces détails résident le caractère foncier de ce récit: les véritables " propriétaires " de Tongoa seraient alors, les habitants du village de Siviri qui auraient effectué un retour sur leur terre.

Histoire du Tompuku

Version de Kurumampe

TG04: 2013

Mots: 792

Lieu: Kurumampe à Tongoa

Date: 5 décembre 2013

Informateur: Tari Liu (Willy Henry)

du namatana ni farea " Undapua ".

Recueilli et transcrit par: Maëlle Calandra

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Version collectée en février 2011 au farea de Kurumampe et déposée aux Archives nationales du Vanuatu. Version moins fournie en détails que la précédente mais affirmant tout de même le point important de l'exode vers Efate avant l'éruption du volcan.

Un jeune garçon dénommé Pae, du village de Tanamala³⁹⁵, était particulièrement doué pour chasser les oiseaux, prétentieux, il exaspérait ses amis. Un jour, alors que tous préparaient un lap-lap à l'igname blanche, Pae en ajouta une petite de couleur rouge qui teinta la préparation. Terriblement fâchés contre lui, les garçons du village décidèrent d'organiser une vengeance. Ils prirent sa mère, la mirent dans la petite maison à côté du nakamal et appelèrent Pae. Ils lui expliquèrent qu'une jolie jeune fille l'attendait pour passer la nuit avec lui. Après avoir consommé l'acte, Pae toucha la nuque de la fille et reconnut avec horreur la cicatrice de sa mère. Désespéré, il partit en pirogue chercher de l'aide chez son oncle maternel resté à Lopevi.

Lorsqu'il trouva son oncle, il lui expliqua ce qu'il venait de se produire et lui demanda son aide pour se venger à son tour. L'oncle accepta et alla en brousse chercher un lézard vert crachant du feu, des écorces de l'arbre *nearu* et une igname. Il creusa l'igname y déposa le lézard et referma celle-ci avec les écorces pour protéger Pae du feu du lézard, tant il était puissant. Il lui dit de repartir et lui expliqua ce qu'il devrait faire pendant six ans. Pour accompagner son départ, l'oncle chanta ces paroles:

" *Pae, Pae namara ngongo masala mbuambua*³⁹⁶ ".

³⁹⁵ "Tanamalala " signifie " terre dégagée ", ce nom fait référence au PPN *malaʔe 'espace public ouvert' utilisé pour les réunions et les cérémonies" (Hermann & Walworth 2020:250).

³⁹⁶ Il s'agit de la même chanson qu'en TG03. Cette version est sans doute propre au village de Kurumambe, réputé historique.

Arrivé dans son village, Pae se rendit au nakamal et creusa un trou sous un filao (Oak Tree), il y déposa l'igname recouverte d'écorce dans laquelle se trouvait le lézard. Il exécuta les conseils de son oncle et tua chaque année, pendant six ans, un cochon. Il devait le manger et en retirer la vessie pour la gonfler et la mettre à sécher dans sa cuisine. Après avoir tué le dernier cochon, il récupéra les six vessies et partit les accrocher aux branches du Filao près du Nakamal sous lequel il avait déposé l'igname recouvert d'écorces dans lequel se trouvait le lézard vert.

Il convoqua les villageois au nakamal et leur dit:

" Aujourd'hui vous allez voir comme les fesses de ma mère sont rouges ".

Il monta à l'arbre et accrocha à des branches de hauteurs différentes (du bas, vers le haut) les vessies. Une fois toutes les vessies accrochées, Pae descendit sur la première branche et explosa la première vessie, puis la seconde et ainsi de suite jusqu'à la cinquième. Lorsqu'il la creva, la terre se mit à trembler violemment. Affolé, par ce qui était en train de se produire, le chef du village ordonna à son fils aîné et ses six femmes³⁹⁷ de partir par pirogue rejoindre Efate, afin de s'y mettre à l'abri. Enfin, quand Pae perça la sixième et dernière vessie, le feu jaillit du trou où se trouvait le lézard. L'explosion fut si violente que Pae eut la tête tranchée. Tous les habitants de Kuwae moururent à l'exception des six femmes et du fils du chef du village Malala partis rejoindre Efate. L'île se divisa en neuf petites îles: Tongoa, Tongariki, Ewose, Buninga, Valea, Buninga, Laika, Tefala, Epi.

Aujourd'hui l'œil du volcan se trouve à l'emplacement du village de Malala³⁹⁸ et le Tompuku est toujours en activité, car le lézard qui se trouve dans le volcan, est toujours vivant.

³⁹⁷ Cette version rejoint celle de TG03:2013, à la différence que le système de chefferie n'est pas spécifié, ni même le lieu de l'exode.

³⁹⁸ Ce site est un lieu de pique-nique très apprécié des villageois, car il est possible de faire cuire ses vivres directement dans la terre chaude du volcan. C'est également l'occasion de raconter cette partie de l'histoire qui explique pourquoi la terre est chaude, tout en regardant en face, l'île de Lopevi.

Le mythe de Kuwae

Version de Makira, 2015

MK02: 2015  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007510>

Durée : 16mn17

Mots : 2254

Lieu : Malakof, île de Makira

Date : Novembre 2015

Informateur: John Robert Muri

Recueilli par : S.Bessis

Genre littéraire : Mythe *bakamatu*

Le Chef John Robert Muri nous donne sa version du Mythe de Kuwae. D'après lui, ce sont les hommes de Makira qui auraient reconquis l'île de Tongoa suite à l'éruption volcanique. Son argument principal est la présence de la langue namakura dans la moitié sud de l'île de Tongoa.

1 L'île mythique de Kuwae: la faute originelle

"Je vais vous dire une histoire d'avant, une histoire qui vient de nos îles à nous, les enfants des Shepherd et de Kuwae :

Une fois, il y a longtemps, il y avait des hommes qui y demeuraient. Il y avait plusieurs hommes dont un couple, un homme et sa femme. Tous deux habitaient Kuwae. Le nom de cette femme était Leiwot. Ils vivaient là et ils eurent un enfant. Le nom de cet enfant était Tombu, et tous ensemble, ils vivaient sur l'île de Kuwae. Le couple demeura longtemps ensemble avec son enfant puis, le père mourut et l'enfant devint très fort. C'était un homme têtue, lui et nos frères passaient d'un village à l'autre. Et lui provoquait sans arrêt des disputes et s'arrangeait toujours pour se battre. Aussi les jeunes gens cherchèrent à nuire à Tombu. Mais Tombu était un homme très fort. Ils devaient trouver le moyen d'attenter à sa vie. Puis, les jeunes hommes se mirent d'accord pour aller voir la mère de Tombu. Et voici ce qu'ils décidèrent:

" Aujourd'hui, nous allons organiser une rencontre entre Tombu et sa mère afin qu'il couche avec elle".

Cette nuit-là, ils piégèrent Tombu. Ils préparèrent l'inceste à plusieurs. La mère de Tombu avait une marque sur ses côtes, une cicatrice. Tombu les suivit et s'en alla, sans le savoir, coucher avec sa

mère. Alors que Tombu caressait sa mère, il reconnut la cicatrice. Cette cicatrice était une brûlure et c'est pour cela qu'ils l'appelaient Leiwot ou " La femme à la cicatrice"³⁹⁹. Il passa sa main encore et encore puis, interloqué, il demanda:

"Maman, c'est toi ?"

Et sa mère répondit:

" Oui, c'est moi. "

Il lui dit encore:

" Maman j'ai été trompé, j'ignorais que c'était toi".

Mais c'en était fait, il avait couché avec sa mère.

Le matin suivant, tout le monde, nos frères, ses amis, les guerriers du chef, tous savaient quel homme était devenu Tombu. Celui-ci dit à sa mère:

" Maman, tu vas m'enseigner quelque chose de l'autre monde".

Et sa mère lui répondit:

" Je ne possède pas ce genre de savoir mais tu vas prendre ta pirogue, et tu vas pagayer jusqu'à cette île, là-bas et aller interroger ton oncle."

Il pagaya jusqu'à l'île qu'on appelle "Ambrym"⁴⁰⁰ et alla trouver son oncle. Il lui conta son histoire. Cet homme avait beaucoup de biens⁴⁰¹ et lui dit:

" Quoi que tu veuilles, tu peux le prendre".

Il y avait chez lui un garçon⁴⁰², le garçon du volcan. Tombu choisit d'emmener ce garçon, il le prit avec lui et pagaya jusqu'à Kuwae. Ils accostèrent à Kuwae et le matin suivant Tombu dit à sa mère:

" Nous allons préparer notre nourriture et nous allons manger ".

Il tua un cochon. Lui et sa mère mangèrent mais ils gardèrent les testicules du cochon. Ils soufflèrent à l'intérieur et les attachèrent dans leur cuisine. Le matin suivant, il tua un second cochon. Ils mangèrent et à nouveau, il prit les testicules du cochon, souffla à l'intérieur et les suspendit dans

³⁹⁹Le nom de la mère avait été oublié, et les hommes de Makira se sont réunis afin de trouver un compromis sans quoi, ils refusaient de raconter l'histoire. Ils ont alors choisi de " motiver " ce nom, en l'appellant " LeiWot ", *femme à la marque*.

⁴⁰⁰ La plupart des versions de Tongoa indiquent que la mère de Tombu est originaire de Lopevi. L'île fait face à " l'œil du volcan " et est directement liée à Kuwae. En revanche, les habitants de Makira, du sommet de leur île, voient au loin les feux d'Ambrym, le soir par ciel dégagé. Il est de notoriété commune sur Makira que côtoyer quelqu'un d'Ambrym est mal avisé et dangereux. D'après eux c'est une île de magie noire et de meurtriers.

⁴⁰¹ Il n'est pas spécifié par le conteur de quels types de biens il s'agit. Il dit: "na- lo' isi", *de nombreuses choses*. Il ne précise pas si elles sont animées ou non, contrairement à TG01.

⁴⁰² Dans cette version, le lézard ou l'oiseau, est un " tum=a'an ", un garçon ou un fils.

leur cuisine. Tombu répéta ces mêmes gestes six jours⁴⁰³ durant. Le sixième jour, il préleva les testicules du dernier cochon, il les suspendit dans la cuisine, puis s'adressant à sa mère il dit:

" Aujourd'hui, notre besogne s'achève".

Puis, il se saisit de tous les testicules de cochon qu'il avait réservés dans la cuisine. Il les prit avec lui ainsi que le garçon du volcan. Il enterra le garçon au pied du chêne qui surplombait le nakamal. Il monta au chêne et quand il fut au sommet, il se saisit d'une paire de testicules et la creva sur une branche du chêne. Puis il descendit un peu plus bas sur l'arbre et, à nouveau, il se saisit d'une paire de testicules et la frappa contre une branche du chêne. Elle creva.

Là, il se mit à appeler ses camarades du village. Les hommes, qui ne comprenaient pas ce qu'il était en train de se passer, se moquèrent encore de lui :

"Celui qui est passé sur sa mère nous appelle, pourquoi crie-t-il comme ça ? "

Il descendit encore d'une branche, se saisit d'une troisième paire et la creva sur le tronc du chêne.

L'île de Kuwae commença à flotter dans les airs. Les hommes étaient effrayés et couraient dans tous les sens, ils appelaient, ils appelaient mais Tombu ne voulut rien savoir. Il descendit un peu plus bas sur l'arbre et, à nouveau, se saisit d'une paire, la quatrième ! Ils étaient tous prisonniers de l'île de Kuwae qui flottait dans les airs. Il descendit encore et répéta l'opération avec la cinquième paire. Quand il la creva, la terre trembla fortement et les hommes qui étaient sur l'île disaient :

" À quel jeu joue donc Tombu, qu'est-il est en train de faire ?"

Mais Tombu ne voulut rien savoir, et nos frères le regardèrent faire. Quand il creva la cinquième, l'île de Tongoa là-bas, qui appartenait à Kuwae, se détacha et flotta dans les airs. Tombu se tenait maintenant debout au pied du chêne, il se saisit de la dernière paire, la sixième. Il la creva sur le tronc du chêne. Le chêne s'envola et la tête de Tombu se sépara de son corps et alla s'écraser sur l'île d'Ambrym⁴⁰⁴.

Le feu rongea Tongoa et vint la briser, la lave s'y écoula de toutes parts. Elle vint séparer l'île de Kuwae et recracha plusieurs petites îles qui entourent aujourd'hui Tongoa. L'une d'elle est Tongariki, l'autre "Buninga", une autre est appelée " Valea", puis " Ewose", ces petites îles sont tout autour de l'île principale Tongoa.

⁴⁰³ Dans cette version, il ne s'agit pas d'années mais de jours.

⁴⁰⁴ Pour se venger, Tombu prive ses frères de leur enveloppe charnelle, plus encore il prive l'île de son unité et la sépare en six comme les six parties du cochon dont il a usé dans son rituel. Symboliquement, c'est sa tête qui se sépare de son corps et va s'écraser à Ambrym. Ambrym est l'île de la magie noire.

2 Les survivants

Un homme nommé Smet, avait quitté son village pour aller nourrir ses poulets. Quand le feu se mit à détruire l'île, il se mit à courir et s'enfuit jusqu'à la pointe de l'île, dans un autre village. Le feu était à ses trousses et détruisait tout sur son passage.

Alors qu'il courait, il regarda en arrière et vit que l'île s'était séparée en plusieurs et qu'il était maintenant sur une autre île. Il courut, courut et se précipita sur une île dont le nom est Tongariki.

Il y avait également une femme qui était parti chercher des coquillages sur la plage. La lave vint s'écouler et monta jusqu'à la crique de pierres où elle s'était réfugiée, mais une vague vint éteindre le feu. La femme se jeta alors dans la mer. Quand le feu s'éteignit, la femme revint à son village. Elle marcha et dit:

"Mais ce n'est pas notre village, où sont donc nos maisons, nos frères étaient ici !"

Elle s'approcha et vit que le tambour de rassemblement⁴⁰⁵ se dressait au-dessus de l'endroit où se trouvaient autrefois leurs maisons. Elle se saisit de son bâton, le bâton avec lequel elle était partie chercher des coquillages, et le fit jouer sur le tambour.

Smet à la vue des flammes, s'était réfugié dans le trou de ce tambour. Alors qu'elle tambourinait, Smet qui était à l'intérieur dit:

" Qui va là ?"

Elle répondit :

"C'est moi! "

Alors elle retira les pierres qui recouvraient le tambour et vit Smet, un fils de Kuwae. Quand elle eut dégagé les pierres et l'eut aidé à sortir, ils s'assirent ensemble et se mirent à discuter. Inquiet pour leur nourriture, Smet demanda à la femme:

" Vérifions que la manda est toujours là, prends ton bâton et aide moi à l'extraire du sol".

Ils découvrirent la manda⁴⁰⁶ qui était chargée de noix de coco et de fruits de l'arbre à pain. Les anciens ont toujours procédé ainsi, en cas de tempête ou de cyclone, ils dissimulaient la nourriture dans le sol. Les deux rescapés creusèrent, écartèrent les feuilles et ouvrirent la manda. La nourriture y avait été bien conservée. Ils mangèrent.

3 Le sauvetage des rescapés par l'île de Makira

Depuis l'île de Makira, les habitants virent qu'un feu était en train de brûler. Le feu du volcan avait cessé, mais il y avait ce feu qui brûlait là-bas sur une pointe de Tongariki. Le chef fit part de ce

⁴⁰⁵ Cf. Glossaire " pok alam "

⁴⁰⁶ Cf. Glossaire " manda "

constat à quelques-uns de ses guerriers et il leur ordonna de prendre une pirogue. Ses hommes prirent donc une pirogue et se rendirent sur place pour trouver ce feu.

"Se pourrait-il qu'un survivant soit à Tongariki ? "

La pirogue a quitté Makira et a descendu les flots avant de remonter là où le feu était en train de brûler. Là, ils trouvèrent les deux rescapés. La femme était originaire de Tongariki et l'homme d'un village de l'autre côté de ce qu'était Kuwae. Ils les interrogèrent sur les autres survivants. Smet répondit:

" Il n'y a que nous deux, nous nous sommes installés ici".

Les hommes de Makira leur dirent alors:

" Venez avec nous, allons à Makira". Smet et la femme, les accompagnèrent et s'établirent à Makira.

4 La naissance de Tongoa

Après quelque temps, le chef de Makira voulut visiter l'ancienne Kuwae et dit à ses hommes:

" Allons-y, allons sur cette grosse île là-bas".

Ils s'y rendirent et ne trouvèrent pas âme qui vive. Mais sur la route, ils constatèrent qu'une plante avait germé. Une seule. Ils s'en retournèrent vers Makira et firent leur rapport au chef:

" Nous sommes allés là-bas, nous sommes montés sur l'île. Il n'y avait ni arbre, ni homme. Pas un seul survivant. Mais, nous avons vu qu'une plante avait poussé".

Le Chef demanda:

" Et quelle est cette plante qui a poussé ?"

Ils répondirent:

" C'était un "worotongo".

C'est ainsi qu'ils nommèrent l'île " Tongoa"⁴⁰⁷. Du nom du *worotongo* qui fût le premier arbre à avoir poussé sur l'île⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ On notera dans ce corpus une grande quantité de dénominations " motivées ". La matérialité de la langue et le caractère performatif des énoncés sont l'une des caractéristiques de cette littérature.

⁴⁰⁸ Le propriétaire d'une terre est son premier habitant. La première plante qui pousse devient l'équivalent d'un totem. C'est un motif récurrent dans les mythes d'origine, notamment dans le mythe de Roymata (EF02) où les clans sont rassemblés sous la dénomination d'un totem végétal ou animal. Généralement le totem est la première plante qui a poussé, puis la seconde et ainsi de suite, ou encore il est commun à des hommes différents qui deviennent grâce à lui, une seule famille.

5 La reconquête de Tongoa

Quand ils y retournèrent pour la seconde fois, les hommes de Makira coupèrent un arbre que les enfants de Makira appellent " arbre de vie". Ils prirent ces arbres et ils allèrent les planter à Tongoa. Plusieurs de ces arbres sont encore là aujourd'hui⁴⁰⁹. A Tongoa mais aussi à Tongariki. Ils allèrent à Tongoa et plantèrent également un type de liane qu'ils appellent " tilimian". Ils prirent ces lianes, montèrent sur l'île et les y plantèrent. Les tilimian se sont propagées, et quand tu vas à Panita tu peux les voir grimper sur le sol et sur les falaises.

Le couple de rescapés s'était établi à Makira. Mais la femme n'avait toujours pas enfanté. Ils étaient restés bien longtemps, elle avait fini par avoir un enfant à Makira. Puis un second, elle avait ainsi un garçon et une fille.

6 La propriété de Makira: Tongoa et le namakura

C'est alors que les hommes de Makira dirent à Smet: " Vous allez maintenant venir avec nous sur Tongoa, vous allez nous accompagner sur Kuwae". Puis ils les prirent avec eux et y retournèrent. Smet choisit quelques hommes avec lesquels il partagea Tongoa.

Quand tu iras à Tongoa, tu entendras plusieurs hommes parler le namakura. Ce sont ces hommes qui ont établi les frontières à l'intérieur de Tongoa. Le namakura est présent tout autour de l'île et c'est grâce à nous, car nous sommes également présents partout sur l'île de Tongoa. Makira est dans beaucoup de villages là-bas et ils y ont leur descendance⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Ces arbres de vie *kuma'ir* sont des marques, visibles dans le paysage, de la crédibilité de ce mythe. Ils représentent non seulement l'implantation du système de chefferie mais aussi la manœuvre des hommes à " transporter leur paysage " afin de rendre la vie possible selon leur savoir-faire sur cette nouvelle terre où tout est à recréer.

⁴¹⁰ La portée finale du discours est la paternité de l'île de Makira: le namakura de Tongoa vient de Makira et les villages sont sous la responsabilité de la descendance des hommes de Makira.

Le mythe de Kuwae

La troisième version de Makira

MK03: 2016  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007512>

Durée : 1mn42

Mots : 256

Lieu : Agathis, Port-Vila

Date : Décembre 2016

Informateur: Jimmy Viu

Recueilli par : S.Bessis

Genre littéraire : Mythe *bakamatu*

Ici Jimmy Viu complète et corrige la version de son aïeul enregistrée l'année précédente. Pour lui les deux survivants de Kuwae ont eu leurs propres enfants et sont retournés à Tongariki. Ce sont les habitants de Makira qui auraient alors entièrement reconquis Tongoa.

1 L'île mythique de Kuwae

" Ok, Je suis Jimmy Viu. Je veux raconter l'histoire de Kuwae :

Il y a bien longtemps, quand nous ne connaissions pas encore Dieu, Kuwae brûla. Il détruisit tout et se divisa en plusieurs îles: Tongariki, Buninga et Tongoa.

2 La paternité de Makira

Il n'y avait plus un seul homme là-bas et c'est Tarimas qui les a ramenés sur les îles.

3 La naissance de Tongoa

Après l'éruption, Tarimas exhorta à ses hommes de prendre une pirogue. Ils allèrent à Tongoa. Ils s'y rendirent et ils constatèrent:

" *Il n'y a pas âme qui vive, uniquement de la cendre*".

Après avoir cherché, ils s'apprêtaient à repartir quand ils virent qu'un *worotongo* avait poussé sur l'île.

Ils revinrent à Makira et dirent : " Nous y sommes allés et nous avons vu qu'un arbre y avait poussé, un *worotongo* et c'est tout".

"*Cette île s'appellera donc Tongoa.* " dit le chef Tarimas.

4 Les rescapés de Kuwae

Ils demeurèrent ainsi et au chant du coq, ils aperçurent de la fumée s'échapper de l'île de Tongariki. Puis ils dirent :

" *Prenons une pirogue, il se peut qu'il y ait un survivant là-bas* ".

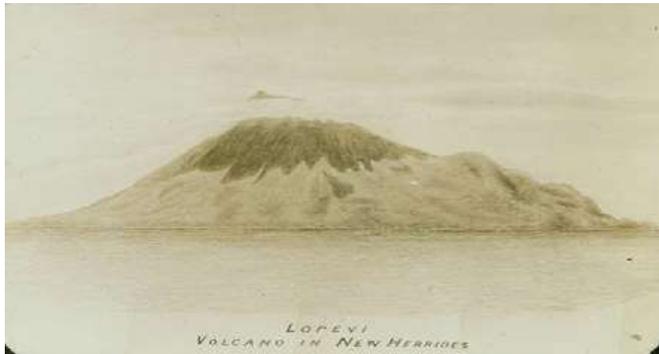
Ils s'y rendirent et ils virent une femme et un homme, tous deux étaient installés là-bas. Puis, ils les emmenèrent à Makira, où tous deux eurent deux enfants.

5 La légitimité de Makira sur Tongoa

Ils les ramenèrent ensuite à Tongariki. De cette manière se termine l'histoire de Kuwae.

Le mythe de Kuwae

La version d'un descendant de Tombu



EF01: 2017 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007506>

Durée: 27mn07

Mots:2352

Lieu: Black Sand, Efate

Date: Juin 2017

Informateur: Fandanamatu Jif

Recueilli par: S.Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Il s'agit d'une version du mythe de Kuwae enregistrée en 2017. L'informateur, Fandanamatu est le chef de Lelepa, l'île qui abrite le domaine de Roymata, et le descendant du héros destructeur Tombu. Il est appuyé dans ses propos par Paul Simbolo du village d'Epule (Efate). Fandanamatu raconte le géomythe de Kuwae puis effectue une ellipse de 400 ans. La seconde partie du récit ne concerne pas la reconquête de Tongoa mais l'arrivée du Révérend Oscar Michelsen

L'histoire de Kuwae est une histoire dont sont issues toutes les générations jusqu'à aujourd'hui. C'est une île que le volcan a fait couler par un garçon du nom de Tombu, ou parfois " Tombuke ", " Tombuka ", noms qui sont encore utilisés aujourd'hui.

Quand on veut voir l'endroit où le volcan est entré en éruption, il reste un cratère sous-marin, et quand l'eau devient trouble et qu'elle se met à bouillir, on sait que Tombu est venu en dessous de Kuwae. La vapeur d'eau s'en échappe. Tombu est le nom de ce garçon.

Tombu appartenait à un village, à un nakamal. C'était un homme de main, car avant, les hommes travaillaient pour les chefs et ce n'était que lors d'occasions particulières que les chefs venaient leur prêter main forte. A cette époque, la mère de Tombu était une femme qui venait de différentes îles. Elle était originaire à la fois de Lopevi et d'Ambrym⁴¹¹. Elle s'était mariée et était venue sur l'île de Kuwae. Elle s'installa avec son mari mais celui-ci décéda. Tous deux n'avaient eu qu'un seul enfant et cet enfant était Tombu. Ce garçon était très intelligent. Un jour que ses camarades étaient en mer, ils organisèrent un tournoi de pêche et Tombu attrapa une très grande quantité de poissons, il gagnait à chaque fois. Ses camarades essayèrent bien de le rattraper mais

⁴¹¹ Cette version est un compromis entre celles de Tongoa et de Makira: elle est originaire des deux îles.

en vain. Quand ils se rendaient en forêt, il attrapait encore plus d'oiseaux, de cochons sauvages que les autres. Si bien qu'ils en devinrent jaloux. Ils cherchèrent alors un moyen de lui nuire, ils voulaient parvenir à le vaincre au moins sur un terrain. Tombu grandit et devint un homme.

A cette époque le chef n'était pas comme les autres hommes, les hommes travaillaient pour lui dans les champs. C'était maintenant l'heure de commencer à jardiner. Les hommes se mirent au travail et accomplirent les tâches commandées par les chefs. Ils travaillaient chaque jour et quand ils en avaient le temps, les chefs autorisaient les hommes à se reposer. Il y avait de grandes maisons dans lesquelles il y avait des femmes que les chefs mettaient à disposition de leurs hommes⁴¹². Un jour, les camarades de Tombu ramenèrent sa mère dans l'une de ces maisons. Ils la mirent dans une chambre et ils s'arrangèrent pour que Tombu aille l'y rejoindre. Ainsi fut déclenchée la destruction de Kuwae. La mère de Tombu avait une marque sur la poitrine et quand Tombu alla la rejoindre, il sentit sous ses doigts la marque et reconnut sa mère. La chambre était plongée dans l'obscurité et ces maisons sont bien fermées. Quand il sentit la cicatrice de sa mère, il su qu'il avait fait quelque chose de mal. Sa mère lui dit :

" *Est-ce toi ?* "

Et le garçon répondit :

" *Oui, c'est moi* ".

Il était bien désolé et sortit de la maison. Une fois dehors, ses camarades très contents d'eux se moquèrent de lui et lui lancèrent des phrases comme :

" *Alors tu es comme ça toi, tu couches avec ta mère !* "

Tombu était mort de honte, alors à son tour il pensa :

" *Je dois faire quelque chose* ".

Il pensa à son oncle et dit :

" *Je dois aller voir mon oncle, je vais lui demander de l'aide.* "

C'est ainsi qu'il partit à Lopevi voir son oncle afin que celui-ci lui offrit le volcan.

Quand il partit à Lopevi et il faut savoir que Kuwae n'est pas très loin, c'est au sud-ouest d'Ambrym. Lopevi est une petite île et la mer était de bon augure pour que Tombu aille voir son oncle. Quand il arriva, il se mit à pleurer. Son oncle lui dit de venir et Tombu lui raconta comment les villageois s'étaient montés contre lui afin de lui faire commettre une grave erreur. Il pleura encore et dit à son oncle :

" *Mon oncle, je veux couler cette île et y périr avec ma mère.*⁴¹³ "

⁴¹² Ces lieux sont appelés des *takuar*. En langue namakura *Takuar* signifie "guerrier, homme de main du chef". Ces maisons de passe leurs étaient réservées.

⁴¹³ Mythème du suicide vengeur pour marquer l'intensité de l'offense.

Dans notre culture la notion de respect est très importante et quand un homme est brisé et ici, quand le lien entre un homme et sa mère est brisé de la sorte, la faute est si importante que l'homme sait qu'il doit mourir. Et si nous avions été avec lui, nous aussi nous serions morts. Alors son oncle lui dit :

" Très bien, allons-y. "

Alors ils montèrent jusqu'en haut de Lopevi. L'oncle de Tombu ordonna au volcan de cracher des flammes mais au lieu des flammes, c'est une multitude de lézards qui furent éjectés du cratère. Il y en avait de toutes les tailles et de toutes les couleurs. Alors l'oncle dit à Tombu :

" Choisis celui qui te convient ".

Tombu en désigna un en disant :

" Je veux celui-ci, j'en veux un gros ".

Son oncle lui dit :

" Si tu choisis celui-là, toutes les îles seront perdues ".

Alors le garçon en indiqua un nouveau. C'était un petit lézard du même type que ceux qui traînent du côté de la plage. Si tu vas à Tongoa ou à Epi, tu peux en voir, ils sont bleus. Ils sont bleus et leur queue l'est encore davantage. Ils sont pareils en taille aux lézards roses, ils sont vraiment très petits⁴¹⁴. Son oncle regarda le lézard que Tombu avait choisi et il lui dit :

" Oui, tu peux le prendre celui-là. Avec lui, tu ne feras couler que Kuwae. Mais si tu venais à prendre l'autre, nous serions tous perdus ".

Tombu confirma son choix et son oncle s'empara de l'esprit du volcan. Tous deux allèrent ensuite chercher du yam⁴¹⁵ dont l'oncle coupa l'extrémité, il vida le tubercule et en lieu et place de la chair, il mit le lézard. Il mit ensuite le tout dans un bambou qu'il attacha solidement.

" Cet assemblage ne doit pas bouger ou bien le volcan entrera en éruption ".

Tombu se saisit de cet artefact et l'attacha avec prudence et fermeté au mat de sa pirogue. Il la mit à l'eau et se rendit à l'endroit précis où nous pouvons voir la marque du volcan sous-marin. Il plaça le bambou sous une pierre. Sur cette pierre, il y a un arbre bois de fer qui fait face au nakamal. Il se rend maintenant au village, à la station est et va avertir sa famille :

" Préparons à manger tous ensemble et si vous voulez la vie sauve, après vous partirez pour Efate pour six ans. Après ces six années, vous pourrez revenir. Quant à moi, je vais m'en aller avec cet endroit. Passez donc le message ".

⁴¹⁴ Il s'agit d'un lézard de la famille des scinques, du genre Emoia. Cf. Glossaire "baluat".

⁴¹⁵ Le yam est un aliment sacré, il symbolise la vie et le recommencement des cycles. Il est toujours traité avec un grand respect. Il est tout à fait blasphématoire de vider un yam de sa chair afin d'utiliser sa peau. Nous sommes d'ores et déjà dans un rituel contraire à l'ordre des choses.

Ainsi la nouvelle se répandit dans le village parmi la famille de Tombu. Et tous ceux qui avaient confiance en lui, répondirent :

"Oui, je vais partir".

Et ils partaient pour Efate. Tombu quant à lui, se mit à nourrir six cochons. Il en tua un, qu'ils mangèrent avec sa mère. Il en préleva la vessie à l'intérieur de laquelle il souffla puis il prit du yam et il suspendit le tout sur l'arbre au bois de fer qui était près de la pierre où reposait le lézard. Il attacha ce premier assemblage en bas de l'arbre. Puis il alla faire un second repas avec sa famille, préleva la vessie d'un nouveau cochon, souffla à l'intérieur et la suspendit un peu plus haut sur l'arbre. Il fit de même avec la troisième, la quatrième, la cinquième et avec la sixième, il atteignit le haut de l'arbre. A ce moment- là, c'était la saison du yam, soit en Mars-Avril et il savait que toute sa famille avait quitté l'île. Alors, il alla voir sa mère et lui dit :

"Maman, assied-toi sur cette pierre"⁴¹⁶.

Sa mère s'assit sur la pierre au niveau de la première vessie qui avait été accrochée. Il y a une chanson, mais je l'ai oublié, mon oncle saurait. Cette chanson est très populaire dans les Shepherd, ils la chantent et la dansent en hommage au volcan⁴¹⁷. Il chanta et quand ils l'entendirent faire, les habitants de l'île s'interrogèrent :

" Que fait-il encore celui-là ?"

Il continua de chanter puis il plaça ses mains sur la vessie de cochon qui explosa et, dans le même temps, l'île se mit à bouger dans un grand tremblement. Puis ce fut le tour de la seconde vessie, il chanta, posa ses mains dessus et la vessie prit feu. "BOUM", le volcan se mit à bouger. La mer s'agita fortement et les villageois virent qu'un tsunami était à l'approche. Ce fut ensuite le tour de la troisième vessie avec laquelle il répéta le procédé, et à son tour, elle s'enflamma. Les tremblements s'intensifiaient à mesure qu'il montait vers le haut de l'arbre. Et quant il atteignit la sixième. Pardon, je me suis fourvoyé. Il est parti du haut de l'arbre puis à mesure qu'il est descendu il a exécuté le rituel, il arrive maintenant à la dernière vessie. Quand il atteignit la sixième donc, il la toucha, la vessie s'enflamma et il sauta sur la pierre où se tenait sa mère. Le volcan entra en éruption, et détruisit toute l'île. Les villageois furent tués.

Cependant la main droite de Tombu fut éjectée et alla s'écraser à Lopevi, où résidait l'oncle du garçon, dans le village de mon cousin. Je suis allé voir et effectivement, la main du garçon est bien

⁴¹⁶ C'est un manquement à la coutume que de s'asseoir ou même de déplacer certaines pierres. Le fait que sa mère s'asseye sur la pierre qui recouvre l'esprit du volcan est hautement symbolique.

⁴¹⁷ Il s'agit de la chanson " modare bulaiwa " qui n'est plus connue que de Tongoa. Elle se trouve dans notre corpus, l'air est transcrit en TG06 et la chanson est transcrite par Miller en TG05. Elle est effectivement chantée tous les ans lors du festival Kuwae organisé à Tongoa.

là-bas mais c'est devenu une pierre⁴¹⁸ de la même matière que la lave du volcan quand elle se fige. La main de ce garçon est encore là-bas aujourd'hui et elle provoque des dérèglements climatiques comme des éclairs ou des tremblements de terre, si tu y touches⁴¹⁹.

Il y eut ensuite un temps de sécheresse à Tongoa, j'essaye de raccourcir un peu l'histoire sans pour autant omettre les détails. Voici, en tout cas, ce qui causa la destruction de Kuwae, un garçon qu'on avait trompé et fait coucher avec sa mère (et sa sœur d'après Paul Simbolo). Sa honte l'a amené à aller trouver son oncle afin d'obtenir le pouvoir de faire entrer le volcan en éruption. Ce qu'il fit à son retour.



En 1879, se présenta notre premier missionnaire du nom d'Oscar Michelsen⁴²⁰. Il voulait se rendre à Tongoa mais tous les missionnaires étaient effrayés car les hommes de Tongoa avaient la réputation d'être très grands et très forts. Ils mentirent à Michelsen en lui disant qu'ils étaient des guerriers, ils avaient tout simplement peur d'y aller. Mais Michelson s'adressa au missionnaire de Nguna et lui fit part de son désir de se rendre sur Tongoa. Il s'y refusa d'abord mais Michelsen insista et lui demanda quelle langue y était parlée. Le missionnaire lui révéla que la langue qui y était parlée l'était également d'Efate jusqu'à Epi, qu'elle comprenait quelques variations lexicales mais que dans l'ensemble la langue était la même qu'à Nguna. Aussi Michelsen lui demanda de la lui enseigner⁴²¹. Pendant toute une année, Michelson apprit la langue et quant il se rendit à Tongoa. Quand son bateau arriva à Panita, il sauta à terre et le chef vint l'accueillir avec ses guerriers. [...] Et le chef s'adressa à lui (et à l'épouse de Michelson) dans la langue de Tongoa :

" Venez-nous allons manger ensemble".

L'épouse refusa de manger. [...]Le soleil allait se coucher, ils l'installèrent lui et son épouse, intrigués par les chaussures du missionnaire, son violon et ses autres affaires.

Michelson joua du violon et chanta dans la langue de Tongoa un passage de la bible intitulé : "The lord is magic. "Les larmes du chef coulèrent sur ses joues. Car une prophétie annonçait la venue d'un homme blanc aux cheveux lisses et quand cet événement arriverait, les hommes ne

⁴¹⁸ Nous avons ici à la fois une variante et une transfiguration mythique. Dans certaines versions, c'est la tête de Tombu qui est éjectée et qui va s'écraser à Lopevi où son oncle peut ou non l'enterrer. Dans cette version, une transfiguration s'opère, un passage du monde visible au monde invisible, et s'inscrit dans l'espace mythique à l'état de pierre et de preuve aussi sacrée qu'atemporelle. Il est intéressant que le locuteur partage ce que les mythologues appellent son "vécu mythique". C'est-à-dire que son expérience personnelle fait également office de preuve (§8).

⁴¹⁹ De même que la pierre de Totorikipan (TGK08), ou que le trou du vent (TGK10), il y a des lieux mythiques chargés et investis de certains pouvoirs qui peuvent dérégler l'ordre des choses, si certaines règles ne sont pas respectées.

⁴²⁰ L'arrivée du premier missionnaire ou la première plante sur l'île de Tongoa, sont tous deux des mythes de légitimité (§8).

⁴²¹ Dans le texte en bislama, le conteur se projette dans les personnages qu'il met en scène et les dialogues devraient être au style direct.

devraient pas manger. Cela fait maintenant cent ans que cette histoire est transmise de génération en génération. Quand il chanta sa chanson dans la langue de Tongoa, la lumière se fit dans les Shepherd. Le chef dit que le Saint-Esprit était venu et ils lui donnèrent le nom de "manuatavara". C'était une manière très intelligente de faire son entrée. De plus, il était tout de blanc vêtu. [...]

C'était en 1879, les hommes de Tongoa ne tuèrent pas le missionnaire, au contraire, ils l'emmenèrent à l'est puis au sud, mais c'est à l'est qu'il a établi son camp. Ils lui ont raconté l'histoire de Kuwae⁴²² et comment le volcan est entré en éruption. Et le missionnaire voulut une preuve, toute l'histoire est dans un livre du nom de "Missi " que tu trouveras à la bibliothèque de la mission. On y raconte la version du mythe que l'on a donné à Michelsen avec bien moins de détails que celle que je viens de te donner. Mais le missionnaire voulut la preuve que le garçon avait bien utilisé six vessies de cochon. Les hommes de Tongoa l'emmenèrent sur la falaise au nord, et le missionnaire se mit à compter les couches dans le sol volcanique. Il compta le nombre d'alternances entre les couches de terre et les couches de pierres. Il en compta six. Ainsi il confirma aux anciens que Tombu, quand il avait détruit Kuwae, avait utilisé six cochons et provoqué six explosions.

Voilà tout ce que je peux te dire sur l'histoire de notre famille. Car nous sommes la famille de Tombu, celle qui est partie se réfugier sur Efate⁴²³. Je suis lié à eux par Leiser qui a prit le même nom que les hommes qui sont retournés sur Tongoa quand Tarimas est reparti planter des arbres là-bas⁴²⁴, pour y ramener la vie. C'est lui qui y a apporté les graines. Quand l'île a été à nouveau accueillante et verdoyante, les hommes sont repartis s'y installer⁴²⁵. Aujourd'hui, certains sont à Makira, d'autres à Emae ou à Mataso. Toutes ces îles que Kuwae n'a pas détruites, ce sont les îles originelles, elles étaient déjà là avant Kuwae. Voici, tout ce que je peux te dire".

⁴²² Très bel exemple de syncrétisme. Le mythe de Kuwae et l'arrivée du missionnaire sont placés sur le même plan d'historicité à la différence que beaucoup de détails sont donnés quant à l'arrivée du missionnaire, de son habileté à parler la langue et à jouer du violon, mais les preuves scientifiques elles, sont délivrées pour le mythe de Kuwae et sur l'aspect le plus mystique, le rituel en lui-même.

⁴²³ Il utilise ici la preuve par le sang qui est la garantie la plus forte que puisse donner un conteur de la validité de sa version. Cf. §8.2.1.

⁴²⁴ Fin de l'ellipse temporelle et scientifique. La preuve de la première partie du récit est la vérification par le missionnaire, lui-même, justifiée par une date précise et un support bibliographique. Nous revenons maintenant à la reconquête de Tongoa, après l'éruption.

⁴²⁵ Cette version soutient l'hypothèse selon laquelle, l'habitant de Kuwae aurait migré vers Efate avant l'éruption du volcan et aurait ensuite colonisé les nouvelles îles.

Le mythe de Kuwae

La version de l'île de Buninga

BU01: 2017 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008208>

Durée: 4mn54

Mots: 401

Lieu: Pango, Efate

Date: Août 2017

Informateur: Joycelin

Recueilli par: S. Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Cette version est l'unique version de l'île de Buninga dont nous disposons. En effet, à mon passage sur l'île en 2019, les chefs ont pris le parti de ne pas appartenir à Kuwae. Effectivement, Kuwae se serait séparée en plusieurs îles mais Makira et Buninga lui auraient préexisté.

" Mon nom est Joycelin, j'ai 33 ans. Je veux transmettre l'histoire que mon grand-père m'a racontée :

Il y avait une grande île près de celle d'Epi. Son nom était Kuwae. Avant, des hommes y vivaient. Ces hommes étaient très grands. Il y avait là-bas un chef qui avait beaucoup de guerriers. Ce chef eut un enfant avec une femme. L'enfant grandit, son père mourut. Aussi, un chef l'emmena ailleurs car il était le premier chef décédé. Sa mère demeura seule.

Le soir, les guerriers allaient rencontrer des femmes avec lesquelles ils couchaient et, un soir, Tombu s'en alla trouver une femme pour la nuit. Mais, il ne reconnut pas sa mère. Celle-ci avait une cicatrice, et quand il la prit dans ses bras, il la sentit. Alors il appela:

"Maman ? "

Et sa mère répondit:

"Oui, c'est moi".

Il ajouta:

"C'est trop tard, le mal est fait, j'ai couché avec toi. Ce que j'ai fait est très mal. Dis-moi maman ce que je dois faire pour détruire cette île ".

Elle lui répondit:

"Va voir ton oncle sur l'île d'Ambrym, il te donnera quelque chose qui te permettra de détruire cette île".

Il partit le matin suivant et, la nuit, il arriva chez son oncle et il lui raconta. L'oncle lui répondit:

"Je vais te donner quelque chose".

Et, il lui donna un lézard, qu'il enferma dans des coques de noix de coco. Il prit le tout et s'en retourna vers Kuwae.

Il s'en alla manger avec sa mère, il préleva les testicules du corps d'un cochon, et il répéta le rituel pendant cinq jours. Le cinquième jour, il monta en haut d'un grand arbre au bois de fer et y plaça le lézard. Il redescendit et chaque jour, il vint crever une paire de testicules de cochon sur le tronc de cet arbre. Il procéda ainsi pendant cinq jours, puis, le dernier jour, il monta en haut de l'arbre pour faire exploser la dernière. Il entendit le lézard crier et le tonnerre retentit. L'île se mit à trembler, la lave monta puis elle sépara l'île en plusieurs.

C'est pourquoi aujourd'hui, il y a plusieurs îles. Mais cette grande île de Kuwae, incluait celles d'Epi, de Tongoa, de Tongariki, de Buninga, d'Ewose et de Valea.

C'est l'histoire qu'il m'a racontée".

Le mythe de Kuwae

La version de Makira, 2017

MK01: 2017  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007508>

Durée: 36 mn48

Mots: 5091

Lieu: Tevelu, île de Makira

Date: 23 décembre 2017

Informateur: Chef Maripalu

Recueilli par: S. Bessis

Genre littéraire: Mythe *bakamatu*

Dans cette version, l'argument principal du chef Maripalu est la génétique. Ce sont les hommes de Makira qui ont fécondé la survivante de Kuwae. De plus, c'est le chef Tarimas de l'île de Makira qui est désigné comme étant le maître de la terre de Tongoa. Cependant, le dernier paragraphe porte sur la faute de ce maître de la terre qui n'a pas réparti les terrains jusqu'au bout entre les différents chefs. Aussi, le chef Tarimas est désigné comme la source des problèmes fonciers actuels.

1 Kuwae: île mythique.

" Je vais vous raconter le récit historique de Kuwae et vous conter ce qui arriva quand le volcan détruisit l'île :

Une femme et son époux avaient un enfant, un garçon. L'époux vint à mourir et sa femme s'en occupa seule. Un jour, les jeunes gens du village tendirent un piège à l'enfant. Ils l'invitèrent à le suivre et s'arrangèrent pour que le jeune homme couche avec sa mère. Quand il réalisa ce qu'il venait de faire, il était trop tard. Il devint alors le sujet de plaisanteries. Quand il venait à les croiser, les jeunes gens du village disaient:

"Voici le chien qui monte sa propre mère !"

Alors l'enfant alla trouver sa mère qui lui dit:

" Tu vas te rendre à Ambrym et aller trouver ton oncle utérin. Tu prendras la pirogue et quand tu seras là-bas, il te livrera un secret."

Le jeune homme s'exécuta. Il partit pour Ambrym et lui conta son histoire. Quand il eut terminé, il lui demanda:

" Je voudrais que tu m'enseignes le rituel secret qui assurera ma vengeance. C'est la raison de ma venue."

Alors l'oncle lui demanda:

" Lequel désires-tu ?"

Le jeune homme lui répondit:

" Je veux le volcan".

Alors son oncle lui enseigna le rituel et lui demanda:

" Possèdes-tu des cochons ?"

Le jeune homme acquiesça.

" Alors tu vas sacrifier un cochon et en faire ton repas. Tu en tueras un par jour, six jours durant".

Une fois l'enseignement transmis, le jeune homme s'en retourna vers Kuwae.

Il alla rejoindre sa mère. Chaque jour, tous deux tuaient un cochon en prenant soin de lui prélever les testicules⁴²⁶. Ils soufflaient à l'intérieur et quand les testicules étaient bien gonflés, ils en nouaient l'extrémité et les exposaient au soleil. Une fois la besogne effectuée, le jeune homme et sa mère allaient cuisiner le corps du cochon et le mangeaient jusqu'au matin suivant. Ils observèrent ce rituel, à chaque jour son cochon, jusqu'à ce qu'ils arrivent au dernier, au sixième

⁴²⁶ Un rituel de magie noire ne peut s'opérer qu'en profanant l'ordre de la coutume, le cochon est un animal ambivalent. Il peut-être tantôt sacré, tantôt maudit. Le cochon utilisé à bon escient va revêtir une forte valeur marchande ou représenter une marque d'investissement personnelle comme communautaire. Il peut notamment être utilisé comme métaphore pour la vie d'un homme ou faire cesser une querelle. Ses dents sont symboles de pouvoir, de richesse et d'élévation dans la hiérarchie quand ses parties génitales comme sa queue nommée (na-tal na-taen na-pokah, autrement dit la corde à excrément du cochon) sont inversement proportionnelles à sa valeur noble. Sacrifier six cochons aux forces occultes est un geste symboliquement chargé, utiliser les parties génitales l'est davantage encore. Effectuer le rituel sur l'arbre qui abrite le nakamal et faire exploser les testicules font atteindre au geste du héros un très haut niveau de symbolisme dans l'univers de perception local. De plus, cet acte n'est pas sans réactiver le comportement incestueux du jeune héros qui a commis la plus grande des fautes en couchant avec sa mère. Un freudien vous dirait que ce sont ses propres testicules qui explosent. Nous pouvons penser encore que chaque testicule représente une génération à venir. Et qu'en quelque sorte, il maudit Kuwae sur six générations. En effet, si nous prenons en compte les histoires de démons, comme Totorikipan de Tongariki, ou Samuan de Makira, les testicules de démons, elles non plus ne sont jamais ingérées, elles sont généralement jetées dans le paysage et elles se changent en pierre. Ces pierres en plus de supporter et d'activer la mémoire liée à leur position géographique, deviennent en elles-mêmes des zones d'influence. Par exemple, un garçon qui monte sur la pierre de Totorikipan voit ses testicules décupler de taille. Or, ici les testicules ne se changent pas en pierre comme c'est le cas dans les histoires coutumières. Elles explosent. Non pas qu'elles ne laissent aucune trace, puisqu'elles se transfigurent en un groupe de six îles. Six îles réparties sur ce que certains conteurs nomment " na-bati-n a-pokah", la dent de cochon et retrouvent ainsi leur caractère coutumier. Notons encore qu'une ligne de pierres est à Tongoa, chaque pierre symbolisant les générations passées depuis l'éruption de Kuwae et que, d'après Garanger et les volcanologues, le compte est juste. Kuwae apparaît comme étant une île maudite, privée des générations qui auraient dû succéder à celle de Tombu. Elle est anéantie et laisse place à une ère coutumière faite de règles et gouvernée par des chefs de sang. Il est encore à noter que cet acte interdit vient expliquer la légitimité du système héréditaire de cette région, système unique au Vanuatu. Nous verrons ensuite que ce système est encore métaphorisé par les kuma'ir, les arbres de vie, et les "tilimi'an", des lianes grimpantes. Les Kuma'ir étant les chefs et la tilimian, la descendance. J'ajouterais encore, qu'à Lopevi où est parlé le silucian onak, il n'est pas de mots dans la langue pour désigner une personne de sexe opposé du même sang, elle est juste appelée " femme tabu" ou " homme tabu". Il est formellement interdit de toucher même de la main ces personnes. En circonstances hautement exceptionnelles, l'oncle pourra toucher sa filleule si personne d'autre n'est disponible et si la vie de la jeune fille est menacée. Coucher avec sa mère et faire remonter potentiellement les générations dans le sens inverse est parfaitement contre nature, d'où l'intensité du cataclysme.

cochon. Le jeune homme dit alors qu'il allait donner une leçon aux jeunes de Kuwae. Son oncle lui avait donné les instructions suivantes:

" Tu partiras à la recherche d'un chêne qui surplombe les maisons. Tu prendras avec toi les testicules, tu monteras au chêne, et là tu les feras exploser".

L'oncle lui avait enseigné l'incantation de destruction appropriée au rituel⁴²⁷ et avait ajouté :

"Quand tu feras ce que je t'ai dit, tu seras alors en train d'appeler le volcan et le volcan viendra".

Une fois les préparatifs effectués, le jeune garçon appliqua les instructions de son oncle. Il monta en haut du chêne et là, il se mit à chanter l'incantation de destruction. Quand il eut achevé son chant, il fit exploser la première paire de testicules. Alors l'île commença à bouger. Le sommet du volcan qui était sous l'île de Kuwae vint la toucher, provoquant un tremblement de terre. Le jeune homme se plaça alors sur la branche du dessous et là, il chanta à nouveau l'incantation et frappa la seconde paire de testicules sur le tronc du chêne lesquelles explosèrent⁴²⁸. Il sentit alors l'île bouger plus intensément. Il descendit encore et réitéra l'opération avec la troisième paire de testicules. A mesure qu'il faisait exploser les testicules, le tremblement de terre se faisait plus intense et l'île de Kuwae, petit à petit, s'élevait dans les airs. Et quand, finalement, il fit exploser la sixième paire, celle-ci s'enflamma, le volcan entra en éruption et l'île fut détruite. Le jeune homme comme l'arbre sur lequel il se tenait furent tués et jetés au loin. La lave commença alors à s'écouler sur toute la surface de l'île. Elle atteignit les gros arbres qui tombèrent, puis les maisons qui s'effondrèrent. Elle s'écoula vers les hommes qui, à leur tour, tombèrent, les animaux n'en réchappèrent pas, la lave courait inéluctablement sur les lieux qu'elle laissa désert.

2 Les survivants du cataclysme :

Pourtant un homme, qui lors des événements était en train de nourrir ses poules dans un autre village, sur la pointe de Kuwae, survécut⁴²⁹. Quand il entendit les grondements du volcan, il s'enfuit et courut aussi vite qu'il le put pour aller trouver un refuge. Il se précipita dans un village et alors

⁴²⁷ "Korokor -ean" est nominalisé à partir du verbe "gorokor" "protéger" mais sur l'aspect irrealis. Une "gorokorean" est une incantation magique destinée à protéger et à guérir, or passé sur l'aspect irrealis, elle a l'effet inverse. C'est une incantation de destruction.

⁴²⁸ Ce passage est plein de marques d'intensité qui forment une figure de gradation. A mesure que Tombu va descendre le long du chêne en brisant ses ballons d'organes, l'île va trembler de plus en plus fort, s'élever dans les airs et finalement se séparer dans l'explosion finale.

⁴²⁹ Utilisation d'une " scène typique " selon la définition de Maingueneau: piéger des oiseaux, chasser, nourrir les poules, travailler au jardin, etc. Autant de scènes typiques de la vie quotidienne vanuataise, et qui permettent l'identification de l'auditoire.

que le volcan était à ses trousses, il se jeta à l'intérieur d'un tambour de rassemblement⁴³⁰ dont le nom est "na-pok". Il se réfugia donc à l'intérieur du tambour et là, il y eut une éruption. La lave passa sur le tambour et poursuivit sa route. Ainsi à l'abri, l'homme survécut. Mais il ne fut pas l'unique survivant. Une femme⁴³¹ de ce même village, était descendue sur la plage chercher des coquillages⁴³². Elle avait pris avec elle son panier et son bâton⁴³³ et était partie en chasse ; elle rapportait son butin constitué de coquillages détronés de leur pierre quand elle entendit le grondement s'atténuer. Le vrombissement du volcan s'attenuait peu à peu. Elle monta sur une pierre et vit que le volcan était en train de redescendre ; elle prit alors toutes ses affaires et se jeta à la mer. Elle nagea, nagea encore et encore et quand elle regarda derrière elle, elle vit que le volcan redescendait d'abord au-dessus des rochers, puis de la mer et enfin, il s'arrêta.

La femme nagea jusqu'à la rive où il n'y avait plus rien que des pierres et de la terre. Elle monta jusqu'à chez elle, mais il n'y avait plus ni maison, ni arbre, ni herbe, ni animal, alors elle s'en alla errer dans ce paysage désolé. Elle s'en alla marcher, son bâton en main, puis elle vit un tambour qui se dressait devant elle. Alors, elle se saisit de son bâton et se mit à en jouer sur le tambour qui appartenait à nos oncles, lesquels jouaient et dansaient sur sa musique. Elle tourna autour du tambour avec son bâton et quand elle le frappa à nouveau, l'homme qui était à l'intérieur dit:

"Il y a quelqu'un ? Qui es-tu ?"

La femme répondit:

- *"C'est moi !"*

- *"Déterre-moi, sors-moi de là !"*

La femme de son bâton se mit à creuser la terre.

Elle creusa la terre et retira les pierres qui bloquaient l'homme. Elle dégagea le passage et l'homme se précipita au dehors. Il découvrit alors que l'île avait été détruite et que le volcan avait séparé l'île de Kuwae en plusieurs îles. Le volcan était redescendu sous la mer et avait radicalement changé le paysage connu et formé, notamment six îles, plusieurs petites mers et une nouvelle passe pour les bateaux. Une grande île venait surplomber les autres, c'est sur celle-là que les deux rescapés vinrent s'installer: Tongariki. L'homme était venu se réfugier sur cette île, la femme quant à elle, en était originaire. Quand il constata que tout n'était plus que désolation et que son île d'origine avait été brisée il s'écria:

"Nous allons mourir ici, il n'y a pas de nourriture !"

⁴³⁰ Cf. Glossaire " pok ". Smet se précipite dans le symbole du rassemblement. La lave est destinée à détruire les générations en présence et celles à venir, mais lui s'introduit dans un objet qui organise la société.

⁴³¹ On a eu le pôle masculin: comment l'homme a survécu. Maintenant on a le pôle féminin: comment la femme a survécu. Et conséquemment, comment l'île de Tongoa a pu renaître.

⁴³² Autre scène typique.

⁴³³ Le bâton est un élément essentiel de crédibilité pour l'histoire: sans outil, il eût été impossible de survivre.

La femme dit alors:

"Je suis allée chercher des coquillages et j'ai pris mon panier avec moi".

Ils prirent les coquillages et les firent rôtir sur le feu".

3 Le sauvetage des rescapés.

Le chef Tarimas qui était sur l'île de Makira vit qu'un feu brûlait au loin, sur l'île de Tongariki. Il rejoignit ses hommes et leur dit:

"Il y a du feu qui brûle là-bas. Se peut-il qu'il y ait un homme ou bien est-ce le volcan ?"

Pendant ce temps sur l'île de Tongariki, l'homme et la femme cherchaient des moyens pour se nourrir malgré la désolation environnante. La femme dit:

"Par ici il y a une manda⁴³⁴ que nos frères ont enterrée".

Alors elle prit son bâton et se mit à en jouer, elle tapota sur le sol puis finit par toucher les pierres de la manda. Elle dit:

"Là, ce sont les pierres qui recouvrent la manda. Elle est ici".

L'homme vint retirer les pierres et s'exclama:

" La manda est intacte, c'est formidable ! Nous allons pouvoir manger !"

Et, au beau milieu de l'après-midi, ils portèrent la manda sur le feu et la firent rôtir.

Tarimas qui observait l'île, constata à nouveau la fumée et annonça à ses hommes :

" Un feu brûle sur cette île, il est fort possible qu'un homme en soit à l'origine".

Il décida alors d'envoyer des hommes au secours de ce potentiel survivant. Le lendemain matin, les hommes de l'île de Makira, jetèrent une pirogue à la mer et pagayèrent jusqu'à la nouvelle passe à bateau nommée "kahov". Quand ils furent à terre, ils suivirent les consignes de Tarimas qui leur avait dit:

"Vous, allez retrouver ce feu !"

Les hommes commencèrent à marcher et peu de temps après rencontrèrent les deux rescapés. La femme leur expliqua qu'elle était originaire de la pointe de Kuwae mais que l'homme lui, venait de ce qui était devenu la plus grande des six îles⁴³⁵. Ils leurs racontèrent comment ils avaient survécu au cataclysme, l'homme en se réfugiant dans un tambour et la femme en se jetant dans les flots.

Les hommes leur rapportèrent alors les paroles de Tarimas qui leur avait dit: "Si vous trouvez un homme, prenez-le avec vous et amenez-le sur l'île de Makira". Alors les deux survivants prirent

⁴³⁴ Cf. Glossaire " manda ".

⁴³⁵ Pour éviter la consanguinité, un homme et une femme doivent être issus de deux " nakatam" différents pour pouvoir s'accoupler. Les deux rescapés seraient alors en mesure de repeupler Tongoa et Tongariki, qui sont d'ailleurs alliés dans le système de mariage des Shepherd aujourd'hui.

avec eux leur manda qu'ils mirent dans la pirogue⁴³⁶ et se laissèrent conduire sur l'île de Makira. Une fois accostés sur l'île, les hommes firent leur rapport à leur chef et lui dirent: "Voici les uniques survivants que nous avons trouvés, nous les avons ramenés ici avec nous". Alors Tarimas leur bâtit une maison et quand il la leur donna, il leur dit : " Cette maison est la vôtre. Je veux que vous y demeuriez et que vous ayez des enfants. Vous allez donner le jour à ceux qui seront les nouveaux chefs de Kuwae puisque le volcan les a tous décimés. Comme il n'y a plus que vous deux, vous enfanterez leurs remplaçants". Les deux rescapés s'exécutèrent et les mois passèrent.

4 La paternité de Makira

A mesure que les mois passaient, les hommes observaient Kuwae. Un jour, Tarimas constata qu'une plante avait poussé. Il dit alors :

"Il y a du vert sur la grande île, quelque chose est en train de pousser. Allons-voir".

Les hommes de Makira jetèrent leur pirogue à la mer et quand ils accostèrent, ils constatèrent qu'une plante avait effectivement poussé sur l'île, une plante d'aubergine sauvage *worotongo*. A leur retour sur Makira ils dirent à Tarimas:

"La plante qui pousse là-bas porte des fruits. C'est un worotongo".

Tarimas déclara alors:

"Désormais cet endroit s'appelle Tongoa".

Ainsi fût fait. Tarimas s'adressa alors aux deux rescapés de l'île:

" Vous devez maintenant mettre au monde le premier né d'une lignée de chefs".

Mais les deux amants ne furent pas en mesure de procréer. Alors l'homme dit à sa femme:

" Nous allons faire du feu".

Ils tuèrent un cochon qu'ils firent cuire et préparèrent de la nourriture dans le four. Quand le repas fut prêt, ils l'offrirent au chef. L'homme dit à Tarimas :

" Voici un laplap que nous avons cuit pour vous, les chefs. Je me suis accouplé avec la femme avec laquelle je demeure mais elle ne tombe pas enceinte. Ce que je veux c'est que vous les chefs, vous mangiez cette nourriture rituelle et que quand vous aurez terminé, vous alliez rejoindre cette femme et que vous la mettiez enceinte".

⁴³⁶ De même que le bâton, l'existence de la manda et son utilité toujours avérée aujourd'hui par temps de cyclone est sans cesse réactivée. C'est un des éléments indispensables pour expliquer la survie des deux personnages.

Alors Tarimas s'en alla appeler les chefs, ils vinrent, ils ôtèrent les pierres du four et mangèrent le laplap⁴³⁷. Un à un, ils rendirent visite à la femme jusqu'à ce que celle-ci tombe enceinte. Elle donna naissance à un premier garçon. Tarimas dit alors :

" Voici le chef Titongo."

Sur le modèle de l'île nommée "Tongoa". Puis ils restèrent ainsi jusqu'à ce que la femme enfante à nouveau. La femme de Tongariki et les hommes de Makira eurent un garçon auquel ils attribuèrent un autre nom de chef. La femme donna naissance à de nombreux enfants, filles et garçons. Chaque garçon recevait un nom de chef. Elle enfanta un à un à tous les chefs de Tongoa qui devinrent très nombreux⁴³⁸.

5 La reconquête de Tongoa

Alors Tarimas dit :

" Nous⁴³⁹ sommes maintenant suffisamment nombreux. Vous allez pouvoir retourner sur Tongoa. Retournez étendre votre descendance sur Tongoa".

Ainsi parla Tarimas. Un jour, Tarimas dit aux rescapés :

" Voici une terre, vous allez la cultiver. Vous y planterez votre nourriture, du manioc et du yam".

Ils s'exécutèrent et cultivèrent la terre. Un jour qu'ils travaillaient la terre, Tarimas leur rendit visite et leur dit:

"Rentrez chez vous et apportez le yam qui se trouve dans le "koromba".

Alors, le jeune garçon et la jeune fille se rendirent à la koromba, un abri construit pour y entreposer le yam. Le jeune garçon en poussant la porte, dit à la jeune fille:

" Tu vas aller à l'intérieur et tu vas rapporter le yam ".

La jeune fille se rendit à l'intérieur, s'accroupit et laissa voir au garçon ses parties honteuses. Puis, le garçon fut pris de désir et entreprit d'approcher sa main. La jeune femme se donna à lui. Ils firent l'amour puis, quand ils eurent terminé, ils prirent le yam et le rapportèrent. Ils montèrent et quand ils arrivèrent, Tarimas leur demanda:

⁴³⁷ Nous avons ici une réactivation du passage où Tombu préparait à manger avec les hommes de Kuwae, avant qu'ils aillent tour à tour dans la chambre de sa mère. Cette fois, la nourriture rituelle a été préparée et ce sont les chefs qui un à un vont avoir des rapports avec une femme afin qu'elle donne naissance à une lignée de chefs. Plusieurs éléments sont sous-entendus ici: que Smet n'est pas un chef et qu'il ne peut donc pas donner naissance à une ligne de chef et que la paternité de Tongoa revient à Makira qui est à l'origine selon cette version du sauvetage et de l'intégralité du système de chefferie qui régit les Shepherd aujourd'hui.

⁴³⁸ Il faut savoir qu'il y a 14 villages à Tongoa soit au moins 14 chefs à mettre au monde.

⁴³⁹ Traduction de la 1nSG: Inc, par "nous" et de la 2nSG, par "vous". Le maître du sol s'adresse à ses gens, il s'inclut dans la conquête de Tongoa.

"Vous êtes parti depuis longtemps, qu'avez-vous fait ?"

Alors la jeune femme dit directement à son père ce qu'ils avaient fait. Tarimas déclara:

"Alors le nom de cet endroit sera "belen", en hommage à l'organe féminin".

Ils récoltèrent du yam en grande quantité et la descendance était assurée.

Ils étaient maintenant suffisamment nombreux pour honorer les ordres de Tarimas et dirent:

" Nous sommes maintenant prêts à nous rendre sur Tongoa".

Ils prirent avec eux de la nourriture, ils escaladèrent la montagne où ils trouvèrent un type de liane qui grimpait sur une pierre. Son nom est "tilimian". Ils prirent les graines de cette liane ainsi que quelques boutures de "namele" ainsi que de "kumaʻir" ou "arbre de vie", en raison de leur longévité. Ils remplirent leurs pirogues de ces arbres. Ils furent suivis par Titongo et les autres futurs chefs de Tongoa. Ils pagayèrent et remontèrent sur une large passe à bateau qui se tient là-bas à Tongoa et qui est nommée "Ravenga". Ils accostèrent et sur le bord de mer ils plantèrent des "tilimian" ainsi que l'arbre fruitier nommé "mele lulu", en raison de ses feuilles rouges. Ensuite, ils apportèrent une bouture de kumaʻir. Tarimas dit :

"Plantez un de ces arbres ici.⁴⁴⁰".

Ce qu'ils firent et cet arbre devint une frontière.

Ils avancèrent plus loin sur l'île. Et quand ils arrivaient dans un lieu précis, Tarimas leur disait:

"Plante-en un ici".

A mesure qu'ils plantaient les boutures d'arbres "kumaʻir, Tarimas disait au nouveau chef:

"Ceci est ton arbre, cette terre est la tienne".

Ils parcoururent ainsi Tongoa en franchissant de nombreux obstacles. Certains lieux étaient habitables, d'autres non. Tarimas continua la distribution des terres jusqu'à ce qu'il ne reste plus que quelques kumaʻir.

6 La faute de Tarimas

Puis ils arrivèrent au bas d'une falaise. Tarimas dit :

"Il reste encore un terrain là-haut. Vous y planterez un kumaʻir et désignerez le nouveau chef. Quant à l'île qui est là-bas, je la donne encore à la descendance de Kuwae. Elle sera nommée "Tongariki", "la petite Tongoa". Ainsi, il y aura Tongoa et Tongariki. Quand la

⁴⁴⁰ En précisant que c'est Tarimas qui a organisé la fécondation de la survivante de Tongariki, Makira s'assure la paternité de l'île. En second lieu, c'est la végétation de Makira qui est implantée à Tongoa qui elle-même a été baptisée par Tarimas. Il y a le *kumaʻir* qui représente le chef, la *tilimian*, qui représente la descendante, la *mele lulu*, qui représente la nourriture et l'abondance. Et pour finir d'organiser la vie sociale, c'est encore Tarimas qui sépare les terres. Le territoire de Makira est marqué de toutes parts sur l'île de Tongoa.

répartition sur l'île de Tongoa sera achevée, vous vous rendrez sur Tongariki et procéderez de même, vous les chefs qui serez en charge de ces terrains".

Tarimas et ses hommes rentrèrent à Makira, les hommes de Tongoa restèrent à Tongoa. Et certains hommes furent envoyés à Tongariki. Ils y plantèrent un "mele lulu" ou "mele simiala" en nakanamang.

Mais ce fût une erreur, car pour n'avoir pas reparti lui-même les terres jusqu'au bout, Tarimas est à l'origine des querelles foncières d'aujourd'hui. Il n'a pas parcouru l'ensemble de l'île, il n'a pas été plus loin que la crique et des arbres sont tombés. Aucun homme n'est d'ailleurs rentré avec lui. Les hommes de Tongoa sont partis de "na-tan lulu", la "terre rouge" au nord de Makira et sont restés à Tongoa⁴⁴¹. Les enfants de Tongoa d'aujourd'hui veulent que leur terrain soit en règle. Certains veulent être en règle et certains en viennent aux mots puis aux mains et même à s'entretuer. Certains hommes s'empoisonnent pour ça et, le fait est que Tarimas n'a pas été correct avec nous. Il faut qu'il revienne pour arranger nos affaires. Car enfin c'est lui qui a apporté la discorde dans laquelle nous nous débattons, et c'est à cause de ses mauvais agissements que nous nous entre-tuons. Mais c'est terminé. On ne peut plus rien y faire car c'était il y a bien trop longtemps. Certains des arbres ont disparu, alors c'est ainsi. Tarimas ne peut pas revenir en arrière pour tout régler, alors les choses restent telles qu'elles sont.

Nous pouvons donc dire que ce récit⁴⁴²s'achève ici. Merci pour votre écoute. Mon nom est Philippe David et, mon nom ancien, mon nom de Chef est Maripalu".

⁴⁴¹ Cf. Toutoune (TGK09). De *na-tan lulu*, terre rouge où viennent s'installer les vivants après leur trépas. C'est à 4h de marche du village de Malokotov. Cet endroit offre une vue splendide sur Buninga, Tongariki et Tongoa.

⁴⁴² Dans le même texte, il donne les noms de *bakamatu*, *worean*, *rogorogean* à son récit.

Matanauretong et Tarifaket

Version du village de Lakilia



TGK02: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007519>

Durée : 6mn21

Mots : 1273

Lieu : Lakilia

Date : Janvier 2019

Informateur : Elder Sandy Marang

Recueilli par : S. Bessis

Genre littéraire : Mythe *bakamatu*

Cette version m'a été donnée lors de la journée Bulak ! - 'Raconte !' - que j'organisais à Lakilia en Janvier 2019. Étaient rassemblés les villages de Muur, de Lakilia et de Tavi. Chaque personne désireuse de participer s'installait sur la natte et racontait une histoire. Cette version de Kuwae a suscité beaucoup d'agitation, les hommes n'étant pas d'accord notamment sur l'identité du personnage de Nawa- qui habituellement n'est pas confondue avec sa mère Tarifaket. Finalement, il a été décidé que les chefs se réuniraient et produiraient une version définitive qui trancherait sur les points de désaccord (TGK01: 2019).

Dans les temps anciens, nous étions sur notre île, la même sur laquelle vivaient nos ancêtres. Ils taillaient leur pirogue dans un bois très dur mais aussi leurs outils qu'ils utilisaient pour aller chercher les coquillages, pour creuser et pour bien d'autres usages. Et pour obtenir ce bois, ils escaladaient la montagne et descendaient de l'autre côté de la crête⁴⁴³.

L'obscurité recouvrait l'île et la marée était basse. La mer se retira très loin, la profondeur des quelques îles apparut. Alors, elle eut peur et dit:

"C'est effrayant".

Elle prit son morceau de bois, celui qui est très dur, puis elle alla se réfugier à l'intérieur d'un trou, la grotte donc, de Tarifakit. Elle entra dans la grotte et monta tout en haut. C'est sur le haut de cette colline que s'abattit le tsunami.

⁴⁴³ L'introduction porte sur la preuve principale d'une survie possible des rescapés: le fait qu'ils aient eu un outil traditionnel solide, le " lang " de Tarifaket.

Le Tsunami dépassa "Elo kahav⁴⁴⁴" puis le haut de la montagne. Il passa de l'autre côté alors que la femme était à l'intérieur. Nawa était à l'intérieur de ce trou. Le Tsunami passa puis les lieux redevinrent clairs alors elle sortit. Elle vit que toutes choses sur l'île, les arbres, les feuilles, tout avait déjà disparu, il n'y avait plus rien.

Elle sortit, se saisit de son morceau de bois, et tout doucement, elle se mit à creuser un peu partout. Elle escalada la montagne, elle monta, monta, monta, jusqu'au sommet, pas-à-pas puis elle descendit. Les hommes de Makira, qui étaient sur l'île de Makira la virent aller et la regardèrent. Ils s'exclamèrent: " Il y a un survivant là-bas, sur l'île de Tongariki ! Il y a une femme qui descend depuis le plateau, elle descend vers le village de Lakilia". Elle inspecte l'endroit, elle ne sait pas ce qu'elle va trouver, elle remarque un tambour qui est tombé sur le sol. Elle prend son bâton et se met à taper dessus avec.

Elle demanda:

" Hey oh ? Qui est là ? "

Une voix répondit:

" C'est moi, et toi, quel est ton nom ? "

Et la femme répondit:

- " Mon nom est Nawa "

- " Ma sœur, c'est moi, je suis à l'intérieur, tu vas creuser et me dégager, après tu vas me faire sortir".

Alors Nawa se mit à creuser et à dégager la terre de l'entrée du tambour et fit sortir son frère. Tous deux allèrent chercher une réserve de nourriture *manda*: ils prirent leur bâton et se mirent à tâter les lieux. Il y avait une *manda*⁴⁴⁵ intacte. Il n'y avait pas de feu allumé⁴⁴⁶ alors ils prirent leur *manda* et la mirent au soleil qui vint la réchauffer puis ils mangèrent. Les hommes de Makira quant à eux s'animèrent:

" Il y a un survivant là-bas, allons-y ".

Ils prirent leur pirogue, ils pagayèrent jusqu'ici et rejoignirent les deux survivants. Ils les prirent avec eux et les ramenèrent à Makira. Là-bas, ils veillèrent sur Nawa et Sir⁴⁴⁷. Nawa ne s'est pas mariée à Makira. Un jour, le chef de Makira proclama:

⁴⁴⁴ Nom de la passe-à-bateau communément cité dans les autres versions.

⁴⁴⁵ Cf. *Glossaire*. Une " *manda* " est une réserve d'urgence de nourriture. On enterre la nourriture, généralement le fruit de l'arbre à pain, qui se conserve bien dans des feuilles de bananier. Par glissement de sens, on nomme également *manda* le pain cuit sur les pierres chaudes.

⁴⁴⁶ La question du feu avait causé une grande animation avant que ne soit narrée cette histoire, le conteur trouve ici une solution: il modifie l'histoire. Les protagonistes mettent leur " *manda* " à chauffer au soleil. Dans les autres versions, les hommes de Makira ne voient pas la silhouette de Tarifaket au loin, ils remarquent la fumée. Mais, du fait de l'éloignement entre l'île de Makira et l'île de Tongariki, la version est apparue non crédible.

⁴⁴⁷ Ici Sin, n'est pas une femme mais un homme " Sir ".

" *Aucune femme de Makira ne sera donnée à cet homme, il doit épouser Nawa et ensemble ils seront le visage de Tongarik* ".

Tous deux acquiescèrent:

" *Nous sommes les représentants de l'île de Tongariki*".

Ils les ramenèrent alors avec quelques arbres kuma'ir qu'ils allèrent planter sur notre île, Tongariki. L'un d'entre eux est en train de sécher à Lakilia, à Hawaï. Mais le cyclone Pam l'a abîmé⁴⁴⁸. Quand ils les eurent mis à Tongariki, les deux survivants assurèrent la descendance. Quant à Nawa, les hommes de Makira lui donnèrent le nom de Tarifekit, et à son mari, Sir, ils lui donnèrent le titre de " guerrier de Matanauretong ". Tous deux régnèrent sur l'île du chef Tariboakot. Ce sont eux qui en étaient responsables. Tous deux donc eurent plusieurs enfants, l'un d'eux fut nommé "Atavi de Tongariki", un autre " guerrier de Tongariki", le suivant Tariboamur, puis Tarikokos, et enfin il eut Aturu Alim Tutu qui se rendit à Lewahima. Ainsi furent nommés les enfants de Tariboakot⁴⁴⁹.

Cependant cette descendance ne comptait que des hommes. Le chef Aturu Alim Tutu⁴⁵⁰ se rendit alors du côté de Lewahima, en bas de la crique du nom de kahav. Il alla rencontrer une femme- démon qu'il ramena chez lui. Ils restèrent ensemble et tous deux mirent au monde des enfants dont une femme. Et comme il n'y avait pas d'autre femme, alors leur frère (Tariboamur) vint leur demander:

"*Oh ! Donne-moi cet enfant, préparons pour moi le repas traditionnel*"⁴⁵¹

Tariboamur prit l'enfant et veilla sur l'enfant. Mais son frère et sa femme n'avaient pas eu d'autre enfant. Un jour il le réclama:

"*Tu vas me rendre notre enfant, c'est moi qui vais veiller sur lui !*"

Il veilla encore et encore sur l'enfant. Puis un autre des frères se présenta:

" *C'est mon tour, procédons tout de suite à la cérémonie!*"

De nombreux enfants virent ensuite le jour et restèrent peupler notre île. Elle compte aujourd'hui beaucoup d'hommes⁴⁵².

L'histoire se termine ici. "

⁴⁴⁸ Si les preuves végétales durent, elles ne sont pas immuables, d'autres catastrophes naturelles peuvent provoquer leur disparition et leur oubli.

⁴⁴⁹ Il donne la généalogie des chefs du village comme preuve de sa version.

⁴⁵⁰ Tutu signifie " démon " en langue namakura.

⁴⁵¹ Lors de l'échange d'enfant ou pour toute action officielle, il est de rigueur de préparer un repas. " Rusum " renvoie la plupart du temps à mettre du taro ou du yam dans le feu, et à le manger rôti.

⁴⁵² Beaucoup d'hommes donc, d'origine démoniaque.

Le mythe de Kuwae

Version de l'île de Tongariki



TGK01:2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517>

Durée : 11mn35

Mots : 1924

Lieu : 21 Jampstreet, Port-Vila

Date : Mars 2019

Informateur : Chef Titongoamat

Recueilli par : S. Bessis

Genre littéraire : Mythe *bakamatu*

Ceci est la version officielle de l'île de Tongariki du mythe de Kuwae. Officielle car préparée plusieurs mois à l'avance et enregistrée en présence des chefs de tous les villages de l'île de Tongariki, de l'Atavi⁴⁵³ et de la fille du Chef Titongoamat. Nous avons décidé avec le Chef d'interrompre l'enregistrement quand devait survenir la longue suite de toponymes et de titres qui constituent la carte orale des territoires⁴⁵⁴ de Tongariki.

" Bien, je veux dire l'histoire de Kuwae, je suis le Chef Titongoamat. Je suis le chef de Lewahima⁴⁵⁵ :

1 L'île de Kuwae

Au moment où Kuwae existait encore, une femme demeurait sur cette île du côté de Tongoa. Elle avait un enfant, un garçon. Les autres enfants vinrent chercher la mère, ils l'emmenèrent. Puis

⁴⁵³ L'Atavi est le bras droit du chef, c'est lui qui est en charge quand le chef est absent. Il a des responsabilités diverses comme soigner le chef en cas de maladie. Enfin, c'est lui qui organise la collecte de la " taxe " appelée " sautong ", ou " don d'amabilité en Nouvelle-Calédonie " - qui consiste à verser au chef une portion de biens proportionnelle au rang occupé dans la hiérarchie (récolte, cochon, argent) contre sa protection.

⁴⁵⁴ Suite aux querelles survenues à Emae quand ont été retrouvés les enregistrements de Jean Guiart, j'ai jugé éthiquement important de ne pas recueillir ces données. Les querelles foncières sont monnaie courante et participent du principe de civilisation orale. Chaque chefferie possède une histoire de terrain qui lui est propre et il est primordial pour la bonne entente de tous que ces histoires ne soient dévoilées qu'en circonstances exceptionnelles. Le mythe de Kuwae relève du " discours légitimateur " et s'il n'est confronté à d'autres discours entendus dans un certain ordre, il apparaît comme imprudent d'immortaliser une version qui se voudrait neutre et absolue. Jean-Claude Rivière quand il transcrivit ce même mythe à Tongoa ne laissa que quelques toponymes visibles, en fin de récit.

⁴⁵⁵ Village de Tongariki.

ils jouèrent un mauvais tour à son fils⁴⁵⁶. Ils allaient et venaient sur l'île et quand ils le rencontraient ils n'arrêtaient pas leur route mais ils parlaient, ils se moquaient de lui et disaient :

" Là, c'est celui qui couche avec sa mère ! "

Au bout d'un moment, le cœur du garçon cria vengeance.

Il prit une pirogue et se rendit sur une île que l'on appelle Lopevi. Son oncle y demeurait, il alla donc le voir. Celui-ci prépara pour le garçon un rituel, un rituel très noir. Il apporta puis coupa un bambou, prit de la bourre de coco, il la décortiqua puis il mit le tout dans le bambou et il réserva. Il se saisit d'un être vivant, nommé " baluat", c'est un lézard vert, il le prit et le fourra à l'intérieur. Il dit à son neveu:

" Tu vas y aller et tu vas faire comme-ci et comme-ça".

Puis le garçon prit le tout et revint à Tongoa. Une fois de retour, que fit-il? Il tua six cochons. Il tua six cochons et il leur arracha les testicules. Il souffla à l'intérieur pour les gonfler. Avec sa mère, ils firent ensuite un repas des corps des cochons. Ils mangèrent et après avoir arraché les testicules des cochons et les avoir gonflés, il les fuma. Il fuma les testicules des six cochons, là, il se saisit du remède de son oncle et du "baluat", le lézard à l'intérieur du bambou. Il noua le bambou autour du tronc d'un arbre qu'ils appellent "near", lequel était au niveau du nakamal. Il attacha le tout au tronc donc, et ce qu'il fit, pour commencer, il attacha l'une des paires de testicules gonflés et fumés, au tronc de l'arbre et là, il mit le feu au tronc d'arbre. La fumée s'éleva et commença à flotter au-dessus de l'arbre. Il se plaça au milieu de l'arbre, puis tout en haut.

Et là, ce qu'il fit, c'est qu'il se mit à chanter. Il chanta, il chanta sa chanson mais cette chanson je l'ai oubliée⁴⁵⁷. Bon, il se mit à chanter encore et encore et une fois terminée, il fit exploser l'une des paires de testicules de cochon. Alors l'île se mit à trembler, qu'avait-il fait, il l'avait fait bouger. Les hommes qui étaient sur l'île se mirent alors à discuter et à se moquer de lui :

"Ah ! Le garçon qui couche avec sa mère, il est en train de faire quelque chose ! Il fait quelque chose" répétaient-ils.

Puis l'île se mit à trembler et à s'élever un peu dans les airs.

Là, il se remit à chanter, il se saisit de la seconde paire de testicules de cochon et la rompit. Alors l'île trembla un peu plus fort et elle s'éleva un peu plus encore dans les airs. Il chanta à nouveau et une fois qu'il eut terminé, il rompit la troisième. L'île trembla plus fort encore. Puis, l'île qui

⁴⁵⁶ C'est sans doute la présence de la jeune fille, ou même la mienne, qui lors de la narration orale incite le chef à édulcorer sa version. Il s'agit et ce dans toutes les versions, d'une histoire d'inceste où les jeunes gens du village "jouent un tour" au fils et l'amènent à coucher avec sa mère, ce qui provoquera sa vengeance et la destruction de l'île de Kuwae. Il y a euphémisme avec la duplication du verbe " sali ", flouer. Mais la confirmation de l'inceste est donnée en ligne 14 quand les villageois pointent Tombu du doigt en disant: " Là, c'est celui qui couche avec sa mère ".

⁴⁵⁷ Il s'agit de l'incantation de destruction " Modaree bulaiwa ", TG07  soit <https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>.

tremblait de plus en plus fort, sortit encore de l'eau et s'éleva encore un peu plus, la quatrième, la cinquième, la sixième ... et là, un éclair, le volcan explosa !

La lave se mit à couler, la lumière se faisait de plus en plus forte puis le garçon dont le nom était Tombu - son premier nom était Tombu⁴⁵⁸ mais son second nom était Pako - Que lui arriva-t-il ? Il se cassa la nuque et sa tête alla s'écraser à Lopevi. Son corps disparut mais son oncle qui était encore à Lopevi, enterra sa tête.

2 Les rescapés

Alors qu'il rompait les paires de testicules, un homme du nom de ... Oui, à Tongoa, à Emae et à Makira, ils l'appellent "Simet"⁴⁵⁹ mais son nom est " Matanauretong". C'est le nom qu'ils donnent, Matanauretong était au village de Vitito, il y était car il était en train de chasser des oiseaux nommés " Mwar" - ou *chalcophaps chrysocholora* - en latin Il leur tendait des pièges quand il sentit l'île bouger. Alors, il se mit à courir. Il courut encore et encore et ce jusqu'en haut de Tongariki et alla se réfugier à l'intérieur d'un tambour. Il se cacha tout là-haut dans le tambour de Samak.

Au même moment, Tarifaket, elle, s'était rendue derrière le village de Tavi sur la crête et elle entendit quand l'île se mit à gronder. Le volcan était en train de détruire toute l'île, elle prit peur et se précipita, où ? Dans un trou, un trou qui se trouve dans la crête de la montagne, le nom de cet endroit c'est Naval, aussi elle se précipita à Naval. Elle courut vite s'y cacher. Si un homme y allait, il dirait que c'est "le trou de Tarifaket". Elle s'y rendit donc et y resta cachée longtemps, très longtemps.

Le volcan détruisit toute l'île et quand enfin il s'arrêta, l'île n'était plus que désolation. Il n'avait rien laissé. L'île était vide, complètement déserte. Alors elle sortit, elle s'extirpa du trou et se dressa devant l'île. Elle sortit, elle escalada la montagne. Elle escalada la montagne mais il n'y avait ni bush, ni arbre: l'île était une terre dénudée. Elle frissonna. Puis, elle se saisit du morceau de bois dont elle se servait pour aller détacher les coquillages, cet outil possède un nom, c'est un " lang"⁴⁶⁰. Armée de son " lang" avec lequel elle allait détacher les coquillages, que fit-elle ? Elle se mit à en jouer, tout en se rendant en haut de la montagne. Elle monta, monta et monta encore, jusqu'au sommet et redescendit, toujours dans le désert, de l'autre côté. Elle descendit de l'autre côté, dans un endroit

⁴⁵⁸ Le nom Tombu est peut-être lié à la racine *ta m̄bu du proto-océanien, signifiant 'interdit, sacré' (François 2013 :225-6)

⁴⁵⁹ Il s'agit bien du personnage d'Asigmat, Smet etc. dont le nom est variable. Voir *Vade mecum*.

⁴⁶⁰ Cf. *Glossaire*. " lang "La manière dont s'en sont sortis les rescapés est cruciale pour la crédibilité du récit. Comme nous le montrerons dans la seconde version du mythe délivrée par Tongariki, c'est grâce à cet outil, traditionnel à l'île de Tongariki surnommée l'île aux coquillages, que les deux rescapés ont pu survivre. Son premier usage est la chasse aux coquillages, son second usage est " bâton de marche ", plus tard dans le texte il servira à faire retentir le tam-tam, puis à dégager Matanauretong et enfin à déterrer la " manda " qui leur permettra de se nourrir et de survivre.

tout aussi désert et jouait de son bâton tout autour d'elle. Elle descendit et se rendit au " nakamal de Lakilia ".

Quand elle arriva au nakamal de Lakilia, elle vit le tambour à l'intérieur duquel Matanauretong, rescapé de Vitito, s'était dissimulé. Puis, elle dit ceci:

" Tiens ! C'est le tambour de mon frère qui est là".

Alors elle se saisit de son " lang", de son bâton et se mit à en jouer sur le tambour. Matanauretong cogna depuis l'intérieur du tambour, il sortit en ôtant la terre. Puis se dressa sur le sol, quand il fut dehors il dit d'abord:

" Ouf ! Où est dont la maison où tu demeures ?

Il dit encore :

" Moi je suis du côté de la montagne et je viens juste d'arriver et ... Je viens d'arriver et l'île est simplement dans un mauvais état, qu'est ce qu'on va pouvoir y manger à la fin ?"

Avant, ils avaient une technique, ils enterraient des fruits d'arbre-à-pain, ils faisaient ce qu'on appelle une "manda". Alors, c'est ainsi qu'ils firent, ils en déterrèrent une là où demeurait Sasamak, à Hawaï⁴⁶¹. Des fruits y étaient encore enterrés. Ainsi fût fait, Tarifaket à l'aide de son bâton écarta la terre, elle sentit qu'elle atteignait les fruits. Elle les tâta de son bâton et dit: " les fruits de l'arbre-à-pain sont bien là, la nourriture est là, nous allons la cuisiner, la manger et rester en vie".

3 Le sauvetage des rescapés:

Elle la sortit et Matanauretong fit du feu. Il alluma le feu, et une fois chaud, ils soufflèrent sur les braises. Ils soufflèrent, puis firent cuire la nourriture et quand des hommes de Makira qui étaient alors sur l'île de Makira, virent s'élever la fumée:

"Il y a un rescapé sur Tongariki ! Il y a un rescapé sur Tongariki ! "

Là, ils prirent une pirogue et les rejoignirent. Avant la passe à bateau de Tongariki était appelée ainsi: "Masing". Quand ils entreprirent de partir et qu'ils prirent la pirogue pour les rejoindre, ils appelèrent cet endroit: "elo kahov". Maintenant ils disent encore et toujours " elo kahov" mais le vrai nom de cette plage est " Masing".

Puis que firent-ils ensuite? Ils les emmenèrent. Ils vinrent à leur rencontre et ils les emmenèrent à Makira. Ils voguèrent vers Makira, ils y restèrent longtemps.

⁴⁶¹ L'île de Tongariki abrite de nombreux toponymes du Pacifique tels que " Ducos"(NC), "Hawaï", "Dumbéa"(NC) etc.

4 La reconquête de Tongariki

Et quand la végétation de Tongariki repoussa et que le bush fut bien touffu, ils les ramenèrent, ils coupèrent un arbre qu'on appelle "Kumaʻir⁴⁶²". Ils en coupèrent puis ils les ramenèrent à Tongariki et ils plantèrent un arbre dans chacun des villages. Ils dispersèrent les arbres et ces kumaʻir qui ont séchés pour la plupart et, je crois que celui de Lakilia a été enterré par le cyclone Pam. Ils ont donc dispersé les kumaʻir dans chacun des villages et c'est resté très longtemps. Matanauretong et Tarifaket sont tous les deux restés à Tongariki, ils l'ont habitée et ils eurent leurs enfants, deux filles : Nawa et Sin de Tongariki.

5 La mise en place de la chefferie

Ce sont elles qui placèrent les hommes. L'une mit en place tous les chefs de Tongoa et l'autre tous les chefs de Tongariki. Elles sont donc restées et leurs descendants aussi, les fils de Tongariki et de Tongoa, se sont multipliés, ils sont nombreux.

Et, quand elles eurent leur descendance, Nawa et Sin, la seconde a mis au monde le premier chef qu'elle a placé : c'était Sasamak. Puis elle mit Titongoamat, puis Tarikokos et encore l'atavi TongSaot. Et tous ces hommes, elle les a mis en place. Ils eurent une longue descendance et les hommes de Tongoa et de Tongariki sont maintenant beaucoup. Et jusqu'à aujourd'hui, ils sont beaucoup.

⁴⁶²Le *kumaʻir* ou "arbre de vie" est réputé pour sa longévité. Il est également ici une métaphore végétale de la mise en place pérenne du système de chefferie. Dans la version du mythe de Kuwae de Makira, ils donnent également des "tilimian", des lianes, qui elles symbolisent la descendance de ces premiers chefs. Ces arbres sont toujours, pour certains, visibles aujourd'hui et sont effectivement placés dans chaque village de Tongariki.

Incantation Modaree bulaiwa

TG07:2019 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0008241>

Durée: 00.41 sec.

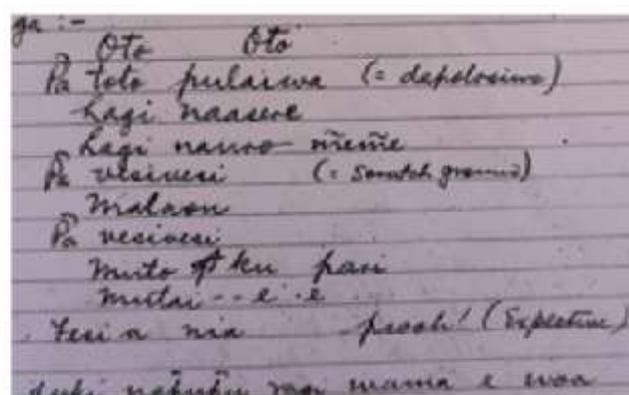
Lieu: Pele, Tongoa

Date: Avril 2019

Informateur: Sophie Mores

Recueilli par: S. Bessis

Genre littéraire: Incantation chantée



Cette incantation de destruction chantée par Tombu lors du rituel aboutissant à la destruction de Kuwae, est oubliée dans la majorité des récits rapportés par nos informateurs. En revanche, dans un village de Tongoa, un instituteur Mores Tamatua, enseigne cette incantation et en a fait l'hymne de son école. En effet, une fois par an, lors du " festival Kuwae ", cette chanson est entonnée par ses classes. Il est le dernier locuteur d'une langue nommée Tasiko, qui d'après lui, serait la langue qui aurait été parlée sur l'île mythique de Kuwae, avant le cataclysme. Lors de mon séjour de recherches au sein de l'institut Max Plank, j'ai effectué autour de l'île d'Epi des enregistrements d'une langue et des dialectes de cette langue appelée Tasiko. Nous avons rempli un questionnaire avec M. Tamatua afin d'en appréhender la grammaire et effectuer une liste de mots d'environ 250 entrées. Il semblerait que cette langue soit plus proche du nakanamanga que du tasiko parlé sur Epi, au moins au niveau du vocabulaire, la structure globale de la langue étant similaire.

G. Miller lors de son long séjour sur Tongoa, a transcrit cette incantation. Ci-contre, la reproduction de ses notes manuscrites. Sophie Mores Tamatua, sa fille, a accepté de la chanter et d'être enregistrée. Les explications notées par Miller ainsi que la transcription, disons phonétique,

de l'incantation sont identiques aux miennes. Quoiqu'il ne soit d'après Mores Tamatua, pas possible de reconstituer entièrement les paroles de la chanson, elle signifierait ceci :

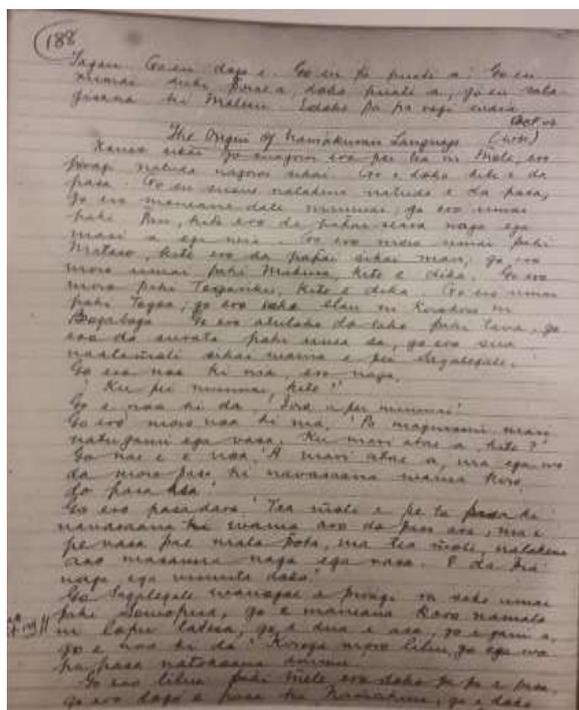
*" Il tremble le sol, le vent souffle, l'île est agitée
Le Malao gratte le sol pour y enterrer ses œufs "*

Je relève cette information, car ayant parcouru les Shepherd et ayant recueilli bon nombre d'histoires identiques. Si la mélodie est toujours restée, les mots posés ont toujours changé d'une langue en l'autre, d'une île à l'autre. Et je trouve intéressant, bien qu'il ne soit pas possible de retrouver les paroles exactes, que la représentation de celle-ci n'ait pas changées depuis toutes ces années⁴⁶³.

⁴⁶³ Nous avons fait un questionnaire pour le tasiko ainsi qu'une liste de mots de plus de 700 entrées- disponible sur le site internet de l'auteure. Cf.note 121. Accès: [www.sandrinebessis.fr]. J'espérais ainsi pouvoir transcrire cette chanson et éventuellement celles des autres récits. Mais cet essai ne s'est pas avéré concluant. Comme le montre LeiMala dans " Sin " qui dit chanter en nakanamanga, la chanson a un sens magique, incantatoire mais les paroles ne sont pas de la langue. C'est d'ailleurs le propos de François et Stern (2013): les chansons sont chantées dans une langue dite magique qui ne peut être traduite.

Récits étiologiques

L'origine de la langue Namakur



MIL01: 1943 

Mots 286

Date: Octobre 1943

Informateur: W.K⁴⁶⁴

Recueilli par: G. Miller

Traduit du nakanamanga par: S. Bessis

Genre littéraire: *tukunu*

Ce texte est la version traduite d'une transcription de Miller qui vécut à Lumbukuti pendant ses années de mission et qui rédigea un journal manuscrit en langue nakanamanga. Avec l'aide des communautés de Lumbukuti et de Ravenga, notamment de Zio Joël qui fit avec moi le plus gros du travail, j'ai traduit ces textes entre 2018 et 2021. L'intégralité des notes manuscrites traduites sont maintenant disponibles. Je me permets dans le cadre de ce travail de thèse d'emprunter quelques passages pertinents pour notre propos.

Un homme et une femme du village de Mele eurent une fille mais elle était muette ce qui causait bien du souci à sa famille. Aussi les parents décidèrent de l'emmener voir un guérisseur afin de l'aider. Ils se rendirent d'abord au village d'Epau mais ils ne trouvèrent personne qui fut capable de guérir la petite. Ils s'en allèrent alors vers Mataso, où ils n'eurent pas plus de succès, puis à Makira. Ils essayèrent à Tongariki, sans résultat. Ils se rendirent finalement à Tongoa, ils amarrèrent dans les eaux de karokaro appartenant au village de Bogabog. Les deux parents entamèrent l'ascension de la montagne et après une courte marche, ils rencontrèrent un homme, un lilisepsep. Alors tous deux lui demandèrent :

- " Es-tu guérisseur (munuai) ?

⁴⁶⁴ Graham Miller ne donne que les initiales de son informateur dans son texte.

- *Oui, je suis guérisseur, leur répondit-il.*
- *Alors fais que notre enfant puisse parler, est-ce en ton pouvoir ?*
- *Oui, mais il ne sera pas capable de parler la même langue que vous deux.*
- *Peu importe qu'elle parle notre langue ou celle d'un autre endroit ! Nous voulons simplement qu'elle soit capable de parler, elle ne peut pas rester ainsi".*

Le lilisepsep les invita à le suivre au sommet de Soworua, puis à l'aide de six bambous, il accomplit un rituel. Il donna les bambous à manger à la petite fille. Il dit alors aux parents:

" Rentrez chez vous, elle parlera dès votre retour à votre village d'origine".

Alors ils rentrèrent à Mele où effectivement l'enfant commença à parler. Mais ses parents ne comprenaient pas le namakura. L'enfant grandit et eut à son tour plusieurs générations d'enfants. Un jour, ils s'en retournèrent vers l'île de Tongoa, où ils demeurent encore aujourd'hui.

Comment le Rat d'Amor obtint sa queue.



TGK03: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007517>

Durée: 6mn20

Mots: 969

Lieu: Erat, Tongariki

Date: 969 mots

Informateur: Marie-Anna Daniel

Recueilli par: S.Bessis

Récit transmis par son père.

Genre : Tukunu

*Il s'agit ici d'un récit traditionnel typique qui reçoit l'appellation de " tukunu " ou en bislama de " kastom stori ". Elle raconte comment le rat que l'on rencontre sur l'île d'Amor, et sur la plage qui lui fait face, a obtenu sa queue à l'aspect particulier. À noter que la première espèce importée dans le Pacifique par les navigateurs fut, d'après les archéologues, le *ratus pretor*. En effet, lors de la conquête des îles, les navigateurs effectuaient des allers-retours entre leur île et leur nouvelle île avec des couples d'animaux et des boutures pour y rendre la vie possible selon leur mode de connaissance. C'est ce qu'ils appellent des " paysages transportés. " Les histoires cosmogoniques comme celles-ci naissent de la curiosité des gens à savoir comment est arrivé la diversité sur les îles et d'autant plus dans les îles comme Tongoa ou Tongariki qui longtemps restèrent désertes et inhabitables suite à l'éruption de Kuwae, mais aussi d'une volonté d'expliquer la diversité. Pourquoi telle île a des serpents, pourquoi telle autre n'en a pas. La plus connue d'entre toutes ces histoires est celle de l'arrivée de la noix de coco. Dans ce type de récit, les animaux sont personnifiés et reçoivent un indice personnel habituellement réservé aux humains. Ils sont en quelque sorte à l'état de Totem, puisqu'ils sont les premiers et tentent à travers leurs aventures, d'organiser la vie sociale et de trouver leur place. Dans cette histoire prototypique, le premier rat à queue traverse une suite de toponymes qui sont fidèlement nommés. Le châtaignier et la pierre qui témoignent de la véracité de l'histoire sont visibles au village d'Erat où se déroulent les faits. La chanson est interprétée par les femmes de la communauté d'Erat quand l'une d'elle, Marie-Anna, prend en charge la narration. Quelques valeurs sont ici communiquées comme le partage qui entraîne l'entraide et le respect de la main tendue.*

" L'histoire que je veux vous raconter est celle du Rat Nabahin⁴⁶⁵. Dans cette histoire, on nous raconte qu'au début, le rat n'avait pas de queue. L'histoire que je vais raconter nous dit comment le rat a obtenu une queue. Jusqu'à aujourd'hui, il y a des rats avec des queues, quand tu vas à AMOR ou sur la plage, tu peux les voir. Et cette histoire est encore vivante, les anciens la connaissent et la racontaient ainsi elle est arrivée jusqu'à nous, et aujourd'hui nous pouvons la raconter :

C'est une histoire du village d'Erat, elle nous dit qu'au début les rats mangeaient les fruits du châtaignier. Les rats se régalaient des châtaignes, il y a un châtaignier très grand qui se trouve à Talise, il y a une pierre qui est encore là-bas aujourd'hui⁴⁶⁶.

Le Rat monte à l'arbre et mange, encore et encore, la pluie se met à tomber et son eau à s'écouler. L'eau de pluie s'écoule jusqu'à la crique puis jusqu'à la mer et monte jusqu'à l'arbre, elle emporte le Rat. Il flotte, il ondule et le premier oiseau qu'il voit est un " Mwar" ou un "court-sur-pattes"⁴⁶⁷. Il voit l'oiseau et s'adressant au Mwar, il dit:

" Mwar tu sais, il faut que tu me prennes et que tu m'emmènes dans un endroit sec, je suis mouillé, je suis complètement trempé ".

Mais le Mwar lui répondit ceci :

"Tu ne fais que manger, tu manges la nourriture du Mwar, tu n'as qu'à flotter tout doucement maintenant ".

Le Rat continua à dériver et il se mit à pleurer, il se mit à chanter, ses pleurs ce sont sa chanson, la voici :

⁴⁶⁵ Il s'agit du titre de la légende qui se traduit littéralement par " la tête du rat ". Lors d'une narration orale, le conteur opère une performance qu'il coud autour de ce que les conteurs professionnels appellent un " chapelet ". C'est-à-dire qu'ils retiennent les éléments décisifs de la trame narrative, les nœuds et qu'ils brodent ensuite autour à leur manière. C'est pourquoi nous n'entendons jamais tout à fait la même histoire mais aussi pourquoi nous retrouvons des similitudes décisives d'une version à l'autre. Ce titre contient les deux éléments décisifs du récit: le rat et la tête chauve du poulpe, ces deux éléments vont venir amorcer la mémoire du conteur mais aussi de ses auditeurs à qui il transmet le récit. En effet, c'est parce qu'il se sera moqué de la tête chauve du poulpe que le rat se verra affublé d'une queue.

⁴⁶⁶ Cette histoire est absolument prototypique à bien des égards, à ce détail prêt que les marques dans le paysage ne sont généralement énumérées qu'en fin de récit.

⁴⁶⁷ En bislama, cet oiseau très présent dans la littérature des îles, est appelé " shotleg " ou " court-sur-pattes ". Ce sont ces oiseaux que Smet - ou Matanauretung selon les versions- chassait quand survint l'éruption de Kuwae. C'est un invariant.

Pleurs du rat d'Amor

Vanuatu

traditionnel

♩ = 100
Andantino

Musical score for Concert Choir, measures 1-15. The score is in 3/4 time, key of B-flat major, and tempo of Andantino (♩ = 100). It consists of four staves of music. The first staff contains measures 1-4, the second staff measures 5-8, the third staff measures 9-14, and the fourth staff contains measure 15. The music is a simple melody with a mix of quarter and eighth notes.

Il dérive et dérive encore et là, il voit un autre oiseau. Il va le voir et lui dit:

" Poulet tu vas comprendre, tire-moi de là et mets-moi au sec, je suis mouillé, tellement mouillé, je ne veux plus être mouillé, je veux être au sec ".

Et le Poulet lui dit:

" Tu manges toute la nourriture et la gardes pour toi, en as-tu donné au Poulet ?"

Le Rat dérive et il se met à pleurer. Il pleure et, ses pleurs, il les chante :

Pleurs du rat d'Amor

Vanuatu

traditionnel

♩ = 100
Andantino

Musical score for Concert Choir, measures 1-15. The score is in 3/4 time, key of B-flat major, and tempo of Andantino (♩ = 100). It consists of four staves of music. The first staff contains measures 1-4, the second staff measures 5-8, the third staff measures 9-14, and the fourth staff contains measure 15. The music is a simple melody with a mix of quarter and eighth notes.

Il dérive et dérive encore puis il voit le Likalak⁴⁶⁸.

" Tu vas comprendre, prends-moi et dépose-moi dans un endroit sec, je suis mouillé, tellement mouillé je veux sentir un endroit sec".

Et le Likalak lui dit:

" Tu as mangé toute la nourriture et l'a gardé seulement pour toi. Est-ce que tu as partagé avec le Likalak ? Va-t'en dériver doucement maintenant ! "

Et il dériva plus bas encore puis il pleura et il chanta :

Pleurs du rat d'Amor

Vanuatu traditionnel

♩ = 100
Andantino

Concert Choeur

Le Rat dériva jusqu'à Leikoko, jusqu'à la plage et jusqu'à l'océan. Il dériva tant et si bien qu'il se retrouva entre Tongariki et Amor, là il vit un poulpe.

" Poulpe! J'ai dérivé tant et si bien que j'ai débouché dans l'océan et là je t'ai vu. Tu vas comprendre, prends-moi et emmène-moi dans un endroit sec ".

Et le Poulpe répondit:

"Allez, monte, monte sur mon dos".

Et le Rat grimpa et alla s'installer sur son épaule puis le poulpe l'emmena.

⁴⁶⁸ C'est un petit oiseau vert du nom latin de *Glyciphilia flavotina* très présent dans les Shepherd. Il arrive aux enfants de lui mettre un fil à la patte et de jouer à le regarder tenter de s'envoler. Dans la version de Kuwae recueillie par M. Calendra, il est l'animal utilisé pour faire entrer Kuwae en éruption.

Tous deux nagèrent jusqu'à Amor. Ils allaient à la surface quand les vagues s'élevaient et ils s'immergeaient quand elles redescendaient puis, le Rat vit la tête du Poulpe, les rayons du soleil l'éclairaient et là il se mit à rire.

Il riait et le Poulpe lui demanda pourquoi.

" Je ris".

Et il dit encore:

"Je ris de nous deux quand nous suivons les vagues en haut puis en bas. Et je nous ai regardé et là, un fou rire m'a pris, alors je ris, je ris à cause de ça".

Le Poulpe acquiesça:

" Oui, d'accord ".

Tous deux nagèrent encore mais le Rat lui, riait aux éclats, tous deux atteignirent Amor. Le Rat continuait de se pâmer.

" Vas-tu rire encore longtemps? Tu n'as pas arrêté, nous sommes arrivés dans un endroit sec, je t'ai emmené à destination mais tu continues de rire, de quoi ris-tu ? "

Et il répondit :

" Je ris".

Puis il ajouta :

" Je ris de ta tête, quand le soleil s'y reflète".

Et il ajouta :

" Je ris de toi".

Le Poulpe répliqua:

" Comment oses-tu, je t'ai emmené au sec et tu continues de rire de moi, de rire de ma tête qui est chauve ! "

Puis le Poulpe vit une branche de chêne⁴⁶⁹ qui flottait et là, il se saisit de la branche et il en transperça le Rat dont le derrière fut scindé et c'est ainsi que le Rat obtint sa queue.

Et c'est pour ça qu'aujourd'hui, quand tu regardes un rat, il a des poils et une queue. Ah ! Tu verras, elle est pareil à une branche de chêne, c'est ce que dit l'histoire du rat qui a été à Amor et qu'ils appellent " rat de bord de mer" ou "rat de plage".

SUKUNUA⁴⁷⁰ – Wé !

⁴⁶⁹ Le " near " est un chêne. Cet arbre est très présent dans toute la littérature orale. C'est également l'arbre sur lequel monte Tombu pour y effectuer le rituel de magie noire qui lui permettra de détruire l'île mythique de Kuwae.

⁴⁷⁰Le conteur s'écrit *sukunua* à la fin de la narration pour demander l'approbation de l'audience, si le public ne répond pas " wé!" alors le conteur doit recommencer son récit.

Chauves-souris blanches et noires



TGK04: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007524>

Mots: 790

Lieu: Muur

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S.Bessis

Informateur: Elder Sandy Marang

Récit transmis par sa grand-mère

Genre littéraire : *tukunu*

Il s'agit d'une légende traditionnelle qui met en scène une question : comment se fait-il que les chauves-souris noires et les chauves-souris blanches de l'île vivent en des lieux si éloignés l'un de l'autre. Les règles de vie en communautés sont ici délivrées notamment sur l'autorité du chef, l'importance du partage des ressources mais aussi sur le caractère irréversible de la punition. Une suite de toponymes vient graduer l'éloignement géographique des deux espèces, et nous enseigne ainsi les noms de tous les sommets de Tongariki qui font partie des savoirs partagés par tous les membres de la communauté.

" Mon nom est Sandy Marang l'ancien. Je viens du village de Muur. L'histoire que je vais raconter, nous appartient à nous, les hommes de Muur :

Cette histoire est l'histoire d'une chauve-souris noire et d'une chauve-souris blanche. Toutes deux vivaient à Baletiri, elles étaient une famille, et elles étaient comme un seul homme. Elles restaient sur une crique, que l'on appelle Baletiri. Leur nourriture à toutes les deux était le fruit de l'arbre-à-pain. Aussi, elles allaient et elles mangeaient le fruit de l'arbre-à-pain à Baletiri. La chauve-souris blanche mangeait ce dont elle avait besoin et la chauve-souris noire de même. Elles mangeaient et revenaient manger leurs fruits d'arbre-à-pain du jour ou de la veille. Puis toutes deux se mirent à discuter ensemble, elles dirent:

" Demain, nous reviendrons et nous mangerons nos fruits".

Toutes deux s'en allèrent, elles allèrent dormir longtemps. La chauve-souris noire n'était pas encore là alors la chauve-souris blanche partit la première. Elle se mit à manger. Quand elle eut terminé sa part, elle mangea encore celle de la chauve-souris noire. La chauve-souris noire arriva et voulut manger mais elle vit qu'il n'y avait plus de fruit d'arbre-à-pain. Son cœur se noircit puis elle alla parler avec son frère:

" Mon frère, comment cela se fait-il ? Nous ne sommes qu'un seul homme et il n'y a que nous sur notre crique. Et moi, je n'ai rien à manger. Maintenant, tu vas t'en aller, tu vas retourner chez nous, tu vas retourner là-bas, à Lekimbale. Tu vas aller voir ton chef ".

Elle lui dit ceci et voici ce que la chauve-souris blanche lui répondit:

" Oui, mon frère, nous sommes tous les deux ici et tu me chasses car j'ai mangé ta part de nourriture, tu me chasses alors je m'en vais".

Elle s'envola puis elle atteignit un endroit nommé Nae, là elle se mit à pleurer :

TGR04_nk_manikon_STE021_SM_2019

Manikon traditionnel

Allargo

Assoluto Grand Piano

The image shows a musical score for a piece titled 'Manikon'. It is in G major (one sharp) and 6/8 time. The tempo is marked 'Allargo'. The score consists of four staves of piano notation. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 6/8 time signature. The melody is written in a simple, folk-like style with eighth and quarter notes. The subsequent three staves continue the melody, with some rests and a final cadence on the fourth staff.

La chauve-souris noire dit:

- " Mon frère ! Je t'entends, ton cœur est meurtri. Maintenant, reviens, viens-ici ! Rentrons ensemble à la maison, retournons chez nous. Retournons à Baletiri, allons-y mon frère!
- Mon frère, tu m'as chassé, je suis parti et c'est définitif, toi, tu n'as qu'à retourner chez nous, moi je vais aller voir notre chef".

Elle vola et se posa sur le sommet nommé Hakik puis elle se mit à pleurer :

TGR04_nk_manikon_STE021_SM_2019

Manikon traditionnel

♩ = 140
Allegro

Acoustik Grand Piano

Son frère l'appela:

- " Hey ! Tu es allé loin, tu es allé trop loin, reviens! Je ne peux pas te suivre, je ne peux pas te suivre, reviens !
- Je ne reviendrai pas, je vais aller voir notre chef, mon chef".

Le chef qui était allé à Lekimbale entendit le son de la voix qui s'approchait.

"Un membre de notre famille est en train de pleurer, je veux savoir ce qui le fait pleurer ainsi ".

La chauve-souris ne fut pas longtemps avant de s'envoler. Elle s'envola et se posa sur le sommet Sinamuel, elle s'y accrocha et se mit à chanter :

TGR04_nk_manikon_STE021_SM_2019

Manikon traditionnel

♩ = 140
Allegro

Acoustik Grand Piano

La chauve-souris blanche resta posée et son frère, la chauve-souris noire le vit et dit :

"Oh mon frère! Viens ! Tu es allé trop loin, rentrons chez nous ! Rentrons à Belitiri ! "

Mais elle dit:

" *C'est fait, je suis proche de chez notre chef, je vais voir mon chef !* "

Elle se rendit sur les lieux et se posa sur le sommet à Wahu, et là elle se mit à pleurer :

TGR04_nk_manikon_STE021_SM_2019

Manikon habitué

♩ = 140
Allegro

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for a piece titled 'Manikon'. It consists of four staves of music, each labeled 'Acoustic Grand Piano'. The music is written in a treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 3/4 time signature. The tempo is marked 'Allegro' with a metronome marking of 140. The score is presented in a clean, black-and-white format.

Le chef Varati emmena ses hommes, ils allèrent à Lekimbale et ils entendirent qu'on pleurait. Les pleurs étaient proches. Le son s'était rapproché.

" *Prêtons l'oreille, quelle est la raison de ce bruit ?* "

Là, le frère se mit à pleurer, après peu de temps, ils virent un homme qui alla se poser en haut.

Elle est venue jusqu'ici et son frère est reparti à Baletiri. La chauve-souris noire était repartie à Baletiri. La chauve-souris blanche⁴⁷¹ dit :

" *Je vis avec mon frère, et il m'a chassé. Je suis venu ici pour te voir mon chef.*"

Et la chauve-souris est restée là-bas jusqu'à aujourd'hui. Aujourd'hui encore, il y a beaucoup de chauves-souris blanches qui volent au-dessus de Lekimbale quant aux chauves-souris noires, il y en a beaucoup au-dessus de Baletiri.

Notre histoire se termine ici ".

⁴⁷¹ Il s'agit d'une épanorthose ou un procédé d'autocorrection, le conteur s'emmêle les pinces entre chauve-souris noire et chauve-souris blanche. Il se reprend.

Métamorphoses

Fils de Malao



TGK05: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007527>

Durée: 12mn03

Mots: 1743

Lieu: Lakilia

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: Toar et sa mère Lei Pakoa Winnie

Récit transmis par sa mère. Toar 15 raconte et c'est sa mère qui chante.

Genre littéraire: *tukunu*

Il s'agit d'un récit étiologique qui convoque le topos des parents qui adoptent un enfant d'un autre monde, et qui tôt ou tard doit retrouver les siens. Le thème de la métamorphose, fortement répandu dans le Pacifique et dans les littératures du monde y est abordé en corrélation avec l'offrande typique de la "coutume", le cochon. A mesure que celui-ci est consommé, la transformation s'opère. Des règles de vie en société sont aussi abordées comme la légitimité du sang, la place et la connivence sociale et le nécessaire retour parmi les siens. Il est de notoriété commune au Vanuatu et c'est un thème bien souvent abordé, que l'on appartient à une île, à une caste, à une famille. De même, l'adoption d'un enfant ne peut se dérouler hors d'un rituel. Un repas notamment doit être organisé sans quoi l'adoption est illégitime et on s'expose à voir son enfant s'envoler, comme un oiseau, et reprendre droit sur les terres qui sont les siennes.

" Moi, mon nom est Toar et avec ma mère, nous voulons raconter une histoire. Nous sommes tous deux des enfants de Lakilia, de Tongariki :

Cette histoire, c'est l'histoire d'un couple qui n'avait pas d'enfant. C'était avant, un couple donc qui n'avait pas d'enfant pour vivre à leurs côtés. Aussi, ils ne s'occupaient que d'eux-mêmes et ne pêchaient que pour eux-mêmes. Un jour, ils décidèrent d'aller chercher des crabes. Ils prirent avec

eux leur couteau et leur sac. Ils sortirent et s'en allèrent vers la falaise. Là, ils trouvèrent un œuf de " Malao⁴⁷²". L'homme demanda à sa femme :

" Hey ! Est-ce bien un œuf de Malao⁴⁷³? "

Ils se saisirent de leur panier et prirent l'œuf. Ils l'emportèrent chez eux, ils marchèrent, marchèrent avec l'œuf de Malao. Quand ils arrivèrent, ils le posèrent dans leur petit panier au-dessus du feu. Puis ils attendirent encore et un encore, et un jour l'œuf de Malao se cassa. Il se cassa et ainsi naquit un petit garçon. Il sortit de sa coquille, et tous deux prirent le petit garçon et veillèrent sur lui.

Ils élevèrent l'enfant avec beaucoup de soin et quand il fut en âge de marcher et qu'il fut assez fort pour se débrouiller, il alla voir nos frères, muni d'un arc et de flèches. Il prit un arc et des flèches et se mit à suivre nos frères qui s'en allaient jouer et chasser. Ils touchèrent des oiseaux mais le petit garçon, et lui seulement, en touchaient plus que les autres. Ils parvinrent à avoir quelques chauves-souris mais très peu par rapport au garçon. Il fit tant et si bien que les quatre enfants, qui savaient qu'il était le fils d'un oiseau, le laissèrent faire sans rien dire.

Puis un jour, ils élaborèrent un plan pour lequel ils devraient allumer le four⁴⁷⁴. Le garçon sortit de chez lui et s'en alla les rejoindre. L'un des camarades dit:

" Aujourd'hui nous allons préparer un petit repas au four".

Puis il ajouta:

"Nous allons apporter des ignames et le cuisiner".

Ainsi ils préparèrent du lap-lap à l'igname, chacun se chargea d'apporter une igname, chacun en apporta une blanche. Mais le garçon, lui, en apporta une rouge⁴⁷⁵.

Quand ils se rejoignirent, tous préparèrent leur portion de nourriture et la mirent à cuire. En attendant ils s'en allèrent jouer et quand la nourriture fut prête, ils la retirèrent du feu et ils ouvrirent⁴⁷⁶ le laplap. Il apparut aux yeux de tous que tout un chacun avait de l'igname blanche

⁴⁷² Cf. Glossaire. Le malao est un oiseau noir et rouge qui gratte le sol pour y enfouir ses œufs dont les locaux sont friands. Il s'agit en mots latins d'un *Megapodius Layardi*. Cet oiseau a un statut tout particulier dans les Shepherd car il est le symbole de Kuwae.

⁴⁷³ COLLET P. *A second collection of birds from Tongoa*, New Hybrids, 1898. P-5. C'est des ouvrages de Collet que sont tirés les noms latins de la plupart des oiseaux identifiés dans les récits.

⁴⁷⁴ Cf. Glossaire. Il s'agit d'un four local, le principe étant de creuser un trou et d'y enfourner des pierres noires, volcaniques, qui ont la propriété de conserver la chaleur. On y dépose ensuite le plat à cuire enroulé dans des feuilles de bananes qu'on recouvre à nouveau de pierres noires. C'est ainsi notamment qu'est préparé le lap-lap plat traditionnel du Vanuatu.

⁴⁷⁵ Scène typique de la dispute que nous retrouvons dans plusieurs versions du mythe de Kuwae.

⁴⁷⁶ Le lap-lap étant enfermé dans plusieurs couches de feuilles de bananes pendant sa cuisson, on " l'ouvre " quand il est prêt.

dans son assiette et que seul le garçon en avait de la rouge. Le cœur des autres enfants commençait à noircir.

Et les choses restèrent ainsi. Ils décidèrent que le lendemain, ils cuisineraient à nouveau du lap-lap. Ils sortirent et ils revinrent chacun avec de l'igname rouge quand le garçon lui en apporta de la blanche. Ils cuisinèrent à nouveau au four, puis s'en allèrent jouer en attendant que la nourriture soit prête. Puis, ils ôtèrent les pierres du four et ouvrirent le lap-lap. Ils l'ouvrirent et ils constatèrent que chacun avait un lap-lap rouge quand celui du garçon était bien blanc. Alors les enfants commencèrent à s'énerver un peu plus contre lui et ils lui dirent:

"Toi, quand nous sommes partis chasser les oiseaux, tu as eu bien plus d'oiseaux que nous, quand nous avons cuisiné, ton laplap était différent des nôtres, nous nous avons tous le même".

Puis, ils lui lancèrent:

" Toi, tu es fils d'oiseau de Malao même, tu n'es pas fils d'homme ! Tes parents t'ont trouvé dans le bush, ils t'ont recueilli et ont veillé sur toi ! Tu n'es pas fils d'homme ! Tu es fils de Malao ! "

Après lui avoir si mal parlé, ils poursuivirent leur discours et le garçon s'en alla parler à son père et à sa mère.

" Papa, maman, je suis allé voir nos frères, nous avons joué puis voici ce qu'ils m'ont dit: je ne suis pas fils d'homme mais fils de Malao, aussi, je ne suis pas votre fils ".

Le couple répondit ainsi :

" Toi, tu es notre fils, ces garçons t'ont trompé".

Ils étaient désolés pour leur fils alors ils lui mentirent. Mais, quelques temps plus tard, les enfants qui étaient en train de jouer, s'adressèrent à nouveau à lui avec véhémence :

" Toi, tu n'es pas fils d'homme, tu es fils de Malao voila, ne reviens pas parmi nous, maintenant tu n'as plus le droit de nous suivre !"

Ou encore :

" Toi, tu n'as pas le droit de nous accompagner, tu es fils de Malao, va-t'en marcher seul ! Tu es le seul des tiens, tu es fils de Malao, tu n'es pas fils d'homme ! Tu es tout seul et tu dois marcher seul même si tu veux être avec nous ! "

Le garçon s'en retourna vers ses parents et leur dit:

" Nos frères et moi étions en train de jouer et voilà qu'ils m'ont dit la chose suivante: je suis fils de Malao. Ils disent encore que je n'ai plus le droit de les suivre et que je dois aller seul".

Le couple réagit ainsi:

- " Oh! Toi tu es notre fils, ils te mentent, ils te trompent en disant que tu es le fils de Malao, ce n'est pas vrai ! "

- " Nous allons voir aujourd'hui ce qui est vrai" dit le garçon.

Il s'en alla vers l'enclos à cochon, il en tua un de valeur dont les dents sortaient de la bouche. Il le tua et s'en retourna chez lui, il dit:

" Voilà! Vous allez cuisiner ce cochon, le cuire et nous allons le manger⁴⁷⁷ ".

Alors, ils le cuisinèrent pour lui, quand il fut cuit le couple dit:

" Ah ! Aujourd'hui notre fils va nous quitter, il va partir loin de nous".

Pour lui, ils ôtèrent du feu le cochon qui était cuit. Ils ôtèrent les pierres et le garçon s'empara d'abord de l'épaule du cochon et il chanta. *Maman ! Chante donc sa chanson*⁴⁷⁸!

Malao

♩ = 160
Presto

Maestro

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Quand il eut mangé l'épaule de cochon⁴⁷⁹ et qu'il eut terminé de chanter sa chanson, alors une aile pleine de plumes vint remplacer sa main. Il se mit à voler et dit à ses parents:

" Vous voyez, vous m'avez menti en me disant que je n'étais pas fils d'oiseau et bien si, je suis fils d'oiseau ! Voyez les plumes de ma main ".

⁴⁷⁷ Le cochon est un plat de cérémonie, le cuisiner entre dans l'ordre de la coutume. Dans la littérature orale, il sert souvent au rétablissement des règles, ici de la vérité. A mesure que le garçon va consommer le cochon, sa transformation vers sa véritable nature va s'opérer. Il y a six parties dans le cochon, c'est un parallèle que nous pouvons faire avec le topoi des six frères. Par exemple dans l'histoire de Sin, un classique Shepherd, chacun des six frères se présente avec une partie du cochon que Sin refuse, un à un, avant que le benjamin ne lui apporte le dernier morceau, la tête qu'elle accepte. Tuer un cochon est un acte cérémoniel qui peut être détourné. Dans le mythe de Kuwae, les six cochons sont dévorés sans procès et seuls leurs testicules, six paires donc, sont utilisés. C'est une manière d'inverser les propriétés de la coutume que d'utiliser les parties honteuses ou interdites qui sont de l'apanage des démons qui souvent, comme Totorikipan ci-transcrit, ont des testicules de proportion démentielle et sont réputés immangeables, de par leur caractère maléfique.

⁴⁷⁸ Cette histoire est contée par un fils et sa mère. Le jeune homme raconte l'histoire et sa mère se charge de chanter.

⁴⁷⁹ L'épaule du cochon est considérée comme la partie noble qui systématiquement revient au chef.

L'autre côté n'était pas encore apparu, alors il entreprit d'arranger son autre aile. Il coupa la seconde épaule du cochon, et il recommença :

Malao

♩ = 160
Presto Maestro

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Quand il eut terminé de chanter et de manger, son autre aile apparut, en lieu et place de sa main, aile qu'il déploya. Il déploya ses ailes, les étira, les étira ! Puis il prit la patte du cochon et à nouveau se mit à manger et à chanter :

Malao

♩ = 160
Presto Maestro

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Et là, les plumes vinrent aussi pousser sur sa jambe. Il prit encore l'autre cuisse du cochon et la mangea :

Malao

♩ = 160
Presto

Maestro

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Il la mangea et des plumes d'oiseau lui poussèrent sur l'autre jambe. Ses jambes devinrent des pattes d'oiseau, des pattes toute jaunes. Seule sa tête était encore humaine, il dit à son père et à sa mère:

"Vous m'avez menti, je ne suis pas fils d'homme, je suis fils de Malao. Aujourd'hui, je m'en vais, je pars pour la falaise voir mon père et ma mère".

Là, il prit la tête du cochon et la mangea. Alors qu'il mangeait la tête de cochon, il chantait :

Malao

 = 160
Presto

Maestro

Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Quand il eut terminé la tête du cochon, les plumes vinrent finir de recouvrir sa tête et un bec d'oiseau, un bec de Malao apparut. Le couple pleurait, ils dirent: " Tu es notre fils". Mais le garçon ne voulut rien savoir, il s'envola au- dessus du sol, il battait des ailes. Ils le regardaient et pleuraient. Ils pleuraient le départ de leur fils, et lui s'envola vers la falaise.

Aujourd'hui quand tu vas à la falaise, tu peux voir des Malao tourner autour. L'histoire se termine ici.

Les deux sœurs et le serpent.

TGK06: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007530>



Durée: 12mn16

Mots: 2091

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: Lei Mala

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire : *Tukunu*

Il s'agit ici d'un classique du genre Pacifique en termes de métamorphose teinté de péché originel: l'amant dissimulé sous une peau de serpent. Nous retrouvons des déclinaisons de ce motif littéraire dans bien des littératures du Pacifique, notamment à l'Île des Pins en Nouvelle-Calédonie où il a été recueilli par Pascal Germain et publié en 1985⁴⁸⁰. Mais pas seulement, ce motif de la métamorphose de la femme-cygne piégée se retrouve également éparpillé dans la classification d'Arne et Thompson (MT K1335), mais pas sous forme de conte type.

Dans la plupart des versions connues, écrit Jean-Loïc Le Quellec (2017): " un homme épie des femmes au bain, remarque qu'elles ont abandonné leur robe de plumes sur la rive et dérobe l'une d'elle ; lorsque les femmes redeviennent oiseaux -ici serpent- et s'envolent, celle qui est privée de plumage est condamnée à rester au sol, et l'homme en profite pour lui imposer le mariage". Avec cette version, nous constatons que le récit est structurellement le même que ceux répandus mondialement- en Europe, en Afrique, en Asie septentrionale et orientale, en Inde, en Amérique centrale, Amérique du Sud et ailleurs en Océanie. Seul le paradigme a une "couleur locale": un homme blanc/ et non une femme, un serpent/ et non un oiseau. Les motifs - de ce qui aurait pu être un conte-type- qui le constituent, selon l'index de Arne et Thompson (1961) sont les suivants: B6652.1: Mariage avec une fille-cygne; C31.10: Tabou: rendre ses habits à l'épouse surnaturelle; D161: Transformation d'une personne en cygne; D361.1: Fille-cygne. Un cygne se transforme en fille à volonté. Elle retrouve sa forme initiale en remettant son habit de cygne; D531: Métamorphose en endossant une peau. En mettant la peau, les plumes, etc. d'un animal, une personne se change en cet animal; K1135: Séduction en volant les habits d'une fille au bain; T111

⁴⁸⁰ Contes de Lifou, Editions L'harmattan, 1985

Mariage d'un mortel et d'un être surnaturel. Un argument supplémentaire pour indiquer que les contes ne sont pas qu'une succession de motifs mais ont une structure commune.

Dans ce texte, la désobéissance des deux jeunes filles entraîne une réaction en chaîne jusqu'à la ruine de la famille: jalousie, séduction, assassinat et suicide vengeur. Ce récit prône également le système de mariage inter-îles qui ne saurait causer de telles perturbations. Quoique le jeune homme de l'histoire soit de belle apparence, il demeure qu'il apparaît sous les traits d'un serpent, sémantiquement chargé de danger et d'interdit, puis d'un homme blanc, d'un étranger. Le fait qu'il séduise la jeune fille au sens étymologique du terme, la tire toujours plus à l'écart des règles jusqu'au dénouement tragique.

" Je vais vous dire l'histoire de Leiriki, de Leinaur et de leur mère :

Elles vivaient ensemble et, tous les matins, les deux filles allaient puiser de l'eau directement dans la mer, à la plage. Car avant, les hommes ne mangeaient pas de sel, mais ils utilisaient l'eau de mer. Ils l'utilisaient pour rincer leur nourriture.

La mère envoyait toujours les deux filles puiser de l'eau de mer. Un jour, sur leur route, du côté de Tavi, il y eut un serpent. De leurs bâtons, elles chassaient les serpents, qu'elles aillent vers la plage ou qu'elles rentrent chez elles. La mère leur dit qu'elles ne devaient pas chasser le serpent et que si elles continuaient les serpents les suivraient pendant la nuit. Elle ajouta:

" Nous n'avons pas d'autre endroit où vivre et notre maison est déjà bien petite".

Mais elles étaient têtues. Elles continuèrent à chasser les serpents en se rendant au bord de l'eau. Elles allaient et venaient mais le serpent avait son idée, il rampa. Et quand les deux filles après s'être rendues à la plage, prirent le chemin du retour, il les suivit.

" Je vais les suivre jusqu'en haut".

Une fois qu'elles furent allées à la plage, sur le retour, elles se mirent à jouer de leur bâton, et le serpent leur dit :

" Aujourd'hui, je vais vous suivre jusqu'à la maison ".

Puis il sortit et les filles ripostèrent:

"Non! Notre mère nous a dit que tu ne pouvais pas nous suivre".

Il répondit:

" C'est vous qui êtes venues me déranger. J'étais tranquillement chez moi mais vous êtes venues m'astiquer avec votre bâton. C'est vous qui me cherchez, alors aujourd'hui, je vais vous suivre jusqu'à chez vous. "

Il sortit et les suivit. Elles marchaient mais il était derrière elles, rampant et pleurant :

Leiriki

♩ = 94
Andante

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Le serpent les suivait. Les deux filles pleuraient et lui il chantait. Leur mère était à la maison, les deux filles passèrent au-dessus d'une barrière, le serpent passa dessous. Il pleurait et il chantait:

Leiriki

♩ = 94
Andante

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Alors elles passèrent au-dessus d'une seconde barrière. Il pleura à nouveau :

Leiriki

♩ = 94
Andante

traditionnel



Leur mère qui était à la maison entendit:

" Oh ! Leiriki et Leinaur⁴⁸¹ ont dû chasser le serpent et le serpent les aura suivies et là, c'est lui qui pleure. Elles sont passées au-dessus de la première barrière, elles l'ont enjambée, elles viennent à la maison ".

Là, il se mit à pleurer :

⁴⁸¹ Dans cette histoire, les jeunes filles sont nommées " Leiriki ", la fille de Tongariki en namakura, mais aussi la " petite " en nakanamanga. Et LeiNaur. La fille " de l'île ". A elles-deux elles sont les filles " de l'île de Tongariki ". À noter que Tongariki en nakanamanga signifie " la petite Tongoa ". Ces noms, et tout particulièrement Leiriki, ne sont employés que pour désigner les étrangers. Les Peace Corps de passage comme moi-même, sommes intronisés de ces noms mais aucune personnalité locale ne les porte.

Leiriki

♩ = 94
Andante

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Les deux filles rentrèrent à la maison. Leur mère dit :

- " Qui vous a dit de prendre cette chose avec vous ? Où allons-nous dormir ?
- Il est venu de lui-même maman. Nous l'avons sorti de son trou avec notre bâton et quand nous sommes revenues, il nous a suivies et il a dit: " Rentrons à la maison tous ensemble !"
- Oh ! Vous deux, vous avez eu tort, notre maison est trop petite. Où allons-nous dormir ? "

Alors elles prirent leurs affaires et les mirent à l'extérieur de la maison. Puis elles indiquèrent l'entrée au serpent.

"Va à l'intérieur " lui dirent-elle.

Le serpent entra et s'enroula dans la maison. Il s'étendit pour dormir puis il demanda aux deux sœurs :

" L'une de vous veut-elle venir dormir avec moi ? "

Et l'aînée répondit:

" Non, j'ai peur de toi, tu es un serpent".

Alors il dit à la cadette:

" Toi, viens dormir avec moi".

Elle répondit:

" Non, j'ai peur".

Puis elle dit à sœur:

" C'est toi l'aînée, c'est toi qui devrais y aller. Mais je vais le faire. Je vais aller dormir avec lui".

Elles discutèrent longtemps et la cadette dit enfin:

" J'y vais. Je vais dormir avec lui ".

Elle s'en alla dormir sur le sol, la mère et l'autre sœur étaient très inquiètes. Au matin, le serpent lui dit :

" Va te laver. Moi je me suis déjà baigné dans un trou d'eau, je suis propre. Mais toi, vas-y".

Elle répondit:

" Demain, nous irons tous les deux à la plage, j'irai me nettoyer et quand je serai propre nous rentrerons à la maison".

Après avoir dormi et s'être levés, tous deux descendirent vers la plage. Il annonça:

" J'y vais le premier ".

Elle de répondre:

" Non, toi tu y vas d'abord".

Il protesta:

" Non, je ne peux pas, toi va te baigner la première".

Elle s'éloigna et dit:

" Je vais par là-bas et toi, tu n'as qu'à passer là derrière ".

Sa tête était tout à côté de celle de la cadette. Tous deux descendaient vers la plage en discutant et il reprit:

- *" Nous ne pouvons pas nager au même endroit, toi tu vas nager ici et moi je vais aller nager plus bas.*
- *Et pour quelle raison ? Nous pouvons nous baigner au même endroit, nous dormons bien dans le même lit.*
- *Non ! Nous ne pouvons pas aller nous baigner ensemble".*

Elle s'en alla nager plus bas dans un endroit où la mer s'engouffre, elle nagea sur la pointe. Cet endroit s'appelle Tokatok. Puis le serpent s'en alla nager vers le récif plus haut. Elle se dépêcha de faire sa toilette. Puis elle dit:

" Je vais aller voir ce qu'il se passe " [Je crois⁴⁸² que c'est avec sa peau de serpent qu'il alla nager ou il retira sa peau de serpent]. Il se rendit sur le bord de mer et alla nager.

Elle nagea rapidement, vite vite, elle remit sa robe puis s'en alla plus bas, se cacha et elle le regarda. Il était debout dans l'eau. Il avait laissé sa peau de serpent sur le bord de mer, puis il était allé nager. C'était un homme blanc. Quand elle le vit elle dit:

" Oh ! Que ce garçon est beau ! Et il s'est arrangé pour que je dorme avec lui alors qu'il n'était qu'un serpent".

⁴⁸² Intervention de la narratrice, LeiMala, qui n'est plus bien sûre de cette partie de l'histoire, elle se reprend très vite compte tenu du nœud narratif: si la jeune fille doit brûler la peau du serpent, celui-ci doit l'ôter pour aller se baigner.

Elle se leva pour aller chercher la peau de serpent qu'elle jeta au feu. Elle la brûla pendant qu'il était en train de nager, puis retourna se cacher. Quand il revint, il se mit à chercher la peau pour s'en vêtir. Il s'exclama:

" Impossible, qui est venu prendre ma peau ? "

Alors la fille sortit de sa cachette et lui dit:

- *"Que cherches-tu ?*

- *Je suis en train de chercher ma peau, je vais la porter à nouveau.*

- *J'ai brûlé ta peau de serpent ! Tu es beau ! Reste ainsi et moi je dormirai avec toi ! Oh !*

Comme tu es beau. Tu es mon bel homme à moi !" Elle ajouta: " Nous allons rentrer à la maison mais ma sœur va se fâcher, vraiment se fâcher.

- *Elle va te tuer et elle va vouloir m'épouser. C'est impossible, je ne veux pas la prendre pour femme", protesta le serpent.*

Tous deux rentrèrent chez eux. La sœur préparait la nourriture. Ils mangèrent tous ensemble.

- *" Où dont as-tu trouvé ce beau garçon ? Nous allons l'épouser toutes les deux.*

- *Pas question. Il t'a proposé de dormir avec lui mais tu as refusé. Maintenant c'est mon époux !*

- *Mangez donc t tous les deux ", répondit l'ainée.*

Pendant qu'ils mangeaient, elle alla mettre des épines sur le lit de sa sœur. Quand ils terminèrent, la cadette dit:

" Bon ! J'ai marché et je suis fatiguée, je vais aller me coucher et dormir un peu "

Elle alla s'étendit sur son lit, mais les épines la piquaient et la blessaient. Son corps était maintenant couvert de plaies. Elle appela son époux à l'aide. Celui-ci lui dit:

" Je t'avais dit de ne pas brûler ma peau, ta sœur est jalouse maintenant. Elle est jalouse de toi et elle va te tuer. Il faut ôter ces épines".

Elle dit:

" N'y touche pas ! Je vais mourir. Il ne restera que ma soeur".

Effectivement la fille cadette mourut. Alors la sœur aînée présenta ses intentions au serpent :

" C'est moi maintenant que tu vas prendre pour femme".

Il lui répondit:

" Je ne te connais pas, et quand je suis arrivé, j'ai demandé à ce que nous dormions tous les deux mais tu as refusé. Tu n'as pas voulu de moi et tu es allée dormir ailleurs. Quant à ma femme, c'est toi qui l'as tuée. Tu as assassiné ma femme. Alors moi aussi, moi aussi je vais mourir".

Puis il entra dans leur maison, il alla bloquer toutes les portes. La grande et la petite. Quand il eut terminé de bloquer les entrées, il s'enferma à l'intérieur et il mit le feu. Il brûla tout. Toutes les affaires, le feu mangea, dévora, détruisit tout. Et la première des sœurs quant à elle, était dehors et pleurait. Elle pleurait encore et encore en répétant:

" Sors de là et allons-nous-en tous les deux, allons-nous-en, ma sœur est morte !"

Mais il répondait toujours:

" Je ne te connais pas, je vais mourir et suivre ta sœur qui est ma femme⁴⁸³".

Il creusa un trou, y enterra la cadette puis le feu se mit à tout détruire. Il brûla jusqu'à ce que tout ait disparu. Il détruisit la maison qui s'écroula. Quand le toit tomba, c'en fut fini. Une fois la cadette et son mari décédés, il ne resta que la mère et l'aînée. Alors elles se rendirent au village, ce village, Tavi.

Elles y restèrent et l'époux, le serpent et sa femme, tous deux moururent. Et l'histoire s'arrête ici ".

⁴⁸³ Scène typique du suicide vengeur.

Récits de chefferies

Tariboamat



TGK07: 2019 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007533>

Durée : 4mn34

Mots : 451

Lieu : Erat

Date : Janvier 2019

Recueilli par : S. Bessis

Informateur: Jake Ronet

Histoire transmise par : son père.

Genre littéraire : *Nariwota* ou récit de pirogue.

Ce récit n'est pas une tukunu, il s'agit d'un récit de pirogue dit nariwota - un récit historique qui retrace la circulation puis l'établissement d'un ancêtre. Il s'agit ici de la pirogue de l'éminent titre de Tariboamat. Ce récit vise à établir l'origine du premier porteur de ce titre. Il montre comment le premier Tariboamat a voyagé à travers les îles Shepherd, comment il a intronisé d'autres porteurs de ce même titre, et comment il est revenu chez lui à Tongariki. Par ce récit, l'orateur trace une carte de l'influence de son nakainanga sur les autres îles, une légitimité territoriale et foncière, et un droit aux prémices sautonga (supra). L'accumulation de marques visibles dans le paysage des îles, la succession de toponymes qui sont nommés et même la maîtrise de la langue du narrateur, font office de preuves et rendent cohérent, légitime et vrai l'ensemble du récit.

" Maintenant, c'est moi qui vais raconter quelques histoires. L'histoire que je vais raconter nous regarde, Tariboamat et moi. Je porte le titre d'Atarualim. Mon père a transmis à mon frère aîné le nom de Tariboamat ici, là où il est né - à Erat, Tongariki.

Tariboamat vient de Siviri⁴⁸⁴, il vient de Worakap (hidden bay) où il est resté loin sur la côte, mais c'est d'ici qu'il est originaire. Tariboamat est parti d'ici où il est resté bien longtemps, puis il s'est rendu à Siviri où il a dit:

⁴⁸⁴ Village du Nord d'Efate où est effectivement parlé le Namakura

" *Maintenant je m'en vais.* "

Le nom de sa pirogue⁴⁸⁵, je ne m'en souviens plus.

Il est allé à Nguna où il a mis un Tariboamat puis il est reparti. Il est ensuite allé à Emae, puis il est allé un peu plus loin que Nguna et s'est rendu à Emae, là il a mis un Tariboamat. Il est allé encore un peu plus loin et s'est rendu à Tongoa. Il est allé à Tongoa où il mit des Tariboamat. Il a été à Pele, à Kurumamabe puis il est allé à Magarisu⁴⁸⁶, puis il est resté à Kurumambe dont il est à la tête. Il est reparti et est revenu à Tongariki, mais il ne s'est pas rendu dans un autre village. Il est revenu à Erat. Il est monté jusqu'à Erat où l'homme qui le détenait, Mataput, et qui avait tout pouvoir sur lui, l'emmena avec lui à Selebanga, Erata. Quand il se rendit à Selebanga, Mataput était chef. Il est allé à Erat, il a donné le titre en disant:

" Comme tu deviens chef, tu es debout devant, moi je serai derrière toi, je serai ton bras droit et ferai pour toi tout le travail que tu donneras. Tu portes le nom d'un grand chef, alors je resterai derrière toi, je travaillerai pour toi et t'apporterai des cochons".

Ainsi, il devint l'un de ses hommes.

Sa tribu comptait le sous-chef Mwase, le sous-chef Matoko ainsi que le sous-chef Tinaboh. Tariboamat quant à lui était un chef qui n'était pas attaché aux villages d'ici. Il n'était pas attaché aux villages d'ici mais à quelques nakamal comme Erat, Lahak, Seneal, ou encore Lise. Il disait être un chef indépendant, il n'y a eu que lui pour diriger. Matput se tenait derrière lui. C'est notre histoire.

C'est d'ici dont nous sommes tous deux issus.

Il est allé à Siviri puis il est arrivé à Tongariki, notre conversation à tous les deux s'arrête ici ".

⁴⁸⁵ Le nom de la pirogue est un élément essentiel à la crédibilité de l'histoire. Elle est couramment donnée dans les récits historiques et certains revendiquent posséder encore des reliques de pirogues anciennes comme Kaisir, preuve de leur lien avec les premiers habitants de l'île de Tongoa, suite à l'éruption de Kuwae. Voir chapitre 5.

⁴⁸⁶ Trois villages de Tongoa

Le Chef Marivira et Totorikipan



TGK08: 2019 

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007535>

Durée: 10mn45

Mots: 1704

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: LeiMala John

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Tukunu*

Ce récit n'a pas été conté publiquement mais dans le secret de la maison de LeiMala. Le cadre narratif est l'intronisation du chef Marivira qui donne pour ordre aux deux sœurs, la grande et la petite Nawa, qui représentent par leur nom la descendance des premiers hommes de Tongariki suite à l'éruption du volcan, d'aller nettoyer les tripes d'un cochon fraîchement égorgé pour l'occasion. Les deux Nawa, séduites par un démon aux testicules géants, tour à tour, sont enlevées. La première sera dévorée et la seconde sauvée par un mystérieux ancien, puis par les hommes de Marivira. Beaucoup d'histoires de Tongariki, compte-tenu du système de mariage, diabolisent Mataso et vice-versa. Cette histoire évoque entre autres le cannibalisme omniprésent avant l'arrivée des missionnaires.

" Moi, je suis LeiMala, LeiMala John. Je veux raconter une histoire de Tavi. C'est celle d'un chef, de l'un de nos chefs :

Il y avait Marivira, ce chef procédait à une ordination. Il tua un cochon puis il le donna à la grande Nawa.

" Tu vas prendre les tripes de ce cochon, tu vas aller à la plage, tu vas les nettoyer pour moi".

Alors elle les prit et s'en alla. Puis arriva le démon de Mataso sur sa pirogue.

- " Hey ! Qu'es-tu en train de faire ?

- Marivira m'a envoyée, il m'a envoyée couper les tripes du cochon.

- *Viens, je vais te prendre avec moi et ensuite tous les deux nous nous enfuirons avec ma pirogue et quand tu le voudras, je reviendrai te déposer* ".

La grande Nawa monta dans la pirogue. Tous deux s'en allèrent, et firent des allées et venues sur la dent du cochon⁴⁸⁷. Ils filèrent droit vers Mataso, là, il la prit et il lui arracha les tripes. Puis il la dépeça, la dépossédant de sa peau. Une fois la peau et les muscles enlevés, les os de la grande Nawa tombèrent. Le lendemain Marivira, à nouveau, tua un cochon. Puis il dit à la petite Nawa:

" *Tu vas prendre les tripes du cochon que voici et tu vas aller à la plage*".

Ce qu'elle fit. Elle se rendit à la plage et entreprit de nettoyer les tripes quand l'homme revint. L'homme qui venait de Mataso arriva, son nom était Totorikipan. Totorikipan revint de Mataso et dit:

" *Hey ! Qu'es-tu en train de faire ?* "

Et elle répondit:

- " *Je suis en train de nettoyer les tripes du cochon de Marivira.*

- *Viens, avec moi, tu reviendras à ton ouvrage ensuite*".

La petite Nawa monta à son tour dans la pirogue et alla naviguer autour de Mataso. Quand elle arriva, la tante de la petite Nawa dit ceci :

" *Qu'es-tu venu faire ici, pourquoi êtes-vous venus ?* "

Elle répondit:

" *Totorikipan est venu me chercher*".

Totorikipan déposa donc la petite Nawa et il dit à la grande Nawa⁴⁸⁸:

" *Surveille-là bien pour moi. Surveille bien ma nourriture, je vais monter en haut de la montagne, je vais aller chercher du taro puis je viendrai la cuisiner. Ensuite, je la mangerai*".

La soeur répondit: " *Non ! Tu ne peux pas me la laisser, va chercher un homme et donne-la-lui*". Mais Totorikipan insista: " *Surveille-la pour moi*".

Il escalada la montagne, alla chercher du taro qu'il ramena en bas. Il descendit vérifier mais la petite Nawa n'était pas là. La grande Nawa lui avait dit:

" *Dépêche-toi, cache-toi en dessous. Quand tu seras descendu, tu verras un vieil homme et là, tu lui demanderas: " Vieil homme, cache-moi ! Cache-moi pour que Totorikipan ne me mange pas*".

⁴⁸⁷ Localement, on considère que les îles Shepherd sont disposées à la manière d'une dent circulaire de cochon. Mataso et Tongariki sont séparées par environ 6 heures de " banana-boat " et les courants deviennent très violents derrière la dent, entre Mataso et Nguna, où bon nombre de bateaux chavirent, et où la hauteur des vagues n'est guère rassurante.

⁴⁸⁸ À noter que le fait d'avoir été dépossédé de son enveloppe charnelle, n'entraîne pas la disparition de la grande Nawa. Elle continue d'exister sous une autre forme, de l'ordre de l'invisible.

La petite Nawa rencontra effectivement le vieil homme. Celui-ci creusa un trou dans lequel il fit descendre la fille. Il recouvrit le trou et s'assit dessus. Quand Totorikipan arriva, il demanda à la sœur:

- " Où est ma nourriture ?
- Quelle nourriture ? Je n'en ai pas vu".

Totorikipan s'en alla chercher à l'extérieur. Rien. Il vint demander au vieil homme qui dit:

"Je n'ai rien vu. Escalade la montagne, si tu la ramènes, je la surveillerai pour toi. En attendant, je vais faire cuire le taro et déterrer une racine de kava. Je vais te la donner pour que tu la mâches puis nous boirons le kava ensemble".

Il fit, il mâcha le kava qu'ils burent. Totorikipan but une grande quantité de kava. Il but tant et si bien qu'il s'enivra. Le vieil homme parla en direction du trou et dit:

- " Tu vois l'endroit où il a mis la pirogue, la passe ?
- Oui.
- Aujourd'hui, nous allons nous enfuir. Quand Totorikipan sera endormi, quand il ronflera, nous nous enfuirons: cette nuit !"

Totorikipan but du kava ce qui le rendit ivre. Le vieil homme entendit qu'il ronflait du nez.

"Maintenant, allons-nous-en !"

Tous deux prirent la pirogue et la jetèrent à la mer. Ils prirent les rames et avancèrent dans la passe. Il dit à la petite Nawa:

" Nous allons avancer par le récif. Quand nous l'aurons dépassé, j'appellerai. J'appellerai et toi tu riras".

Ils allèrent vers la plage. Là, le vieil homme cria. Nawa, qui était prête, se mit à rire. Totorikipan qui dormait se redressa:

" Oh, ma nourriture s'est enfuie ! Et cet homme là, je savais que j'aurais dû le manger⁴⁸⁹!"

Il sortit et se dirigea vers la plage. Parce que Totorikipan avait de très gros testicules, il les jeta à l'eau et se mit à pagayer. Il pagaya et suivit le vieil homme et la petite Nawa. Il fonça vers eux comme un bateau à moteur. Tous deux pagayaient aussi vite qu'ils le pouvaient:

" Oh ! Totorikipan nous tient ! "

Et le grand-père se mit à pleurer. Il chanta ainsi :

⁴⁸⁹ Le kava est une boisson rituelle qui à l'origine était consommée par les chefs pour entrer dans un état de communion avec les esprits. Il n'était jamais consommé par des femmes et en boire une grande quantité est aujourd'hui encore assez mal vu. Ici Totorikipan boit jusqu'à l'ivresse, en démon qu'il est, et s'endort.

Totorikipan

The image shows a musical score for a piece titled 'Totorikipan'. It consists of six staves of music, each labeled 'Arioso Grand Piano'. The music is written in a single melodic line on a treble clef staff. The tempo is marked 'Allegro' and the time signature is 4/4. The key signature has one sharp (F#). The score includes various rhythmic values such as quarter, eighth, and sixteenth notes, along with rests and dynamic markings.

Il dirigea la pirogue dans le courant, au sommet de l'île d'Ewose. Totorikipan l'y suivit et le courant le jeta à la mer. Alors la jeune fille et l'aïeul pagayèrent de plus belle pour le semer. Ils remontèrent les flots vers la plage du village de Tavi. Ils passèrent la petite île qui se dresse sur le côté de Tavi, c'est une pierre qui se tient là. Ils se précipitent vers la plage. Totorikipan accourt, ses testicules dans l'eau, il approche. Ils sont à sa merci.

Marivira et ses hommes étaient à la plage ainsi qu'une femme, mère de six garçons⁴⁹⁰

" Oh ! Totorikipan a suivi le grand-père et la petite Nawa ! Descendons, allons vers la plage ! "

Les six garçons descendirent sur la plage, lance en mains. Totorikipan accosta et tira sa pirogue. La petite Nawa et le grand-père, de même, tirèrent leur pirogue sur le sable. Et là, les garçons harponnèrent Totorikipan.

Quand le premier, l'aîné, jeta sa lance, Totorikipan s'esclaffa:

" Oh ! Voilà de la nourriture ! "

Et avala la lance. Puis le second tira sa lance.

" Oh ! De la nourriture ! "

Et Totorikipan s'en régala.

Le troisième le harponna.

" Continue c'est de la nourriture ! "

Et ce jusqu'au dernier frère, le benjamin, le "karokaro", celui qui a toujours de mauvaises blessures. Ses frères lui crachèrent dessus en disant:

⁴⁹⁰ Il s'agit de l'île d'Amor dont il est question dans le texte TGK03.

" Toi tu es petit et tu vas le harponner ? Crois-tu vraiment que tu peux réussir là où nous avons échoué ? "

Mais il répondit:

" Je vais essayer, nous verrons bien".

Alors il se saisit de sa lance et la cassa en traversant Totorikipan. Lors de l'assaut, Totorikipan leva une jambe et la lance lui transperça les testicules. Là, les frères prirent une hache et le frappèrent à la tête encore et encore puis ils tuèrent Totorikipan. Ils le tuèrent et le dépecèrent: ils lui coupèrent la tête, puis la jambe. Ils voulurent le ramener au village de Tavi pour le manger mais il était trop lourd. Alors ils jetèrent ses pièces, son lieu est en haut. Aujourd'hui encore, il y a un lieu interdit où les garçons n'ont pas le droit d'aller. Quand un garçon va sur la pierre, ses testicules deviennent énormes, comme celles de Totorikipan. C'est un endroit interdit, un lieu "tabou".

Puis, ils prirent l'autre jambe qu'ils partagèrent au village. Mais ils jetèrent les morceaux car sa viande était amère. Totorikipan est un démon, un démon qui mangeait des hommes. Il avait tué beaucoup d'hommes mais c'en était fini de lui. Mort, il ne tuerait plus personne.

Après qu'ils eurent tué Totorikipan, Marivira fit son ordination. Cette histoire que j'ai voulu raconter est une histoire traditionnelle de Marivira qui est allé à Tavi et qui est allé à Mataso. Il y a un totem à Mataso. Le Marivira de Mataso est allé voir Marivira, Marivira y est allé et il a vu le totem. Cette histoire se termine ici. Merci. "

Life of a Chief

TG02: 1994 

<https://catalog.paradisec.org.au/collections/DGLP1>

Durée: 24mn45 et 4mn29

Mots: 4276 et 676

Lieu: Bogabog, Tongoa

Date: 1994

Recueilli par: D. Luders et Georges Pakoa

Songi

Transcrit par: S. Bessis et Marie Shem

Genre littéraire: *Nariwota*



Ce récit à tendance didactique nous renseigne sur plusieurs aspects de la vie en communauté mais surtout sur la légitimité inaliénable des membres de la communauté. Lorsqu'ils sont nés à une place, ils ne peuvent y déroger quand bien même la mort viendrait les séparer de leurs proches, elle ne saurait les séparer de leur droit. Dans ce récit démoniaque, où la sœur du chef décède et est enterrée alors même qu'elle est enceinte de la future femme du fils du chef, sont convoqués plusieurs polarités propres au récit en miroir: le haut (le monde des vivants) et le bas (le monde des morts), l'homme et la femme, le chef et ses sujets et le groupe de démons. Les deux enfants, sans interpréter les messages, font circuler le discours entre tous ces pôles et voient leur situation réglée par une connaissance de part et d'autre de leurs parents des lois coutumières et de leur application. À noter que ce récit a été conté sans stimuli et à un locuteur direct du namakura, Georges Pakoa Songi originaire d'Efate. Nous ne connaissons par le contexte de production de ce discours ni ce que le chef par ce récit cherchait à démontrer ; en revanche nous pouvons noter que les passages didactiques, topographiques et rituels demeurent. La difficulté de traduction de certains termes anciens tels que " bitita" ou " timininiu" fut telle qu'il m'a fallu recourir à l'aide d'une ancienne de l'île de Buninga âgée d'une centaine d'années. Elle a eu la gentillesse de confectionner pour moi ces objets dont les photographies sont en annexe.

" Au village de Bogabog, au début⁴⁹¹, un chef prit femme et il y a une histoire à propos du moment où le couple donna naissance à un enfant. Quand le chef s'est marié, il eut un garçon et ce garçon tu vois, a été voir sa tante, la sœur de ce même chef. Et si celle-ci pouvait épouser un "Head chief" ou un chef de rang supérieur, elle ne pouvait pas épouser un chef d'un autre sang que le sien, elle devrait suivre sa ligne à lui, nous procédons ainsi pour elle et c'est très strict. La sœur du chef quand elle est enceinte et qu'elle veut donner le jour à une fille alors, après plus d'un mois de grossesse, le couple a recours à un remède traditionnel. Ce remède, ou "lif" en bislama est nommé " toto" que l'on appellera " fruit du chef". Il y a deux genres de "fruit du chef", mais le "toto" dont on parle est celui qui est rouge, qu'on appelle en langue " na-toto lulu". Quand nous prenons le premier de l'arbre, le fruit n'est pas rouge, tu dois le prendre quand il est encore vert. Ensuite tu le transmets à l'Atavi qui, sur ordre du chef, l'enterre devant la porte de chez lui. Sous le pas de porte afin de passer au-dessus chaque fois que le chef entre ou sort de la maison. Quand le chef le demande à son Atavi, celui-ci va trouver la femme enceinte et il lui dit: " ne va pas dehors "; ensuite l'Atavi enterre le fruit.

Quand le chef sort de bon matin pour se rendre aux toilettes, il passe au-dessus. Et quand il est à l'extérieur de la maison et qu'il souhaite rentrer dans la maison, il passe encore au-dessus du " fruit du chef". Et grâce au fruit du chef" qu'il enjambe, le chef sait que sa sœur mettra au monde une fille. On ne les voit pas directement mais c'est là le pouvoir du "fruit du chef". Alors, il peut dire: " ma sœur va mettre au monde une fille". Et quand elle est enceinte, il doit préparer à manger pour " bloquer" le bébé qui est dans le ventre de sa sœur⁴⁹²; alors pour réserver le bébé, il tue un cochon et pour lui, prépare un repas, parce qu'il a confiance dans le pouvoir du "fruit du chef". Et quand sa sœur aura accouché d'une fille alors elle sera l'épouse du premier né du chef, c'est pourquoi il la "réserve".

Et ce que je n'ai pas encore dit, maintenant je vais le raconter. Maintenant je veux parler pour éclaircir tout ceci et j'aurai tout raconté.

Nous sommes au milieu, je veux parler de celle pour qui le chef prépare la nourriture. On l'appelle: " Leiter". Leiter est la sœur de Tariboamat, qui a été bloquée. Il l'a bloquée mais sa sœur est décédée. La sœur est décédée avec l'enfant qu'elle portait. Elle était sur le point d'accoucher. Ils

⁴⁹¹ Ce récit est enregistré par David Luders mais c'est à son informateur Pakoa Songi qu'est racontée cette histoire. David Luders ne parle ni ne comprend le namakura, aussi nous pouvons dire que les passages didactiques sont authentiques et sont destinés à Pakoa Songi qui n'intervient pas durant l'enregistrement, en somme il s'agit bien d'un récit " spontané".

⁴⁹² Quand la sœur du chef est enceinte et qu'elle va avoir un bébé, on sait d'avance grâce au *toto* que ça va être une fille, puisque le chef a usé de son pouvoir pour avoir un garçon. Dès qu'il sait que sa sœur est enceinte d'une fille, il prépare à manger pour " bloquer" le bébé.

ont senti le bébé, ils ont travaillé, travaillé mais elle est morte avec son enfant. Elle est morte et ils sont allés l'enterrer.

Quand ils l'ont enterrée, les hommes sont restés mais le bébé bougeait à l'intérieur de son ventre. La femme qui était morte lui donna naissance sous terre. Elle lui donna naissance et elle devint un démon. Quand elle vit son enfant, elle le prit et alla se cacher. Elle partit se cacher parmi les autres démons et quand ils avaient terminé d'être avec elle (sous-entendu d'avoir des relations sexuelles), celle qui a accouché leur disait:

" Allons-y, allons chercher des excréments de cochons".

Alors ils allaient chercher des excréments de cochon, ils apportaient un panier à coquillages plein d'excréments. Elle disait à l'enfant:

" Toi, tu ne manges pas".

Elle ajoutait:

" Moi je vais aller te chercher de ta nourriture ".

Alors la mère allait lui chercher sa nourriture en haut.

Quand sa famille faisait à manger, que la nourriture était prête et qu'ils allaient se coucher, elle venait dérober la nourriture pendant la nuit et elle la donnait à son enfant⁴⁹³. Les femmes préparaient d'abord la nourriture, elles faisaient du laplap tous les jours, puis elles mangeaient la moitié de la nourriture qu'elles couvraient et qu'elles mettaient dans le " daum" ou disons, " panier à restes". Un " daum" ou "un panier à restes" est une chose dans laquelle tu mets la nourriture qui est prête mais dont tu n'as mangé que la moitié. De la nourriture qui est bonne et que tu ne veux pas jeter. La nourriture que nous n'avons pas fini la veille, mais que nous pouvons manger l'après midi ou le matin et que nous pouvons encore consommer. Cette nourriture qu'on avait d'abord mit de côté, elle allait la prendre et elle la donnait à son enfant. L'enfant remplissait le panier d'excréments de cochon pour la mère qui les mangeait qui parce qu'elle était un démon. Elle procédait ainsi pour son enfant et veillait sur lui.

Il y avait une " timininiu", la sœur décédée perça une noix de coco dont l'eau coula sur elle et elle dit à l'enfant:

- *" Va donc chercher de l'eau"⁴⁹⁴*

⁴⁹³ Il faut comprendre que l'île n'est pas hantée par des démons hasardeux, hormis certains esprits spécifiques comme les tuaol dont on ne peut se débarrasser qu'en leur faisant faire un aller-retour entre les mondes (il doit être dépecé, puis consommé, ou par les gens, ou par les flammes ou par les chiens, pour disparaître complètement) les démons, ici les etamat qui sont les esprits des anciens habitants de l'île, ne sont pas souvent nocifs. Comme dans l'histoire de Toutoune, ils sont liés à leur famille. La plupart des démons qui se promènent sur l'île sont des ancêtres, ils restent sur les terrains de leur famille ou bien se regroupent dans des lieux dits, ils peuvent être consultés ou venir en aide aux vivants.

⁴⁹⁴ Cf. Glossaire " Timininiu "

- *Comment ? Où dois-je aller ?* "

Alors elle prit sa fille avec elle et lui montra la timininiu, puis elle lui dit:

" *Cette eau est celle de ton oncle* ".

Ils restèrent ainsi. Elle l'envoya, elle prit la coquille de la noix-de-de coco qu'on appelle "bitita »⁴⁹⁵. Les anciens l'utilisaient pour faire du lait de coco, d'abord ils entaillaient la noix de coco et en sortaient la chair jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, puis ils conservaient la coquille bien précieusement afin d'y mettre de l'eau ou encore de l'eau de mer. L'eau de mer qu'ils récoltaient, ils la prenaient et ils attachaient la bitita au tronc d'un arbre, du côté du trou et l'eau s'écoulait le long du tronc d'arbre et aboutissait dans la coquille de la noix de coco. La coquille de cette noix de coco utilisée pour recueillir de l'eau, on l'appelle " bitita". L'eau coulait encore et encore dans la "bitita" et une fois qu'elle était pleine, ils venaient la sortir et en attachaient une nouvelle. Voici ce qu'ils faisaient ensuite ils pouvaient boire et ainsi de suite.

Quand la timininiu était à nouveau pleine, elle disait à l'enfant:

" *Va chercher l'eau et bois*".

Ainsi, l'enfant allait chercher l'eau et elle buvait. Ensuite l'enfant de Tariboamat, car Tariboamat avait eut un enfant qu'on appelait " Kopan " qui est le seul nom qu'un enfant de la lignée des chefs puisse porter, jamais un autre, si ce n'est "Seoul" qui ne fait pas de différence ; seul l'oncle maternel pouvait les nommer autrement mais ce nom ne restait qu'un second nom. Puis ce nom, est un grand nom qui doit venir en premier. En effet, quand l'enfant naît, on coupe le cordon ombilical et c'est ainsi qu'on l'appelle et c'est ensuite au tour des oncles maternels qui ne peuvent pas l'empêcher, ils viennent et ils donnent le nom de leur choix. Kopan vint voir si son eau avait coulé dans la "bitita" et le garçon dit à son père :

- *"Papa mon eau a disparu, j'ai vu que quelqu'un l'avait prise.*

- *Alors tu vas y aller et tu vas y mettre un tabu.* ⁴⁹⁶"

Alors le garçon partit mettre un tabu sur sa timininiu. Il prit sa bitita et quand il voulut récolter l'eau, il vit qu'on en avait pris.

- *" Papa je suis allé vérifier l'eau et elle a baissé.*

- *Va te cacher, pas loin de la maison. Là où il y a le nakamal de Bongabonga, cet endroit qu'on appelle " Migewut", c'est tout-à-côté. "*

Il alla se cacher et il surveilla. Quand la petite jeune fille vint, il surgit de sa cachette. Elle prit sa bitita et le garçon surgit. Il surgit puis il la regarda, il la regarda sans dire un seul mot, elle alla puiser de l'eau quand s'adressant à elle il lui dit:

⁴⁹⁵ Cf. Glossaire " Bitita"

⁴⁹⁶ Il s'agit de planter devant le lieu interdit, un branchage ou un totem afin de manifester à tous que le lieu est interdit.

" Toi là, n'es-tu pas en train de voler mon eau ? "

Elle lui répondit:

- " C'est pour ça que ma mère m'a envoyée".
- " D'où est-ce que tu viens ?"

Elle répondit:

" Je viens d'en-dessous" et elle ajouta " d'un endroit qu'on appelle "Nabagatok"(Le banian interdit).

Le banian dont il est question est toujours là aujourd'hui: un de ses côtés est abimé et sec mais son autre côté est fort et bien vivant aujourd'hui, elle dit qu'elle venait d'en-dessous de cet arbre. Tous deux puisèrent l'eau puis elle prit congé. Elle partit rapporter ce qu'il s'était passé à sa mère et Kopan alla le raconter à son père. Il dit :

- " - Papa je crois que j'ai trouvé celui qui venait se servir dans mon eau.
- Tu l'as vu ? Alors dis-moi, est-ce un homme ou une femme ?
- Ce que j'ai vu, c'était une belle fille.
- Et lui as-tu parlé ?
- Oui, je lui ai parlé.
- Et après, elle a dit d'où elle venait ?
- Elle est partie par là-bas, un endroit en dessous du Nabagatam.
- Non ! Et si tu avais parlé à un démon ?
- Non papa, ce n'est pas un démon, c'est un être humain.
- Alors retournes-y et quand tu verras ta bitita vide, tu la récupéreras et à nouveau tu iras chercher de l'eau".

Mais le démon fit la même chose. Il alla prendre son eau et chacun des deux buvait et quand l'eau fut terminée, elle prit sa bitita et elle vint également. Elle vint et ils se virent à nouveau. Ils se virent à nouveau et le démon avec lequel il avait parlé, la jeune fille lui dit:

" Va me chercher ces noix de coco, et enlève leur peau pour moi ".

Quand Kopan escalada le cocotier, il le fit avec une idée derrière la tête. Les feuilles du *na- kar*, une plante fortement urticante, étaient enroulées autour du tronc du cocotier, il abattit la plante et dit à la fille:

"Assied-toi dessus, c'est une bonne plante⁴⁹⁷".

Alors la jeune fille dit:

" Cet arbre sur lequel tu me demandes de m'asseoir est un *na-kar*, il va me piquer. "

Alors il alla chercher les noix de coco mais il y avait deux champignons dessus ; le sens de "*namagar* est le suivant, c'est quand tu vois cette chose blanche qui est accrochée à la noix de coco. C'est le fruit de la noix de coco, qu'on appelle "*namagar*", qui y est attaché. Kopan descendit, il ramassa les noix de coco et il les jeta dans le bush, mais la jeune fille lui dit:

⁴⁹⁷ Le garçon veut vérifier si c'est un démon ou si elle est humaine: un démon ne sera pas affecté par la plante.

" Ne les lance pas dans le bush mais dans un lieu dégagé que je puisse les prendre. Pourquoi donc les jettes-tu dans le bush ? Je n'aurais eu qu'à aller les chercher ".

Il descendit de l'arbre, et pour elle retira la peau des noix de coco, une fois la tâche achevée, il les lui donna⁴⁹⁸. Kopan lui dit:

" Prends-les et va, quant à moi je vais en prendre pour moi et rentrer à la maison. "

Quand il rentra à la maison il raconta tout à son père :

" Papa j'y suis allé aujourd'hui, j'ai été lui chercher des noix de coco, je les ai pelées pour elle, et celle-là pour moi".

Alors il prit la sienne et le père pensa:

" Oui, je crois que mon fils a retrouvé la fille ".

Une autre fois, le fils y retourna et son père lui dit:

" Tu vas y aller d'un pas décidé et tu vas lui demander. Quand vous retournerez chercher votre eau, tu vas prendre ton eau et là tu lui diras: " Tu me plais. "

Un jour, il alla à nouveau chercher de l'eau et la fille fit de même, ils discutèrent et Kopan lui dit:

- " Maintenant que je te vois mon père m'a dit de te dire que tu me plaisais.
- Oui, à moi aussi, tu me plais.
- Nous nous appartenons l'un à l'autre".

Mais elle n'était pas une femme, ce n'était qu'une jeune fille qui n'avait pas encore de poitrine⁴⁹⁹. Les femmes du chef sont petites, leur poitrine n'est pas encore développée, alors on les amène sur les terres du chef et on les lui offre. Le chef les reçoit et il en prend soin au même titre que son fils jusqu'à ce que les enfants soient grands et prêts à s'engager⁵⁰⁰. Ensuite, on les marie. C'est lui qui célèbre le mariage, un autre homme ne saurait prendre cette position.

Quand ils se revirent, ils se parlèrent sérieusement, ils sentirent qu'ils devaient se dire la chose suivante:

" Tu vas aller parler à ta mère et moi je vais aller parler à mon père".

Quand ils se séparèrent, la jeune fille descendit parler à sa mère. Alors sa mère lui dit:

" Tu vas y retourner, tu vas aller puiser de l'eau et voici ce que tu vas dire: " la femme qui était enceinte et qui est décédée, elle a accouché d'un enfant et cet enfant, c'est moi. Celle qui a été "bloquée" par l'offrande d'un repas, c'est moi ".

⁴⁹⁸Il s'agit d'utiliser une machette pour casser la coque verte et protectrice de la noix de coco, souvent on "nettoie" tout le tour du fruit avant de percer un trou au niveau du pédoncule et de boire.

⁴⁹⁹ Ce n'est pas un démon mais une femme, ce n'est pas une femme mais une fille, on définit petit à petit

⁵⁰⁰ Vocabulaire végétale/culinaire: quand ils seront grands, mures, en bislama on dit "redi" (prêt).

Quand elle retourna puiser de l'eau, à un autre moment, la jeune fille dit au jeune homme qui lui aussi était revenu puiser de l'eau, car quand un homme vient attacher sa noix de coco pour se faire sa réserve, aucun autre homme ne peut venir y puiser. Il ne peut pas venir y puiser pour un autre homme non plus. A cet endroit, tu es le seul à pouvoir puiser ton eau pour toi, et ainsi de suite. On fait comme ça, cette eau on s'en sert pour cuisiner, nous allons puiser cette eau qui se trouve dans la coquille de noix de coco, et pendant qu'on est en train de préparer à manger ou qu'on a terminé de manger, on peut boire cette eau. Mais nous ne pouvons pas aller puiser de l'eau autre part. Mais au sein de la même maison, quand tout le monde est là, les hommes partagent la coquille de noix de coco les uns avec les autres. Après tu ne vas pas vider ton eau, tu sais que quand tu mangeras, tu voudras boire.

Quand Kopan dans un autre moment alla retrouver la jeune femme, celle-ci lui dit:

"Tu vas aller trouver ton oncle, celui qui a préparé une offrande de nourriture pour ma mère, ma mère qui est décédée. Ma mère qu'ils ont enterrée et qui est parti demeurer sous-terre où elle m'a donné naissance à moi, à moi qui suis ta femme, et qu'elle a envoyée pour toi".

Kopan s'en alla donc rapporter la conversation à son père. Son père pleura beaucoup et quand il arrêta, il lui dit:

" Tu t'es adressé à la bonne personne, ce que tu dis est la vérité".

Et une fois, où les deux enfants se rendaient à l'arbre, le chef envoya Kopan.

Il l'envoya dans l'après-midi, il retourna voir la jeune-fille, ils discutèrent et celle-ci lui dit:

" Tu vas aller parler à ton père et lui dire qu'il construise une maison pour ma mère. Tu vas lui dire qu'ils construisent une maison et je viendrai avec toi. Cette maison qu'ils vont construire, tu vas leur expliquer qu'ils ne doivent pas y mettre de toit, ni de porche. Et je veux que dix fours à lap-lap avec leurs cochons soient creusés, mais les cochons que vous allez tuer, vous ne devez pas les nettoyer. Il faut qu'ils aient leurs poils et leur crasse et que vous les fassiez cuire comme ça⁵⁰¹".

Voici les consignes qui ont été données, et Tariboamat ordonna qu'on construise la maison. Il donna les consignes aux différents *nasara*, ils réalisèrent la maison et le jour de son ouverture, ils y plantèrent un *kuma'ir* qui est encore là aujourd'hui. Le *kuma'ir* est situé en contrebas de la maison qui est sur une hauteur. La *timininiu* dont nous avons parlé quant à elle n'est pas très loin, elle est juste à côté. Ils construisirent la maison, ils travaillèrent, travaillèrent jusqu'à ce que la maison soit achevée. Les têtes de tribu (Head Jif) réfléchirent alors et dirent:

" Taribo, d'où vient la jeune fille pour laquelle nous avons fait cette maison ? Nous étions là et tu nous as dit de faire la maison. Puis tu nous as dit de faire dix fours. Pour quelle raison ?"

Alors il dit:

" Faites ce que je vous dis, dix trous à laplap ".

⁵⁰¹ Tout laisse à penser que ce rituel est démesuré: 10 cochons, quand il n'en a fallu que 6 pour détruire Kuwae.

Alors ils se répartirent les tâches, ils attachèrent les cochons. Ils dirent:

" Dans un trou à laplap, nous pouvons mettre cinq cochons, puis à nouveau cinq dans un autre trou et ainsi de suite".

Ce furent les gens d'un autre village que Bongabonga qui le firent, ce ne fut pas ceux de Kamalalam. Mais ce furent tous ceux qui restaient à Bongabonga, alors Tariboamat répartit le nombre suffisant de cochons, les répartit entre eux puis il annonça:

" Le dernier four comptera dix cochons. Chacun des trous à laplap comptera cinq cochons mais le dernier en comptera dix⁵⁰²".

Alors que tout le monde s'affaira, les guerriers voulurent savoir. Parce que cette femme à l'époque où elle vivait en haut, les guerriers avaient vu son visage et ils avaient participé à l'offrande de nourriture, alors ils savaient. Mais quand ils étaient en train de travailler, ils ont demandé après elle, mais le chef a répondu:

- *" Mon fils va aller avec cette fille".*
- *" Quand elle viendra, toi et moi, nous verrons si elle est un démon".*

Mais le chef répondit:

" Ce n'est pas un démon, c'est une femme".

Puis ils eurent peur du Chef et n'osèrent plus le questionner. C'est vrai, ils parlèrent puis ils allèrent se cacher, ils n'allèrent pas le crier sur les toits, mais ils étaient très curieux de voir si le visage de la femme était le même que les leur.

" Nous voulons voir cette femme nous voulons voir son visage, ensuite nous irons préparer l'offrande du chef afin qu'il la "réserve"

Quand le chef demanda:

" Tenez-vous prêts".

Quand ils eurent fini de tout préparer, alors il parla à nouveau à la jeune fille qui elle, s'en alla à nouveau parler à sa mère.

Elle partit parler avec sa mère. Et là mère lui dit:

" Tu vas aller me couper six naviso⁵⁰³. Ce soir, je vais t'emmener avec moi, la maison est terminée maintenant. Tu vas dire à ton homme d'aller attacher un coq à l'intérieur de la maison. Quand je t'emmènerai, aucun homme ne devra être à l'extérieur. Il n'y aura que moi et le laplap qu'ils auront cuisiné, ensuite ils iront dormir. S'ils entendent du bruit, les hommes ne devront pas sortir. "

Elle passa le message et ils restèrent jusqu'à ce que les laplap soient terminés. Ils préparèrent tout, puis quand ils eurent terminé, ils attachèrent un coq à l'intérieur. Puis elle dit à son enfant:

⁵⁰² A cinq cochons par trou et cinq de plus, nous sommes à 55 cochons pour cet affront: cette coutume de pardon est la plus impressionnante de notre corpus

⁵⁰³ Cf. Glossaire, " Viso "

" *Tu vas couper six naviso*".

Alors la jeune-fille coupa six *naviso* qu'elle apporta à sa mère. Disons que celle-ci ensorcela les *naviso* qu'elle lui avait donnés, elle lui demanda ensuite de lui apporter six linceuls⁵⁰⁴. Elle prit les *naviso* que la petite lui avait donnée, puis elle dit à ses frères démons:

- " *Aujourd'hui je pars avec ma fille.*
- *Oh ! Tu as pris et tu as caché cette bonne nourriture tout ce temps, nous avons senti son odeur, mais nous n'avons jamais trouvé d'où elle venait, où est- elle ?*⁵⁰⁵
- *Non, je ne vais pas partir avec mon enfant, je la donne au chef aujourd'hui* ".

Alors, elle brisa un *naviso*, elle en prit un et le donna à sa fille. Puis elle lui dit:

" *Tu vas frapper le sol avec*⁵⁰⁶".

Quand elle s'en saisit et qu'elle frappa le sol avec, elle traversa une couche de terre. Puis elle pleura. La mère de l'enfant essaya de l'appeler, quand elle eut passé la première couche du sol :

Life of a Chief traditionnel

♩ = 110
Moderato

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for a piece titled "Life of a Chief". It consists of four staves of music, each labeled "Acoustic Grand Piano". The music is written in a single melodic line on a treble clef staff. The key signature has one flat (B-flat), and the time signature is 12/8. The tempo is marked "Moderato" with a quarter note equal to 110 beats per minute. The score includes various musical notations such as eighth notes, quarter notes, and rests, with some notes beamed together. The piece is identified as "traditionnel".

⁵⁰⁴ Six nattes funéraires: le rituel magique est complet.

⁵⁰⁵ Elle dissimulait sa fille sous terre sous des odeurs d'excréments et ils ne l'ont jamais trouvée sans quoi ils l'auraient dévorée.

⁵⁰⁶ Dans le rituel magique du mythe de Kuwae on fait exploser six vessies contre le tronc d'un arbre, ici, on frappe des *naviso* contre le sol qui s'ouvre petit-à-petit.

Cette chanson dit: " Je suis fille de démon, c'est moi, mais ma mère va à nouveau frapper le sol et atteindre le second niveau". Alors, elle passa au travers du premier niveau et commença à pleurer :

Life of a Chief traditionnel

♩ = 110
Moderato

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of four staves of music for Acoustic Grand Piano. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 12/8 time signature. The tempo is marked 'Moderato' with a quarter note equal to 110 beats per minute. The music is written in a single melodic line with various note values and rests. The second and third staves continue the melody with similar rhythmic patterns. The fourth staff concludes the piece with a double bar line.

Le sens de cette chanson est le suivant: " Je suis de la famille des démons, c'est bien moi, ils vont venir me chercher". Puis, elle se saisit d'un troisième *naviso* et en frappa le sol. Alors la mère qui était en-dessous essaya à nouveau de l'appeler :

♩ = 110
Moderato

Life of a Chief

traditionnel

Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Sa fille était en haut, elle frappa la quatrième couche du sol puis elle appela :

♩ = 110
Moderato

Life of a Chief

traditionnel

Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Acoustic Grand Piano



Alors l'enfant, à nouveau, prit un *naviso*, puis frappa la cinquième couche du sol.

Sa mère vint pour prendre sa place, alors qu'elle venait, elle essaya de l'appeler :

Life of a Chief traditionnel

♩ = 110
Moderato

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of four staves of music for Acoustic Grand Piano. The first staff is in 12/8 time and begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a tempo marking of 'Moderato' with a quarter note equal to 110. The music is written in a single melodic line with various note values and rests. The second and third staves continue the melody with similar notation. The fourth staff concludes the piece with a double bar line.

Elle resta là puis elle essaya de prévenir l'enfant en lui disant:

"Il ne reste qu'une couche de terre. Si tu passes au-travers, frappe le sol une nouvelle fois".

Alors elle descendit et lui dit:

" Si tu passes au travers, prends tes jambes à ton cou".

Les démons griffaient et agrippaient la mère, mais derrière elle, elle prit une natte funéraire, les en recouvrit et les captura à l'intérieur. Et ils se mirent à grignoter la natte qu'ils étaient en train de casser. Elle dit :

- " Je vais chercher mon enfant !

- Alors cache-le bien, si nous le trouvons, nous le mangeons ! "

Elle dit à son enfant :

" Quand de ton sixième naviso, tu auras frappé le sol et que tu l'auras traversé alors tu devras courir vers le haut. Tu vas courir et tu ne vas pas venir te cacher. (Dans la traduction en bislama, le locuteur a traduit : " tu ne regarderas pas derrière"⁵⁰⁷).

Quand l'enfant prit le *naviso* et qu'il frappa la sixième couche du sol, elle se précipita en haut, à cet endroit où nous allons marcher aujourd'hui encore à Bongabonga. L'enfant se précipita vers le haut, sa mère et elles ne chantèrent pas mais quand elle traversa la terre, elle se précipita à l'intérieur de la maison. Quant à la mère, elle était déjà arrivée. Elle prit la natte des morts, monta

⁵⁰⁷ "Ne pas regarder en arrière" est un mythe universel, cf. Orphée.

tout en haut et elle la jeta sur le toit de la maison (la maison n'a pas de toit), la natte tomba. Elle prépara son enfant et dit à Tariboamat:

" Je suis simplement venue accompagner ma fille, mais bientôt le jour se lèvera. Bientôt, le coq chantera".

Elle le savait et voici ce qu'elle fit.

Quand elle s'enfuit à l'intérieur de la maison, elle prit les nattes des morts et les jeta sur les démons qui l'avaient suivie, et elle leur dit: " votre nourriture est là ! " Ils vinrent gratter les fours, il y en avait dix et il y avait cinq cochons par trou. Le second trou avait cinq cochons, le troisième cinq cochons, le quatrième four cinq cochons. Et ainsi de suite jusqu'au dixième trou qui lui en avait dix. Les démons donc, se mirent à gratter le sol, ils dépecèrent les cochons et les mangeaient les uns après les autres. L'un mangeait les feuilles qui recouvraient les laplap, un autre mangeait la nourriture, un autre mangeait du cochon, un autre mangeait les poils. Ils terminèrent la moitié puis tout ce qui avait été préparé puis ils s'attaquèrent au trou numéro deux.

TG02_nk_life_ofachief_DLGP1-034-B_DL: partie 2.

Ils terminèrent tout ce qui avait été préparé puis la mère et la fille dirent:

" Le deuxième trou est là, il est pour vous aussi".

Et ils passèrent de trou en trou jusqu'au dixième, qu'ils grattèrent aussi. Quand ils arrivèrent au dixième, le coq se mit à chanter, le coq qu'ils avaient attaché à l'intérieur de la maison, il chanta quand le jour se leva. Alors les démons s'enfuirent, quand ils s'enfuirent, tous les hommes qui étaient à Bongabonga et il y a beaucoup de générations à Bongabonga, purent voir de leurs yeux la jeune fille. Ils ne virent pas la mère, mais ce qu'ils purent voir de leurs yeux, ce fut la fille du démon qui était la sœur du chef pour laquelle une offrande avait été faite et qui avait accouché sous terre. Et sa mère, qui avait lancé la natte des morts, dit :

" S'ils sont là, tu ne devras pas te cacher derrière un éventail pour saluer le chef, je te l'interdis".

Les hommes, les guerriers de Titongo et de Tariboamat, la regardèrent directement, ils la regardèrent bien et en déduisèrent:

" Oui, c'est une humaine ".

Puis, ils restèrent ainsi jusqu'à ce que vienne le jour des plantations, le temps de planter le yam. Ils se rendirent à Saralam. Ils se rendirent au jardin, ils plantèrent leur yam et quand ils revinrent il faisait chaud. Nous savons qu'à cette période, c'est le temps des grosses chaleurs. Alors elle revint et elle dit à son homme :

" Ces deux-là sont ensemble depuis longtemps, et ils ont déjà fait leur jardin là-bas. Ca fait déjà plus d'un an".

Alors ils allèrent faire un jardin, vint la saison chaude. La jeune fille dit au garçon:

" *Tu vas m'éventer*".

Alors l'homme la ventila. Il se saisit de son éventail et l'agita et Kopan vint se placer derrière elle, il tourna autour d'elle, le regard de Kopan se posa ailleurs, et la jeune femme était assise, ils étaient maintenant dos-à-dos, mais quand Kopan se tourna, elle se plaça contre son dos. Elle lui dit:

" *Tu vas me ventiler, la chaleur me pèse*⁵⁰⁸".

Alors qu'il agitait l'éventail, il se stoppa et d'un seul coup il jeta l'éventail derrière lui puis il posa ses mains sur les côtés de la jeune femme, et il vint se saisir d'elle, mais elle s'enfuit de l'autre côté, il se tourna vers elle pour la saisir, mais elle ne voulait pas être touchée car elle respectait les volontés de sa mère. Les femmes pouvaient être perdues à cette époque et la mère lui avait bien dit:

" *Je te l'interdis*".

Elle lui avait dit:

" *Tu n'utiliseras pas l'éventail et maintenant tu vas être perdue*."

Maintenant, je vais expliquer pourquoi elle a parlé ainsi.

Tariboamat et nous avons fait une offrande pour réserver une femme sans la connaître ; il ne l'avait jamais vu mais il savait que sa sœur était enceinte. Mais il ne savait pas que ce serait une fille. Mais, voici ce que j'ai dit d'abord, je vais commencer par l'offrande de nourriture pour réserver une femme, maintenant, je vous ai enseigné comment cet être humain qui avait été enterré est revenu, comment l'être humain a survécu et est revenu alors que sa mère était morte, elle est revenue et l'a reprise. Puis je vous ai expliqué, ensuite je vais revenir sur le pourquoi de la jeune-fille que le chef a réservé alors que la femme était enceinte. Quand elle est née, il l'a regardée et il a voulu la donner à son fils qui devait naître. Voici ce qu'il se serait passé si l'enfant de Titongo était né dans de bonnes conditions.

Ce sont toutes ces choses qui se font.

⁵⁰⁸ Je crois que cette histoire d'éventail c'est encore une fois pour la structure en miroir, elle ne devait pas se dissimuler derrière un éventail afin qu'on puisse constater son humanité et là, il y a un jeu de séduction à éventail ouvert, où Kopan tourne autour d'elle et la ventile sous toutes les coutures, c'est étrange.

Démons et esprits

Sokararu

TGK09: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007538>

Durée: 8 mn52

Mots: 1141

Lieu: Lakilia

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: LeiPako Winnie

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Tukunu*



Cette tukunu rassemble les motifs principaux et les plus typiques de l'histoire de démon. Six frères vivant avec leur grand-mère doivent vaquer à leurs occupations et la laisser seule. Un démon menace la grand-mère et le plus jeune des frères parvient à l'estourbir.

" Mon nom est LeiPako Winnie, je suis une femme de Lakilia et je vais raconter cette histoire. Elle appartient à notre nakamal, " KamalAmo" au village de Tavi. Et cette histoire est ainsi :

Une orphie ⁵⁰⁹ avait six frères, ils demeuraient à " KamalAmo ", avec nos petits-fils et avec leur grand-mère. Et il y eut un jour où nos petits-fils voulurent chasser les oiseaux de nuit sur la crête de Tongariki. Alors ils prirent leurs flèches et dirent à leur grand-mère:

"Grand-mère ! Tu vas rester ici aujourd'hui. Un démon va venir de Mataso. Tu vas rester ici et rouler ton pandanus⁵¹⁰. Il va monter, il va descendre puis, le démon va venir. Il va te voir et il va te manger parce que nous nous serons loin, nous serons sur la crête. Nous ne pourrons pas te voir et le démon te mangera ".

Puis elle dit:

⁵⁰⁹ Il est intéressant de noter ici que l'histoire débute par la spécification d'un type de poissons. Mais au fil de l'histoire nous comprenons qu'il s'agit bien de l'aventure d'hommes de chair et d'os et que le " sokararu " pourrait éventuellement être le totem ou " nakainanga " de cette famille. En effet, nous ne sommes pas dans un temps où les animaux parlent ni dans une histoire cosmogonique.

⁵¹⁰ La conteuse omet la recommandation principale que les jeunes hommes font à leur grand-mère, à savoir, ne surtout pas brûler les chutes de son pandanus, sans quoi, les démons pourraient suivre la fumée et la dévorer. Elle se reprendra plus tard dans la narration.

" *Oui, très bien* " à nos⁵¹¹petits-fils.

Là, les petits-fils partirent escalader la montagne. Ils se rendirent de l'autre côté de la crête où ils allèrent chasser des chauves-souris. Leur grand-mère passa l'après-midi à s'occuper de son pandanus, elle le coupa, le nettoya et en sortit toutes les saletés qu'elle jeta ensuite au feu. La fumée monta. Elle oublia ce que lui avaient dit les petits-fils et le démon qui était à Mataso vit la fumée. Il vit la fumée et dit:

" *Oh ! De la bonne nourriture à Leahak ! Maintenant je vais y aller et je vais manger*".

Il se mit aussitôt en route et passa par le village de Namur. Il jeta ses testicules à la mer et se mit à pagayer. Il pagaya encore et encore puis il atteignit la plage de Lawiri. Il monta, suivit le chemin et arriva à la maison. La grand-mère qui était restée là toute la journée le vit et dit: " *Oh ! Nos petits-fils sont tous partis au loin, je vais sans doute mourir aujourd'hui !* " Alors elle se mit à pleurer ainsi :

Sokararu

♩ = 114 Moderato Maestro

Acoustic Grand Piano

Les petits-fils entendirent les pleurs et dirent:

" *Hey ! Là, c'est notre grand-mère qui pleure ! Elle demande à ce que nous rentrions vite à la maison. Peut-être qu'elle a mal entendu et qu'elle a jeté ses chutes de pandanus au feu, et là le démon est venu* ".

Quelques-uns des frères dirent:

⁵¹¹Je ne l'ai pas noté dans les autres histoires mais c'est pourtant bien toujours le cas, les habitants d'une île et ce peu importe l'époque où ils l'habitent sont désignés par un inclusif possessif non singulier, là où d'autres civilisation mettrait un 3SG:POSS. On appartient d'abord à son île.

" Non ! Là, c'est le bruit des vavarov⁵¹² dans les chênes ! "

D'autres protestèrent:

" Non ! C'est bien elle !"

Puis attentivement ils écoutèrent, elle recommença à chanter, la même chanson à nouveau.

"C'est la voix de grand-mère, maintenant allons-y !"

Ils s'animèrent, prirent leurs chauves-souris, leurs flèches et ils escaladèrent jusqu'en haut à Ono'on. La grand-mère sortit et se remit à chanter:

Sokararu

♩ = 114 Moderato Maestro

The image shows a musical score for a piece titled "Sokararu". At the top, it specifies a tempo of 114 beats per minute, a "Moderato" tempo, and a "Maestro" performance style. The score consists of five staves of music, each labeled "Acoustic Grand Piano". The music is written in a treble clef with a key signature of one flat (B-flat) and a 12/8 time signature. The notation includes various rhythmic values such as eighth and sixteenth notes, rests, and dynamic markings like "1".

Ils accoururent :

" Dépêchons-nous, dépêchons-nous ! Tuons ce démon! Notre grand-mère pourrait mourir ! "

Ils s'agitèrent et descendirent en courant, ils coururent, coururent et se rendirent à KamalAmo. Là elle se remit à pleurer de plus belle:

⁵¹² Le varovarov est un petit mobile fait de graines naturelles et que l'on accroche ou à l'entrée des maisons, ou aux extrémités du corps ou dans les arbres. Qu'on le secoue ou que le vent passe à l'intérieur, il tinte.

Sokararu

♩ = 114 *Moderato* *Maestro*

Acoustic Grand Piano

Les six fils apportèrent leurs flèches et vinrent à KamalAmo. Ils vinrent à KamalAmo, puis le démon s'anima et se mit à leur parler. Il dit à la grand-mère :

- " *Je vais te manger d'abord puis je pleurerai tes petits fils derrière, quel bon repas pour moi, vous tous ici présents. Je vais te manger d'abord puis ensuite ce sera le tour de tes petits-fils !* "
- *Oh! Qu'allons-nous faire ?* " Ils prirent les pierres des nattes, ils les lui jetèrent. Mais le démon avalait tout⁵¹³ ".

Le premier né s'anima et dit:

" *Je vais le harponner ! Je vais le harponner droit dans les testicules après il mourra*".

Il se prépara, prit sa lance, visa puis il le harponna mais il le manqua. Sa lance tomba de l'autre côté.

"*Non, ça n'a pas réussi*".

Le second y alla, puis le troisième, le quatrième, le cinquième puis, à la suite des cinq autres se présenta le sixième. Il dit:

- " *Oh! Mes frères ! Vous êtes des hommes forts et pourtant vous avez échoué. Moi qui suis le dernier, que vais-je faire ? Je suis le benjamin, le "karokaro", celui qui est blessé. Je n'ai pas de force. Mais, je vais essayer*".
- *Allez toi aussi, essaye*" l'encouragèrent ses frères.

Le petit homme prit sa lance, sortit de la maison, et de sa lance transperça les testicules du démon. Le démon s'enfuit et mourut. Les frères partagèrent alors sa dépouille à coups de couteau.

⁵¹³Ce démon est du même type que Totorikipan (TGM08). Il possède les mêmes caractéristiques: de gigantesques testicules qui lui permettent de traverser les mers, un appétit cannibale et la faculté d'ingérer sans limite tout objet qui pourrait lui être lancé. De même dans l'histoire TGM08, Totorikipan ingère les armes des six frères avant que le benjamin ne lui transperce les parties génitales.

Ils lui coupèrent la nuque, puis le démembrèrent. Ils apportèrent des branches où ils partagèrent les membres du démon entre les quatre villages de Tongariki. Un peu à Lewahima, un peu à Erat, un peu à Tavi et un peu à Lakilia. Ceux de Tavi eurent les testicules du démon. Ils les cuisinèrent et les firent cuire et quand ils ouvrirent leur nourriture, ils mangèrent. Et dégoutés, ils s'exclamèrent:

" Non ! C'est mauvais. "⁵¹⁴

Alors ils prirent la nourriture et la jetèrent à "ValeBoi ", à " KamalAmo " et ils jetèrent les testicules à ValeBoi. La boue s'écoula et ramena les testicules du démon à Lawiri, où ils restèrent. Elles furent ensuite ramenées sur Lalasove. C'est une pierre qui est encore là aujourd'hui, cette histoire est terminée.

⁵¹⁴Il y a toujours une tentative dans les histoires traditionnelles de digérer intégralement le démon, mais ses testicules ne sont jamais comestibles. Trop amères ou trop dures, elles sont jetées dans les alentours et se changent en pierres. Certaines pierres ont littéralement une forme évocatrice spécifique, certaines sont justes chargées de l'histoire et sont des lieux " tabu " ou interdits, d'autres encore deviennent des parties du paysage. Par exemple, dans l'histoire de " Samwuan " racontée à Makira, mais célèbre dans toutes les Shepherd, la pointe d'Émae est en réalité la partie honteuse du démon. Notons encore que les parties génitales sont utilisées dans les rituels de magie noire et que pour entrer dans l'ordre de la coutume, elles ne devraient jamais pouvoir être utilisées ou ingérées. Ce sont notamment les testicules d'un cochon qui sont utilisés par Tombu dans le rituel qui permet la destruction de Kuwae.

Le Nakamal de Savalamur

TGK10: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007541>

Durée: 5mn45

Mots: 970

Lieu: Lakilia

Date: janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: Josef WILDOG

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Nariwota*



Le narrateur, Josef Wildog, est l'héritier direct du héros de l'histoire et est chef du nakamal de Savalamur. Il nous raconte par ce récit à teinte homérique de quelle manière son nakamal a retrouvé son chef. Et comment il a participé à l'élaboration du lien entre toutes les îles Shepherd et l'île d'Emao. Plusieurs thèmes sont ici abordés : l'enlèvement par des démons qui déposent un voyageur en des lieux inconnus, la crainte du cannibalisme comme la peur de l'invisible, le lieu magique de type tempête, le vol, les rites magiques négatifs comme positifs.

" C'est l'histoire d'un homme du nakamal de Savalamur. Le nom de cet homme c'est Josef Wildog, son prénom Mark. Je vais raconter cette histoire :

Cet homme se rendait à Efate, il allait vers le vieux Worakap que l'on appelle aussi " Hidden bay". Un jour, cet homme tomba malade, si malade qu'il alla dormir, et en lui-même il voulut rentrer à Tongariki. Il tomba et cette nuit-là, les démons de Valea⁵¹⁵ vinrent prendre l'homme, ils l'enlevèrent et pagayèrent encore et encore. Ils pagayèrent ainsi du côté nord d'Efate. Le soleil se levait quand sur la pointe d'Emao où il alla s'installer. Quand le soleil se leva, le chef de cette plage se leva aussi⁵¹⁶. Il vit l'homme qui était assis. Ils le prirent et allèrent sur le bord de mer, ils allèrent

⁵¹⁵ L'île de Valea est inhabitée et pâtit d'une mauvaise réputation au sein des Shepherd. C'est une prison où sont amenés les éléments perturbateurs des communautés, autrement dit, les démons.

⁵¹⁶ Les îles sont décomposées en propriétés, chaque espace est possédé par quelqu'un, il en va de même pour les plages. Ainsi quand l'homme s'éveille à Emao, sur la plage, il est nécessairement sur la plage de quelqu'un.

au village où ils préparaient le mariage d'une femme et d'un homme. L'homme vit qu'ils amenaient du feu et qu'ils apportaient des feuilles et il pensa:

"Aujourd'hui, ils vont me manger⁵¹⁷".

Il était seul au monde. Il resta ainsi puis un jour, ils déclarèrent:

"Aujourd'hui nous allons aller chercher du taro sur la montagne. "

Ils escaladèrent la montagne, puis ils apportèrent la nourriture qu'ils vinrent jeter. La nuit venue, l'homme s'enfuit vers un lieu interdit. L'homme s'était fait dire ceci:

" Ici, c'est un lieu de tempête⁵¹⁸ quand tu y vas, la mer et le vent submergent l'île, la pluie tombe et la mer devient mauvaise".

L'homme considéra gravement l'endroit, et quand la nuit fut venue, l'homme alla s'y cacher, il se cacha là, précisément à cet endroit et les lieux devinrent sombres et peu engageants. Les hommes de l'île constatèrent ce changement:

" Que se passe-t-il aujourd'hui ? "

Pendant ce temps, l'homme qui s'était enfui était allé se réfugier dans un grand trou sur la montagne, il y resta caché. L'endroit s'assombrit et l'homme qui était resté caché longtemps eut faim. Il s'anima donc pour aller chercher de la nourriture. Quand il atteignit le village de l'autre côté, il vit un homme, un homme de Makira. Il y avait un jardin et l'homme de Makira y plantait son yam et y plantait ses bananes. Quand le tout fut bien mûr, le fugitif attendit que le propriétaire quitte les lieux. Quand la voie fut libre, le fugitif alla couper son yam et voler ses bananes. Le propriétaire s'en aperçut et il se dit en lui-même:

"Aujourd'hui, je vais bien me cacher et je vais découvrir qui est le voleur".

Il resta bien caché. Il avait apporté de la cendre⁵¹⁹ qu'il avait jetée sur son toit, sur sa porte et sur son jardin. Il en avait mis à l'intérieur et à l'extérieur. Depuis sa cachette, il vit l'homme qui venait voler le yam et les bananes. Il s'écria:

" Oh ! Cette chose est un homme, ce n'est pas un démon, c'est un homme que voilà! Demain, je vais aller voir cet homme ".

Le lendemain il se dit :

"Aujourd'hui je vais attendre que la lune monte et quand elle sera allumée, j'irai voir cet homme qui vole dans mon jardin".

⁵¹⁷ Cette histoire, qui se déroule entre les Shepherd et le nord d'Efate, montre donc que la fin du cannibalisme n'a pas encore eue lieu, nous sommes entre Roymata et l'évangélisation.

⁵¹⁸ Il s'agit d'un lieu tabou ou interdit traduit plus loin par l'expression " trou du vent ". Il est très rare qu'un personnage puisse utiliser un lieu tabou et ses pouvoirs à son avantage.

⁵¹⁹ L'homme de Makira soupçonne le voleur d'être un démon, c'est pourquoi selon les rites, il protège sa propriété en y répandant de la cendre. La cendre s'oppose à la terre. Le même geste sera répété à la fin de l'histoire mais de manière positive avec de la terre enroulée dans une feuille et sur chacune des îles Shepherd.

Ainsi arriva la nuit, il se rendit au jardin. Quand la lune fut haute, l'homme vint et doucement, il arma sa flèche sur son arc. Il vit que l'homme arrivait, celui-ci se saisit d'un yam qu'il s'apprêtait à couper. L'homme lui cria:

"Hey toi ! Tu es en train de piller mon jardin et aujourd'hui je vais te tuer"⁵²⁰!

Il se saisit fermement du voleur et lui demanda :

- *"D'où viens-tu ?*
- *Moi, je suis de Tongariki.*
- *Et où demeures-tu ?*
- *Dans le trou du vent qui est de l'autre côté.*
- *Alors c'est toi qui as provoqué toutes ces turbulences ?*
- *Oui*
- *Viens, rentrons tous les deux à la maison "*.

Puis tous deux partirent ensemble, il tenait fermement l'homme et tous deux rentrèrent chez l'homme de Makira. De fait, les lieux redevinrent calmes.

" Je vais aller à Makira, partons tous les deux pour Makira puis nous irons à Tongariki".

Il répondit :

" Oui".

Ainsi, ils se rendirent sur la bonne île, ils étaient en chemin quand l'homme de Makira dit:

"Hey ! Je vais prendre quelque chose".

Il ajouta:

" Vas-y doucement, si tu marches trop vite, tu vas rendre l'endroit mauvais et nous ne pourrons pas partir".

Puis tout doucement, il prit de la terre qu'il enferma dans une feuille d'arbre⁵²¹. Tous deux partirent et se rendirent à Makira.

Il prit un peu de cette terre et en jeta sur Makira. Quand ils se rendirent à Mataso, il en jeta à Mataso, puis à Emae, à Buninga. Puis ils vinrent ici. Ils en mirent ici, puis ils se rendirent à Valea, il en répandit à Valea, puis à Ewose. A la fin, ils se rendirent à Tongoa où il en mit aussi. Puis il revint au nakamal de " Savalamur". Cette histoire est l'histoire de "Savalamur"⁵²². Elle est terminée".

⁵²⁰ A l'origine, on faisait disparaître les gens qui s'aventuraient sur le terrain d'autrui. Ou le malheureux était assassiné ou maudit par les esprits, gardiens des lieux, ou bien était assassiné par le propriétaire tangible. L'intrus disparaissait parfois dans un laplap ou était jeté par-dessus bord.

⁵²¹ Par ce geste rituel, l'homme originellement de Tongariki s'approprie une portion de Terre d'Emao qu'il va aller répandre ensuite sur les Shepherd, liant ainsi Emao à cet ensemble d'îles. L'histoire de Sin qui suit, racontée par LeiMala, montre encore la connexion existante entre Tongariki et Emao. Ce geste vient s'opposer au jet de cendres opéré par l'homme de Makira qui prenaient des précautions face à l'invisible.

⁵²² Par ce récit, Josef Wildog qui est l'héritier du héros de cette histoire, vient ancrer son nakamal dans la construction et l'unification des Shepherd. Sont consolidés ici l'entraide entre Makira et Tongariki, le lien avec Emao

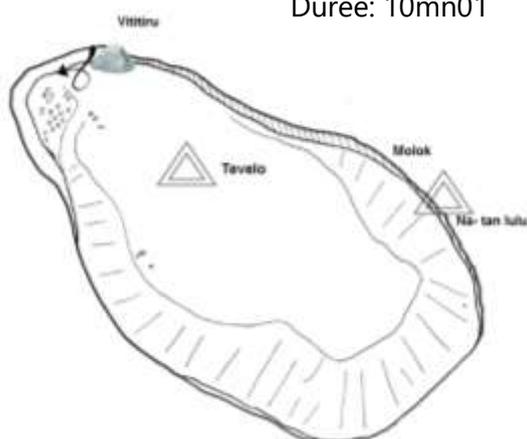
et la purification de Valea qui vient également appartenir au groupe Shepherd. C'est une histoire à teinte homérique où après de nombreux déboires, le héros rentre enfin chez lui.

Toutoune et Marapoune

MK05 : 2016  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007514>

Durée: 10mn01



Mots: 2227

Lieu: Makira

Date: Décembre 2016

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: Jimmy Viu

Récit transmis par son grand-père

Genre littéraire : *Tukunu*

Une famille vit sur l'île de Makira. Avant de mourir, la mère des enfants met en garde le père contre un démon. Le père ne respecte pas les vœux de sa femme et le démon s'en prend aux enfants. Les enfants finissent par aller chercher leur défunte mère à " Na-tan lulu " où résident les morts et les démons. Celle-ci intervient et sauve sa progéniture.

" Avant, à Makira, un couple avait deux enfants. Ils se rendaient au jardin chaque jour quand la mère des deux enfants tomba malade. Elle dit au père:

" Cette maladie, je sens que je n'y résisterai pas. Quand je serai morte, tu ne devras pas aller chercher de la nourriture au sommet là-bas, au niveau de la pierre Vitituru⁵²³ car un démon⁵²⁴ y demeure. Alors que tu seras affairé là-haut, ce démon viendra nuire à nos enfants".

⁵²³ Au moment de son passage dans l'autre monde, la mère est dotée d'un don de prophétie. Elle donne un avertissement pour protéger sa famille. C'est un mytheme rare dans cette littérature, mais tout à fait universel. À noter que cette figure de l'avertissement, de l'interdiction même, entraîne la désobéissance. Le récit n'est pas tant sur l'amoralité du démon que sur l'inconséquence du père qui laissera ses enfants livrés à eux-mêmes et affamés.

⁵²⁴ Il s'agit d'un Tua'ol. Ce démon est réputé dans les Shepherd pour son habileté à rendre les hommes fous et voleurs. Dans la version de Kuwae de Rivière (TG01, I 124) Un homme du nom de " Tua'ol" est enterré pour avoir volé la nourriture des chefs. Ces histoires sont assez confuses, mais quand il entre en contact avec ce type d'être démoniaque, l'homme se retrouve attaché au démon et n'est pas en mesure de réaliser les méfaits qu'il accomplit. Dans cette version, le père est systématiquement trompé par le démon et laisse ses enfants mourir de faim, jusqu'à

Il répondit:

"Très bien".

Après quelques temps, la femme mourut.

Un jour, il s'en alla couper de la canne à sucre et cueillir du taro et des noix de coco. Il donna le tout à Toutoune et à Marapoune, ses enfants, pour qu'ils n'aient pas faim.

- *" Vous allez rôtir les bananes et le taro et vous les mangerez dans la journée. Moi, je ne reviendrai qu'en fin d'après-midi.*

- *Oui, très bien papa !"*

Il partit. Il alla couper du bois de bourao dont il enlevait l'écorce qu'il jeta par mégarde sur la porte de la maison du démon. Alors, le démon qui avait avec lui son panier dit à l'homme:

" Tu m'as appelé, me voici ".

L'homme répondit:

"Non, Je ne t'ai pas appelé, je suis en plein ouvrage, je coupe de la canne à sucre dans la montagne".

Mais le démon répondit:

" Non ! Tu m'as appelé, alors je suis venu. Tu as frappé à ma porte en la recouvrant de bois. Tu as frappé et frappé encore, alors j'ai pensé qu'un homme était en train de m'appeler, c'est pourquoi je suis venu. Donne-moi ce que tu as coupé, que je le mette dans mon panier".

Mais l'homme répondit:

- *" Non, j'en ai juste assez pour moi, alors je vais l'emmener.*

- *Alors donne-moi ton vêtement que je puisse l'emporter".*

Mais il répondit:

- *Tu es fou ! Ce vêtement sert à couvrir mon corps, je pars avec.*

- *Alors donne-moi ton cœur, je l'enterrerai dans le sable".*

Devant l'insistance du démon, le père des deux enfants offrit sa canne à sucre que le démon s'empressa de mettre dans son panier. Tous deux partirent dans la montagne pour y faire des boutures de canne-à-sucre mais le démon avait senti la nourriture que les deux enfants venaient de cuire chez eux. Elle était prête. Alors il inventa une excuse au père pour pouvoir s'esquiver:

" J'ai besoin d'aller aux toilettes, où est-ce que je peux aller faire mon affaire ?"

Alors le père lui dit:

" Dans le bush là-bas, vas-y".

ce que la mère vienne détruire le démon et rétablir l'équilibre. Le père tuera d'ailleurs un cochon pour marquer ce retour à l'ordre des choses."

Alors le démon put s'en aller. Il alla se cacher dans le bush puis il courut, il vola jusqu'à la maison. Quand il fut arrivé, il dit:

" Mon taro est prêt, ainsi que mes bananes".

Mais Toutoune le vit et lui demanda:

- *" D'où sors-tu, on ne te connaît pas. Notre père nous a donné cette nourriture, c'est notre repas.*
- *Va-t-en, je vais manger mon repas ! Vous avez ouvert ces taros, et bien vous mangerez les épluchures".*

Alors les deux garçons se mirent à pleurer pendant que le démon dégustait le taro. Il mangea tout puis il s'attaqua aux bananes et il but les noix de coco dont il mangea même la chair. Quand il revint dans le bush, le père des deux enfants lui dit :

- *" Tu es parti bien longtemps, qu'as-tu donc fait ?*
- *Mon ventre me fait souffrir, j'ai de la diarrhée.*
- *Bon très bien".*

Ils passèrent l'après-midi et redescendirent. Ils s'apprêtaient à cuisiner mais Toutoune quand il vint embrasser son père lui dit :

" Le démon que maman t'avait déconseillé d'approcher, et bien, il est venu aujourd'hui et à cause de lui nous n'avons pas pu manger. Il n'y a que lui qui s'est régalaé puis il s'est enfui. Nous avons bien faim".

Le père répondit:

" Demain, j'irai le trouver et quant à vous, quand vous préparerez à manger, vous le ferez très vite".

Le matin suivant, le père se rendit à nouveau au jardin et leur donna seulement des noix de coco et du taro à faire rôtir avec des bananes. Le démon qui était dans le bush, savait qu'il n'aurait qu'à venir tout prendre quand la nourriture serait prête. A nouveau, il trompa le père des deux enfants et dit:

" Je dois aller aux toilettes".

Il se cacha dans le bush et à nouveau se précipita, en courant, en volant vers la maison des deux enfants. En arrivant il dit :

" Voici mon taro, il est prêt ".

Alors les deux garçons se mirent à jurer. Mais en dépit des protestations des garçons, le démon sortit le taro du feu et il mangea tout. Puis, il prit les noix de coco qu'il but et il termina par les bananes. Il retourna trouver le père. Ils repartirent faire des boutures de canne à sucre jusqu'à ce qu'ils aient fini le travail et, en fin d'après-midi, le père vint questionner ses enfants.

- *"Alors, est-il ou est-elle revenu ?*
- *Oui ce " Samuan" est revenu papa ! Nous n'avons toujours pas mangé et à nouveau nous avons bien faim".*

- *Bon, cette fois c'en est trop ! Je vais aller nous débarrasser de cette chose qui vous cause tant de soucis. Votre mère m'avait bien prévenu, je n'aurais pas dû aller prendre des boutures à cet endroit. Aucune importance, demain j'y retournerai et s'il retente quelque chose alors nous trouverons un moyen de le tuer*".

Le matin suivant, tous deux repartirent. Il avait apporté du taro, des bananes et des noix de coco vertes, afin que tous deux puissent boire avec leur taro. Toutoune dit à Marapoune:

" *Monte sur mon dos, nous n'allons pas préparer à manger aujourd'hui, nous savons bien que le démon va manger notre nourriture*".

Alors Marapoune lui dit:

" *Où allons-nous ?* "

Et il lui répondit:

" *Monte sur mon dos, nous allons aller chercher maman, sinon le démon continuera*". Alors il porta Marapoune sur son dos et ils marchèrent. Ils se rendirent sur une petite montagne qu'on appelle Tevelo "

Et là, ils se mirent à pleurer :

Toutoune et Marapoune

♩ = 120
Allegretto traditionnel

The musical score consists of six staves of music, each labeled 'Acoustic Grand Piano'. The music is written in a treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 6/8 time signature. The tempo is marked 'Allegretto' with a quarter note equal to 120 beats per minute. The score is a traditional piece, as indicated by the 'traditionnel' label.

Ils prirent les fruits jaunes d'un "natapoa", tout en pleurant. La morve leur coulait du nez et les larmes des yeux. Ils se servirent dans le "natapoa" puis ils pleurèrent de plus belle tant et si bien que leurs larmes entraient dans les fruits. Ils montèrent jusqu'au niveau de l'école qu'ils appellent "Woraha". Alors ils se remirent à pleurer :

Toutoune et Marapoune

♩ = 120
Allegretto traditionnel

The musical score consists of six staves of music for Acoustic Grand Piano. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 8/8. The tempo is marked 'Allegretto' with a quarter note equal to 120 beats per minute. The music is in a traditional style. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp, and a time signature of 8/8. The melody starts with a quarter note G4, followed by a quarter note A4, a quarter note B4, and a quarter note C5. The second staff continues the melody with a quarter note D5, a quarter note E5, a quarter note F#5, and a quarter note G5. The third staff has a quarter rest, followed by a quarter note G4, a quarter note A4, a quarter note B4, and a quarter note C5. The fourth staff continues with a quarter note D5, a quarter note E5, a quarter note F#5, and a quarter note G5. The fifth staff has a quarter rest, followed by a quarter note G4, a quarter note A4, a quarter note B4, and a quarter note C5. The sixth staff continues with a quarter note D5, a quarter note E5, a quarter note F#5, and a quarter note G5.

Ils allèrent encore un peu plus loin, jusqu'à ce que se dresse devant eux "na-tan lulu". Ils regardèrent vers la plage et ils virent que leur mère se trouvait à Molok. Elle était sur la plage avec quantité de démons et tous étaient en train de tresser leur natte⁵²⁵. Alors Toutoune se saisit de l'un des fruits du natapoa et dit à Marapoune:

" Tu vois, je vais envoyer ceci sur Maman, ainsi elle nous remarquera".

Il se dressa sur ses pieds et envoya le fruit sur la poitrine de sa mère. La mère prit le fruit et vit que ses deux enfants étaient debout au loin. Alors, elle trompa ses camarades, ses frères et dit :

- "Oh ! Je suis en train de tresser ma natte mais la mer monte et elle vient me mouiller, voilà qu'une vague vient me toucher jusqu'ici ! "

- Va donc de l'autre côté là-bas".

Elle roula sa natte et elle alla s'installer plus loin. Elle jeta sa natte dans la cuisine, elle prit les restes de la nourriture des démons, elle en remplit un panier et elle vola⁵²⁶ jusqu'en haut. Elle rejoignit les deux enfants.

- " Que faites-vous ici ?

⁵²⁵ Le rapport à la vie et à la mort est bien différent dans le monde mélanésien, ce n'est pas parce qu'on meurt, qu'on quitte les lieux. Les mauvais esprits se cachent seuls et viennent importuner les vivants, quant aux autres, ils ne se manifestent que parfois, durant la nuit quand ils font battre les tambours au village par exemple.

⁵²⁶ Cependant, quand un être meurt, qu'il soit malfaisant ou non, il prend les caractéristiques des démons. Ici, la mère est dotée des facultés de vol et de métamorphose.

- *Papa est allé couper des boutures de canne à sucre et un démon l'a suivi et maintenant il ne nous laisse plus tranquille*".

Elle était désolée pour les enfants qui pleurèrent jusqu'à ce que leur récit soit terminé. Elle leur dit:

- *" Moi je suis morte mais vous, rentrez à la maison. Il y a un " mahe" à l'entrée de la maison, est-ce qu'il donne des fruits ?*

- *Oui, ils sont mûrs maintenant.*

- *Allez-y, moi je vais parler avec mes amis, et cette nuit nous viendrons tuer ce démon "*.

Alors les enfants descendirent, ils descendirent doucement en mangeant des papayes sauvages sur le chemin. Ils rentrèrent chez eux et très peu de temps après, leur père arriva.

- *" Toutoune, vous n'avez pas fait à manger ? "*

- *Non, nous sommes partis à la recherche de maman. Ce démon que tu as rapporté mange notre nourriture "*.

La mère des enfants leur avait dit:

" Quand nous viendrons ce soir, nous nous changerons en chauve-souris, quand nous viendrons, nous ferons du bruit, mais vous ne devez pas sortir, et si on vous demande: " Va donc chasser les chauves-souris, tu diras ou plutôt tu pinceras Marapoune et tu diras que Marapoune est en train de pleurer ".

Alors, quand les chauves-souris vinrent faire du bruit et glisser sur les feuilles de bananiers, le démon dit :

"Toutoune, va chasser ces chauves-souris de ma nourriture, ensuite je mangerai des noix de coco et je vous donnerai les peaux ".

Toutoune pinça Marapoune qui se mit à pleurer:

- *" Je ne peux pas, Marapoune est en larmes et il me tient bien fort.*

- *Je vais le prendre et lui parler"*.

Mais Toutoune dit :

" Non, je vais y aller mais Marapoune me serre trop fort".

Alors le démon alla chercher de la canne à sucre. Il sortit et chassa les chauves-souris. Pendant qu'il chassait les chauves-souris, la mère des enfants ainsi que l'un de ses amis s'étaient dissimulés et dit au démon :

" Toi, tu es venu et tu as mené la vie dure à mes enfants, ils ne vont pas bien, ils ont faim".

Alors il répondit :

- *" Non, ma sœur, je ne le ferai plus.*

- *De qui donc es-tu la sœur ? "*

Tous deux prirent le démon dans leurs griffes et s'envolèrent au-dessus de l'horizon. Ils l'emmenèrent dans l'obscurité et là ils le désossèrent en grands morceaux. Ils séparèrent ensuite ces grandes parts en petits morceaux qu'ils jetèrent aux requins qui les mangèrent. Puis ils revinrent à la maison et demandèrent après le père :

" Où est donc mon mari ? "

Et là arriva le papa qui dit:

- " Je suis là, je veille sur nos enfants "

- *Oui, tu dis vrai, tu ne vas plus traiter mes enfants comme ça "*.

Alors, ils rentrèrent et le matin suivant, le père s'en alla dans leur enclos chercher un cochon qu'ils tuèrent. Il dit:

" Votre mère et ses amis sont venus à bout de ce démon. Je vais nous préparer à manger, vous allez manger et pour aujourd'hui, tout ira bien".

Il prépara la nourriture et quand elle fut cuite, il ôta les pierres de la nourriture et ils l'emportèrent et la mangèrent sur la plage. Quand ils furent pleins, ils couvrirent la nourriture et la réservèrent.

" Ce sera notre nourriture pour la fin d'après-midi".

Puis quand l'après-midi fut terminée, ils ôtèrent à nouveau les pierres et, à nouveau se régalèrent.

" Voici le dernier moment de notre nourriture que, grâce à maman, nous pouvons déguster, car elle a tué ce démon".

Puis, tout redevint normal et ils se portèrent bien. C'est ici la fin de l'histoire.

Les classiques Shepherd

Sin



TGK11: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007543>

Durée: 17mn15

Mots: 2387

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: LeiMala

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Tukunu*

Cette tukunu est un classique dans les îles Shepherd. Elle est connue de tous et est très communément racontée ; elle avait d'ailleurs été notée par Jean Guiart (1973:147) qui a recueilli une version très proche de celle-ci, y compris la chanson. Il y a de nombreuses variantes de ce même récit mais globalement la trame est fixe, de même que les mélodies qui l'accompagnent. Le nom de Sin est historiquement chargé au sein des Shepherd. Elle est la sœur Nawa, et sont toutes deux les héritières directes de Matanauretong, premier homme de Tongoa. Selon les versions du mythe de Kuwae, Sin est le personnage féminin qui, aux côtés de sa sœur Nawa, perpétue le système de chefferie mis en place par leur père. Le personnage du nom de Sin de ce récit est courtisé par six frères. Le dernier des frères emportera la belle au grand dam de ses aînés et devra subir leurs différents assauts jaloux, jusqu'à l'exil. C'est également l'histoire et la justification de la présence d'un outil très répandu à Tongariki, une pierre flottante wuawu. Elle est utilisée pour aiguiser les couteaux, qui sont les instruments les plus importants dans la vie d'un homme des îles.

" Je vais dire l'histoire de Sin de Tongariki : A Lahale, il y avait six frères⁵²⁷. Tous les six y avaient construit leur village. Puis ils remarquèrent que Sin restait à Ewose. Elle faisait ses besoins, se torchait l'arrière-train et la mer amenait le tout jusqu'à Tongariki. Et à Tongariki, les six virent les excréments⁵²⁸ alors ils se demandèrent:

⁵²⁷ Neuf dans la version recueillie par Guiart (1973:147).

⁵²⁸ Bien que Sin porte le nom de la première descendante de Kuwae, elle apparaît ici comme un être démoniaque, sale et qui vit seule, en dehors de la communauté.

" Est-ce bien Sin qui est allée à Ewose ? "

Puis ils dirent:

" Essayons de prendre une pirogue et d'aller voir si c'est un homme ou si c'est une femme".

Ils tuèrent un cochon et le firent cuire. Ensuite, ils le coupèrent, et le premier des frères prit une des jambes du cochon. Il s'en alla vers sa pirogue et pagaya jusqu'à l'île d'Amor, puis jusqu'à la plage d'Ewose. Là, il se mit à chanter.

Je vais chanter sa chanson⁵²⁹ :

Ko rah Sin !

♩ = 46 traditionnel
Largo

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for the piece 'Ko rah Sin !'. It is in 6/8 time, marked 'Largo', and is a traditional piece. The score is written for Acoustic Grand Piano. The first staff shows the melody, and the second staff shows the accompaniment. The key signature has two sharps (F# and C#).

Sin qui était sur le bord chanta en retour :

ee, ni to der iet !

♩ = 140 traditionnel
Allegro

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for the piece 'ee, ni to der iet !'. It is in 4/4 time, marked 'Allegro', and is a traditional piece. The score is written for Acoustic Grand Piano. The first staff shows the melody, and the second staff shows the accompaniment. The key signature has two flats (Bb and Eb).

Puis il approcha sa pirogue et demanda:

⁵²⁹ Dans sa version, Guiart tente de transcrire la chanson. Il écrit: "Sina suasuoae nalangi tonga sara pule nangisu toro vaki buta vanu SinO torovaki buta toko sino". Il tente également une traduction : ' Tu veux- vent fort- toutes pointes nous deux vers moi- vous rester-aller nous deux'. Si les locuteurs peuvent nous donner le sens poétique des chansons, qui sont assimilées à des pleurs ou à l'expression d'émotions, il n'est cependant pas possible de traduire linguistiquement les paroles. Comme le précise Genet, la forme prime sur le fond, et dans ce cas précis, la mélodie sur la langue. Cependant, à l'oreille le lecteur peut observer que la transcription écrite de Guiart est très proche de la perception auditive que nous avons dans nos versions. Le lecteur peut écouter la chanson sur <https://doi.org/10.24397/pangloss-0007544#S25> ou en cliquant sur le casque (🎧).

" Sin, tu restes ou tu viens ?⁵³⁰ "

Mais Sin répondit:

" Je reste !"

Alors le frère reprit sa pirogue et s'en retourna vers Tongariki. Quand il parla avec nos frères, ceux-ci lui demandèrent:

" Alors, tu l'as ? "

Mais il répondit:

" Non, je ne l'ai pas".

Puis ce fut le tour du second.

" Mettez donc ma pirogue à l'eau pour moi ! "

Puis il pagaya encore et encore. Il approcha sa pirogue de la plage. Sin était sur le bord de mer, alors il chanta pour elle :

Ko rah Sin !

♩ = 46 traditionnel
Largo

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for the piece 'Ko rah Sin !'. It is written for Acoustic Grand Piano. The score consists of two staves. The first staff is in treble clef, with a key signature of two sharps (F# and C#) and a time signature of 8/8. The tempo is marked 'Largo' with a quarter note equal to 46 beats. The piece is noted as 'traditionnel'. The melody begins with a quarter rest, followed by a series of eighth notes and quarter notes. The second staff continues the melody with similar rhythmic patterns, ending with a double bar line.

Elle chanta en retour :

⁵³⁰ Nous traduisons ici une expression figée, qui, à l'image des chansons, signifie plus que les mots ne peuvent le dire. La proposition répétée des frères contient deux termes qui permettent d'en comprendre le sens "tok" (rester: IR) et rah (venir: Ir) et mis en évidence en fin de phrase. Les expressions figées qui correspondent à "tu viens ou tu restes" sont aujourd'hui utilisées comme plaisanteries dans les activités de groupe.

ee, ni to der iet !

♩ = 140
Allegro

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of two staves. The first staff is in G major (one sharp) and 2/4 time, starting with a treble clef and a key signature of one sharp. The tempo is marked 'Allegro' with a quarter note equal to 140 beats per minute. The second staff continues the melody in the same key and time signature. The piece is labeled as 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'.

Puis il demanda:

" Tu restes ou tu viens ? "

Mais elle répondit:

" Je reste ! "

Alors, il se remit à pagayer et lui dit:

" Oh, toi, tu n'es pas une bonne personne ! "

Il s'en retourna vers Tongariki, et nos frères vinrent l'interroger:

" Alors, tu l'as ? "

Mais il répondit:

" Non, je ne l'ai pas ".

Le troisième, à son tour, jeta sa pirogue à l'eau et tenta sa chance. Il approcha sa pirogue et chanta :

Ko rah Sin !

♩ = 46
Largo

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of two staves. The first staff is in D major (two sharps) and 3/8 time, starting with a treble clef and a key signature of two sharps. The tempo is marked 'Largo' with a quarter note equal to 46 beats per minute. The second staff continues the melody in the same key and time signature. The piece is labeled as 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'.

Sin qui était sur le bord chanta en retour :

ee, ni to der iet !

♩ = 140
Allegro

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Detailed description: The image shows two staves of musical notation for the piece 'ee, ni to der iet !'. The first staff is in G major, 2/4 time, with a tempo of 140 (Allegro). It begins with a treble clef and a key signature of one flat (F major). The melody consists of eighth and quarter notes. The second staff continues the melody with similar rhythmic patterns. The piece is marked as 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'.

Là, le garçon lui dit:

" Tu restes ou tu viens ? "

Mais elle répondit:

"Je reste!"

Déçu, le second frère s'en retourna vers Tongariki. Tous les frères vinrent lui demander:

" Alors tu l'as ou pas ? "

Mais il répondit:

" Je ne sais pas ce que c'est que cette bonne femme ... "

Le quatrième s'en fut, il pagaya vers la plage et là il appela :

Ko rah Sin !

♩ = 46
Largo

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

Detailed description: The image shows two staves of musical notation for the piece 'Ko rah Sin !'. The first staff is in G major, 3/4 time, with a tempo of 46 (Largo). It begins with a treble clef and a key signature of two sharps (D major). The melody consists of quarter and eighth notes. The second staff continues the melody with similar rhythmic patterns. The piece is marked as 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'.

Sin qui était sur le bord, chanta en retour :

ee, ni to der iet !

♩ = 140
Allegro

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of two staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a common time signature. The tempo is marked 'Allegro' with a quarter note equal to 140 beats per minute. The music is labeled 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'. The second staff continues the melody and includes a repeat sign at the end.

Le troisième garçon qui était sur la plage lui dit :

" *Tu viens ou tu restes ?* "

Mais Sin répondit:

" *Je reste !* "

Il dit:

" *Oh ! Sin, tu es quelqu'un de mauvais* ".

Et il s'en retourna en pagayant vers Tongariki. Le quatrième lui dit:

" *Alors tu l'as ?* "

Mais il répondit:

" *Non, je ne l'ai pas*".

Alors le quatrième dit:

" *Jette à l'eau ma pirogue pour moi, je vais y aller à mon tour* ".

Alors ils jetèrent la pirogue à la mer. Il se rendit à la plage et chanta :

Ko rah Sin !

♩ = 46
Largo

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score consists of two staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of two sharps (D major), and a common time signature. The tempo is marked 'Largo' with a quarter note equal to 46 beats per minute. The music is labeled 'traditionnel' and 'Acoustic Grand Piano'. The second staff continues the melody and includes a repeat sign at the end.

Sin vint sur le bord et chanta à nouveau :

ee, ni to der iet !

♩ = 140
Allegro

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The image shows a musical score for a piece titled 'ee, ni to der iet !'. It is marked 'Allegro' with a tempo of 140 beats per minute. The score is for 'Acoustic Grand Piano' and is labeled as 'traditionnel'. The music is written on two staves in a key signature of one flat (B-flat major or D minor) and a 4/4 time signature. The first staff contains the first line of music, and the second staff contains the second line. The music consists of eighth and quarter notes, with some rests.

Il demanda:

" Tu viens ou tu restes ?"

Elle répondit:

"Je reste !"

Il dit:

" Oh ! Sin n'est pas une bonne personne ! "

Puis il dit:

" Celui qui suit, c'est le benjamin, le "karokaro", celui qui a une blessure à la tête et des blessures sur le corps".

Il dit quand même:

" Je vais essayer d'y aller".

Mais les autres dirent:

" Toi, tu es le dernier. Après nous avoir rejetés, pourquoi Sin voudrait-elle de toi ?⁵³¹"

Mais il dit:

" Je vais essayer ".

Alors il jeta à l'eau sa pirogue et il pagaya jusqu'à la plage. Là, il chanta :

⁵³¹ La conteuse se perd dans ses comptes, elle devrait en être au cinquième frère. Le tour du karokaro vient après les cinq premiers échecs.

Ko rah Sin !

♩ = 46
Largo

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score for 'Ko rah Sin !' is written for Acoustic Grand Piano. It consists of two staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of two sharps (F# and C#), and a 6/8 time signature. The tempo is marked 'Largo' with a quarter note equal to 46 beats. The music features a series of eighth and sixteenth notes, with some rests. The second staff continues the melody with similar rhythmic patterns, ending with a double bar line.

Sin vint sur la plage et chanta en retour :

ee, ni to der iet !

♩ = 140
Allegro

traditionnel

Acoustic Grand Piano

Acoustic Grand Piano

The musical score for 'ee, ni to der iet !' is written for Acoustic Grand Piano. It consists of two staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of two flats (Bb and Eb), and a 4/4 time signature. The tempo is marked 'Allegro' with a quarter note equal to 140 beats. The music features a series of eighth and sixteenth notes, with some rests. The second staff continues the melody with similar rhythmic patterns, ending with a double bar line.

Le petit dernier se rendit sur la plage et demanda:

" *Tu restes ou tu viens ?* "

Elle répondit:

" *Je viens !* "

Elle prit toutes ses affaires et les jeta dans la pirogue. Sin et le garçon pagayèrent jusqu'à la pointe de Tongariki qui s'appelle Namelahale. Tous deux donc, rejoignirent Tongariki. Il installa Sin dans son poulailler. Il lui apporta sa natte, quant à lui il resta chez lui avec les frères. Une fois à la maison, ils lui demandèrent :

" *Alors as-tu Sin ?* "

Mais il répondit:

" *Non, je ne l'ai pas.* "

C'était un mensonge: Sin était chez lui, dans son poulailler.

[Cette histoire est longue, elle va jusqu'à Emao].

Alors, il se rendit chez lui et prit de la nourriture pour les poules et il revint. Il mangea la moitié et il donna l'autre moitié à Sin. Le lendemain, les frères se dirent:

" Oh ! Peut-être a-t-il prit Sin et l'a-t-il cachée dans son poulailler ! Toi suis-le !"

Alors l'un des frères alla se cacher et il vit Sin entrer dans le poulailler du benjamin. Il courut rapporter la nouvelle à la maison. Là ils lui demandèrent:

- " Alors, tu as vu ?"
- *Oui, j'y suis allé et j'ai vu une femme. Sin est là-bas "*.

Ils décidèrent d'assassiner le benjamin afin d'épouser sa femme. Ils partirent tous ensemble à la chasse aux vers *ovat* avec leur frère⁵³². Ils trouvèrent un arbre qui en était plein, les frères l'abattirent et le poussèrent sur le jeune frère qui était en dessous. L'arbre s'étendit de tout son long mais lui en réchappa sans une égratignure. Les frères s'exclamèrent:

" Il va falloir trouver autre chose ! "

Alors ils s'en allèrent tous ensemble à la recherche de pierres pour écraser les crabes et alors que le benjamin se trouvait sous une grosse pierre. Les frères la poussèrent. La pierre se mit à rouler, manquant le peu le benjamin qui, cette fois encore, s'en sortit indemne. Les frères irrités s'exclamèrent:

" Il faut le tuer ensuite nous pourrions épouser Sin!"

Cette fois ils se rendirent à la plage, entre Tongariki et Emae, sur la pointe de Lahale. Les cinq frères allèrent faire du repérage dans les environs, espérant trouver le moyen de venir à bout du petit dernier. Là, au fond de l'eau, sur la pointe de Lahale, ils aperçurent un coquillage *natalai*. Ils remontèrent à la surface et allèrent chercher des noix de coco et des noix *nagae*. Ils coupèrent la chair de ces noix afin qu'elle soit méconnaissable et fourrèrent le tout dans leur mouchoir⁵³³. Ils allèrent ensuite s'installer sur la pointe de lahale où benjamin vint les rejoindre. Alléché par leur mine réjouie en dégustant le contenu de leur mouchoir, il leur demanda:

- "Qu'est-ce dont que vous mangez là ? J'en veux moi aussi
- *Il y a quelque chose qui est accroché dans le trou, là tout au fond de l'eau.*
- *J'en veux !*
- *Tu dois descendre et nager tout en bas, quand tu y seras, tu verras quelque chose de cassé et d'ouvert. Il y a de la nourriture à l'intérieur. Pour l'atteindre, tu dois étendre le bras et y passer ta main. Là, tu pourras te servir "*.

Le jeune frère suivit les conseils qui lui avaient été donnés. Il nagea jusqu'au fond de l'eau et il mit sa main à l'intérieur du *natalai* dans l'espoir d'y trouver quelque nourriture. Mais le coquillage se referma sur sa main. Il était coincé. Il se mit alors à virevolter autour du coquillage pour se

⁵³² Cf. glossaire " *Ovat* ". Ce sont des larves blanches comestibles. On les fait frire, et si on a le goût de l'aventure, on les mange directement.

⁵³³On parle de " manu " dans le Pacifique pour désigner une pièce de tissu. De longues pièces sont offertes lors de cérémonies à tout usage: décoration, vêtements, bandage.

dégager, mais en vain. Pendant ce temps, les frères rentrèrent tranquillement au village pour mettre à exécution la suite de leur plan.

Sin qui était chez elle, vit apparaître une tache de sang sur sa natte. Elle se rappela alors de ce que lui avait dit le benjamin:

" Quand tu verras du sang s'écouler sur ta natte, je serai mort".

En elle-même elle conclut:

"Ils ont tué mon époux".

Pendant ce temps, les autres frères se précipitaient jusqu'à chez elle en se disputant:

" C'est moi qui vais épouser Sin, c'est moi qui vais en faire ma femme! Non, c'est moi ! Moi je suis de Tongoa, elle me revient!"

Sin vint à leur rencontre et dit:

" De quoi parlez-vous ? Où est donc mon mari ? "

L'un des frères répondit:

" Ton mari est dans le trou de l'océan"

Et là, elle s'exclama en elle-même:

" Oh ! Ils ont bien tué mon mari, le sang sur la natte disait vrai".

Elle leur demanda:

" Et alors, vous pensez que je vais épouser l'un d'entre vous ? C'est hors de question".

Puis elle s'adressa à l'avant-dernier frère⁵³⁴:

"Tu vas me montrer l'endroit où ils ont tué mon mari ".

Il lui répondit:

"Bien, allons-y".

Tous deux prirent une pirogue et pagayèrent jusqu'à la pointe de Lahale. La jeune femme plongea et nagea jusqu'au fond, les yeux grands ouverts. Là, elle vit le garçon prisonnier des flots. Elle ramassa alors un morceau de bois, qu'elle aiguisa. Elle interposa ensuite le morceau de bois entre le garçon et le *natalai*, et elle poussa. Le *natalai* s'ouvrit laissant échapper sa proie. Sin se saisit alors du jeune homme qu'elle ramena à la surface. Elle l'installa sur la plage et l'aïda à cracher l'eau de mer qu'il avait avalée. Et comme il se tenait le ventre, elle lui rôtit des bananes et les lui donna à manger. Il se sentit beaucoup mieux. Il revint à lui et dit:

" Courons, allons chercher nos affaires à la maison ".

⁵³⁴ Sin avait choisi de se lier au dernier frère, celui-ci absent, elle s'adresse à celui qui hiérarchiquement le suit, par le bas. Ainsi elle va à l'encontre des règles élémentaires de la chefferie où l'autorité et le pouvoir décisionnel vont du plus âgé au plus jeune.

Il retourna rapidement chez lui, prit les affaires de Sin et les siennes puis ils mirent la pirogue à l'eau. Ils pagayèrent et se rendirent à la dent de Lahale. Ils chantaient cette chanson dans la langue de Tongoa:

SIN- Emao Traditional

Piano

The image shows a musical score for a piece titled "SIN- Emao", which is a traditional song. The score is written for piano and consists of five staves of music. Each staff begins with the instruction "Acoustic Grand Piano". The music is written in a single melodic line on a treble clef staff. The key signature has one flat (B-flat), and the time signature is 4/4. The melody is simple and rhythmic, with a mix of quarter and eighth notes. The first staff starts with a quarter rest, followed by a series of eighth notes. The second staff continues the melody with a quarter rest. The third staff starts with a quarter rest. The fourth and fifth staves complete the piece with a final quarter rest.

Ils allèrent donc là-bas et chantèrent au fil de l'eau :

SIN- Emao Traditional

Piano

The image shows a musical score for the piece 'SIN- Emao' by Shepherd. It is a traditional piece, originally from the Pacific Islands, and is presented here as a piano accompaniment. The score consists of five staves of music, each labeled 'Acoustic Grand Piano'. The music is written in a simple, melodic style, typical of the 'classiques Shepherd' series. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 4/4 time signature. The melody is composed of eighth and quarter notes, with some rests. The subsequent staves continue the melody, with some staves starting with rests before the music begins. The overall mood is calm and melodic.

Le benjamin pagaya et la pirogue dérivait. Ils dépassèrent la passe à bateau et les frères qui étaient sur la rive crièrent:

- " Hey ! Tu as notre frère, ramène-le ! Où allez-vous ? "

Et Sin leur dit :

" Votre frère que vous avez laissé dans le trou de l'océan, il est à moi maintenant, c'est moi qui l'ai ressuscité ! "

Alors ils pagayèrent et s'en allèrent vers la pointe d'Erat, sur la pointe d'Erat nommée Wulehi. Ils chantaient alors qu'ils pagayaient vers Emao:

SIN- Emao Traditional

Piano

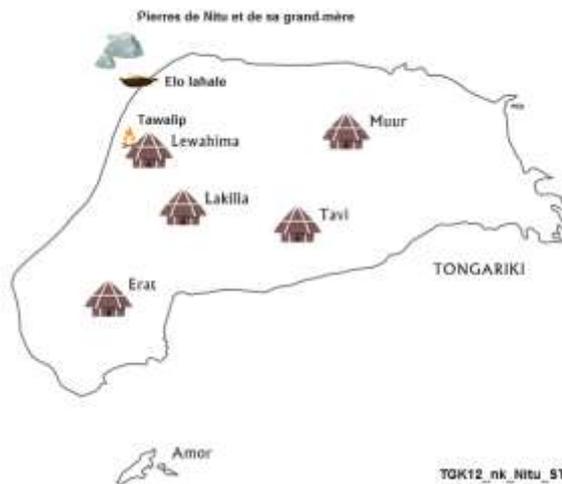
Acoustic Grand Piano

Ils arrivèrent près d'Emao. A Emao, il y a une pierre qui est trouée et dans laquelle Sin et le benjamin se sont cachés. Ils sont tous deux devenus à leur tour des pierres. Ils sont devenus ce qu'on appelle des *wuawu*, des pierres grises qui flottent. Car alors qu'ils se cachaient à l'intérieur du trou, ils flottaient. Tous deux flottaient et ne retrouvaient pas la terre, ils sentaient la houle. Ils ne faisaient que flotter sur la houle de l'océan, puis ils sont restés là-bas.

Parfois quelques-unes de ces pierres flottantes *wuawu* dérivent jusqu'à Tongariki. Si tu en prends une tu peux aiguiser ton couteau avec. Ces pierres flottent jusqu'à Tongariki et elles couvrent le bord de l'eau, ainsi ont-ils tous les deux quitté Tongariki pour aboutir à Emao et ainsi reviennent-ils à Tongariki. Parce que tous deux venaient de Tongariki. Si tous deux avaient été originaires d'Emao, c'est là-bas qu'ils seraient retournés mais ils reviennent à Tongariki d'abord. Ils viennent peupler la plage de Tongariki puis ils retournent vers leur pierre à Emao.

Si tu veux, tu peux aller voir, puis tu verras. Tu vas voir qu'ils sont tous les deux dans ce trou et qu'ils sont devenus "wuawu". Cette histoire se termine ici et je vais dire merci, "meno" en namakura".

Nitu



TGK12: 2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007548>

Durée: 3mn36

Mots: 609

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S.Bessis

Informateur: LeiWit

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Tukunu*.

Un autre classique des Shepherd qui trouve ses preuves autour de toutes les îles. Il s'agit de deux rochers côte-à-côte dans l'eau: un grand, représentant la grand-mère et un petit, représentant sa petite-fille. Cette histoire est le dénouement tragique d'une dispute entre une grand-mère et sa petite-fille qui, après s'être fait réprimandée pour avoir perdu un coquillage magique, se suicide en se jetant dans les flots. La grand-mère, distraite par le mensonge de la petite-fille, ne peut la sauver et la rejoint dans la mort.

" Mon nom est Leiwit de Lewirael. Je veux raconter une histoire, c'est une histoire de Lewahima :

C'est l'histoire d'une grand-mère et de sa petite-fille. Leur maison était à Tawalip, où un jour, une forte pluie se mit à tomber. La petite fille voulut fabriquer un bateau et elle cherchait quelque chose pour faire ce bateau avec. Elle demanda à la grand-mère:

" Grand-mère, donne-moi ton coquillage, je vais faire un bateau avec !"

Elle de répondre:

" Non, c'est mon coquillage pour travailler le pandanus, tu vas le perdre "

La petite-fille la supplia:

" Oh ! Je t'en prie, donne-le-moi ! "

Alors la grand-mère le lui remit:

" Prend et va, fais ton bateau avec. Ne va pas le perdre, tu le prends mais tu viens me le rendre".

Elle le prit et alla jouer dans la boue, elle fit son bateau mais la boue emporta le coquillage. La grand-mère l'appela et dit:

- " *Prend mon coquillage et viens*".
- *Grand-mère ! J'ai posé ton coquillage mais la boue l'a pris, elle l'a pris puis elle l'a emporté !*
- *Oh ! Je te l'avais dit ! Ce coquillage est mon coquillage à pandanus, celui qui me permet de tresser plus vite⁵³⁵, et toi, tu me l'enlèves ! "*

Elle s'anima et elle frappa sa petite-fille. Celle-ci rétorqua:

" *Tu t'énerves tellement pour ton coquillage et maintenant tu vas me frapper pour lui. Aucune importance, c'est bien. Moi, je vais m'en aller et je vais aller me noyer dans l'océan*".

Elle a une chanson, qui fait comme ça, un frère, quand il la chante fait⁵³⁶ :

TGK12_nk_Nitu_5T-07_LM_2019

Nitu

tridivaval

Quand elle se mit à pleurer, toutes deux se dirigèrent vers la plage, le nom de cette plage est Lahale. Alors qu'elles allaient vers la plage, la grand-mère appela :

- " *Hey ! Tu vas à la plage, je t'appelle ma petite-fille mais toi tu ne m'entends pas* ".
- *Que veut-elle que je fasse pour qu'elle revienne ?" pensa la grand-mère.*

La petite-fille la regarda en retour et lui dit :

⁵³⁵ Dans la langue originale, le coquillage est désigné par la locution *na-tu ekor*, "coquillage magique"(l. 22.3). Le thème de l'objet magique est peu abordé dans notre corpus. Le coquillage de la grand-mère aurait la propriété de la faire tresser plus rapidement. Il y a donc ici, perte de l'objet magique comme rupture de l'ordre des choses.

⁵³⁶ Notons que la mélodie a également été transcrite pour la version de Makira et qu'effectivement, c'est la même.

" Tu m'appelles grand-mère, mais regarde donc derrière toi. Tu vois notre maison, ils sont venus et ils y ont mis le feu, elle fume ! Qu'allons-nous faire ?"

Et quand la grand-mère tourna les yeux, la petite-fille se jeta dans la mer. Elle se jeta dans l'eau et elle devint une pierre. La grand-mère regarda la fumée puis quand elle ramena son regard, elle ne vit plus sa petite-fille. Elle chercha, mais la petite-fille avait sauté, elle était dans l'eau. Alors, la grand-mère aussi s'en alla dans l'eau et devint une pierre.

Toutes deux devinrent des pierres qui reposent sur la pointe de Lahale. Aujourd'hui encore, des coquillages sont installés sur ces deux pierres. Alors les hommes vont chercher les coquillages sur la souche de ces pierres (*stamba blo stone*, se dit en bislama) qui en est pleine, ça termine ici ".

Seina Version de Lewahima



TGK13: 2019 🎧 🗣️

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007551>

Durée: 5mn21

Mots: 731

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: LeiMala

Récit transmis par sa mère

Genre littéraire: *Tukunu*

Il s'agit d'un nouveau classique Shepherd décliné dans toutes les îles avec différents niveaux de précisions et de morale. Le thème commun et principal étant la résurrection humaine. En effet, cette "tukunu" qui dans cette version n'a aucune marque témoin dans le paysage de Tongariki, aborde les sujets de la jalousie, du mensonge et des relations interfamiliales. Une belle-mère attend à la vie de sa belle-fille et s'expose au courroux de son fils. Face à un comportement "démoniaque" la résurrection peut être positive. Dans la plupart des histoires, les jeunes filles sacrifiées ou décédées qui reviennent à la vie, le font toujours sous forme de démon². Cette histoire fait exception.

"Ok, je veux dire une autre histoire traditionnelle :

Il y avait une mère. Son garçon voulait épouser une femme. Il en choisit une parmi les jeunes filles et l'épousa. La mère dit à sa belle-fille:

" Aujourd'hui, nous allons monter la montagne. Nous allons couper des cannes à sucre et en faire des tuteurs pour notre yam. Ensuite, nous attacherons notre yam".

La belle-fille acquiesça:

" Très bien".

Le fils était rentré à la maison. Les deux femmes entreprirent d'escalader la montagne. Elles montèrent, montèrent et s'en allèrent couper les cannes à sucre dont elles jetèrent les résidus. La belle-mère dit à sa belle-fille:

" Monte au cocotier et cueille-y des noix de coco. Nous allons boire un peu".

Alors la jeune fille monta au cocotier. Elle monta, elle était presque en haut quand sa belle-mère lui attrapa la jambe. La jeune fille tomba et mourut sur le coup. La belle-mère prit les feuilles de canne à sucre et les jeta sur son corps. Elle l'en recouvrit, puis elle s'enfuit vers la maison. Le soir, le fils lui demanda:

" - Où est mon épouse ?

- *Ta femme a suivi les jeunes-filles de Tavi et de Lakilia à la montagne*".

Il attendit encore et encore, puis l'oiseau de la nuit chanta. L'île était plongée dans l'obscurité. La jeune fille dormait dans le bush, décédée à la suite de sa chute. La pluie tomba et s'introduisit dans ses oreilles. Alors, elle revint à elle, se redressa et se leva.

" *Oh ! Me voilà rendue, ma belle-mère m'a tuée, elle m'a tuée et elle l'a fait intentionnellement*"

Elle s'anima et commença à pleurer. *Je vais chanter sa chanson.*



Puis elle redescendit vers la maison. La belle-mère et le fils étaient chez eux, endormis. Alors elle se remit à pleurer. *Je vais chanter la chanson:*



La chanson qu'elle chante ici raconte comment les canne à sucre ont été coupées et comment leurs déchets ont été jetés sur l'épouse, au pied d'un arbre "lilil". Le fils l'entendit et se réveilla:

- *Mère ! Ma femme est en train de pleurer en haut* .
- *Mais elle répondit: " Non, c'est le bruissement du vent dans le chêne.*
- *Non, tu vas l'entendre, elle va pleurer de nouveau "* .

Puis sa femme se remit à pleurer :



Je chante la chanson où la femme demande à sa belle-mère et à son mari:

- "Pour quelle raison avez-vous essayé de me tuer? Elle m'a mise, m'a jetée même aux pieds d'un lilil. Elle a apporté les feuilles de canne à sucre et elle m'y a enseveli. Elle m'a enterrée sous les feuilles de canne à sucre ! Et vous êtes partie comme ça, vous êtes rentrée à la maison ! Vous êtes rentrée et moi j'étais là, morte ! "*

Elle chanta ainsi puis elle partit. Alors le fils s'énerva, il s'énerva tellement qu'il se saisit d'une branche de manguier avec laquelle il se mit à frapper la mère. Il la battit tant et si bien qu'il la tua. Alors il demanda à son épouse:

" Que t'est-il arrivé ? "

Elle lui répondit :

" Nous sommes parties toutes les deux et ma belle-mère m'a demandé de grimper au cocotier. Je suis montée au cocotier mais elle a attrapé ma jambe et elle m'a tirée très fort, alors je suis tombée et je suis morte. Ensuite elle a pris les feuilles de canne à sucre et elle m'en a recouverte au pied d'un lilil ".

Elle chanta l'histoire et dit tout d'un trait. C'est là que le garçon tua sa mère. Après, tous deux avec l'épouse se rendirent chez eux, où ils purent rester et avoir une descendance.

Ils ont eu une longue descendance, beaucoup d'enfants. Et l'histoire se termine ici. Merci".

Divertissement

La hache de Sanuvenu



TGK14:2019  

<https://doi.org/10.24397/pangloss-0007554>

Durée: 12mn44

Mots: 1315

Lieu: Lewahima

Date: Janvier 2019

Recueilli par: S. Bessis

Informateur: Pastor David

Récit transmis par son père

Genre littéraire: *Tukunu*

Cette tukunu est de l'ordre du divertissement et de l'exemplification pour se préparer à faire face aux mauvais tours que peuvent jouer les concitoyens d'apparence respectable. Dans cette histoire, deux sœurs sont bernées par un jeune homme qui après leur avoir offert quelques fruits, les rend responsables de la perte de sa hache. Hache, qu'elles ne pourront rembourser malgré toutes leurs tentatives. Elles finiront par s'offrir elles-mêmes en compensation et deviendront les outils de Sanuvenu. Le rôle des femmes est ici dépeint comme celui d'une ménagère qui prend soin de l'homme et dont la condition n'est pas enviable. Alors qu'à l'inverse l'homme peut vivre seul et être doté de toutes les richesses du village et prendre une femme, ici deux, comme un luxe supplémentaire. Une gradation dans l'importance des cadeaux coutumiers peut cependant être notée: natte, poulet, cochon, femme. Cette histoire fit beaucoup rire quand elle fût racontée par le Pasteur David, un personnage haut en couleurs, qui me confia l'avoir édulcorée pour le jeune public.

*" Il est bon que je dise merci tout d'abord au nom de Dieu qui est grand. Tu es venue et tu veux prendre mon histoire. Je suis Chef de Lahak ainsi que Pasteur, mon nom de Pasteur est " Pasteur David" et mon nom de Chef est " Mwaseipat " ou " Tapualiton ".
Je vais dire une histoire de Lahak. L'histoire de Lahak que voici est un conte traditionnel. Elle appartient à mon nakamal" Baledonon", où cet homme demeura. Son nom est resté à Baledonon :*

Il avait escaladé son " *nakatambol*", un arbre à noix et son nom était Sanuvenu. Il escaladait son *nakatambol*, il en coupait les fruits, il les mangeait et ainsi de suite. Et il y avait au pied de ce *nakatambol* une étendue d'eau, une petite marre⁵³⁷ dans laquelle tu peux te mirer. Quand tu y vas, tu peux voir ton visage dans l'eau.

Cet homme, Sanuvenu, il escaladait son arbre, il coupait les branches et les *nakatambol* tombaient. Deux jeunes filles vinrent à BaleDonon. Elles remarquèrent qu'il y avait de l'eau mais ne virent pas Sanuvenu qui était dans l'arbre. Elles ne virent que son reflet dans l'eau. Quand elles levèrent les yeux, elles constatèrent que l'homme avait escaladé.

"Oh ! Sanuvenu ! Coupe-nous dont quelques nakatambol !"

Alors, pour elles, il coupa une branche qui tomba. Elles emportèrent les noix qu'elles mangèrent. Puis Sanuvenu, lui, demeura en haut, et commença à préparer un plan. Il se dit:

" Aujourd'hui, ces deux femmes seront miennes".

Et pour cause il n'avait ni femme, ni épouse. Il vivait seul à Leahak. Il leur coupa des branches de *nakatambol* qui tombèrent et dont elles mangèrent les fruits. Puis il fit une chose. Il arracha la partie tranchante de sa hache. Il la dissimula et dit aux deux femmes :

" Vous deux, allez donc chercher ma hache pour moi, elle est tombée avec la branche de nakatambol que j'ai coupé pour vous. Allez la chercher et quand vous l'aurez trouvée, je descendrai".

Elles se mirent à chercher, tout en mangeant des *nakatambol*. Ces deux femmes dont les noms étaient Sin et Nawa⁵³⁸ ne la trouvèrent pas. Elles devaient cependant continuer à chercher jusqu'à ce qu'elles la retrouvent. Elles cherchèrent, cherchèrent, puis, non, elles ne voyaient rien.

" Vous devez me payer pour ma hache. Vous allez la rembourser car c'est bien vous qui êtes venues me solliciter pour les nakatambol, et m'en avez fait couper pour vous. C'est donc votre faute si ma hache est tombée car enfin une hache ne se jette pas toute seule dans le vide. Vous êtes responsables de la chute de ma hache ".

Alors les deux femmes qui se sentaient coupables se concertèrent:

" Que faisons- nous? Peut-être pouvons-nous lui apporter des nattes? Nous allons apporter deux nattes ! "

⁵³⁷ Le *nakatambol* et la petite étendue d'eau sont effectivement visibles aujourd'hui, c'est pourquoi elles font office de preuves tangibles à cette histoire.

⁵³⁸ Dans cette histoire, les noms des deux premières descendantes de Kuwae sont utilisés. Il semblerait que ces noms soient utilisés pour plusieurs raisons: la première pour situer l'histoire après Kuwae, la seconde pour noter l'appartenance de cette histoire à l'île de Tongariki, la troisième pour n'avoir pas à donner d'autre justification sur les familles et descendances. Sin et Nawa ont à elles seules repeuplé les îles de Tongoa et de Tongariki, quelques aventures dont sont issues les règles du système de chefferie leur sont nécessairement arrivées afin de constituer et de justifier ce système. Il est aussi notable que leurs aventures viennent habiter les pierres de Tongariki qu'elles repeuplent aussi de cette manière, en la chargeant d'histoires.

Alors elles rentrèrent chez elles et rapportèrent deux nattes. Alors qu'elles marchaient vers l'arbre de Sanuvenu, les deux femmes chantaient. Il y a une chanson pour elles :

Sanuvenu

Allegro Andante

Acoustic Grand Piano

Elles apportèrent donc les deux nattes et lui dirent:

"Nous t'apportons tes nattes".

Sanuvenu remonta dans son arbre et dit:

- *" Non, j'ai des nattes à la maison, plein. Je ne veux pas plus de nattes.*
- *Alors que veux-tu ? "*
- *J'ai des nattes à la maison, vous devez aller chercher ma hache et vous devez la retrouver aujourd'hui ! Vous devez rembourser ma hache.*
- *Mais que veux-tu que nous fassions ?*
- *Allons lui chercher deux cochons".*

Alors elles retournèrent chez elles chercher deux porcelets qu'elles rapportèrent. Alors qu'elles marchaient jusqu'à Sanuvenu, elles chantaient :

Sanuvenue

Musical score for 'Sanuvenue'. The score is written for five staves, each labeled 'Acoustic Grand Piano'. The tempo is marked 'Allegro' and the time signature is 3/4. The key signature has two flats (B-flat and E-flat). The score consists of five staves of music, with the fifth staff ending with a double bar line.

" Nous apportons deux cochons pour rembourser ta hache! Descends donc, nous allons te rembourser pour ta hache qui est perdue ".

Sanuvenu resta bien en haut de l'arbre et dit:

" Voilà que vous m'apportez des cochons, j'en ai plein mes enclos ! J'ai beaucoup de cochons, alors je ne veux pas de cochons. Vous devez me rembourser ma hache et puis c'est tout ! "

Alors les deux femmes réfléchirent:

" Qu'allons-nous faire? Bon, nous allons lui apporter un poulet, non, apportons-lui deux poulets!"

Elles s'en retournèrent chez elles, prirent deux poulets et les apportèrent.

Sanuvenue

Musical score for 'Sanuvenue'. The score is written for five staves, each labeled 'Acoustic Grand Piano'. The tempo is marked 'Allegro' and the time signature is 3/4. The key signature has two flats (B-flat and E-flat). The score consists of five staves of music, with the fifth staff ending with a double bar line.

Alors qu'elles chantaient, Sanuvenu remonta dans son arbre :

- " *Sanuvenu ! Nous t'avons apporté deux poulets ! Descend donc, tu n'as qu'à les prendre, les cuisiner et les manger !* "

- *Non ! J'ai des tas de poulets chez moi ! Je ne veux pas de ces poulets "*.

Alors elles réfléchirent encore:

" *Qu'allons-nous faire ? Comment allons-nous rembourser sa hache et le faire descendre ?* "

Nawa et Sin rentrèrent chez elle et réfléchirent. Elles discutèrent:

"*Nous allons nous offrir à Sanuvenu. Nous allons nous proposer et nous donner à lui. Ainsi peut-être qu'il descendra* ".

Elles marchèrent et chantèrent sur le chemin:



Sanuvenu était toujours perché en haut de son arbre:

" *Voilà une chose que je peux considérer. Maintenant que vous vous proposez à moi, que vous vous offrez à moi, je vais descendre. Je vais venir mais vous auriez dû me proposer ceci bien avant ! Vous m'avez parlé de cochons, de nattes. Vous m'avez parlé de poulets, j'ai déjà toutes ces choses ! Mais maintenant que vous vous proposez, je dois dire que je suis séduit. Venez donc me voir*".

Puis Sanuvenu descendit et leur dit:

" *Aujourd'hui, je vous ramène chez moi. Vous allez veiller sur moi, cuisiner pour moi, me faire le ménage. Vous m'aidez au travail et nous resterons ensemble pour toujours: vous serez mes femmes*".

Et les deux femmes répondirent:

" *Oui, très bien*".

L'affaire était conclue. Nawa et Sin s'installèrent chez lui.

Cette histoire que vous avez écoutée s'arrête ici".

Table des matières

Avant-propos.....	5
Sommaire	11
Table des abréviations.....	13
Chapitre 1 — Introduction	15
1.1 Un événement oublié de l’Histoire	15
1.1.1 Une éruption retentissante	15
1.1.2 Comprendre l’éruption de Kuwae: un effort pluridisciplinaire.	16
1.1.3 Des récits de tradition orale	16
1.1.4 Histoire et géomythologie: la tradition orale en question	17
1.1.5 Le propos de cette thèse: Transmission et réinterprétation de l’histoire orale aux Shepherd	19
1.2 Éléments de géographie	21
1.2.1 Le Vanuatu, un terrain de batailles géologiques	21
1.2.2 Les îles Shepherd	24
1.2.3 Vivre aux Shepherd	29
1.3 Le peuple de Kuwae	41
1.3.1 Le Volcan.....	41
1.3.2 L’ancienne île de Kuwae	45
1.3.3 Le récit de Kuwae.....	49
1.4 Les étapes de cet ouvrage.....	51
Vade-mecum	52
Carte des îles Shepherd.....	52
Carte de Tongoa	53
Les personnages	53
Le temps	57
Les textes.....	59
PREMIER MOUVEMENT — La tradition orale dans les îles Shepherd	63
Chapitre 2 — Au cœur des disputes foncières: le système de chefferie et les pirogues des grands ancêtres	69
2.1 Un système de transmission de titre/terre au Centre du Vanuatu: une anomalie ?	70
2.1.1 Système mélanésien ou système polynésien ?	70
2.1.2 La création d’une sphère interculturelle originale à mi-chemin entre les mondes mélanésiens et polynésiens.....	73

2.2	La tradition orale du Centre Vanuatu : l’histoire du mouvement des hommes et du changement du paysage naturel et social	75
2.2.1	Les cycles de récits de pirogues nariwota et la répartition des titres/terres.....	76
2.2.2	Trois ou quatre cycles de récits de pirogues ?.....	78
Chapitre 3 — Le temps pré-chrétien namalinga d’après la tradition orale		85
3.1	Le premier du cycle des récits de pirogues: le mythe des Roymata.....	85
3.1.1	Une version du mythe des Roymata.....	86
3.1.2	Le cycle des Roymata: les fondements de l’organisation sociale d’Efate.....	87
3.2	L’organisation sociale imputée aux Roymata	90
3.2.1	Les naflak, une organisation de type totémique exogame.	90
3.2.2	Les naflak de type matrilineaire exogame d’Efate et le nakainanga patrilineaire des îles Shepherd.	92
3.2.3	Le second cycle de récit de pirogues d’après le Nord d’Efate: La conquête de l’île de Kuwae par les gens de Roymata	94
3.3	Le mythe de Kuwae, porteur de la mémoire collective.....	94
3.3.1	Le mythe de Kuwae: un mythe de re-création.	95
3.3.2	Convoquer le géomythe de Tombu et la pirogue de Matanauretong.....	99
3.4	La répartition linguistique actuelle du Centre Vanuatu: un argument en faveur des versions des cycles de pirogues nariwota du nord et des Shepherd.....	110
3.4.1	Les langues du Centre Vanuatu	110
3.4.2	La langue de Kuwae: sur quels vestiges de l’île chercher ?	116
Commentaire sur les chapitres 2 et 3 :		121
Chapitre 4 — Passage au temps de la lumière chrétienne namaraman d’après la tradition orale		123
4.1	Ol man blong solwota jas bifo laet i kam.....	123
4.1.1	Retour historique sur l’impact européen : les deux grands facteurs de dépeuplement	124
4.1.2	Les contacts avec les Missionnaires.....	127
4.1.3	Le Vanuatu: un “land dispute” à l’européenne	129
4.2	L’arrivée du missionnaire: l’avènement d’une ère nouvelle	133
4.2.1	Une version de l’arrivée de Michelsen sur l’île de Tongoa.....	133
4.2.2	Les Missionnaires: interaction, influence et instrumentalisation	137
4.2.3	Influence au sein du système de chefferie traditionnel	140
4.3	Les Missionnaires et les pierres	150
4.3.1	Les Missionnaires et les supports de mémoire traditionnels.....	150
4.3.2	Une influence sur la tradition orale ?	153
Conclusion de la première partie		155

DEUXIEME MOUVEMENT — Questions de méthode.....	159
Chapitre 5 — L'enquête de terrain.....	159
5.1 Premiers pas en Océanie	160
5.1.1 Les débuts de l'enquête.....	160
5.1.2 Le contexte exceptionnel de l'enquête	164
5.1.3 Se positionner face aux représentations sociales.....	166
5.2 Le contexte plurilingue et la position du linguiste.....	180
5.3 Enregistrer les discours sur le passé	189
5.3.1 Créer l'événement: les Journées Bulak, 'Raconte !'	189
5.3.2 L'enregistrement du cycle de Kuwae: un traitement à part.....	196
Conclusion du chapitre.....	201
Chapitre 6 — Notre corpus d'études: un échantillon du mythosystème des Shepherd au service de la documentation linguistique	203
6.1 Actualisation de la documentation linguistique existante	205
6.1.1 Point sur les archives	206
6.1.2 Les archives écrites	206
6.1.2 Les archives orales	211
6.1.3 Création d'un système automatique de traduction	215
6.2 Ajout des données actuelles et constitution du corpus	218
6.2.1 Le mythosystème recueilli et transcrit	219
6.2.2 Les transcriptions musicales des chantefables.....	222
6.2.3 Sélection représentative des données et organisation du corpus	224
6.2.4 Classification des données.....	226
6.3 Archiver les données en ligne	231
6.3.1 Les bases de données immatérielles concernant les langues du Pacifique	231
6.3.2 La mise à disposition des données	235
Conclusion de la seconde partie.....	241
Interlude — Les tukunu du Monde	243
Troisième mouvement — Mythodologie	249
Chapitre 7 — Une approche Top-Down: du fonctionnalisme aux unités discrètes.....	257
7.1 L'approche fonctionnaliste: une matrice dont sont issus tous les contes.....	257
7.1.1 La réduction au noyau logique du mythe d'après les fonctions de Propp.....	258
7.1.2 Application de la méthode de Propp à notre corpus	263
7.2 Application visuelle à un récit de chaque groupe.	279
7.2.1 L'origine de la langue namakura	279
7.2.2 Application au récit de Kuwae.....	280

7.3	La sémiotique: une piste vers la discrimination des genres	286
7.3.1	Introduction aux idées de Greimas.....	286
7.3.2	Application aux récits de notre corpus.....	288
7.3.3	La force explicative de la bakamatu	295
	Conclusion du chapitre.....	300
Chapitre 8 — Les unités discrètes du mythosystème des îles Shepherd		303
8.1	Un éclairage ethnographique	305
8.1.1	“ Des paquets d’éléments“	307
8.1.2	Déclinaison des mythèmes de notre corpus.....	309
8.2	Les mythèmes de légitimité de l’énonciateur.....	311
8.2.1	Les mythèmes de légitimité historique	311
8.2.2	Les mythèmes de légitimité généalogique	316
8.2.3	Les mythèmes rhétoriques	317
8.2.4	Mythème de légitimation par l'expérience	321
8.2.5	Les mythèmes de type archéologique	321
8.2.6	Les mythèmes de type magique	325
8.3	Représentation des mythèmes dans le corpus.....	334
8.3.1	Analyse comparée des récits de l'homme-oiseau (TGK05) et d'une version de Kuwae (TG04).....	334
8.3.2	Une analyse quantitative	338
8.3.3	Récit-historico-mythique ou mythistoire ?	343
	Conclusion du troisième mouvement	344
QUATRIEME MOUVEMENT — Analyse des pratiques langagières en contexte		349
Chapitre 9 — On ne naît pas mythe, on le devient.		353
9.1	La transmission dans les îles Shepherd : un parcours de l’oralité.	354
9.1.1	La transmission du récit de Kuwae	355
9.1.2	La transmission des récits de pirogues nariwota.....	357
9.1.3	Écotype, variable ou version ?.....	361
9.2	L’enregistrement des écotypes de Kuwae : une branche à part de la transmission culturelle	363
9.2.1	Digression sur la notion de contexte	364
9.2.2	Création d’une scène d’énonciation d’après les modèles culturels.	365
9.3	La structure des écotypes: un symptôme du processus de stase du récit de Kuwae. ...	372
9.3.1	La situation finale: les variations sont-elles les effets de l’enquête ?	373
9.3.2	Le point de rupture des écotypes: les cosmogonies politiques.....	380
9.3.3	Les réécritures contemporaines	387

9.3.4	Durée abstraite et durée concrète: des récits inscrits dans le temps et dans l'espace.....	388
	Conclusion du chapitre	390
Chapitre 10	— Le récit de Kuwae: un dispositif énonciatif	393
10.1	La mémoire: une force dynamique.....	396
10.1.1	Mémoire et modèle social	397
10.1.2	Mémoire, compétence générique et jeu social.....	403
10.1.3	Mémoire, parole et pouvoir	408
10.2	L'énonciateur: un centre déictique.....	411
10.2.1	Un « je » pluriel qui prend en charge le discours	412
10.2.2	Un usage référentiel du « je »	414
10.2.3	La place de l'individu dans le Grand récit de Kuwae	416
10.3	Le récit de Kuwae: un archéion ?	419
10.3.1	Le cycle mythohistorique de Kuwae: un statut auto-fondé et fondateur.....	419
10.3.2	L'archéion et l'identité plurielle des communautés discursives	423
10.3.3	Le mythohistoire : vrai ou faux ?	426
	Conclusion	430
	Bibliographie	435
	Table des cartes.....	449
	Table des tableaux.....	450
	Table des figures.....	451
	Glossaire	453
	Liste de mots	462
Annexe 1	466
§1.1.1:	Détail des explosions du volcan Kerua depuis les années 1450 ;	466
Sin la	querelleuse, version recueillie par Guiart (1973: 147)	467
La pirogue	de Samori, traduite depuis les notes du missionnaire Graham Miller (1943:258)	
469		
Anatomie	du motif	470
Annexe 2	- Recueil de mythes issus de la tradition orale: Traduction littéraire	476
Présentation	du livret littéraire.....	477
Organisation	et objectifs du présent livret	477
Codage	des données recueillies et sélectionnées pour ce corpus :.....	479
Roymata	483
EF02: 2016		484

EF03:2017 🎧.....	487
Le mythe de Kuwae	489
TG05: 1943 🗨️.....	490
Tonga et Matanauretong." Le sauvetage des rescapés ", version de Mataso, Octobre 1946	499
TG01 : 1965 🗨️.....	501
MK04: 1986 🗨️.....	509
TG03: 2013	513
TG04: 2013	522
MK02: 2015 🎧 🗨️.....	524
MK03: 2016 🎧 🗨️.....	530
EF01: 2017 🎧.....	532
BU01: 2017 🎧.....	538
MK01: 2017 🎧 🗨️.....	540
TGK02: 2019 🎧 🗨️.....	549
TGK01:2019 🎧 🗨️.....	552
TG07:2019 🎧.....	557
Récits étiologiques	559
MIL01: 1943 🗨️.....	560
TGK03: 2019 🎧 🗨️.....	562
TGK04: 2019 🎧 🗨️.....	567
Métamorphoses	571
TGK05: 2019 🎧 🗨️.....	572
TGK06: 2019 🎧 🗨️.....	579
Récits de chefferies	587
TGK07: 2019 🎧 🗨️.....	588
TGK08: 2019 🎧 🗨️.....	590
TG02: 1994 🗨️.....	595
Démons et esprits	609
TGK09: 2019 🎧 🗨️.....	610
TGK10: 2019 🎧 🗨️.....	615
MK05 : 2016 🎧 🗨️.....	619
Les classiques Shepherd.....	626
TGK11: 2019 🎧 🗨️.....	627
TGK12: 2019 🎧 🗨️.....	640

TGK13: 2019  	643
Divertissement	647
TGK14:2019  	648
Table des matières	653

Sandrine BESSIS

*Souvenir des ancêtres et histoire orale au Vanuatu.
Les récits des chefferies anciennes aux îles Shepherd*

Au milieu du XV^e siècle, au centre du Vanuatu, survient l'éruption du volcan Kuwae. Ce cataclysme aux conséquences globales donna lieu, à l'échelle locale, à la dislocation d'une île mythique en un archipel — les îles Shepherd. Depuis des dizaines de générations, les descendants du peuple pré-éruptif se transmettent et confrontent leurs versions du mythe de Kuwae, notamment dans le cadre de querelles foncières. Ces discours légitimateurs, pourvus d'une efficacité sociale au moment même de leur énonciation, convoquent une panoplie de preuves, en vertu d'une certaine logique de vérité. Dans les années 1960, ce sont ces discours historico-mythiques, issus des anciennes chefferies, qui permirent à l'archéologue José Garanger de découvrir des sépultures, corroborant ainsi la fiabilité historique de la tradition orale. À partir de trois genres de discours distincts sur le passé, recueillis sur le terrain en langues namakura et nakanamanga, nous proposons de documenter et d'étudier la portée socio-historique du mythe de Kuwae.

Mots clés: *Kuwae, Vanuatu, transmission culturelle, archéologie, mythe, histoire, pratiques énonciatives, analyse du discours.*

*Remembrance of ancestors and oral history in Vanuatu.
Accounts of Ancient Chieftoms in the Shepherd Islands*

In the middle of the 15th century, in central Vanuatu, the Kuwae volcano erupted. This cataclysm with global consequences gave rise, on a local scale, to the dislocation of a mythical island into an archipelago — the Shepherd Islands. For dozens of generations, the descendants of the pre-eruption people have been transmitting and confronting their versions of the Kuwae myth, particularly in the context of land disputes. These legitimizing discourses, endowed with a social efficacy at the very moment of their enunciation, summon a panoply of proofs, by virtue of a certain logic of truth. In the 1960s, it was these historico-mythical discourses from the old chieftoms that enabled the archaeologist José Garanger to discover burials, thus corroborating the historical reliability of the oral tradition. Based on three distinct genres of discourse on the past, collected in the field in the Namakura and Nakanamanga languages, we propose to document and study the socio-historical scope of the Kuwae myth.

Keywords: *Kuwae, Vanuatu, culturall transmission, archaeology, myth, history, narratives practices, discourse analysis.*

Université Sorbonne Nouvelle – ED 622 “Sciences du langage”

LATTICE – CNRS, ENS, Sorbonne nouvelle

ed622@sorbonne-nouvelle.fr