

Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre

*Polynesian genealogies. A narrative of the socio-cosmic world, of its origin and of
its order*

Sophie Chave-Dartoen et Bruno Saura



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/5383>

DOI : 10.4000/clo.5383

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2018

Pagination : 89-123

ISBN : 978-2-85831-338-9

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Sophie Chave-Dartoen et Bruno Saura, « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 84 | 2018, mis en ligne le 05 décembre 2019, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/5383> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.5383>



Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre

Sophie CHAVE-DARTOEN
Université de Bordeaux, Passages UMR-CNRS 5319

Bruno SAURA
Université de la Polynésie française, EASTCO EA4241

La diversité des langues, des traditions religieuses et des pratiques sociales au sein de l'immense aire polynésienne résulte d'histoires et de situations d'isolement particulières. Toutefois, ces sociétés possèdent aussi des traits communs, soulignés par tous les spécialistes, notamment en matière de traditions orales et de récits généalogiques. De Tonga à Hawai'i, des Tuamotu à la Nouvelle-Zélande, les mythes relatifs à l'origine des îles et du monde, les récits des exploits des grandes déités et des navigateurs légendaires se font mutuellement écho¹ quand bien même la forme de leurs noms s'est progressivement transformée². Ils participent aussi de processus sociaux comparables, dont certains seront présentés dans cet article.

Faute de place, nous ne nous intéresserons ici qu'à quelques exemples de récits généalogiques polynésiens pour, dans un second temps, souligner certains aspects essentiels de leurs dimensions cosmiques, poétiques, mais aussi opératoires et sociales. Ce faisant, nous mentionnerons quelques-unes des caractéristiques importantes des sociétés de la région et de leurs traditions. Pour sacrés qu'ils se

1. LUOMALA, 1949 ; CRAIG, 1989 ; AUFRAY, 2004.

2. MARCK, 1996.

veillent et pour poétiques qu'ils soient, ces récits polynésiens n'en demeurent pas moins des constructions sociales et historiques ; leur émission est située, en rapport à un ordre dont ils établissent l'existence et confortent la légitimité.

Indiquons, tout d'abord que, si le monde polynésien présente une certaine homogénéité culturelle, il ne se distingue pas radicalement des autres mondes sociaux de la région. C'est sur la base de considérations raciales aujourd'hui révolues que les Occidentaux ont construit, au début du XIX^e siècle, le découpage du Pacifique en trois aires culturelles : Micronésie, Mélanésie, et Polynésie³. Dans les faits, les sociétés polynésiennes, issues d'un complexe culturel austronésien ayant ses racines en Asie du Sud-Est⁴, sont apparentées aux sociétés de Micronésie et de Mélanésie insulaire dont, pour cette dernière, celles du littoral et des archipels de Papouasie, des Îles Salomon, du Vanuatu, de Nouvelle-Calédonie, et de Fidji⁵. Au sein de ce vaste ensemble, les îles d'Océanie dites « polynésiennes » n'ont commencé à être peuplées et, à partir de là, leurs sociétés à se différencier de leurs voisines, qu'au premier millénaire avant J.-C.⁶. Le creuset initial où s'élabora, à partir des peuplements Lapita, la « culture ancestrale⁷ », comprend Futuna, 'Uvea (Wallis), l'archipel des Samoa au nord, et celui de Tonga au sud. De là s'élancèrent, entre 700 et 1200 après J.-C., des peuplements vers les archipels de la Polynésie orientale (îles Cook, Société, Tuamotu, Marquises, Île de Pâques, Hawai'i, etc.). De l'ensemble que forment les îles Cook, la Société et les Australes, sont plus récemment partis les premiers hommes à avoir colonisé la Nouvelle-Zélande entre 1250 et 1300 après J.-C.⁸. La distinction entre Polynésie, Micronésie et Mélanésie n'est donc pas franche, du fait d'une origine commune, mais aussi de migrations secondaires et de contacts plus ou moins sporadiques. La lecture de l'article de Guigone Camus, dans cet ouvrage, confirmera certains aspects de la proximité culturelle entre la Polynésie et le sud de la Micronésie.

3. THOMAS, ABRAMSON & BRADY, 1989 ; TCHERKÉZOFF, 2009.

4. FOX, 2006.

5. BELLWOOD, FOX & TRYON, 2006.

6. KIRCH, 2000 ; KIRCH & GREEN, 2001.

7. BURROWS, 1938.

8. CONTE, 2019.

Origines, positions généalogiques et statut social dans des sociétés cosmomorphes

Une caractéristique importante des sociétés polynésiennes est de partager, avec beaucoup d'autres sociétés de type « traditionnel », ce qui a été appelé la cosmomorphie⁹ : chacune d'elle forme une unité sociocosmique où la société et son cosmos sont pensés comme coextensifs. Les rituels maintiennent l'organisation de tels mondes sociocosmiques et assurent leur pérennité. Ainsi, l'origine du cosmos et des choses qui le peuplent, celle de la société, et celle des groupes qui la forment, sont-elles fondues dans les représentations communes, les rituels qui instituent l'ordre du monde et les taxinomies populaires qui reflètent cet ordre. Elles le sont aussi dans les chants de création où s'articulent mythes d'origine et généalogies¹⁰, notamment les généalogies des entités du cosmos¹¹ ou celles relatives aux premiers chefs connus. Nous verrons que, dans cette perspective, généalogies et récits généalogiques ont une dimension opératoire en ce qu'ils donnent sa forme au monde, cadrent l'action telle qu'on peut l'exercer et lui donnent sens :

[l']univers est une parenté gigantesque, une généalogie. Les moyens naturels de l'existence humaine sont des formes ou des descendants de la divinité, et la production sociale est une sorte de cannibalisme généralisé¹².

Une des caractéristiques des traditions orales polynésiennes tient donc à l'importance qu'y occupent les généalogies. Certaines d'entre elles courent sur plus de cent générations¹³. Celles des chefs ou des groupes socialement éminents nous sont souvent parvenues enchâssées dans des cosmologies mettant en scène des forces et des phénomènes naturels apparaissant comme des ancêtres. En inversant la perspective, on peut dire que c'est sous une forme généalogique que se présentent les anciennes cosmogonies polynésiennes. Elles posent, en effet, à travers une série d'engendremens, les fondemens de l'univers comme de la société, avec

9. COPPET, 1990, 1992 ; CHAVE-DARTOEN, 2017.

10. STIMSON, 1933 ; cf. également *infra*, le *Kumulipo*.

11. HAAMI & ROBERTS, 2002 ; ROBERTS, 2012.

12. "The universe is a gigantic kin, a genealogy. Natural means of human existence are forms or descendants of the god, and social production is a kind of cannibalism généralisé", SAHLINS, 1985, p. 195. Les traductions des textes en anglais ont toutes été réalisées par les auteurs.

13. Cf. *infra* ; HANDY, 1923.

son organisation et son système légitime d'autorité. Les sociétés polynésiennes se présentent, de façon classique, comme une parenté organisant, avec la déclinaison des rangs de naissance, celles du statut et de l'autorité¹⁴. Les généalogies forment l'idiome dans lequel cette parenté est non seulement conçue, mais aussi rendue opératoire : en deçà de l'ordre du cosmos lui-même, elles organisent les relations sociales, les groupes, les institutions, et les dynamiques qui les mettent en tension.

Afin de donner une bonne idée de ce dont il est question, notre propos est centré sur trois ensembles particuliers choisis en Polynésie (Tonga, Îles Marquises et Hawaï'i), assez connus et bien identifiés comme des œuvres littéraires de grande valeur. Sur cette base, une approche synthétique vise à souligner les caractéristiques de tels récits et à rappeler ce qui permet d'en comprendre la portée.

Généalogies cosmiques : origine du monde et mise en ordre de l'univers

Les récits généalogiques polynésiens présentent une structure commune où l'origine des terres, des déités et des hommes est prise dans l'histoire plus vaste de l'apparition du monde. Les échelons généalogiques initiaux mettent en scène une succession d'engendremens de forces qui, associées en couples, mènent à l'existence des principes, des entités, qui ne sont pas toujours – ou pas exactement – des divinités à proprement parler, mais plutôt de « *vague cosmic beings*¹⁵ ». Ces principes, dont nous allons montrer quelques exemples, sont « vagues » dans le sens où ils sont abstraits. Leurs aspects saillants sont néanmoins précisés par leur nom et/ou le déterminant qui leur est accolé. Ainsi, une même entité originelle peut-elle se décliner sous différentes dénominations, à partir d'un même nom de base. Le processus d'engendrement va du plus général au plus particulier.

Un très bon exemple a été documenté à la fin de XIX^e siècle à Tonga par le Père mariste Reiter¹⁶. F. Douaire-Marsaudon en donne le résumé suivant :

Le *limu* [l'algue] et la *kele* [la vase], ballotés par les flots, abordèrent au Puluotu [univers ancestral] et y enfantèrent une pierre ferrugineuse [*Touiafutuna*]. La pierre ferrugineuse se mit à trembler et à gronder, puis se fendit et donna successivement naissance à

14. FIRTH, 1957 ; SAHLINS, 1957.

15. MARCK, 2000, p. 140.

16. REITER, 1907a et b. La version de Reiter, qui donne le texte en tongien et sa traduction française, est longue et détaillée. Pour comparaison et analyses, voir aussi CAILLOT, 1914, p. 239-241 ; MĀHINA, 1992, p. 59-60 et GIFFORD, 1924, p. 14-20.

quatre couples de jumeaux de sexe opposé. Le premier couple enfante à son tour des jumeaux de sexe opposé. Le deuxième couple enfante une fille ; le troisième également une fille. Le quatrième couple ne s'unit pas. La fille du premier couple de jumeaux va trouver ses sœurs cadettes (ses cousines) et leur dit de s'unir, comme elle-même l'a fait, à leur frère et cousin. De ces trois dernières unions naissent les grands dieux : le premier couple donna naissance à Hikuleo ; le deuxième aux Tangaloa [au nombre de quatre] ; le troisième aux Maui [trois]. Fils de la sœur aînée, c'est à Hikuleo que revient la tâche de partager le monde : aux Tangaloa, il attribue le ciel, aux Maui, le monde souterrain. Quant à lui, il règne sur le Pulotu et de là sur le monde entier¹⁷.

La traduction des déterminants associés au nom Tangaloa montre bien la déclinaison de cette entité divine en une série – ici des germaines – et les caractéristiques de chaque entité ainsi spécifiée : Tangaloa-roi, Tangaloa-chef, Tangaloa-messenger, Tangaloa-artisan. Leur différenciation correspond à celle des ordres sociaux de la société tongienne. Les trois Māui (Māui Motua, Māui Atalaga, Māui Kisikisi – Marsaudon ne traduit pas les déterminants, mais *motua* signifie « ancien ») sont classés par ordre de naissance : aîné, cadet et benjamin. De Tangaloa 'Eitumātupu'a et d'une mortelle nait le premier « chef sacré » [*Tu'i tonga*] dont la parenté embrasse toute la chefferie tongienne. Ainsi voit-on s'établir un ordre cosmique englobant l'univers, les humains, et les principes de distinction sociale (ordres sociaux et ancienneté relative), au sein d'une généalogie. L'origine et la succession des « chefs sacrés » y forment l'élément clé sur lequel se règle, avec l'ordre des relations humaines, celui des relations entre humains, ancêtres et déités qui assurent la fécondité même du pays.

Nous allons revenir sur la critique que différents historiens ont produite de cette construction. Il est toutefois révélateur que ce type de récits existe aussi dans les régions polynésiennes plus récemment peuplées.

Plus à l'est, dans ce que l'on a coutume de nommer la Polynésie orientale, les îles Marquises sont un archipel où de nombreuses généalogies ont été recueillies entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle¹⁸. Certaines des récitations

17. DOUAIRE-MARSAUDON, 1992, p. 38.

18. CHRISTIAN, 1895 ; HANDY, 1923. Les généalogies étaient et restent collectées conjointement avec les mythes et les autres récits transmis oralement. Certains ont toutefois été consignés dans des cahiers, parfois très tôt, par les insulaires qui ont ainsi pu

cosmiques marquisiennes collectées présentent, comme à Tonga, une trame généalogique ayant l'apparence d'un récit condensé. C'est le cas d'une généalogie, citée par Christian¹⁹, qui s'ouvre par l'union d'un couple d'éléments primordiaux. Ici, ce sont les noms eux-mêmes des entités ou des éléments engendrés par Anu et Tangae (traduits ci-dessous par Christian) qui confèrent à cette généalogie une dimension narrative : leur succession énonce le récit de la naissance du monde, ou d'un monde, à partir de l'éclatement d'une pierre ou d'une roche :

Te Anu (space [Espace]) and Tangae (gasping [Halètement]) producing Te Kiikii (flint-stone or surface [silex ou surface]), Te Mangatava (gaping with a crack [se fendant en craquant]), Huai-atu (opening out [s'ouvrant vers l'extérieur]), Huai-mai (opening up [s'ouvrant vers le haut]), Tu-eva (suspended [suspendu]), Keikei-henua (digging the land [creusant la terre]), Tokona-e-te-henua (supporting, holding up the land [soutenant, soulevant la terre]), Pupuke-nui (enlargement [élargissement]), Haakotokoto (shouting, crying out [criant]), Mioipeka (embracing crosswise [étreignant transversalement]), Kanahau-o-Tu (brightness of Tu [éclat de Tu]), Keetu-o-Pinea (the pillar or obelisk of Pinea—the cherished [pilier ou obélisque de Pinea – l'être chéri]), Moni (the consumer [le consommateur]), Motoooke, Toho-Tika (clear oracle—the god of war [oracle clair – le dieu de la guerre]), Tinaku-taoia, Papa-nui-o-Tinaku, Ahee-Take, Aitu-takuku²⁰.

Aitu-takuku s'unit à une femme mortelle dont rien n'est dit de l'origine. Leurs descendants passent pour les ancêtres des deux plus anciennes tribus de l'île marquisienne de Nuku Hiva. L'union d'Anu et Tangae « produit » ainsi des éléments ou entités du cosmos, mais aussi et surtout la mise en récit des origines d'un des groupes sociaux de l'archipel, probablement ancien détenteur de cette généalogie.

donner un statut valorisé à ces textes (SAURA, 2008, voir également CAMUS, ce volume), mais aussi et surtout suppléer aux ruptures de transmission que la christianisation et la dépopulation dramatique ont pu entraîner au cours du XIX^e siècle. Pour une présentation des collecteurs principaux, voir LUOMALA, 1961, qui indique que le *Kumulipo* (cf. *infra*) fut sauvé de l'oubli par une première version manuscrite, qui fut ensuite retravaillée et éditée.

19. CHRISTIAN, 1895, p. 196-197.

20. *Ibid.*

L'ethnologue maori Peter Buck (Te Rangi Hiroa), voyait précisément dans la construction de certains récits généalogiques un procédé « littéraire » :

Les dieux [polynésiens] eux-mêmes font remonter leurs généalogies en successions ordonnées jusqu'à divers phénomènes naturels personnifiés comme s'ils étaient de véritables ancêtres humains. C'est ainsi que nous trouvons le Vide, l'Abîme, la Nuit, les Ténèbres, l'Aube, la Lumière, la Pensée, la Conception et d'autres concepts variés qui sont récités en généalogie, non pas parce que les hommes cultivés les prenaient réellement pour des ancêtres humains, mais parce que l'énumération généalogique était la technique littéraire utilisée pour enregistrer à la fois les événements historiques et l'ordre présumé de la création du monde²¹.

Toutes les généalogies cosmiques marquisiennes ne présentent pas une forme aussi poétique et clairement élaborée. Certaines ont simplement un aspect binaire, enchainant les noms d'entités cosmiques, d'îles, de dieux et d'humains. La plus longue que nous connaissons provient de l'île de Hiva Oa²². Elle s'étend sur cent-trente-cinq couples de noms qui se suivent sans pour autant former des générations à proprement parler. Handy les présente sous forme de deux colonnes, celle des éléments masculins (*male*) et celle des féminins (*female*) :

Male	female
Animotua (Sky-Father)	Nohoana (Resting)
Toonui (Great Root-stock)	Tooiti (Little Rootstock)
Tooa (Long Root-stock)	Toopoto (Short Rootstock)
Toopiko (Bent Root-stock)	Toofana (Crooked Rootstock)
Toope (Bad Root-stock)	Tooka'u (Vile Rootstock)
Toohuhu	Tooane
Toomutu (Silent Root-stock)	Toomoha (Hoarse Rootstock)
Akanui (Great Root)	Akaiti (Little Root)
Akape (Bad Root)	Akaka'u (Vile Root)

21. BUCK, 1952, p. 33-34.

22. HANDY, 1923, p. 342-345.

Akaoa (Long Root)	Akapoto (Short Root)
Akahuhu	Akaane
Tetinitiniotetoo (The Myriads of Roots)	Temanomanootetoo (The Countless Number of Roots)
[...]	[...] ²³

Handy traduit le premier nom du couple initial (Animotua) par *Sky Father* [Ciel-Père] ce qui le rend très proche du principe originel masculin Rangi [Ciel] des Maoris de Nouvelle-Zélande ; le second nom (Nohoana) est traduit par *Resting* [Demeurant]. Les six paires suivantes sont des composés de *too*, terme traduit par *Rootstock* [Bâton porte-greffe] ; aux quatre générations suivantes, les noms sont des composés de *aka* [racines] qui répètent les oppositions construites sur *too-* pour ensuite reprendre ce terme (*i.e.* Tetinitiniotetoo), désormais traduit par racine. Le sens de *take*, autre terme composant des noms suivants, en est proche (*Tetake* : « *The Foundation* » pour Handy²⁴). Notons que, assez vite après ces premiers couples, les noms se diversifient et ne sont plus traduits par le collecteur. Ils forment des répétitions et des assonances dont l'organisation et le rythme ont probablement un lien avec le caractère oral de la performance et l'effort mnémonique qu'elle supposait. Il n'en reste pas moins que les premiers éléments de cette généalogie donnent aux hommes pour origine les fondements fertiles et les principes fertilisants du cosmos.

En récitant l'origine du monde, la généalogie exprime l'ordre du monde et lui donne une existence. La mention des fondements fertiles y est essentielle. Nous allons traiter la question de la « terre » qui forme le socle nécessaire au développement de la vie humaine dans la plupart des généalogies cosmiques. Les toponymes, présents dans un certain nombre de cas, renvoient très probablement à des « terres » originelles d'un autre registre, possiblement en référence à des migrations anciennes.

Terre nourricière et apparition de toponymes : des conditions de la vie aux traces mémorielles des migrations anciennes

Un autre exemple marquisien très significatif est, en effet, celui d'une généalogie recueillie à Tahuata, considérée comme autrefois la plus partagée par les habitants

23. *Ibid.*, p. 342-343.

24. *Ibid.*, p. 343.

du groupe sud de cet archipel²⁵. Comptant quatre-vingt-une générations, elle commence par l'union de Papa-i-una [Socle-du-dessus²⁶] et Papa-i-'a'o [Socle-du-dessous], qui engendrent la force céleste Ātea [Espace lumineux]. Suit l'union de Ātea et Atanua [Aube], puis celle de Po [Nuit] et Mahio (à partir de là, le sens de ces noms est souvent insaisissable), celle de Meama et Uu-tau, celle de Ata et Nana-ii. Se produisent ensuite les unions de Hoata et Hiku-ani (sixième génération), Ao et Ani-mea (septième génération), A et Manamana (huitième génération).

Cet exemple classique pris aux Îles Marquises inscrit donc les généalogies humaines dans la suite des engendremens successifs de principes qui organisent le cosmos. Ici, se succèdent, au sein de l'univers primordial, les unions de couples d'entités, de forces originelles, parmi lesquelles deux entités nommés Papa [socles/strates] sont distinguées par leurs déterminants (« du dessus » / « du dessous »). La mention de telles strates est commune²⁷, qu'elles se superposent ou que, sous forme de socle originel, Papa s'oppose au ciel. Lorsqu'il désigne la strate dévolue aux humains, Papa apparaît comme un principe féminin, commun à toute la Polynésie orientale. Dans ce cas, le terme Papa, qui signifie aussi « terre » et « matrice »²⁸, désigne le sol fécond dont la vie surgit. Il est pour partie assimilable à une terre-mère, mais non territorialisée, c'est-à-dire à une abstraction sans référence à un lieu géographique particulier.

Tout différents de Papa, qui renvoie à une terre primordiale et abstraite, certains toponymes présents dans cette généalogie désignent des archipels plus ou moins identifiables. Aux neuvième et dixième niveaux générationnels de ce récit marquisien²⁹, les couples associent les noms d'îles de Polynésie occidentale : le couple Vevau et Havaii est ainsi suivi de Fiti et Tona-Tapu. Ces noms sont les formes locales pour Vava'u, Savai'i, Viti et Tonga-tapu, îles principales des archipels de Tonga, Samoa et Fidji. On retrouve des noms de lieux de la vingt-troisième à la vingt-cinquième génération, avec les unions de Pai-o-Fiti (Pai-de-Viti) et Pai-o-Tona (Pai-de-Tonga) ; de Pai-o-Vevau (Pai-de-Vava'u) et Pai-o-Havaii (Pai-de-Savai'i) ; enfin de Pai-o-Tutuia (Pai-de-Tutuila [certainement aux îles Samoa]) et Pai-o-Poapoa (Pai-de-Borabora). La généalogie continue avec

25. CHRISTIAN, 1895, p. 191.

26. Les traductions en français sont des auteurs, sur la base des traductions anglaises de Christian.

27. CRAIG, 2004, p. 40-52 et 211-212.

28. SAURA, 2013, p. 26-30.

29. CHRISTIAN, 1895.

des anthroponymes, probablement ceux d'ancêtres mythiques ou d'ancêtres humains lointains mémorisés.

Contrairement aux autres, le dernier des noms cités, Poapoa (Borabora), appartient exclusivement à la Polynésie orientale (Îles sous le vent). On peut faire l'hypothèse qu'il soit la trace du passage ou d'un séjour, sur le chemin d'anciennes migrations, d'un groupe ou d'un ancêtre venu peupler les îles Marquises. Les autres noms, nous l'avons vu, se retrouvent en Polynésie occidentale d'où étaient initialement originaires les ancêtres des Polynésiens de l'est. Cependant, le principe, général dans la région, d'essaimage des toponymes au fil des déplacements et des réimplantations territoriales, ne permet pas de savoir si Vevau désigne ici l'île de Tonga (Vava'u), l'actuelle Borabora (Vavau-nui) ou la vallée de Atuona, sur l'île d'Hiva 'Oa, aux Marquises³⁰.

Il semble donc bien que les généalogies cosmiques combinent deux types de références à l'espace : le principe abstrait d'une matrice où peut se déployer la vie, et des repères identifiés au fil de migrations sans doute complexes.

Notons toutefois que l'apparition des îles n'a pas la même place dans les récits marquisiens que nous venons d'évoquer et dans certains récits de Hawaï'i. Dans les premiers, des couples de noms d'îles extérieures à l'archipel apparaissent à des échelons très reculés dans le temps et sont probablement la trace, mémorielle et littéraire, d'îles rencontrées lors d'un parcours migratoire. Dans certains récits cosmiques hawaïens, en revanche, ce sont les îles de l'archipel qui sont mentionnées, et cette fois en continuité généalogique et narrative avec les déités – ou forces primordiales – qui les engendrent. Ainsi Wākea, Papa, Hina donnent-ils naissance aux îles de l'archipel hawaïen³¹. La richesse de la tradition orale de cet archipel fait que ces scènes cosmiques de procréation des îles coexistent avec des récits davantage issus d'une culture de la navigation, dans lesquels les îles apparaissent sur l'océan face à des navigateurs ou des héros venus de loin, voire sont tirées des eaux par leurs soins à l'aide d'un grand hameçon³².

Cela nous amène à considérer la structure interne de ces récits, notamment le séquençage qu'implique l'articulation de séries relativement homogènes par des ruptures, formelles (telle la composition des noms), thématiques (sortes d'entités générées), narratives (type et forme du développement).

30. HANDY, 1923, p. 248 ; 1930, p. 3.

31. FORNANDER, 1878-1885, p. 18 ; [1996 : 18] 1919-1920, p. 360-361.

32. Le motif de la « pêche aux îles » est commun dans toute la Polynésie (KIRTLEY, 1971, p. 57-65), mais il circule généralement indépendamment des généalogies cosmiques, ce qui montre bien que la cosmologie n'était pas un champ du savoir unifié.

Continuités et ruptures : quand le même engendre l'autre

À ce point de notre synthèse, il apparaît que les textes oraux mentionnés sont des récitations ou des narrations cosmiques très simples ayant le plus souvent la forme de listes de noms qui, accolés, évoquent des unions successives. Leur dimension généalogique se renforce lorsque s'y raccrochent des séries de déités tutélaires, puis celles des ancêtres originels des groupes sociaux, les chefs fondateurs et leurs premiers descendants (à partir de là, forme binaire et éléments féminins sont parfois absents). La population se rattache à ces derniers par de lointaines connexions généalogiques qui expriment, bien souvent, des relations de subordination³³. Ainsi les généalogies polynésiennes articulent des séquences qui paraissent hétérogènes entre elles et qui présentent généralement une forme stratifiée.

L'inclusion de séries d'entités de différentes sortes, dans une même narration d'apparence généalogique, pose donc une continuité d'engendrement au sein de grands récits cosmiques dont le propos principal semble être que le même produit l'autre, jusqu'au point où l'humanité advient. En matière de procréation cosmique, le chant hawaïen appelé *Kumulipo*³⁴ est sans doute le récit généalogique le plus long et le plus détaillé connu à ce jour dans la région. Il est aussi le plus nettement stratifié. Retraçant la généalogie des Ī'ī, un des deux lignages rivaux pour la suprématie sur l'île de Hawaï'i au début du XVIII^e siècle, il détaille une exubérante série d'engendrement et de venues au monde. Ce chant s'étend sur plus de deux mille vers qui ne correspondent pas exactement à des générations ; ces vers sont structurés en seize « ères » ou « périodes » [*wā*].

Fondamentalement, le *Kumulipo* est une mise en ordre et une mise en lumière du monde. Le chant s'ouvre par l'évocation de l'infinité et de l'éternité de la nuit des origines dans laquelle prend place l'union primordiale du ciel *lani* et de la terre *honua*. La nuit s'interrompt pour laisser passer la lumière stellaire du soleil

33. FIRTH, 1957 ; SAHLINS, 1957.

34. BECKWITH, 1951 ; A645. *Creation of universe: genealogical type*. Le *Kumulipo* fut publié par le roi Kalakaua en 1889, puis traduit et publié à nouveau par sa sœur, la reine Liliuokalani, en 1897. Il s'agit d'une généalogie chantée de leurs ancêtres, plus précisément "a prayer of dedication of a chief (...) for Ka'i-amamao and (passed on by him) to Alapa'i-wahine (woman) to the gods", BECKWITH, 1951, p. 7. Voir à ce sujet K. Luomala in BECKWITH, 1951, p. XI. Même s'il s'agit d'une composition relativement récente, BARRÈRE (1961, p. 428) estimait que, par son contenu et sa poésie, "The *Kumulipo* chant presents the cosmogonic genealogies of Hawaii in their oldest and most nearly unaltered form". Entre autres nombreux exemples de la performance orale accessible sur Internet : <https://www.qwant.com/?q=kumulipo&t=videos&overlay=open>

et de la lune. À partir de là, l'univers se donne à voir au fur et à mesure qu'il se déploie. La première ère est celle de la naissance des oursins et des algues de mer, la seconde celle de multiples espèces de poissons, la troisième celle de créatures volantes de divers types (oiseaux, insectes...), la quatrième celle de l'apparition d'espèces rampantes (marines ou terrestres), la cinquième celle du tubercule *kalo* [taro], la sixième et la septième celles de plusieurs espèces animales (dont le rat et le chien). La naissance de l'humanité primordiale n'arrive qu'à la huitième ère. La référence à l'espace lumineux Wākea, équivalent du grand Ātea des îles Marquises, ainsi qu'au socle Papa (qui n'est pas ici la mère, mais la compagne de Wākea), intervient bien plus tard, dans la douzième ère. Cette apparition tardive contraste avec la position primordiale qui est souvent la leur dans les récits collectés aux Marquises d'où l'on pense que les premiers Hawaïens sont originaires, au moins pour partie³⁵.

Du fait de son nom, traduit par « Commencement [-dans-] l'obscurité-profonde » [*Begining (-in-) deep-darkness*³⁶], et de son ouverture sur l'apparition des Pléiades qui inaugure l'année rituelle³⁷, Marshall Sahlins voit dans le *Kumulipo* l'évocation d'un monde qui « commence [à la fois] dans et comme le pouvoir-génératif lui-même³⁸ ». Dans cet univers, la procréation est en quelque sorte un acte divin, ce qui ne signifie pas qu'elle soit l'apanage des dieux. Hommes (en la personne de Ki'i) et dieux (en celle de Kāne) s'y disputent leur sœur aînée, La'ila'i, objet de leur reproduction. Pour Sahlins, le chant célébrerait, avec la naissance des enfants de Ki'i et la création du domaine lumineux qui leur échoit, la victoire de ces derniers³⁹ :

Elle dormit avec Ki'i,
Kāne soupçonna le premier-né, devint jaloux...
Kāne était en colère, jaloux, car c'était lui qui avait dormi avec elle
en dernier,
Mais ses descendants appartiendraient désormais à la lignée cadette,

35. KIRCH, 2011.

36. *Kumulipo* : “*Song of Creation, from its name kumu-(u)li-po, Beginning-(in)-deep darkness*”, BECKWITH, 1951, p. 37.

37. BECKWITH, 1951.

38. “*begins in and as generative-spirit-itself*”, SAHLINS, 1985, p. 196.

39. VALERI, 2014b, p. 136 confirme cette interprétation : “*Because La'ila'i's firstborn is a son of Ki'i, and not of Kāne, Ki'i's descendants [...] take precedence over the line of gods descended from Kāne*”.

Tandis que les enfants de la lignée aînée porteraient un titre :
Aîné par La'ila'i, aîné par Ki'i
Un enfant doublement céleste
Vient au monde⁴⁰.

La procréation forme donc le principe continu dans le texte. Sur ce fond, l'issue d'une compétition entre deux frères pour leur sœur, et la victoire du cadet, créent une rupture, une distinction fondamentale qui prend deux formes : les descendants de l'un sont les hommes, ceux de l'autre, les dieux. Selon un principe commun dans les généalogies, cette transgression du principe générant les éléments de la succession à l'identique ou presque, instaure un nouvel ordre et initie ce qui apparaît plus ou moins nettement comme une nouvelle séquence. À Hawai'i, cette usurpation réussie donne au cadet vainqueur et à sa descendance la préséance sur les aînés.

Le *Kumulipo* n'est pas la seule narration généalogique hawaïenne dans laquelle la naissance de Wākea et Papa a lieu après celle des humains primordiaux. La logique polynésienne voudrait pourtant que les grands dieux ou les forces originelles naissent avant les humains, les premiers engendrant les seconds. Or, dans la tradition orale des îles Hawai'i, tous les cas de figure peuvent être recensés. Peut-être conviendrait-il de considérer ce que Peter Buck appelait « la confusion caractéristique des généalogies hawaïennes⁴¹ » comme une particularité locale résultant de l'installation de groupes humains venus de différents lieux, à différentes périodes, et restés longtemps isolés. À la réflexion, cette « confusion » n'est-elle pas aussi l'effet du regard synthétique que les approches comparatistes produisent ? Il est très probable que les détenteurs des différentes traditions n'aient jamais cherché la cohérence globale des corpus locaux. En revanche, ces incohérences apparentes au sein d'un ensemble dont la structure générale est pourtant assez stable révèlent un aspect essentiel du monde polynésien. C'est en termes de références généalogiques que les différences statutaires étaient autrefois pensées et maintenues entre les groupes sociaux. Les généalogies, parce qu'elles établissaient des préséances, mais aussi enregistraient des ajustements statutaires – généralement réglés par l'ordre des arrivées ou par les armes – avaient

40. "She slept with Ki'i, /Kāne suspected the first-born, became jealous.../Kāne was angry and jealous because he slept last with her, /His descendants would henceforth belong to the younger line, /The children of the elder would be lord: /First through La'ila'i, first through Ki'i /Child of the two born in the heavens there /Came forth", BECKWITH, 1951, p. 106.

41. BUCK, 1952, p. 227 ; 1964, p. 252.

une dimension à la fois cognitive et opératoire. Certaines de leurs sections avaient donc plus de significations que d'autres, car sur elles étaient réglées la gradation des statuts et l'organisation du monde sociocosmique. Dans le cas du *Kumulipo*, l'usurpation opérée par le cadet crée une nouvelle réalité. Elle crée aussi le cadre dans lequel s'inscrit l'efficacité des actes, c'est-à-dire les ajustements de statut et la manifestation de l'autorité : le remplacement d'un aîné par un cadet et la bifurcation généalogique qui s'en suit, efficace dans le récit, est aussi une modalité avérée de permutation dans l'histoire des chefferies hawaïennes⁴². Nous reviendrons plus loin sur le fait que ce texte justifie l'accession des Ī'i à la suprématie face au lignage généalogiquement considéré comme aîné.

À cet égard, un aspect commun aux généalogies de Hawai'i et d'autres archipels de Polynésie orientale a trait à l'opposition entre la variété de leurs développements cosmogoniques et le consensus apparent, s'agissant de l'ordre des lignées de chefs sacrés et de grands officiants rituels qui s'y raccrochent. Pour Hawai'i, ces lignées commencent, de façon concordante, par la descendance de 'Ulu et celle de Nana'ulu, deux personnages situés, selon les sources, entre la deuxième et la quatorzième génération qui suit Wākea et Papa⁴³.

Ici, les généalogies hawaïennes commencent à intéresser les historiens, souvent plus dubitatifs quant à l'intérêt de leur partie cosmique. Cela renvoie à la question de leur structure et au type d'informations qui y sont enregistrées.

Structure des récits généalogiques et relations au passé

Nous avons mentionné l'aspect séquencé des généalogies polynésiennes et l'importance des articulations entre séries de noms de formes différentes et/ou relatives à des entités de nature différentes. Valerio Valeri retient une entrée « indigène » [*emic*] sur ce « feuilletage » :

Les différents degrés de distance à partir du présent, tendent à correspondre à des niveaux du passé qualitativement différents qui, à leur tour, correspondent à des relations différentes entre ces niveaux et le présent⁴⁴.

42. VALERI, 1985, 2014a et b.

43. EMORY, 1977, p. 5 ; STOKES, 1930, p. 18.

44. "Different degrees of distance from the present tend to correspond to qualitatively different levels of the past, which, in turn correspond to different relations between those levels and the present", VALERI, 2014b, p. 126.

D'un point de vue extérieur, c'est la valeur documentaire des récits généalogiques et de leurs différentes sections qui interroge. Dans une synthèse sur la dimension historique des traditions orales africaines, Thomas Spear indique :

S'agissant des généalogies, les historiens y distinguent souvent trois périodes. D'abord, les tout premiers ancêtres sont des héros surhumains placés sur la terre par un dieu ou des dieux pour se saisir du désordre et mettre en place une société humaine ordonnée. Ce sont des figures mythiques, qu'on ne peut considérer comme des personnages historiques. Puis la partie intermédiaire des généalogies ne retient que les noms d'ancêtres à l'origine des clans et des segments des principaux lignages de la société ; disparaissent toutes les générations où ne figurent pas d'ancêtres fondateurs. Il convient de considérer cette période comme une charte ne laissant que trois ou quatre générations, les plus récentes [qui forment donc la troisième strate], susceptibles de correspondre à une représentation exacte [*literal*] de la réalité⁴⁵.

Ainsi, chaque niveau généalogique (mythe, charte, récit exact) met-il en œuvre des formes de temporalité différentes (« *different sense of time*⁴⁶ »), qu'il convient d'apprécier comme telles. Mais à quelque niveau que l'on se place, ces récits d'origine forment un canevas, offrent un déroulement par lequel des valeurs fondamentales sont consolidées et transmises, « un système de significations qui émerge de l'expérience historique d'une population⁴⁷ ». Tout au long de ces trois périodes, « la généalogie explique le développement de la société, de l'origine jusqu'aux temps présents, en un seul modèle élégant, porteur de vérités aisément mémorisées⁴⁸ ».

45. "In the case of genealogies, for example, historians found they could be divided into three periods. The earliest ancestors were preter-human heroes whom a god or gods had placed on earth to conquer disorder and establish orderly human society. These were obviously mythical figures which could be dismissed as historical personages. The middle period of genealogies listed only those ancestors who had given rise to major clan and lineage segment in the society, all intervening generations having been forgotten. This period was duly discarded as charter, leaving only the most recent three to four generations as a literal representation of reality", SPEAR, 1981, p 134.

46. *Ibid.*, p. 140.

47. "A system of meanings which emerges out of a people's historical experience", *ibid*, p. 139.

48. "The genealogy explains the development of society from the beginning to the present in a single elegant model expressing easily remembered truths", *ibid*, p. 139.

Notons qu'à partir de données polynésiennes, Gunson⁴⁹ définit, pour ce qu'il appelle des « généalogies tronquées » [*truncated genealogies*], non pas trois, mais quatre parties articulées : ancêtres divins, ancêtres « nationaux », ancêtres claniques, puis générations de la « mémoire vive » [*living memory of ego*]. Ainsi, en Océanie comme en Afrique « la parenté offrait une grille de lecture de la société bien avant que les anthropologues n'en fassent la théorie⁵⁰ ».

Un accès difficile : savoirs réservés et dimensions pragmatiques de l'énonciation

Les généalogies polynésiennes sont mystérieuses pour qui n'est pas issu de ces sociétés, mystères face auxquels on conservera à l'esprit les mises en garde de B. Malinowski : quelle qu'en soit la nature, les récits traditionnels ne font sens qu'au regard de contextes sociaux et culturels particuliers.

Il est donc évident que le mythe présente pour l'indigène plus de signification qu'on ne pourrait le croire, si l'on se contentait de la lecture du seul texte de l'histoire ; que celle-ci ne fait ressortir que les différences locales et concrètes vraiment importantes ; qu'elle tire sa signification véritable du substrat traditionnel de l'organisation sociale et que 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 a ses antécédents et ses modèles dans le passé⁵¹.

Ainsi, certains récits paraissent-ils obscurs parce que leur production, dont il ne reste souvent que des traces écrites parcellaires, constituait autrefois une véritable prouesse oratoire. Désormais, ces textes circulent dans la littérature ethnographique, accompagnés de mythes et d'autres récits⁵², généralement dépourvus du corpus complémentaire (développements secondaires, gloses,

49. GUNSON, 1993, p. 154, n. 68.

50. "Kinship was the traditional theory of society long before it was discovered by anthropologists", SPEAR, 1981, p. 138.

51. MALINOWSKI, 1933, p. 21.

52. LUOMALA, 1961.

raccords entre ensembles...) qui les contextualisait et enrichissait leur sens. Ils sont souvent privés des dimensions sémantiques que confère le savoir culturel⁵³, mais aussi les pratiques chorégraphiques⁵⁴, ou encore les indications linguistiques et pragmatiques qui réduisent l'extrême polysémie de certains termes et lèvent l'ambiguïté des formules par l'usage contextuel des déictiques, l'accentuation, la prosodie, les expressions du récitant.

Mere Roberts souligne une dimension essentielle, à la fois culturelle et cognitive, des chants de création et des récits généalogiques polynésiens. Ils apparaissent comme l'expression de « cartes mentales » [*mind maps*] qui sont spatialement et culturellement situées. Dans le monde maori, connaître une chose implique de savoir où elle se place dans l'ordre du cosmos, c'est-à-dire, d'en connaître la généalogie

commençant avec l'origine de l'univers qui, ensuite, se déplie niveau après niveaux successifs (d'où *whakapapa* : littéralement, « disposer en niveaux ») jusqu'à l'objet ou la personne en question. De la sorte, elles [ces cartes mentales] fonctionnent comme des généalogies, mais parce qu'il n'y a pas de rupture entre les royaumes céleste et terrestre, chaque *whakapapa* possède des origines et des lignes de descendance aussi bien spirituelles que physiques, permettant à toute chose d'être positionnée dans le temps et dans l'espace. Tandis que les récits cosmologiques, étaient considérés comme des savoirs ésotériques et réservés à quelques-uns, tous les autres *whakapapa* des choses de ce monde formaient le savoir « quotidien », à la fois commun et fondamental⁵⁵.

53. LAVONDÈS, 1976, p. 171. Un bon contre-exemple est celui de la collecte des traditions tongiennes anciennes, réalisée par E. Bott sur commande de la Reine Sâlote qui, non seulement participa à la constitution du corpus, mais aussi en glosa les aspects obscurs et les contradictions (BOTT, 1982 ; BIRSACK, 1990). Nous revenons sur le rôle de la Reine Sâlote dans cette entreprise de collecte et de mise en cohérence plus loin dans le texte.

54. VALERI, 2014b, p. 140.

55. “[...] *Commencing with the origin of the universe and thence unfolding layer upon successive layer (hence whakapapa; literally ‘to place in layers’)* to the object or person in question. In this way they function as genealogies, but because there is no break between the celestial and terrestrial realms, each whakapapa possesses spiritual as well as physical origins and descent lines, enabling all things to be located in time and place. While cosmological accounts were regarded as esoteric knowledge and restricted to a select few, all other whakapapa of things of this world was common and essential ‘everyday’ knowledge. Hence for something

Le sens – complexe et feuilleté – des noms et les développements narratifs qui s’articulaient à ces points d’accroche mnémoniques⁵⁶ formaient les savoirs, souvent occultes, nécessaires à la bonne compréhension d’univers, à la fois mentaux et sociocosmiques, appelés « cosmoscapes ».

En historien, Niel Gunson⁵⁷ souligne, quand à lui, le caractère profondément historique des récits généalogiques polynésiens. Certains incorporent des éléments postérieurs au contact avec les Occidentaux – comme c’est peut-être le cas pour les généalogies hawaïennes relatives à un humain primordial, appelé Kumuhonua, ressemblant beaucoup à Adam⁵⁸. La plupart ont de « forts biais partisans » [*strong party orientation*] sur lesquels nous allons revenir. D’autres enfin, poétiques et obscurs, présentent des archaïsmes, « éléments mythiques et symboliques qui survivent de la culture chamanique fondant les religions polynésiennes primitives⁵⁹ », c’est-à-dire perpétuent des éléments antérieurs aux migrations originelles vers l’Indopacifique. Ainsi, « les récits chamaniques et les cycles de chants anciens [...] reflétaient l’histoire rituelle de la tribu ou du clan en termes de cosmologie, de généalogie⁶⁰ », entre autres survivances de formes narratives et rituelles. Ainsi, le *Kumulipo*⁶¹ et le mythe tongien de Hikuleo⁶² – avec son domaine à la fois chtonien et subaquatique appelé Pulo⁶³ – seraient-ils des « survivances chamaniques » dans des cultures renouvelées autour de chefferies puissantes dont l’émergence favorisa, avec une nouvelle conception du temps, des formes de narration plus proprement politiques, historiques et unifiées. Par contraste, la culture des Îles Marquises semble plus proche de ses origines comme en atteste la complexité des développements cosmogoniques cités plus haut en

to exist and be known, it must have a whakapapa; put another way, in order to ‘know’ about a thing (or a person), one must know its whakapapa”, ROBERTS, 2012, p. 251-252.

56. *Repositories of information, sign posts of histories*, HAAMI & ROBERTS, 2002, p. 405.

57. GUNSON, 1993, p. 140.

58. BARRERE, 1961, 1969.

59. “*mythical and symbolic elements which survive from the shamanic culture underlying the primal religions of Polynesia*”, GUNSON, 1993, p. 140.

60. “*the old shamanic story and song cycles [...] reflected the ritual history of the tribe or clan in terms of cosmology, genealogy*”, *Ibid.*, p. 145.

61. Selon GUNSON, 1993, p. 148, Kealumoku, l’auteur du *Kumulipo*, a combiné dans son texte structure chamanique et éléments ésotériques.

62. Cf. *supra* et GUNSON, 1993, p. 147.

63. Un « monde en miroir » [*mirror image world*] écrit GUNSON, 1993, p. 152.

exemple. Il est donc probable qu'une bonne part de ces textes était obscure pour les extérieurs au groupe concerné et, parmi ces derniers, aux non spécialistes.

Dans la plupart des cas, donc, les textes constituaient des savoirs anciens destinés à une transmission restreinte. Tui Atua⁶⁴ témoigne à ce sujet concernant Samoa :

Autrefois, transmettre de façon approfondie le savoir religieux et culturel associé aux généalogies des familles, aux toponymes, aux figures historiques, aux rituels [*ceremonial rites*], aux préséances [*honorifics*], et même aux pratiques quotidiennes, incombait à quelques personnes choisies. Un tel savoir conférait pouvoir et statut à ses gardiens, spécialement à ceux respectés en tant que gardiens des histoires relatives au district ou à la nation. Le savoir de ce premier cercle était généralement incontesté⁶⁵.

Il n'en était pas moins discuté et débattu à l'intérieur de ce cercle tout en étant considéré comme un don du Dieu [Tagaloa].

Apparaît ainsi le lien, probablement plus ou moins net selon les sociétés et selon les moments de leur développement, entre les récits généalogiques et les enjeux de leur détention et de leur transmission. Nous allons revenir sur la relation entre récits généalogiques et organisation sociale afin de mieux montrer le type d'efficacité qui leur était reconnue et qui, dans certains cas, leur donne encore une grande importance pour ceux qui en sont les dépositaires, voire les détenteurs.

Généalogies, organisation du monde sociocosmique et gradation des statuts

Il convient ici de rappeler que toutes les sociétés polynésiennes sont des sociétés de statuts, bien que les distinctions en termes d'ancienneté relative (*seniority, firstness* dans les textes anglophones) n'aient pas partout la même incidence structurale⁶⁶.

64. Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi, ancien chef de l'État des Samoa occidentales, est aussi reconnu comme un expert en matière de culture (SUA'ALI'I-SAUNI *et al.*, 2014, p. 1).

65. "During ancient times, passing on in depth religious and cultural knowledge associated with family genealogies, place names, historical figures, ceremonial rites, honorifics, and even everyday practice, fell to a select few. Such knowledge gave power and status to custodians and especially to those respected as custodians of district or national histories. The knowledge of this inner circle was generally uncontested", SUA'ALI'I-SAUNI *et al.*, 2014, p. 14.

66. HOWARD, 1985 ; KIRCH, 1989.

Pour les sociétés dans lesquelles nous avons pris nos exemples, le statut de certaines personnes pouvait être insignifiant, tel celui des roturiers ou de ceux réduits à la servitude⁶⁷. Tous n'avaient donc pas de généalogies profondes et déployées... Autrefois, l'accès aux généalogies, notamment à celles des aristocrates et à leurs significations profondes, pouvait être restreint et certains récits généalogiques, énoncés par les spécialistes en des occasions particulières, n'étaient ni mémorisés, ni entendus, ni même compréhensibles par tous.

Un aspect important – et rarement souligné – des généalogies polynésiennes a trait, en effet, à l'expertise attendue de l'auditoire : les connexions linguistiques et cognitives entre les noms listés par exemple, peuvent être minimales ou absentes alors que des ruptures sont opérées pour remonter dans la chronologie et décliner une lignée alternative⁶⁸. Dans ce cas, comme dans d'autres types de formulations elliptiques⁶⁹, seul un auditoire averti est capable de maîtriser ces codes, de discerner les glissements, les métaphores ou les condensations opérées⁷⁰.

Le statut repose sur la position de la personne au sein du monde sociocosmique et sur les charges et responsabilités rituelles (médiation avec les déités et les ancêtres) que certaines positions impliquent. Dans ce cadre très général, les récits généalogiques fixent les positions statutaires et expriment leurs interrelations. Nous avons vu avec l'exemple du *Kumulipo*, qu'ils déterminent aussi qui, parmi les membres d'une descendance, a potentiellement droit à la position suprême ainsi que le meilleur candidat selon le contexte. Autrement dit, ces récits énoncent l'ordre du cosmos et, au sein de celui-ci, établissent les relations aux ancêtres, donc les relations entre vivants. Ils assurent l'authentification des droits d'accès sur les positions, c'est-à-dire, de façon très concrète, sur les noms, les terres (et les lieux de culte), les titres ainsi que les savoirs associés, les formes d'autorité et de préséance. Détenir ce type de récit et pouvoir se réclamer de la réalité qu'il instaure conférerait, et confère encore de nos jours, une capacité à s'y positionner, donc à agir.

Dans ce cadre très général, les récits généalogiques explicitent les relations pertinentes pour les sociétés locales, donc pour la compréhension que l'on peut en avoir. D'un point de vue analytique, l'étude combinée des généalogies et de

67. VALERI, 2014b, p. 128 et suivantes pour Hawai'i.

68. GUNSON, 1993, p. 154.

69. HERDA, 1995, p. 39-42.

70. Ce type de phénomène est toujours courant, à Wallis par exemple, lorsque des généalogies sont énoncées. Seule une question de l'auditeur permet de lever le doute (l'homonymie fréquente dans une même généalogie permet ce type de confusions, d'autant que les niveaux généalogiques perdent en précision parmi les ancêtres éloignés).

l'organisation sociale a conduit à la distinction de deux types structuraux de relations sociocosmiques.

Le premier est celui de « lignages tronqués » [*truncated lineages*]. R. Firth et M. Sahlins⁷¹ proposèrent le concept en référence à des communautés localisées dont chacune, se pensant comme issue d'un même ancêtre, a à sa tête un « ancien » ayant fait la preuve de ses capacités. S'y oppose le « ramage » qui englobe en un seul ensemble toute une société locale. Il est constitué de tous les descendants dispersés d'un ancêtre, organisés en statut selon la position généalogique des branches dont ils sont issus. Un exemple classique du ramage est celui qui définit la relation entre Tangaloa 'Eitumātupu'a (l'ancêtre divin des Tu'i Tonga) et l'ensemble de la société tongienne, sous forme d'une généalogie se raccordant avec le texte de Reiter⁷² (cf. *supra*). Cette généalogie, parmi les plus répandues et les mieux connues dans la région, retrace en fait la hiérarchie des lignages et de leurs « chefs », selon l'ordre de leur apparition au cours d'un processus conçu comme la segmentation progressive d'un lignage d'origine divine. Les relations entre ces lignes collatérales – réelles ou fictives – forment l'architecture de la chefferie à partir d'un ancêtre commun dont le chef suprême apparaît comme le descendant le plus direct par voie de primogéniture. Dans cet agencement, explique V. Valeri,

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 hiérarchique⁷³.

Une telle généalogie, que Gunson appelle « généalogie-index⁷⁴ », a été documentée à Wallis concernant la chefferie du sud de l'île où, sans être dénuée

71. FIRTH, 1957 et SAHLINS, 1957, p. 46-47.

72. La généalogie des chefs suprêmes de Tonga (Tu'i Tonga) compte trente-cinq générations à partir de la naissance de Ahoaitu, premier d'entre eux – issu de l'union de la grande déité Tangaloa et d'une mortelle – jusqu'à la mort de Lauflitonga, dont la position fut absorbée par une autre lignée, GIFFORD, 1929, p. 50.

73. "Differential temporal closeness to the founding ancestor implies differential power to metonymically stand for him and thus for the lineage generated and symbolized by him. Different positions in the temporal process that defines the lineage thus correspond to different parts/whole relations of which the hierarchical system properly consists", VALERI, 2014b, p. 122.

74. GUNSON, 1993, p. 154, n. 68.

d'un probable fond historique, elle apparaît surtout comme une construction consolidant le nouvel ordre social mis en place à la fin du XIX^e siècle et validant l'ordre de préséance entre les différents porteurs de titres⁷⁵.

La gradation de positions – généralement pensées en termes d'ancienneté relative – et l'efficacité des actions qui y étaient associées demeurent deux principes fondamentaux organisant les sociétés locales. Mais des inflexions sont repérables, selon les sociétés de Polynésie : primat de la relation étroite entre le chef et le groupe local qui reconnaît son autorité pour les unes ; primat de celle entre le chef et les dieux dont il tire cette autorité pour les autres. Dans tous les cas, les généalogies établissent la position de chacun, dans le monde et en contexte. Dans le second cas toutefois, Alan Howard (1985) souligne l'importance toute particulière qu'elles prennent pour asseoir cette autorité face aux roturiers – ou dépendants – dont les « chefs » se démarquent en tant qu'ils forment un ordre social distinct (ce qui apparaît comme une aristocratie), mais aussi face aux rivaux qui, issus de cette dernière, tentent de les écarter. À l'exemple de Rotuma, qu'Howard classe dans le premier type, il oppose Tahiti, mais aussi Tonga et Hawaï'i, sociétés stratifiées du second type. On a insisté, dans ces cas, sur ce qui est parfois considéré comme la dimension politique des généalogies et de leur usage. Nous y arrivons.

« La vérité sort de la bouche du chef, l'histoire sort de celle du plus grand chef⁷⁶ »

Malinowski avait bien établi ce qui, pour les îles Trobriand, lui semblait une fonction capitale du mythe : « La fonction du mythe consiste à renforcer la tradition, à lui conférer un prestige et une valeur plus grande, en la faisant remonter à une réalité initiale plus élevée, meilleure, d'un caractère plus surnaturel⁷⁷. » Les spécialistes ont tous insisté sur la dimension mythique des généalogies aristocratiques polynésiennes. Elles établissent un ordre proprement sociocosmique autour de références dont la clé est l'ancêtre apical humain qui a fondé la chefferie du fait d'une ascendance divine que la généalogie établit.

Pour l'ancienne société tongienne, Phyllis Herda précise : « Chaque lignage [*ha'a*] ou chaque parentèle [*kāinga*] de haut statut et politiquement active a, ou avait, son propre corpus de récits, qui construisait le passé de sa propre

75. CHAVE-DARTOEN, 2017.

76. "Truth is what the chief says, and history is what the highest chief says", Wood-Ellem, 1981, p. 9 cité dans HERDA 1995, p. 37.

77. MALINOWSKI, 1933, p. 45.

perspective⁷⁸. » Cela générerait des versions contradictoires, notamment en période d'instabilité politique. Inversement, de tels enjeux pouvaient conduire à la production d'une version unifiée de l'histoire, celle qu'un groupe ou un lignage parvenait parfois à imposer à toute une société.

Tel est bien le cas, parmi les exemples donnés plus haut, du chant *Kumulipo*. Relatant l'origine du lignage Ī'ī, il trace la généalogie de Kalaninui'iamamao, grand chef de Hawai'i qui en est issu par sa mère. Ce faisant, le chant affirme la suprématie à laquelle sont parvenus les Ī'ī face à la dynastie royale, très affaiblie, et aux Mahi, rivaux dont l'ascension acquise par la guerre paraît moins légitime. La généalogie cosmique de Kalaninui'iamamao légitime ainsi le rang qu'il occupe, en ce « qu'il incarne et manifeste en sa personne le pouvoir organisateur du cosmos [*the ordering power of the cosmos*], au degré le plus élevé des humains⁷⁹ ». Ici, la généalogie et sa dimension cosmique sont directement mises au service de stratégies qui peuvent paraître comme proprement politiques. Toutefois, dans ces sociétés où la « parenté » est l'idiome dans lequel les relations sociales sont pensées et exprimées, les récits généalogiques disent plus que les origines – réelles ou mythiques – des groupes sociaux dominants. À chaque énonciation rituelle, c'est l'ensemble du cosmos et de son ordre qui étaient rituellement refondés. Ainsi, à Hawai'i, chaque permutation de lignée (remplacement d'un aîné par un cadet) remodelait, avec les généalogies cosmiques, une organisation du monde instable⁸⁰.

Les permutations de lignées (ou « usurpations »), récurrentes à Hawai'i et Tonga, ne semblent pas avoir eu la même place centrale dans l'histoire des autres chefferies polynésiennes bien qu'elles y soient, du fait des conceptions particulières des relations sociocosmiques et des théories locales de l'action, une option envisageable et parfois une réalité avérée⁸¹. Pour revenir à Tonga, le modèle de référence (ramage/généalogie-index, cf. *supra*) que Gifford (1929) contribua à diffuser présente la chefferie comme une institution stable, d'une remarquable longévité. Or, ce modèle a été critiqué comme une construction idéologique tardive⁸². Si la société tongienne et sa chefferie ont connu différentes évolutions, les traditions collectées, notamment par Reiter ou Gifford, ou encore

78. "Each high-ranking, politically active [*lignage*] *ha'a* or [*parentèle*] *kāinga* has or had his own set of narratives, which constructed the past from its own perspective", HERDA, 1995, p. 38.

79. "[...] he instantiates the ordering power of the cosmos to its highest degree at the human level", VALERI, 2014b, p. 177-180.

80. SAHLINS, 1985, p. 214 ; VALERI, 2014a et 2014b.

81. ELLIS, 1972, p. 200-201 ; MARAU-TAAROA, 1971, p. 169-170 ; KIRCH, 1989.

82. CAMPBELL, 1982 ; GUNSON, 1993 ; HERDA, 1995 ; BIRSACK, 1990.

celles produites au début du xx^e siècle par la reine Sālote⁸³, ont une dimension clairement politique comme le montrent l'étude de leur diffusion et de leurs usages ainsi qu'un examen attentif des traditions alternatives émanant d'autres groupes sociaux. Pour Herda, « les traditions orales étaient le véhicule de la rhétorique et des manœuvres politiques tout autant que celui de l'expression artistique⁸⁴ ». Elles le sont resté en ce qu'elles obéissent aux intérêts des groupes dominants qui les produisent et les diffusent, s'imposant face aux généalogies alternatives, celles des vaincus, ou face aux groupes subordonnés qui en sont exclus⁸⁵. Ainsi, au moment où elle travaillait à unifier la société tongienne sous son autorité, la reine Sālote imposa sa version de l'histoire et de sa généalogie car « d'un point de vue tongien, il était et il est entendu que l'histoire appartenait à Sālote, en tant que chef des îles désigné et plein de réussite, comme elle [l'histoire] avait autrefois appartenu à des chefs d'autres lignages⁸⁶ ».

Le fait que les généalogies des chefs et des aristocrates s'imposent à tous comme des « chartes » représentant l'ordre du monde sociocosmique, et indiquent les voies de sa perpétuation, témoigne de leur dimension normalisante, institutionnalisante, donc performative. Un aspect important de ces récits, celui de leur connexion étroite avec les pratiques rituelles, a été ponctuellement documenté, mais une analyse approfondie et une synthèse régionale restent à faire. Pour Hawai'i tout au moins, Valeri soutient que

le pouvoir ordonnateur de l'histoire [du *Kumulipo*] est analogue au pouvoir ordonnateur du rituel : tous deux sont basés sur le fait de rendre métonymiquement présente une réalité transcendante, l'une par une connexion qu'elle assure à travers de temps, l'autre à travers l'espace. Ou, plus exactement, dans les deux cas de l'histoire sacrée et du rituel, le temps et l'espace deviennent une seule et même chose [...] ⁸⁷.

83. BOTT, 1982.

84. "Oral traditions were vehicles for political rhetoric and manoeuvre as well as for artistic expression", HERDA, 1995, p. 38.

85. VALERI, 2014b, p. 144.

86. "From the tongan viewpoint it was and is understood that as the designated and successful ruler of the islands, history belonged to Sālote just as it had previously belonged to chiefs from other lineages", HERDA, 1995, p. 51.

87. "The ordering power of history [Kumulipo] is thus analogous to the ordering power of the ritual: both are based on making a transcendent reality metonymically present, one by

Dans ce cas, généalogies comme rituels créent une « fiction⁸⁸ », celle d'une ascendance quasi-exclusivement patrilinéaire relevant d'un ordre « naturel » – ou, plus précisément cosmique.

Face à ces récits généalogiques, des constructions qui tout à la fois expriment et instaurent l'ordre du monde sociocosmique, Valeri rappelle que les généalogies alternatives, et surtout les chroniques historiques, formaient un important contrepoint. Elles relaient autrement les événements, en révélant d'autres logiques et registres de l'action : « [à] côté d'un texte tel que le *Kumulipo*, qui était équivalent à un rituel en ce qu'il était rituellement récité et avait des effets rituels⁸⁹ [une consécration accordant la fertilité à son destinataire et instituant son ascendance royale] », des chroniques en prose retraçaient l'histoire d'actions humaines dont la complexité était irréductible à tout « schème structural⁹⁰ » [*structural scheme*]. Le fait que les généalogies des chefs et des aristocrates s'imposent à tous telles des « chartes » représentant l'ordre du monde sociocosmique et indiquent les voies de sa perpétuation n'exclut donc pas l'existence de traditions secondaires telles les annales, les chroniques et les généalogies alternatives. Cela est avéré à Tonga et à Samoa, par exemple. En étudiant la généalogie de Salamāsina, fondatrice des titres apicaux de la chefferie samoane, Penelope Schoeffel a bien montré que, si elles s'opposent dans leurs principes, structure normative de la succession générationnelle et annales historiques fondées sur la mémorisation d'événements et d'actions contingents s'articulent et se complètent dans la mise en relation du passé, du présent et du futur⁹¹.

Ainsi la dimension performative des généalogies et de leur récitation prend-elle racine dans l'organisation même d'un cosmos formant un système de relations que le rituel, mais aussi d'autres actions convenablement menées (la violence des usurpations, ainsi que les gloses et les savoirs alternatifs par exemple) peuvent établir et modifier. Au cœur des sociétés polynésiennes, la portée d'une action repose sur le statut de celui qui la mène. Nulle récitation généalogique n'est insignifiante lorsqu'elle est énoncée par la bonne personne dans le bon contexte. Cette dimension pragmatique des généalogies explique leurs principales

connecting with it through time, the other through space. Or more exactly, both in sacred history and ritual, time and space become one and the same [...], VALERI, 2014b, p. 187.

88. *Ibid.*, p. 189.

89. “*Besides a text like the Kumulipo which was equivalent to ritual to such an extent that it was itself performed ritually and had ritual effects [...]*”, *Ibid.*, p. 142.

90. *Ibid.*, p. 188 ; 2014a.

91. SCHOEFFEL, 1987.

caractéristiques, et leur donne toute leur valeur aux yeux de ceux qui, de nos jours encore, s'en réclament pour faire valoir leurs droits sur un statut, des noms ou des terres.

Conclusion

Cette synthèse sur les récits cosmiques et généalogiques en Polynésie permet de mesurer leur importance, à l'intérieur d'un vaste ensemble présentant une certaine cohérence. Dans l'espace géographique et culturel immense qu'est la Polynésie, ces récits s'inscrivent dans la filiation des lointaines origines asiatiques des populations actuelles. Les toponymes polynésiens, souvent insérés dans ces généalogies, témoignent également d'anciennes migrations, pour l'essentiel effectuées d'ouest en est. Enfin, leur relative homogénéité rend manifeste le maintien, sur une longue période, de contacts entre certaines parties de la région. L'analyse des récits polynésiens dévoile aussi certaines caractéristiques importantes de ces sociétés en contexte traditionnel, à savoir leur cosmomorphie, la relative indistinction des déités et des humains, et la porosité de leurs domaines respectifs. Apparaît, également, la dimension idiomatique que prend la parenté dans les théories locales du social, et celle de l'engendrement en tant que principe explicatif de l'existence et de l'organisation du monde. Mais cette dimension idiomatique, une fois mise sous forme de récits généalogiques, prend un caractère performatif très net : en établissant la succession des arrivées au monde, elle construit le savoir que l'on en a, mais surtout, établit le statut relatif des différents ancêtres et de leurs descendants, assignant, avec les positions, les droits sur les fonctions, les charges, les titres, les terres et les connaissances qui leurs sont associées. Énoncé du point de vue des lignées prééminentes ou dominantes, un tel récit conforte leur position et leur statut, imposant dans certain cas au groupe social le modèle d'une parenté unifiée sous la direction d'un chef en connexion directe avec ses ancêtres divins.

Pour conclure revenons aux Maoris de Nouvelle-Zélande, pour lesquels la forme généalogique des savoirs naturalistes a été évoquée plus haut⁹². Dans un essai comparatif sur les formes du savoir et de son expression, Anne Salmond indique que, chez les Maoris, les savoirs autrefois relatifs aux généalogies, tout comme les autres connaissances sur la création et l'histoire du groupe « étaient intimement associés au pouvoir et à l'efficacité des ancêtres⁹³ ». Il en allait également de la prétention [*poro*] à la « vérité », « étroitement liée à des facteurs situationnels. Prétendre

92. HAAMI & ROBERTS, 2002 ; ROBERTS, 2012.

93. SALMOND, 1982, p. 83.

à la vérité impliquait aussi prétendre au pouvoir, de telle sorte qu'importait qui formulait une telle assertion, face à qui, dans quelle occasion, et dans quelles conditions rituelles⁹⁴ ». Bien qu'ils soient remarquables pour leurs dimensions poétiques et leurs qualités littéraires, la plupart des récits polynésiens anciens dont nous disposons à ce jour nous sont parvenus privés des éléments pratiques et contextuels qui leur donnaient pleinement sens pour leurs destinataires et fondaient une partie de leur efficacité. Ces généalogies n'en gardent pas moins une grande importance dans toute la région et leur transmission fait l'objet de stratégies qui sont, dorénavant, diversifiées. Elles sont aussi parfois investies de significations et de fonctions nouvelles : se dire, s'écrire, se donner à voir autrement et déployer de nouvelles formes d'efficacité. Le cas des Maoris de Nouvelle-Zélande est sur ce point très significatif. Dans un contexte de rétrocessions foncières et de reconnaissance des droits des autochtones accrues depuis quarante ans, l'usage des généalogies est désormais un élément fondamental qui permet aux différents groupes de reconquérir des terres ancestrales porteuses de richesses matérielles comme spirituelles⁹⁵. Les usages politiques, voire économiques, de ces généalogies, pourraient sembler prendre le dessus sur leurs aspects cosmiques. En réalité, c'est toujours en raison de ces fondements cosmiques que de tels récits possèdent la crédibilité et l'efficacité qui sont les leurs, c'est-à-dire, la force esthétique, pratique et spirituelle, qui fait toute leur valeur.

Bibliographie

AUFRAY Michel, 2004, « Les traditions orales » in *Historiens et géographes*, n° 386, p. 229-242.

BARRÈRE Dorothy B., 1961, "Cosmogonic Genealogies of Hawaii" in *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 70, n° 4, pp. 419-428.

94. "[...] were intimately associated with ancestral power and efficacy." "[...] closely tied to situational factors. To make truth claims was also to make claims of power, and so it was important who made an assertion, to whom, on what occasion and in what ritual conditions", SALMOND, 1982.

95. RURU, 2004 ; SALMOND, 2012.

- BARRÈRE Dorothy B., 1969, *The Kumuhonua Legends: a Study of Late 19th Century Hawaiian Stories of Creation and Origins*, Dept. of Anthropology, B.P. Bishop Museum, Honolulu, 47 p.
- BECKWITH Martha Warren (ed.), 1951, *The Kumulipo: a Hawaiian Creation Chant*, 1^{ère} éd. 1940, Yale University Press, New Haven, 257 p. [rééd. 1981, University Press of Hawaii, Honolulu.]
- BELLWOOD Peter Stafford, FOX James J. & TRYON Darrell Trevor (eds.), 2006, *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*, Department of Anthropology, Canberra, 359 p.
- BIERSACK Aletta, 1990, "Under the Toa Tree. The Genealogy of the Tonga Chiefs" in SIIKALA Jukka (ed.), *Culture and History in the Pacific*, Finnish Anthropological Society, Helsinki, pp. 80-106.
- BOTT Elizabeth & KAUFFMANN Preben, 1982, *Tongan Society at the Time of Captain Cook's Visits: Discussions with Her Majesty Queen Sālote Tupou*, The Polynesian Society, Wellington, 187 p.
- BUCK Peter Henry, 1952, *Les Migrations des polynésiens*, Payot, Paris, 294 p., traduction de l'ouvrage BUCK Peter Henry, 1964, *Vikings of the Sunrise*, 1^{ère} éd. 1938, Whitcombe and Tombs, Auckland, 339 p., <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-BucViki.html>.
- BURROWS Edwin Grant, 1938, *Western Polynesia, a Study in Cultural Differentiation...*, Elanders boktryckeri aktiebolag (coll. Ethnologiska studier 7), Göteborg, 192 p.
- CAILLOT Auguste-Charles Eugène, 1914, *Mythes, légendes et traditions des Polynésiens*, Ernest Leroux, Paris, 340 p.
- CAMPBELL I. C., 1982, "The Tu'i Ha'atakalaua and the Ancient Constitution of Tonga" in *The Journal of Pacific History*, vol. 17, n° 4, pp. 178-194.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2014, « Compétence, performance et autorité. Expression et gestion des relations sociales à Wallis (Polynésie Occidentale) » in LEGUY Cécile & BORNAND Sandra (dir.), *De Compétence en performance*, Karthala, Paris, p. 53-68.

- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2017, *Royauté, chefferie et monde sociocosmique à Wallis ('Uvea)*, Éditions Pacifique-CREDO, Aix-Marseille, 318 p., <http://www.cargo.canthel.fr/wp-content/uploads/2017/04/ChaveDartoенCargo5.pdf>.
- CHRISTIAN Frederick W., 1895, "Notes on the Marquesans" in *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 4, n° 3, pp. 187-202.
- CONTE Eric, 2019, « L'origine des Polynésiens et le peuplement du Pacifique insulaire » in *Une histoire de Tahiti : des origines à nos jours*, Au vent des îles éditions, Pirae, p. 9-32.
- COPPET Daniel de, 1990, "The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration" in *Ethnos*, vol. 55, n° 3-4, pp. 140-150, DOI : 10.1080/00141844.1990.9981410.
- COPPET Daniel de (ed.), 1992, *Understanding Rituals*, Routledge, London, 120 p.
- CRAIG Robert D., 1989, *Dictionary of Polynesian Mythology*, Greenwood Press, New York/Westport/London, 409 p.
- CRAIG Robert D., 2004, *Handbook of Polynesian Mythology*, ABC Clio, Santa Barbara/Denver/Oxford, 353 p.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1992, « La géographie du surnaturel chez les Polynésiens des îles Tonga » in *Annales de la Fondation Fyssen*, n° 7, p. 33-47.
- ELLIS William, 1972, *À la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Musée de l'homme, Paris, 943 p.
- EMORY Kenneth P., 1977, "Comparison of Polynesian Genealogies in the Bishop Museum" in *Pacific Studies*, vol. 1, n° 1, pp. 1-14.
- FIRTH Raymond, 1957, "A Note on Descent Groups in Polynesia" in *Man*, n° 57, pp. 4-8, DOI : 10.2307/2795045.
- FORNANDER Abraham, 1916-1920, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-Lore... with Translations Revised and Illustrated with Notes by Thomas G. Thrum*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu, vol. 4-5-6.

FORNANDER Abraham & STOKES John F. G., 1878-1885, *An Account of the Polynesian Race: its Origins and Migrations, and the Ancient History of the Hawaiian People to the Times of Kamehameha I*, Trübner, London, 243 p.

FOX James J., 2006, *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, ANU Press, Canberra, 344 p.

GIFFORD Edward W., 1924, *Tongan Myths and Tales*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu, 207 p.

GIFFORD Edward W., 1929, *Tongan Society*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu, 366 p.

GUNSON Niel, 1993, "Understanding Polynesian Traditional History" in *The Journal of Pacific History*, vol. 28, n° 2, pp. 139-158.

HAAMI Brad & ROBERTS Mere, 2002, "Genealogy as Taxonomy" in *International Social Science Journal*, n° 173, vol. 54, pp. 403-412, DOI : 10.1111/1468-2451.00392.

HANDY E. S. Craighill, 1923, *The Native Culture in the Marquesas*, Bishop Museum, Honolulu, 382 p.

HERDA Phyllis, 1995, "Hierarchy and the Prerogatives of History-Making in Tonga" in HUNTSMAN Judith (ed.), *Tonga and Samoa: Images of Gender and Polity*, Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, Christchurch, pp. 37-55.

HOWARD Alan, 1985, "History, Myth and Polynesian Chieftainship: The Case of Rotuman Kings" in HOOPER Antony & HUNTSMAN Judith (eds.), *Transformations of Polynesian Culture*, Polynesian Society, Auckland, pp. 39-77.

KIRCH Patrick Vinton, 1989, *The Evolution of the Polynesian chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge, 314 p.

KIRCH Patrick Vinton, 2000, *On the Road of the Winds: an Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, University of California Press, Berkeley, 424 p.

- KIRCH Patrick Vinton, 2011, "When did the Polynesians settle Hawai'i. A review of 150 years of scholarly inquiry and a tentative answer" in *Hawaiian Archaeology*, n° 12, pp. 3-26.
- KIRCH Patrick Vinton & GREEN Roger C., 2001, *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 400 p.
- KIRTLEY Bacil F., 1971, *A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives*, University of Hawaii Press, Honolulu, 486 p.
- LAVONDÈS Henri, 1976, « Réflexions méthodologiques à propos d'un travail de collecte de traditions orales dans l'archipel des Îles Marquises » in *Cahiers ORSTOM*, n° 2, vol. 13, p. 163-172.
- LUOMALA Katharine, 1949, *Maui-of-a-Thousand-Tricks: his Oceanic and European Biographers*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 300 p.
- LUOMALA Katharine, 1961, "Survey of Research on Polynesian Prose and Poetry" in *The Journal of American Folklore*, n° 294, vol. 74, pp. 421-439, DOI : 10.2307/538265.
- MĀHINA 'Okusitino, 1992, *The Tongan traditional history Tala-E-Fonua: a vernacular ecology-centred historico-cultural concept*, M.A. Thesis, Australian National University, Canberra.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1933, « Le mythe dans la psychologie primitive » in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, réed. 1975, Payot, Paris, p. 117-190.
- MARAU TAAROA Salmon, 1971, *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, Musée de l'homme, Paris, 295 p.
- MARCK Jeffrey C., 1996, "The first-order anthropomorphic gods of Polynesia" in *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 105, n° 2, pp. 217-258.
- MARCK Jeffrey C., 2000, *Topics in Polynesian Language and Culture History*, Pacific Linguistics, Canberra, 281 p.

REITER P. (Père), 1907a, « Traditions tongiennes I. De l'Origine des Diabes ou Dieux » in *Anthropos*, n° 2, p. 230-240.

REITER P. (Père), 1907b, « Traditions tongiennes II. De l'Origine des Diabes ou Dieux » in *Anthropos*, n° 2, p. 438-448.

ROBERTS Mere, 2012, "Genealogy of the Sacred–Maori Beliefs Concerning Lizards", in PUNGETTI Gloria, OVIEDO Gonzalo & HOOKE Della (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 249-264.

RURU Jacinta, 2004, "Indigenous Peoples' Ownership and Management of Mountains: The Aotearoa/New Zealand Experience" in *Indigenous Law Journal*, n° 3, pp. 111-137.

SAHLINS Marshall, 1957, "Differentiation by Adaptation" in *Journal of the Polynesian Society*, vol. 66, n° 3, pp. 291-300.

SAHLINS Marshall, 1985, "Hierarchy and Humanity in Polynesia" in HOOPER Antony & HUNTSMAN Judith (eds.), *Transformations of Polynesian Culture*, Polynesian Society Memoirs, Auckland, pp. 195-217.

SALMOND Anne, 1982, "Theoretical Landscapes: On Cross-Cultural Conceptions of Knowledge" in PARKING David J. (ed.), *Semantic Anthropology*, Academic Press, London, pp. 65-68.

SALMOND Anne, 2012, "Ontological Quarrels: Indigeneity, Exclusion and Citizenship in a Relational World" in *Anthropological Theory*, vol. 12, n° 2, pp. 115-141, DOI : 10.1177/1463499612454119.

SAND Christophe & BEDFORD Steuart (dir.), 2010, *Lapita : ancêtres océaniens*, Somogy/Musée du quai Branly, Paris, 303 p.

SAURA Bruno, 2008, « Quand la voix devient la lettre : les anciens manuscrits autochtones (puta tupuna) de Polynésie française » in *Journal de la Société des Océanistes*, n° 126-127, p. 293-310, DOI : 10.4000/jso.2592.

SAURA Bruno, 2013, *Mythes et usages des mythes : autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*, Peeters, Louvain, 293 p.

- SCHOEFFEL Penelope, 1987, "Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa: The Genealogy of Salamāsina O Le Tafaiā" in *The Journal of Pacific History*, vol. 22, n° 4, pp. 174-194.
- SPEAR Thomas, 1981, "Oral Traditions: Whose History?" in *History in Africa*, vol. 8, pp. 165-181.
- STIMSON John Francis, 1971, *Tuamotuan religion*, 1^{ère} éd. 1933, Bishop Museum Bulletin, Honolulu, 154 p.
- STOKES John Francis, 1930, "An Evaluation of Early Genealogies Used for Polynesian History" in *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 39, pp. 1-42.
- SUA'ALI'I-SAUNI Tamasailau, WENDT Maualaivao Albert, WHAITIRI Reina & FILIPO Stephen L. (eds.), 2014, *Whispers and Vanities: Samoan Indigenous Knowledge and Religion*, Huia Publishers, Wellington, 377 p.
- TCHERKEZOFF Serge, 2009, *Polynésie/Mélanésie – L'invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVI^e-XX^e siècles)*, Au vent des îles, Pirae, 374 p.
- THOMAS Nicholas, ABRAMSON Allen, BRADY Ivan *et al.*, 1989, "The Force of Ethnology: Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division [and Comments and Replies]" in *Current Anthropology*, vol. 30, n° 1, pp. 27-41, DOI: 10.1086/203707.
- TUI ATUA TUPUA TAMASESE TA'ISI EFI, 2014, "Whispers and Vanities. Samoan Indigenous Knowledge and Religion" in SUA'ALI'I-SAUNI Tamasailau, WENDT Maualaivao Albert, WHAITIRI Reina & FILIPO Stephen L. (eds.), *Whispers and Vanities: Samoan Indigenous Knowledge and Religion*, Huia Publishers, Wellington, pp. 11-41.
- VALERI Valerio, 1985, "The Conqueror Becomes King: A Political Analysis of the Hawaiian Legend of 'Umi" in HOOPER Antony & HUNTSMAN Judith (eds.), *Transformations of Polynesian culture*, Polynesian Society, Auckland, pp. 79-103.
- VALERI Valerio, 2014a, "Constitutive History Genealogy and Narrative in the Legitimation of Hawaiian Kingship", in *Rituals and Annals: Between*

Anthropology and History, Hau Society for Ethnographic, Manchester, pp. 118-155.

VALERI Valerio, 2014b, “Diarchy and History in Hawaii and Tonga” in *Rituals and Annals: Between Anthropology and History*, Hau Society for Ethnographic Theory, Manchester, pp. 157-192.

Résumé : Une des caractéristiques des traditions orales polynésiennes tient à l’importance qu’y occupent les récitations généalogiques, dont certaines s’étendent sur plus de cent générations. Celles de chefs ou de groupes sociaux éminents sont souvent enchâssées dans des cosmologies mettant en scène des forces naturelles présentées comme des ancêtres. Inversement, c’est souvent sous une forme généalogique que se déclinent les anciennes cosmogonies polynésiennes. L’étude de ces divers récits généalogiques polynésiens, menée principalement ici sur la base d’exemples des îles Tonga, Marquises et Hawai’i, permet de dégager certaines caractéristiques importantes de ces sociétés. Ces textes, généralement sacrés et poétiques, sont des constructions sociales et historiques qui renforcent l’ordre sociocosmique et, dans de nombreux cas, légitiment la position des groupes sociaux en mesure de faire valoir une prééminence.

Mots-clefs : généalogies, Polynésie, oralité, cosmogonie, constructions historiques

Polynesian genealogies. A narrative of the socio-cosmic world, of its origin and of its order

Abstract: One of the characteristics of Polynesian societies is the importance, in their oral traditions, of genealogical recitations. Some may extend over a hundred generations. Those of eminent leaders or major social groups are often embedded in cosmological discourses within which natural forces are presented as ancestors. Conversely, it is often in a genealogical form that ancient Polynesian cosmogonies are told. This study of various Polynesian genealogical narratives, conducted mainly from examples from Tonga, the Marquesas Islands and Hawai’i, reveals some main characteristics of these societies. Very often sacred and poetic, their genealogies are also social and historical constructs which reinforce the socio-cosmological order and, in many cases, legitimize the position of social groups capable of asserting their pre-eminence.

Keywords: genealogies, Polynesia, orality, cosmogony, historic constructions

Note sur les auteurs

Sophie Chave-Dartoen est enseignant-chercheur de l'Université de Bordeaux (MCF-HDR), membre de l'UMR CNRS 5319 Passages. Partant d'un terrain polynésien, elle adopte une visée comparative sur les relations entre organisation sociale, système rituel et phénomènes cognitifs. Depuis quelques années, elle s'intéresse particulièrement aux relations entre conceptions du monde dans la société wallisienne – de type cosmomorphe – et théories locales de l'action, afin d'y documenter ce qui constitue son « idéologie sémiotique ».

Bruno Saura est professeur de civilisation polynésienne à l'Université de la Polynésie française où il dirige l'équipe d'accueil EA4241 EASTCO (Équipe d'accueil sociétés traditionnelles et contemporaines en Océanie). Il se spécialise dans l'étude des traditions orales, le passage de la tradition orale à l'écriture, et l'étude comparative des mythes polynésiens.