Compte rendu de *Caillard Edmond : Les souvenirs du colon aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), 1903-1913* par Jean-Claude Roux et Max Shekleton (éds)

Jean-Louis Rallu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7856>

DOI : 10.4000/jso.7856

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017

Pagination : 353-355

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Jean-Louis Rallu, « Compte rendu de *Caillard Edmond : Les souvenirs du colon aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), 1903-1913* par Jean-Claude Roux et Max Shekleton (éds) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 144-145 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 15 mars 2021.
URL : <http://journals.openedition.org/jso/7856> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.7856>

Journal de la société des océanistes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

COMPTES RENDUS

ROUX Jean-Claude et Max SHEKLETON (éds), 2016. *Caillard Edmond : Les souvenirs du colon aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), 1903-1913. Une jeunesse aux colonies d'antan*, Paris, L'Harmattan, 337 p., ill., cartes, bibliogr.

L'ouvrage présente une sélection de textes d'Edmond Caillard rédigés entre 1958 et 1962 à partir de notes prises de 1903 à 1913 (comm. pers. de Jean-Paul Caillard), c'est-à-dire l'époque de la mise en place du Condominium franco-britannique (1906) à la suite de la Commission navale mixte (1887). C'est donc un témoignage immense sur les conditions qui régnaient alors au Vanuatu, encore en prise à une colonisation pratiquement incontrôlée et, disons-le, sauvage.

Les auteurs font une brève présentation des textes, suivie d'une rétrospective des « Nouvelles-Hébrides précoloniales » et d'une biographie d'E. Caillard. Les textes sont accompagnés de nombreuses notes, le plus souvent précises et pertinentes, souvent basées sur l'ouvrage *Hébridais*, de P. O'Reilly (1957) et apportant des informations sur les personnes nommées tout en complétant le tableau de la société européenne. On aurait aimé voir un chapitre d'analyse de la société coloniale d'alors. On ne sait pas non plus quel travail a été effectué sur les textes ; cependant, ils ont été relus et considérés corrects par la famille. Selon les règles d'édition, certaines parenthèses dans le texte devraient être des notes (entre autres p. 164). Cependant, les écrits, les anecdotes et les prises de positions d'E. Caillard se suffisent à eux-mêmes.

Edmond Caillard avait une honnêteté « historique » qui ne lui fit rien, ou presque, cacher des vicissitudes et des turpitudes de la colonisation. On y trouve l'aliénation des terres, les conflits entre Européens pour la propriété de terres, enregistrées ou non, les recrutements sans licence, les ventes d'alcool et d'armes, les meurtres entre Blancs, etc. Il avoue d'emblée sa satisfaction de pouvoir vivre et travailler « en marge des lois de

son pays natal » et « [...] savourer avec délice la joie profonde d'y parler en maître [...] » (p. 52).

C'est toute la société coloniale d'alors qui revit sous nos yeux – certes, vue du point de vue d'un colon – avec, en premier lieu, sa myriade de recruteurs professionnels pour le Queensland, Fidji, etc., déjà en cours de diminution lorsqu'il arrive, en raison des débuts de régulation et de l'opposition des missionnaires – notamment anglais – vis-à-vis des Français. Chaque planteur prit alors le recrutement à son propre compte pour sa plantation et, éventuellement, celles de ses voisins. Les pires exactions des recruteurs professionnels devenaient progressivement part du passé – elles avaient abouti à des meurtres, y compris de ceux qui passaient après eux si on ne pouvait pas attaquer le coupable : un Blanc en vaut un autre, comme dans la guerre tribale où on cherchait à tuer un homme du village dont était membre le fauteur de troubles. Ces meurtres étaient plus tard punis par les interventions des navires de la Commission navale mixte, tirant au canon sur les villages avant de les brûler. Le problème de cette « justice », outre sa violence disproportionnée, est qu'elle était basée sur la responsabilité collective : les droits des Mélanésien en tant que personnes n'étaient pas reconnus, on ne leur permettait pas de se défendre contre la sauvagerie de certains recruteurs, leurs vies ne comptaient pas et ils le comprenaient bien. Nombre de colons, commerçants itinérants, marchands de coprah, étaient des canailles, vauriens prêts à tout pour s'enrichir rapidement aux dépens des Mélanésien par la vente illégale d'armes et d'alcool – souvent frelaté. Les naufrages, la malaria, les maladies, l'alcool et les attaques – souvent justifiées – par les Mélanésien étaient des causes de mortalité fréquentes chez les Européens. De plus, les colons, certains polygames, enivrés à l'absinthe, au gin, whisky ou tafia, s'entretuaient parfois. Les épidémies et maladies (notamment la tuberculose – dont il ne parle pas) qui se propageaient par la préparation et la boisson du kava en commun, tous les hommes buvant au même plat, décimaient les populations locales, anciennement denses comme en témoignent les nombreux vestiges de villages qu'Edmond Caillard vit. Les missionnaires aussi se lamentaient de voir la population de leurs villages diminuer rapidement.

Si on ne peut être sûr qu'E. Caillard dise tout, il en dit suffisamment pour traduire le triste état de la colonie, aggravé par une administration bicéphale inefficace et paralysée par nature. Il ne faut pas exclure non plus une certaine mise en scène ou parfois exagération. Une dent de cochon à triple volute : il n'en a sans doute pas vue, quelqu'un lui a peut-être dit en avoir vues, dans ce cas, cela fait partie des rêves de richesse mythique des Mélanésiens, une sorte de *'trillion'* (selon l'interprétation de Kirk Huffman). Traverser un torrent de nuit pendant un cyclone avec de l'eau jusqu'à la taille est chose impossible sans être emporté par le courant. Le processus d'écriture différée est bien visible. On peut douter, malgré les guillemets, qu'il fit des déclarations sur les relations entre Européens et natifs – qu'il défend souvent – en termes aussi sophistiqués à ses voisins colons qui n'avaient aucune éducation. Lui, il avait été au lycée, préparant son entrée à l'école de La Marine, qu'il ne put intégrer en raison de sa mauvaise vue. Son style est très littéraire et souvent poétique, notamment devant l'océan, la forêt et les phénomènes naturels.

La description des N'Quatu à Maewo est précise en ce qui concerne les chants et les danses, moins pour les masques, mais il montre une connaissance superficielle des sociétés dites « secrètes » et des initiations qui leur sont associées. Il y voit justement un cadre où les vivants entrent en symbiose avec les morts, mais semble ignorer le lien quasi-permanent qui unit les hommes et les esprits des ancêtres dans la boisson presque quotidienne du kava, ainsi que le point culminant du culte des ancêtres lorsqu'on présente les prémices aux crânes sur le reposoir sacré (*natab*) dans le *nakamal*. Sans doute, on n'informait pas les colons de ces points du culte, de peur qu'ils les répètent aux missionnaires. Son interprétation des chants, comme la voix d'un « peuple pitoyable qu'un destin inexorable semblait vouer à la mort » (p. 315) est surprenante, mais sans doute influencée par l'évidence que la population se réduisait extrêmement rapidement. Il est vague et parfois inexact dans ses références aux cérémonies et son interprétation des sculptures – ce ne sont pas des totems – lorsqu'il contemple une des places de danse de Vao (pp. 224-226). Ses comparaisons avec la mythologie grecque ou biblique sont des fantaisies – mais pour lui, ce peut-être la marque d'une culture « universelle » dont les Mélanésiens participeraient de quelque manière. Il reconnaît n'avoir jamais sacrifié un cochon, alors que plusieurs colons de Santo, Ambrym et Pentecôte ont participé à des *namanggi* dans ces îles ou dans le Nord-Malekula.

Il connaît mieux la « psychologie » des Mélanésiens dans le domaine de ses rapports avec les recrues : les rivalités entre hommes de villages ou îles différents, alors qu'ils sont unis au niveau d'un village pour discuter des conditions d'un

recrutement ou d'un transport en bateau. Il interprète leur stratégie pour profiter des Européens comme une composition obligée avec un plus puissant qu'eux, ne décelant pas encore une opposition à la présence européenne sur leurs terres. Certes, la population était alors en plein sous le coup du choc résultant de contacts fréquents avec les Européens : interdits de la coutume et renversement de l'autorité traditionnelle par les missions et l'administration, guerres tribales, villages réduits à quelques survivants déplacés dans de nouveaux villages en bord de mer régis par une nouvelle religion. On pensait d'abord à sa survie. Il était bien conscient de cet état de fait : « peuplades en décadence du fait des influences étrangères et modernes » (p. 322), ce dernier terme confirme son impression négative de la coutume et sa confiance dans l'occidentalisation, partagées par tous les Européens.

La population des villages missionnaires de la côte lui paraît :

« misérable [...] dans un état de déchéance physique [...] des enfants rachitiques [...] débris d'humanité, murs pour l'éternité [...] dont nous sommes les témoins de leur agonie. » (pp. 188-189)

Certes, les villages protestants, de style anglais, étaient sordides : les maisons – plutôt les huttes – alignées le long de rues poussiéreuses, mais cependant régulièrement nettoyées de tout détrit, sans arbustes ni fleurs pour que le *teacher* et ses informateurs puissent voir qui allait et venait, qui entraînait chez qui. Quel contraste avec la liberté d'agencement des villages de brousse, égayés de plantes qu'il décrit. Le principal problème de ces villages est qu'ils sont souvent situés près d'embouchures de rivières plus ou moins marécageuses, des nids à moustiques à la chaleur étouffante, où règnent la malaria et autres fièvres, à l'opposé des villages de brousse, sur des pentes exposées aux alizés et aux vents de vallées. On y vivait sous l'autorité stricte des *teachers* et *elders* : « aussi plane-t-il ici, une inquisition, religieuse et sociale, constante et tyrannique, qui s'étend sur tout le troupeau [...] » (p. 189). Les personnes y sont soustraites à l'influence de leurs parents restés en brousse. Il a bien compris la stratégie missionnaire et préconise plutôt l'« évangélisation directe au sein des tribus » (p. 189) – solution qui aurait certes eu l'avantage de réduire le pouvoir des *teachers* et empêcher leur opposition au recrutement. Rien de tel dans sa description de l'îlot Vao, catholique, où certes on vit dans les villages traditionnels, les cours des maisons entourées d'un mur pour tenir les cochons à l'extérieur, mais il oublie de dire que la propreté y laissait malgré tout beaucoup à désirer.

Il considère donc avec justesse les effets néfastes de la colonisation et de la christianisation sur les cultures et populations mélanésiennes, mais il

ignore pratiquement l'impact des méthodes de recrutement et des ventes d'alcool et d'armes uniquement mentionnées sous l'angle d'enfreintes aux lois du Condominium, fait qui mérite néanmoins d'être noté de la part d'un colon.

Il a foi dans le progrès de la civilisation par la colonisation qui amènera la fin de la coutume, même s'il reconnaît que cela s'accompagnera d'une perte de savoirs. S'il aime la forêt, il la considère destinée au défrichage. Pour lui, « les Hébrides d'aujourd'hui », ce sont les maisons confortables des colons qui ont réussi. Contemplant des vieux au regard dur qui, pense-t-il, le méprisent – et il reconnaît, avec certaines raisons liées à l'irruption des Européens dans leur monde traditionnel –, il se fonde sur les jeunes qui abandonneront la tradition pour pousser la colonie vers le progrès et fait aux anciens cette prédiction fautive :

« c'est en vain que vous vous opposerez au courant nouveau qui emporte la digue de votre sage expérience et de votre autorité plus qu'à demie ruinée. » (p. 181)

Il voit bien que les jeunes aussi subissent l'interdit de recrutement des missions, leur principale source de revenus et aussi une occasion de relations sexuelles hors mariage avec les recrues féminines. Mais, ils ne sont pas pour autant du côté des colons. Il constate qu'ils ne les tolèrent que pour les (maigres) avantages qu'ils en tirent et parce qu'ils ne peuvent faire autrement. Mais, il n' imagine pas (on est plus de soixante ans avant l'indépendance) que ce sont ces jeunes qui transmettront à leurs enfants et petits-enfants la coutume, déconsidérée par les missionnaires, l'administration et la plupart des Européens, ferment de la demande d'indépendance pour réhabiliter leur culture et rétablir leur dignité.

Comme la plupart des colons, ses contacts avec les Mélanésiens étaient essentiellement dans le cadre du recrutement. Il les voit moqueurs et railleurs, ayant « saisi les manies des Blancs » (p. 182). Son insistance à répéter qu'ils considéraient leurs femmes comme des « bêtes de somme » est surprenante. Porter des sacs de coprah de 60 ou 70 kg sur des centaines de mètres est bien au-delà des forces d'une femme, fut-elle mélanésienne. Certes, elles étaient soumises à leur mari et n'auraient jamais parlé à un homme en présence de Mélanésiens de leur entourage, mais, comme ceux-ci, elles étaient moqueuses et riantes. La condition de la femme, violence pour adultère et autres causes, était une des raisons des missions pour accueillir les broussardes comme réfugiées et les (re)mariées à leurs ouailles. C'était aussi une justification des colons pour les enrôler sans l'accord des maris ni d'aucun homme du village. On ne trouve guère dans ces textes de reconnaissance de la grandeur d'esprit de Mélanésiens. Il ne rapporte pas de relations proches avec des vieux ou des chefs, seulement de brèves entrevues

lors de recrutements. Bien sûr, il ne rompt pas les solidarités entre colons, même s'il sait en qualifier plusieurs d'« épaves humaines parfois bizarres, roulées et charriées [...] » (p. 250). Il fallait faire avec les voisins qu'on avait.

Ces textes, bien écrits, sont de précieux documents qui retracent la colonisation aux Hébrides au début du xx^e siècle ; ils sont un témoignage essentiel sur une époque trouble, sinistre, de l'histoire du Vanuatu et de la colonisation en général. Ils méritent de passer à la postérité et d'être médités.

RÉFÉRENCES CITÉES

O'REILLY Patrick, 1957. *Hébridais. Répertoire bio-bibliographique des Nouvelles-Hébrides*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la SdO 6.

Jean-Louis RALLU

GHASARIAN Christian, 2014. *Rapa. Île du bout du monde, île dans le monde*, préface d'Allan Hanson, Paris, Demopolis, coll. Quaero, 591 p., bibliogr., index, 57 ill.

De nos jours, les publications d'ethnologie concernant la Polynésie sont rares, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de monographies comme c'est le cas de l'ouvrage de Christian Ghasarian qui décrit point par point les différents aspects de la vie sociale de Rapa, l'île la plus méridionale de Polynésie française. La question de l'insularité sert ici de fil rouge pour aborder les différentes « centralités » dans lesquelles s'inscrivent les individus : famille, village. Avant tout, il convient de noter que Ghasarian évite les principaux écueils de la monographie ethnologique. D'une part, son analyse est contextualisée. Ghasarian ne se contente pas d'un rappel historique préalable, tout au long de son ouvrage, il met le présent ethnographique de son enquête en perspective avec la dernière étude ethnologique d'envergure dans l'île, il y a plus de quarante ans (Hanson, 1973 pour la version française). Cela lui permet d'analyser la société rapa à travers ses transformations et ses tensions. D'autre part, en ce qui concerne la forme, l'auteur ne surplombe pas son terrain et donne à voir l'enquête sur laquelle se fonde son analyse. Il fait de surcroît le portrait de certains habitants de l'île (ses interlocuteurs privilégiés ?) dans de petits encadrés, tout au long de l'ouvrage, ce qui dynamise l'écriture monographique.

Comme le mettent en évidence les premiers chapitres, les changements intervenus dans l'organisation sociale et les activités quotidiennes à

Rapa sont à bien des égards semblables à ceux de nombreuses îles rurales de Polynésie française. Du point de vue politique, le statut d'autonomie de la collectivité d'Outre-mer renforce une relation de centre à périphéries avec Tahiti. Dans ce contexte, Ghasarian relève la double logique d'isolement de l'île, qui est aussi bien subi, qu'entretenu.

En effet, d'une part, cet isolement contraint la population à une circulation interinsulaire tout au long de la vie, pour étudier (le collège le plus proche est à Tubuai, à 700 km de là), pour enfanter (les femmes enceintes doivent s'installer plusieurs mois à Tahiti, car elles ont l'obligation d'accoucher à l'hôpital), ou trouver un emploi salarié (la pêche et l'agriculture familiale demeurent les activités principales sur l'île). D'autre part, un fort sentiment d'appartenance répond à cette circulation, un sentiment qui s'appuie sur une spécificité majeure de Rapa : l'île n'est pas cadastrée. Cela peut paraître anodin, mais comme le rappelle à juste titre l'auteur, s'il y a un fait social total en Polynésie française, il s'agit de la question foncière et de la relation à la terre. Cette absence de cadastre a favorisé une organisation sociale où certains modèles précoloniaux sont demeurés pertinents, mais elle a aussi entraîné des ajustements politiques et sociaux constants. Pour résumer, les terres ont été réparties en sept rames au début de la période coloniale, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les terres appartiennent aux différents rames, dont les descendants peuvent prétendre à un droit d'usage pour construire une maison ou exploiter une culture (principalement le taro). Ce système a évolué jusqu'à la création d'un conseil des sages, qui est consulté pour toutes les questions foncières. Concrètement, cela signifie que personne ne peut acheter ni vendre une terre à Rapa. À cela s'ajoute une spécificité conjoncturelle : tous les Rapa pouvant aujourd'hui se réclamer des sept rames, l'ensemble des terres de l'île peut faire l'objet d'une demande de droits d'usage par tout Rapa. Ce système foncier renvoie ainsi également à des enjeux identitaires en renforçant l'idée que l'île de Rapa appartient à tous les Rapa. Maintenir ce modèle social se fait au prix d'un isolement important, car il entraîne par exemple l'impossibilité de créer un aéroport, le terrain pour celui-ci ne pouvant être vendu sans créer un précédent juridique.

On l'aura compris, les chapitres concernant le foncier et l'insularité sont sans doute les plus intéressants (ainsi que celui sur la parole publique). Le livre dans son ensemble est dense, clair et précis, mais l'exercice monographique a cependant un inconvénient : en couvrant la plupart des aspects de la société, il semble toujours que l'analyse d'un point ou d'un autre aurait pu être davantage approfondie. C'est en particulier le cas de la partie concernant le « non-dévelop-

pement », car elle introduit des questions complexes et des enjeux non négligeables.

À partir du cas de Rapa, le lecteur trouvera dans cet ouvrage un panorama détaillé de l'ensemble des questions sociales contemporaines des îles rurales de Polynésie française.

RÉFÉRENCES CITÉES

HANSON Allan, 1973. *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la SdO 33.

Guillaume ALEVÊQUE

SCODITTI G. M. G. 2012, *Notes on the cognitive texture of an oral mind: Kitawa, a Melanesian Culture*, Sean Kingston Publishing, Wantage, UK, 307 p., bibliogr., index, glossaire, ill. couleur, foreword Pierre Maranda.

This volume is the third monograph by Giancarlo Scoditti on Nowau culture, following *Kitawa. A Linguistic and Aesthetic Analysis of Visual Art in Melanesia* (1990) and *Kitawa Oral Poetry: An Example from Melanesia* (1996). In this volume Scoditti continues his long-term analysis of the island of Kitawa in the Milne Bay area of Papua New Guinea, with a particular focus on the aesthetic composition of Nowau cultural artefacts both visual and verbal. His major focus here, as throughout his project, is on Kitawan polychrome canoe prowboards. While most of the volume is devoted to an analysis of the boards and the oral poetry related to the boards, attention is also given to patterns and designs used on the body and head.

Scoditti worked very closely with two Nowau men, Towaitara Buyoyu and Siyakwakwa Teitei, both now dead, in his study of the aesthetic concepts of canoe making and structure. For Scoditti the polychrome boards are visual texts, with Towaitara, the composer of these texts, and the master composer of his culture, creating "masterpiece" prowboards, and Siyakwakwa the interpreter of these texts. Scoditti presents the former as the great artist, the latter the great scholar. Some of the most engaging writing in this volume comes when the author speaks of the two men:

"There are two characters in these collected notes whom I regard as my co-authors Towaitara Buyoyu and Siyakwakwa Teitei, Towaitara, as his favorite pupil has told me, is now a constellation in the sky, a destiny reserved for mythical heroes, great musicians, poets, singers with exceptionally good voices and famous engravers of polychrome prowboards for ceremonial canoes. Siyakwakwa has gone to Tuma, a small island north-west of Kitawa, the abode of the 'souls with

closed eyes': he left his village in March 2003, shortly before my return." (p. XIII)

One can only admire Scoditti's long-term project involving fieldwork from 1973-2007. Here he approaches the problem of how the aesthetic templates of Nowau culture are generated by an individual artist and then transmitted from one generation to the next. He is specifically interested in the way in which the design of a canoe board is transmitted in this, an oral culture. The major question of this study is: How does the template for a design come to be generated by an individual artist, and regenerated through time, to others – an important and challenging question to pose about any cultural system.

The volume is beautifully illustrated with Scoditti's pencil and ink drawings and is rich in ethnographic detail. There are brilliant observations, theses which in themselves would merit much discussion, for example:

"On Kitawa it is space that memorizes and visualizes time, and the marks left by time are in a sense spatialized; they are marks that become concrete, visual." (p. 131)

This statement is an intriguing and important thesis, but surely one that requires substantial discussion, however the author moves on rapidly. This tendency to make categorical statements without accompanying elaboration will alienate some readers.

Scoditti's study is centrally informed by Kantian aesthetics, a kind of *Critique of Judgement* in Melanesia. He introduces his notion of Nowau aesthetic categories as mental mechanisms, or schemas, in his Preface:

"Towitara and Siyakwakwa: Two men who throughout their lives planned their images according to mental mechanisms proper to an oral culture inherited from their ancestors..." (p. XIII)

Mind and reason, schema and model are Scoditti's way of framing the concepts of this cultural aesthetic and its transmission and these terms are constants throughout the book. The author suggests that the ceremonial canoes created by Towitara are Kitawa's masterpiece form: "the equivalent of a Gothic Cathedral" (p. 19) in an echo of Wilhelm Worringer's famous study, *Form in Gothic*. Scoditti elaborates his notion of a masterwork as a cultural template:

"Just as a Gothic cathedral encapsulates in its architecture a particular religious and philosophical conception, a given way of perceiving relations between man and god, and just as man perceives his complex relationships with Nature, so a ceremonial canoe, especially with its four polychrome boards, embodies a set of similar values which Nowau culture, and the

culture of the ritual exchange, considers fundamental to its very existence." (p. 37)

This study is sure in its sense that there are mental mechanisms, coded categories of mind and aesthetics that it is the anthropologist's job to discover and elaborate. These categories or mental schemas, according to these Kantian premises, can also be universal. Thus Scoditti is quite comfortable with sentences such as:

"This demand for balance could also be interpreted as a metaphor for man's tendency to find an inner balance of his own..." (p. 35)

Designs of decoration of the head are also seen as a reflection of categories of mind and reason. Whether one finds Scoditti's work persuasive will depend on one's willingness to engage with his particular philosophical take on Nowau culture and aesthetics. The weakness of this analysis is not his use of Kantian categories per se but his failure to interrogate or critically engage these analytic categories in this context. This seems an especially acute absence given the huge range of criticism about Kantian philosophy available. Scoditti's reliance on the concept of mental categories is embedded into the overall structure of the volume as seen in chapter headings such as "The Mental Faculties and the Definition of the Oral Image", "Mind, Reason and the Unwritten Cognitive Philosophy", "The Poetic Formulas and the Reason" and "Crowns and Corollas as Visual Metaphors of the Mental Faculties".

The volume's lack of critical engagement with its own analytic framework in turn has an effect on how Scoditti's ethnographic material is read through this Kantian lens. I was dissatisfied with the author's failure to clarify how he got from the verbal explanations provided by his amazing informants: poetry, visual images, etc., to his particular Kantian reading. It is not that the author leaves out information provided by his informants, in fact the volume is beautifully rich in this kind of ethnographic detail, but rather than the steps by which he arrives at his notions of mental categories, the reason and aesthetic schema of this "oral mind" from their own articulations and interpretations, is not clear. Thus one has to take for granted his premise that their words reflect mental schema – but one wonders if there are not other, more appropriate ways in which to conceptualize this system. A clearer separation between his ethnographic material and his Kantian reading along with a more transparent explanation of the methodology used to get from the ethnographic material to this gloss would improve this rich and detailed study.

Scoditti's summation is that Nowau aesthetic categories and their cultural transmission can be best understood via the model of the logarithmic

spiral of the *Nautilus pompilius*. This conclusion is, like the volume, an interesting and challenging thesis, which should generate much discussion.

In sum, this is a challenging but fascinating ethnographic study rich in detail that will be of interest both to specialists in Oceania as well as to scholars of philosophy, aesthetics and cognition.

Dr Diane LOSCHE,
University of New South Wales

SAURA BRUNO, 2013. *Mythes et usages des mythes. Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*, Paris-Louvain-Walpole, MA, Peeters, Selafr 444., Langues et cultures du Pacifique 18, XVIII-293 p., bibliogr., 2 cartes.

Le dernier livre de Bruno Saura est ambitieux à plusieurs titres. Proposant une analyse transversale des anciens mythes polynésiens de création, il offre une synthèse sur la question de l'autochtonie en Polynésie orientale et sur les mythes qui peuvent la fonder, questionnant leur validité et la validité des revendications politiques qui s'y réfèrent en contexte tahitien. Cette tentative érudite et stimulante a le mérite de formuler des interprétations très fortes qui complètent les autres publications de l'auteur sur les relations entre identité et religion d'une part (Saura, 2013, 2014a), terre et identité d'autre part (Saura, 2000, 2004, 2014b). B. Saura ouvre ainsi de nouvelles pistes de discussion et de recherche pour les spécialistes des sciences sociales comme pour les acteurs locaux auxquels il se réfère. J'en suggérerai quelques-unes ici, espérant montrer tout l'intérêt d'un ouvrage passionnant et accessible à un vaste public.

La question fondamentale de l'ouvrage est la suivante : comment peut-on revendiquer un lien privilégié à une terre, à un sol, dans une région où les mythes et les représentations relatifs au cosmos et au monde social ne permettent pas de le fonder en principe ? L'enjeu est ici de taille en ce qu'il a une portée politique importante. Les Polynésiens – notamment ceux de Polynésie française – peuvent-ils faire valoir des droits exclusifs sur des territoires dont ils ont été dépossédés par la colonisation ? À quel point leur souveraineté peut-elle s'étendre alors que leur arrivée est historiquement récente et que

des mythes documentent les migrations dont ils sont issus ? Le recours à l'idée de la « terre-mère » (p. 20) et à l'histoire ancienne – en fait, à sa reconstruction¹ –, afin d'impulser un renouveau identitaire et d'en faire un levier politique pour accéder à des formes de visibilité et d'autonomie, est-il légitime dans leur cas ? L'auteur construit et argumente sa réponse au fil du volume : les revendications des Polynésiens sont légitimes et recevables dans le cadre du droit international qui confère reconnaissance et droits aux peuples autochtones – parmi lesquels ils peuvent être classés du fait de leur spécificité historique et culturelle – au sein des dispositifs qu'ont mis en place les puissances coloniales, qu'il s'agisse de la République française, du Chili, de la Nouvelle-Zélande ou des États-Unis par exemple. En revanche, les revendications autonomistes radicales ne peuvent être fondées sur l'idée d'une relation consubstantielle, donc exclusive, avec le sol où ces sociétés se sont développées avant l'arrivée des Occidentaux. Si l'« autochtonie est relative dans le temps et dans l'espace » (p. 11), si « les identités autochtones ne sont pas de simples héritages mais bien des produits de l'histoire », celles des Polynésiens et, notamment, les récits mythiques d'autochtonie des insulaires de Polynésie française sont particulièrement scrutés ici afin de « les réévaluer pour prendre en compte les conditions historiques de leur élaboration » (p. 21). L'enquête déroulée au fil des cinq chapitres² dégage ce que peut signifier « autochtonie » en Polynésie, plus particulièrement en Polynésie française. Mythes, histoire et pratiques anciennes sont ainsi considérés afin de dénoncer les formes actuelles d'instrumentalisation politique et de plaider pour une reconnaissance mutuelle. Ce faisant, l'ouvrage offre des clés de compréhension et ouvre de nouvelles pistes de réflexion pour une reformulation des discours identitaires et politiques des peuples autochtones de la région. Il pose aussi d'intéressants problèmes de méthode et d'interprétation.

L'introduction rappelle utilement les aspects majeurs des problématiques liées à l'autochtonie. Bruno Saura précise les deux dimensions – étymologiquement fondées – du terme « autochtone » : la première pose « la consubstantialité de la terre et de l'homme » qui y vit (p. 1) ; la seconde pose une antériorité, « souvent non datée », dans l'occupation du sol (p. 2). Si, dans

1. Comme le soulignent T. Bambridge, P.-Y. Le Meur et C. Jost, « [...] une des originalités de la question identitaire mā'ohi en Polynésie française, par rapport au reste du Pacifique, réside dans le fait que cette dynamique se fonde essentiellement sur une reconstruction, réelle ou fantasmée, du passé. En effet, après le traumatisme culturel et politique causé par des épidémies de grande ampleur au cours du XIX^e et du XX^e siècle, une grande partie des savoirs traditionnels a été irrémédiablement perdue. C'est peut-être ce qui rend compte de l'importance en termes d'identité de ce mouvement de réappropriation de la culture et des nouvelles réflexions qui lient culture et religion anciennes et identité contemporaine » (2016 : 65).

2. Les deux premiers chapitres, relatifs aux mythes d'autochtonie, s'intitulent « la terre matrice » et la « terre ventre ». Les suivants, sous des titres de même registre (« la terre errante », « la terre soumise », « la terre matrice »), sont davantage problématisés.

tous les cas, rappelle l'auteur, l'autochtonie est extrêmement difficile à définir :

« nous considérerons que les peuples autochtones existent, jusqu'à preuve du contraire, et qu'ils sont potentiellement en attente d'une définition. » (p. 12)

Si la définition de l'autochtonie pose problème, c'est que le concept offre un important levier critique, éthique et politique face à la colonisation et aux impérialismes³, mais peut avoir une toute autre portée (notamment à travers des formes de nationalisme exacerbées) dans le cadre des tensions et des conflits intercommunautaires. Se fondant sur les travaux de J.-P. Vernant, M. Détiennne et N. Loreaux relatifs aux mythes grecs, l'auteur part donc en quête des mythes d'« autochtonie littéraire » polynésiens qui énoncent :

« [le] rôle primordial de la terre dans la naissance de l'humanité » (p. 14),

motif quasi universel des mythes de création. Concernant la Polynésie, il décèle donc, par « décryptage⁴ » (p. 81), l'autochtonie littéraire pour en relativiser la portée et déconstruire le discours des insulaires revendiquant l'autonomie politique. Il s'agit :

« de savoir si oui ou non, et de quelle manière, l'homme y naissait de la terre [comme les] nationalistes et les mouvements identitaires défensifs » (p. 20)

le prétendent, mais aussi de :

« réévaluer [ces mythes dans leur usage moderne] pour prendre en compte les dimensions historiques de leur élaboration. » (p. 21)

Le propos est de (re-)considérer la portée politique de ces mythes en comprenant ce qui fonde leur usage et les conditions de cet usage. L'analyse du présent repose donc sur l'analyse d'un corpus ancien reconstitué à propos. Elle ne s'attache donc pas à l'étude des anciennes représentations du cosmos et de la place – du statut – qu'y trouvaient les humains dans le cadre de sociétés locales spécifiques, de leurs systèmes de représentation particuliers et de leurs évolutions, mais procède selon les méthodes de la mythologie comparée et, ponctuellement, de l'analyse structurale (S. Dunis et donc C. Lévi-Strauss sont des références impor-

tantes). Je reviendrai sur la méthode retenue par l'auteur, mais il aurait été utile qu'elle soit bien spécifiée en introduction et/ou que les niveaux de l'analyse et de la comparaison soient systématiquement identifiés (universaux, généralité et extension des motifs, coexistences) afin d'éviter d'apparents paradoxes tels « l'univers des profondeurs, à la fois solide et liquide⁵ » (p. 121) par exemple.

Partant donc de la généralité de l'idée de consubstantialité entre la terre et les hommes (sens premier d'« autochtonie ») dans les mythes connus par ailleurs, l'auteur montre qu'en Polynésie la terre-matrice est, en quelque sorte, réduite à :

« [une] entité primordiale, une matière, origine de la matière » (62),

essentiellement passive et polymorphe, dont sont parfois arrachés ou modelés déités et êtres humains. La dimension matérielle de cette entité est opposée au principe masculin, divin et immatériel (chap. 1). Il est à noter que ces mythes, très variés, souvent hétérogènes et parfois contradictoires, instaurent des chronologies et des hiérarchies parmi les entités du cosmos, notamment entre hommes et femmes. Si l'aspect matriciel de la terre, le caractère chthonien des figures féminines primordiales sont dégagés, leur sens et leur valeur sont pondérés : si les sociétés polynésiennes anciennes pensaient l'autochtonie sous une forme « littéraire », c'est de façon peu cohérente, non élaborée et peu saillante (chap. 1) au regard d'apports extérieurs valorisés, qu'il s'agisse du principe d'altérité sexuée (ici masculine) nécessaire dans une génération humaine socialement aboutie (chap. 2), de l'origine exogène des sociétés polynésiennes (chap. 3) et de leurs aristocrates conçus comme extérieurs du fait de leurs ancêtres divins (chap. 4).

En effet, le caractère « inabouti » des êtres consubstantiellement attachés à la terre-mère montre que la vie et la fertilité proviennent de ce principe féminin, mais que ces êtres ne peuvent se développer pleinement sans l'intervention d'entités ou d'un principe masculins conçus comme supérieurs⁶. Ainsi Saura conclut-il le deuxième chapitre en citant Lévi-Strauss (1968) :

« L'incapacité des femmes chthoniennes polynésiennes à enfanter le multiple nous enseigne que l'autochtonie est fondamentalement négation de la

3. L'auteur remarque que le terme a peu d'écho en France (tout comme les *Subaltern Studies*), probablement pour cette même raison. La France a développé une politique assimilationniste qui, concernant ce qui reste de ses anciennes colonies, lui réserve une emprise néocoloniale.

4. Symboles, métaphores et métonymies sont parfois relevés parmi les parallèles, les assimilations, les renvois et autres comparaisons... Des procédés tels la « lecture allégorique » (p. 150) sont ponctuellement mentionnés.

5. On comprend leur association quand, p. 122, l'auteur indique qu'à Anaa, les créatures inabouties *mokorea* occupent, selon les mythes, « un monde souterrain » et « un lieu mythique sous la mer ». Certes, la distinction est peu productive du point de vue de l'analyse menée ici, mais elle ne pourrait être ignorée, en bonne méthode, si l'on cherchait à comprendre ce dont parle chacun des mythes pris séparément.

6. Le propos de ce chapitre a fait l'objet d'une première publication (Saura, 2014b).

capacité à la production de l'Autre, au profit d'une reproduction du Soi, du Même, qui débouche inexorablement sur la mort. L'autochtonie littérale n'est donc pas une valeur en elle-même ; simplement une étape sur un chemin qui doit conduire à son dépassement, à la naissance d'une humanité parfaitement achevée. Il y a là une belle leçon à méditer pour les penseurs contemporains, polynésiens ou autres, parfois animés par le fantasme politique de l'autochtonie. » (p. 105)

Le propos du livre prend un tournant au troisième chapitre dont l'incipit (p. 107) est une citation de Ph. Bachimon :

« Les Māohi [Polynésiens] ne se conçoivent pas comme autochtones de leur île. » (1995 : 234)

L'étude porte sur les conditions de la création et sur l'évolution historique de ces mythes. Évaluant

« le poids d'une longue culture de l'errance et de la navigation dans l'organisation sociale, politique et religieuse des sociétés [...] » (p. 23),

l'auteur entame une « archéologie des mythes » (p. 112), recherchant, après Serge Dunis :

« les fondements austronésiens du patrimoine cosmologique et légendaire des Polynésiens » (p. 113),

notamment les mythes d'origine démontrant leur caractère exogène. Sont également abordées ici :

« des scènes de pêche et de conquête des îles, qui relativisent [...] considérablement l'affirmation de l'autochtonie polynésienne. » (125)

Au quatrième chapitre, la perspective historique se détourne des questions de migration pour s'attacher à savoir si « les Polynésiens ont cru à leurs mythes ». L'ethnologie est cette fois convoquée pour montrer que, d'une part, l'organisation sociale et le mode de vie insulaire contribuaient au « sentiment pour ceux qui y résident, d'une intimité avec la terre » (p. 160), tandis que, d'autre part, l'idéologie fondant les inégalités sociales affirmait, face à « l'antériorité, l'intériorité, l'infériorité » (184) de la population locale, « l'étrangeté, la "nature" différente des chefs polynésiens, venus d'un ailleurs supérieur » (181) car divin. Le dernier développement, enfin (chap. 5), donne une lecture politiste de l'histoire récente de ces îles, des formes de colonisation, de dépossession, parfois même d'anéantissement imposées aux populations insulaires, passant par la médiation des femmes et la dévirilisation des hommes. Il revient aussi sur les enjeux que constituent la terre, la souveraineté politique et la défense de l'environnement pour les indépendantistes et les adeptes du renouveau culturel. À travers les métaphores de l'île maternelle et de l'enracinement ainsi que la

réinterprétation des mythes anciens, ils défendent leur « autochtonie » (et l'usage récent du terme *mā'ohi* pour la désigner) ainsi que :

« les liens unissant l'homme Polynésien [*sic*] à sa "terre-mère", opposée à la "mère-patrie" d'emprunt qu'est la puissance coloniale française. » (p. 203)

Le livre finit donc sur les représentations contemporaines relatives aux mythes anciens, à la terre, à la femme, et aux usages qui en sont faits. En résumé (pages 252-254 de la conclusion), la terre, principe d'où émerge l'humanité, n'a jamais fait l'objet d'un culte spécifique en Polynésie. Les mythes polynésiens ne correspondent aussi que partiellement au schéma classique de l'autochtonie littérale, et

« la naissance des humains à partir de la terre n'a pas de conséquence nécessaire en matière d'appropriation d'un territoire particulier. » (p. 254)

Il faut enfin considérer les « idéologies religieuses et conquérantes » qui valorisaient autrefois une filiation lointaine et divine pour les hommes de haut statut qui entretenaient :

« une distance physique et symbolique avec toutes les entités intérieures et inférieures, desquelles participait la terre. » (p. 254)

Ces faits historiquement attestés invalident, selon l'auteur, toute revendication à des formes anciennes de consubstantialité avec la terre pour obtenir la reconnaissance de droits politiques. Le livre propose, *in fine*, une position éthique en écho aux préoccupations contemporaines sur l'avenir de la planète et soutient les revendications juridiques et culturelles des autochtones :

« le statut de ces peuples [autochtones] minoritaires, dont les descendants défendent bravement l'héritage de leur patrimoine et de leur patrimoine, passe aujourd'hui par un salut plus global de la planète, dont l'ensemble des habitants auraient sans doute intérêt à cultiver des liens charnels, des liens ombilicaux avec la terre. » (p. 262)

La méthode choisie et les conclusions de cet ouvrage passionnant mériteraient une discussion approfondie. Je m'en tiendrai à un regret, à quelques remarques et à des propositions. Tout d'abord, du point de vue de l'ethnologue, l'interprétation des mythes, sans considération particulière pour le corpus dont ils font partie, ni pour la signification de leurs éléments dans la société d'origine, ni encore, pour l'organisation interne de ces éléments, est déroutante, de même que l'effacement des contextes sociaux et rituels qui leur étaient associés. *A minima*, une brève clarification introductive sur les sources utilisées, sur l'accès à ces mythes en tant que textes anciens

(ce qui est appelé « décryptage »), sur la compréhension que les destinataires (Polynésiens d'autrefois, contemporains et Occidentaux) peuvent en nourrir serait éclairante, tant d'un point de vue de méthodologie générale que pour mettre en garde les lecteurs métropolitains. Le passage d'une référence à l'autre, par exemple, sur la base d'idées, de concepts ou de motifs considérés comme proches ou identiques par l'auteur – parfois même les raccourcis permettant les conclusions qu'il en tire – peut être déroutant pour les non-spécialistes de mythologie comparée et ce, quand bien même ils servent un propos convainquant. À titre d'exemple, je retiendrai le problème que pose la grande polysémie du mot « terre » en français et des nombreux termes vernaculaires auquel il renvoie dans les textes et leurs analyses, sans que les distinctions qu'opèrent les langues polynésiennes soient toujours relevées⁷. Force est de constater que nous manquent l'expertise de Bruno Saura et les principes de son herméneutique pour bien saisir, avec la complexité sémantique de certains termes-clés, la nature et le statut initial des textes mobilisés, leurs implicites et les logiques sous-jacentes (formelles, sémantiques, rituelles, éventuellement politiques...) propres aux récits anciens, souvent hétérogènes, qui ont été conservés et aux corpus dont ils sont issus.

Ma première remarque porte sur l'usage de catégories préconstruites qui, telles que l'« autochtonie », peut biaiser l'analyse et gêner la compréhension dans l'étude de faits sociaux relevant d'un tout autre univers social et culturel. Par exemple, il est intéressant que, selon l'auteur :

« [une bonne part des] récits affirment indirectement que l'humanité polynésienne n'est pas autochtone de ces îles, puisque les îles pêchées et peuplées par les groupes humains ne se confondent pas avec la terre Papa » (pp. 130 et 134)

Or, l'auteur a rappelé, en citant Bachimon (1995 : 232), que :

« [d]ans la tradition cosmogonique [polynésienne], c'est invariablement l'humanité qui découvre sa terre. Si l'on excepte le prototype terrien modelé [la création de l'univers] par Taatoa, toutes les autres terres naissent d'un projet, celui d'un demi-dieu ou d'un héros, qui se propose d'y installer une population. » (p. 125)

Certes, le lien entre les hommes et la terre dont parle Bachimon ne correspond pas à celui retenu pour organiser l'analyse (consubstantia-

lité entre hommes et la terre), mais ne peut-on les considérer comme une alternative ? La création par les dieux d'une terre à destination d'un groupe particulier (ou la découverte de sa terre par un groupe humain) ne revient-elle pas à une affirmation très forte du lien entre la terre et les hommes auxquels elle a été initialement destinée ? Une définition différente – et localement attestée cette fois – de l'autochtonie se dessinerait ainsi qui, bien que mentionnée, n'est pas retenue comme pertinente dans cet ouvrage.

Aussi l'auteur reconnaît-il de bonne foi, en conclusion, que les mythes, tout comme les faits anciens qui nous sont connus par ailleurs, ne se plient pas – ou mal – aux définitions a priori de l'autochtonie dans ses dimensions contemporaines, notamment telles qu'elles sont définies en introduction. On peut alors questionner la pertinence du concept d'« autochtonie littérale » pour entreprendre l'analyse des anciens mythes polynésiens et la nécessité que cette forme d'autochtonie soit solidement fondée sur des traditions attestées pour qu'elle soit politiquement recevable. Ancienne ou pas, toute idéologie essentialisante est politiquement dangereuse, mais il me semble qu'elle ne saurait être plus ou moins « polynésienne ». Après tout, l'autochtonie littérale des nationalistes relève du mythe et mériterait d'être abordée comme telle.

Une remarque peut aussi être faite sur la théorie sous-jacente aux propositions relatives aux « substances ». Ne conviendrait-il pas plutôt de distinguer des types de relations ? L'analyse des récits insiste en effet à de nombreuses reprises, sur la « matérialité » du principe chthonien, de « la Terre » Te Papa et de la matrice qu'elle constitue. L'auteur adopte l'idée selon laquelle les humains, parce qu'ils sont issus de la terre, lui sont consubstantiels, c'est-à-dire qu'ils en partagent la matière. Dans le second chapitre, par exemple (p. 63), l'auteur indique que les hommes sont seuls à combiner cette matérialité au caractère spirituel propre aux déités dont ils procèdent, par procréation ou par façonnement (ce qui est infirmé au chapitre précédent puisque des héros et des demi-dieux résultent de mêmes processus). Ce qui me semble important dans la référence à la « terre » et dans l'« appréhension dynamique des essences, des [différentes] matières » (p. 74) qui forme cette catégorie hétéroclite, c'est que les relations passant par un attachement au sol (souvent pensées comme maternelles) n'équivalent pas celles (valorisées et valorisantes) acquises

7. Alors qu'il traduit le terme par « terre », l'auteur indique, par exemple que *papa* signifie d'abord « tout élément horizontal plat, socle, niveau, strate, base, fondement, dalle » (p. 27). Il s'agit donc bien d'une surface (p. 37), d'une « plate-forme » (p. 78) destinée aux humains, d'un « sol » et non de la « terre » telle que, prévient-il, on l'entend communément (p. 28). Certes, les mythes présentent cette entité *papa* comme féminine et, parfois comme matricielle. Mais s'agit-il bien de la même « terre » que celle, « nourricière » (*ele'ele*) que distingue le mythe commenté pages 70-71 ? Ces questions sémantiques, et notamment la distinction entre *papa*, *ele'ele* et *fenua* (« pays » en tahitien, p. 28 et p. 78) et/ou *pufenua* (p. 85) – entre autres – mériteraient d'être un peu plus documentées (dictionnaires, mythes, gloses) et discutées dans un ouvrage où ces concepts et leurs usages contemporains focalisent l'analyse.

par l'ascendance paternelle et masculine. Passer d'une interprétation en termes de substances à une interprétation en termes de relations implique un changement de paradigme qui affranchit l'analyse des oppositions binaires (matière/esprit, p. 63) si prégnantes dans la pensée occidentale. Ainsi l'humanité, tout au moins en Polynésie occidentale, semble-t-elle se définir, non par la matière (les dieux et les ancêtres ont des formes d'existence matérielle eux aussi), mais par l'agencement particulier de relations. Ces dernières la dotent d'un corps où la vie pulse au sein d'une masse sanglante avant de rejoindre le sol de la sépulture, et de relations pérennes à l'Au-delà, autrefois propres aux aristocrates qui ainsi ne disparaissaient pas dans la mort – depuis l'évangélisation, ces relations pérennes sont générales parmi les chrétiens (je l'ai en tous cas montré pour Wallis, Chave-Dartoen, 2000). Les mythes tongiens et samoans ne me semblent pas dire autre chose lorsqu'ils situent l'origine de l'humanité dans des vers, issus de la pourriture (de la vie surgie des gonflements de la putréfaction), mais aussi d'une relation triple, à la terre, à l'espace social et à l'Au-delà céleste, via les végétaux dont ils sont issus et qui, en s'élevant, font le lien entre la terre et le ciel (p. 72). D'autres mythes me semblent encore dire la même chose lorsqu'ils distinguent les hommes nés sous forme de nourrissons et le placenta, masse sanglante qui, double incomplet du nourrisson, peut être transformée en entité hybride si elle est complétée, en mer, par une relation créée avec les déités qui y résident (p. 66). Ici, la terre, les déités et les autres entités du cosmos dotent les humains des relations (non des substances) nécessaires à leur existence : des mères, des pères, des conjoints, des descendance nécessaires à la constitution (p. 71-72) et au déploiement d'un espace qui, s'ouvrant progressivement, les affranchit des relations incestueuses (car indistinctes), encore non sociales, pour se constituer comme un domaine du cosmos ayant ses propres principes et un ordre défini.

La dernière remarque sera relative au lieu d'origine, dont les noms (Pulotu/Hawaiki) pourraient ne pas renvoyer à une île d'où serait partie la migration originelle des Polynésiens, mais, comme l'auteur nous incite à le penser, le lieu à partir duquel chaque société locale pense s'être projetée, lieu à partir duquel s'est déployé son cosmos (p. 34), où résident ses déités ancestrales, et vers lequel voyagent ses défunts. Hawaiki – et ses variations phonologiques – désignerait ainsi, pour chaque société prise séparément, non pas

tant un « lieu idéalisé d'où l'on aurait été chassé par des guerres meurtrières », comme le propose C. Moyse-Faurie (2006 : 143), mais le point de référence fondé historiquement et devenu mythique et rituel : Sava'i pour Upolu, et le reste de l'archipel samoan ; Sava'i (et Upolu, de Samoa) pour Ra'iatea et les îles sous le vent ; Hava'i (Ra'iatea) pour Tahiti (cf. notamment pp. 128, 129, 131 et 139) ; l'île de Hawai'i pour le reste de l'archipel hawaïen⁸.

Je n'ai pas la place ici pour discuter davantage les innombrables pistes initiées par ce livre. Mes remarques conclusives visent à éclairer ce qui apparaît à l'ethnologue soit comme des angles morts, soit comme les ouvertures d'un ouvrage dense et passionnant. Elles ne retirent rien à son intérêt, à sa valeur et à sa dimension utilement critique.

RÉFÉRENCES CITÉES

- BACHIMON Philippe, 1995. L'insularité océanienne dans la cosmogonie māohi, *Espace géographique* 24 (3), pp. 227-235.
- BAMBRIDGE Tamatoa, Pierre-Yves LE MEUR et Christian JOST, 2016. *Représentations polynésiennes, pratiques culturelles et usages sociaux de la ressource et de son environnement*, Papeete-Marseille, Au vent des îles/IRD Éditions.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2000. Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison, thèse de doctorat en Ethnologie et Anthropologie sociale, Paris, EHESS.
- MOYSE-FAURIE Claire, 2006. Histoires de Pulotu, *Journal de la Société des Océanistes* 122-123, pp. 141-151 (<https://jso.revues.org/603>).
- SAURA Bruno, 2000. Le placenta en Polynésie française : choix de santé publique et identité, *Sciences sociales et santé* 18, pp. 5-28.
- , 2004. Dire l'autochtonie à Tahiti. Le terme māohi : représentations, controverse et données linguistiques, *Journal de la société des Océanistes* 119, pp. 119-137 (<https://jso.revues.org/126>).
- , 2013. *Tahiti māohi : Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete, Au vent des îles.
- , 2014a. *Politique et religion à Tahiti*, Papeete, Au vent des îles.
- , 2014b. L'humanité en gestation : figures polynésiennes d'une autochtonie inachevée,

8. Il n'en va pas exactement de même pour Pulotu, qui ne désigne pas une terre ancestrale, mais un domaine du cosmos (une île immergée où résident les déités). Une proposition de P. Geraghty (1993), très séduisante, va toutefois dans ce sens : il situe l'origine du nom *Borotu* à Matuku, dans l'est fidjien, d'où pourraient être originaires les premiers habitants de Samoa, Tonga, Wallis-et-Futuna. Voir Chave-Dartoen (2000) pour une version alternative du mythe wallisien de Pulotu – recueillie auprès du même informateur, mais quelques années avant Moyse-Faurie (2006).

Journal de la Société des Océanistes 138-139, pp. 195-208 (<https://jso.revues.org/7150>).

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

MACCARTHY Michelle, 2017. *Making the Modern Primitive. Cultural Tourism in the Trobriand Islands*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 304 p., glossaire, bibliogr., index, 25 ill. N&B.

Les recherches en sciences sociales sur le tourisme examinent aujourd'hui l'idée selon laquelle nous serions entrés dans une nouvelle ère touristique, parfois qualifiée de « post-tourisme », caractérisée notamment par un affaiblissement des frontières entre l'« ailleurs » et l'« ici », entre l'« exotique » et le « quotidien », entre « ordinaire » et « extraordinaire » (cf. notamment Bourdeau, 2012) et par un rapport plus distancié à la question de l'authenticité. L'ouvrage de Michelle MacCarthy, *Making the Modern Primitive. Cultural Tourism in the Trobriand Islands*, vient rappeler que ce schéma ne peut être appliqué uniformément pour penser les dynamiques dans le champ touristique, la recherche de l'« exotique », de l'« extraordinaire » et de l'« authentique » étant encore au cœur des motivations de certains touristes.

Certes le caractère exceptionnel du lieu d'enquête choisi, l'île de Kiriwina dans l'archipel des Trobriand, implique en soi de s'intéresser à des formes bien particulières de tourisme. Une île fréquentée par 186 touristes sur une période de dix-huit mois (durée du premier séjour de l'auteure à Kiriwina) peut à première vue ne pas sembler être le lieu idéal pour entreprendre une ethnographie des interactions touristiques ; c'est pourtant une entreprise qui se révèle extrêmement riche d'enseignements, la portée de ces derniers allant bien au-delà du cas des espaces peu touristiques. L'enquête de terrain de longue durée conduite en 2009 et 2010 permet à Michelle MacCarthy de se revendiquer, dans ce contexte, d'une certaine exhaustivité du regard (elle a interviewé près de la moitié des touristes qui se sont rendus sur l'île durant son séjour). Elle offre en outre un nouvel exemple de l'apport spécifique de la discipline à l'étude du tourisme, l'ethnographie permettant de saisir les « deux côtés » de la rencontre touristique, l'enquêtrice devenant, avec le temps, « ni tout à fait touriste », ni « tout à fait trobriandaise », selon son expression. Le caractère non ordinaire de ce terrain vient également du fait que la fréquentation touristique y est plus faible en 2009 qu'elle ne l'était au début des années 1970, lorsqu'Annette Weiner y effectua ses premiers séjours de recherche, Kiriwina étant alors

un lieu d'excursion prisé pour les Australiens résidant à Port Moresby. Enfin, ce terrain est loin d'être ordinaire dans la mesure où il est indissociable du nom de l'un des « pères fondateurs » de la discipline, B. Malinowski. L'importance de cette figure est omniprésente dans l'ouvrage, non seulement pour l'anthropologue, mais aussi pour les touristes et les Trobriandais. Le premier chapitre offre un regard réflexif sur les conditions d'enquête dans ce contexte particulier. Michelle MacCarthy ne décrit pas seulement le poids de cette lignée de prédécesseurs illustres sur sa propre recherche, elle décrit aussi avec humour les relations d'aide mais aussi d'évitement qui peuvent exister entre anthropologues d'une même génération.

Ces différentes caractéristiques – faiblesse de la fréquentation touristique et difficulté d'accès, iconicité du lieu dans la littérature anthropologique – font des îles Trobriand une destination idéale pour des touristes en quête d'une culture « primitive ». Les citations des nombreux entretiens que l'auteure a conduits avec les visiteurs nous convaincent que l'opposition entre « primitif » et « moderne » est bien au cœur du méta-discours qui sert de cadre de référence à ces touristes, et bien que ces derniers ne constituent pas un groupe homogène. Leur profil est dévoilé au fur et à mesure de l'ouvrage. À côté des touristes voyageant en groupes organisés, notamment en croisières, et restant sur l'île pour un temps très court (ces voyages sont organisés notamment au départ de Port Moresby et d'Australie, mais aussi d'Italie), d'autres, indépendants, revendiquent un esprit d'aventure : anciens étudiants en anthropologie, traders reconvertis à des modes de vie plus alternatifs, ou simples *backpackers*. La centaine d'entretiens conduits avec ces visiteurs est complétée par la familiarisation avec la vie sur Kiriwina, permise par un séjour de longue durée dans une famille du village de Modawosi, et l'observation de nombreuses situations d'interaction.

Constitué de huit chapitres, l'ouvrage revient sur des thèmes centraux dans l'anthropologie du tourisme : les images et les imaginaires, les performances de musique et de danse, la production et la vente de souvenirs. L'auteure identifie ainsi quatre principaux lieux de la rencontre et de l'échange interculturel : les performances culturelles et les festivals, les visites de village, l'achat de souvenirs, et l'acte de photographier. C'est à travers ces quatre principaux champs de l'interaction que les acteurs construisent et manipulent les concepts de « tradition », de « culture » et d'« authenticité ». Le travail mené sur les imaginaires permet en partie de comprendre comment le « méta-discours » du primitivisme perdure au XXI^e siècle. La spécificité dans le cas trobriandais vient du fait que la mosaïque de représentations visuelles et discursives construites autour de cette destination doit beaucoup, à côté de la littérature, du cinéma et des

romans, aux travaux anthropologiques et à la manière dont ceux-ci sont commentés dans d'autres supports médiatiques : Malinowski est en effet une référence pour de nombreux touristes venant visiter les îles Trobriand, mais aussi pour les Trobriandais eux-mêmes. L'auteure insiste également sur la réciprocité des regards et des imaginaires. Le chapitre sur l'achat de souvenirs revient sur les discussions ouvertes par N. Graburn (1976) dans les années 1970 à ce sujet. L'auteure examine à la fois la question du statut de l'objet (souvenir/art/artisanat, mais aussi marchandise/don) et les facteurs expliquant la création de valeur autour de ces productions matérielles dans des contextes interculturels. S'il me semble que ce chapitre vient surtout confirmer des éléments déjà largement acceptés (qu'un objet peut avoir plusieurs statuts en même temps), il apporte des éléments ethnographiques précis sur les critères utilisés par les touristes pour distinguer l'authentique de l'inauthentique. C'est également par le biais d'une ethnographie fine que l'auteure aborde la question de la négociation des images dans l'interaction touristique et des performances culturelles.

Outre la contribution de l'auteure à la réflexion sur ces diverses thématiques centrales dans l'étude du tourisme, l'apport principal de l'ouvrage me semble résider dans la réflexion proposée sur la question de la marchandisation ou commercialisation. Alors que la monétarisation de l'économie était évoquée dans les premiers travaux anthropologiques sur le tourisme comme un « risque » pour la reproduction culturelle et sociale, la contribution de M. McCarthy est exemplaire d'un renouvellement de l'approche sur ce sujet. Le tourisme devient un contexte ou un phénomène parmi d'autres (on peut évoquer les ventes aux enchères par exemple [Geismar, 2013]) qui permet d'examiner les rencontres entre des univers où les normes dominantes de l'échange, et les critères mobilisés pour attribuer une valeur à un objet ou à un élément non matériel, diffèrent. Les questions soulevées par C. Gregory en 1982 sur les différences entre économie de don et économie de marché sont posées ici à nouveaux frais. Si le thème sert de fil conducteur à l'ouvrage dans son ensemble, c'est dans le deuxième chapitre – qui pose le cadre théorique – et dans le dernier « *Cashing in on Culture* » que l'on trouvera les éléments les plus importants sur ces questions. Non seulement l'auteure montre comment les objets peuvent être à la fois des marchandises et des dons et circulent entre différentes sphères d'échange, mais aussi que la « marchandise » n'est pas nécessairement dépersonnalisée. Ce point en particulier amène une réflexion sur la question de l'expérience. L'auteure montre l'ambiguïté qui est au cœur de la commercialisation de cette « marchandise » particulière. Le touriste paye non seulement pour des prestations (hébergement, nourriture etc.), pour des objets, ainsi que pour des

performances visuelles et éphémères, mais aussi pour l'expérience en elle-même, élément éminemment unique, qui n'est ni reproductible ni tout à fait « aliénable » dans la mesure où ce qui en fait la valeur, ce sont précisément les relations – et leur personnalisation – qui entourent la transaction. Ainsi, l'auteure conclut que l'expérience touristique est une marchandise d'un type particulier, dans laquelle la distance sociale et l'attente de réciprocité sont manipulées, afin de jeter un voile sur les dimensions marchandes de l'échange. Les conclusions de l'ouvrage trouveront un écho certain dans les recherches actuelles sur le tourisme, où cette notion d'expérience a gagné en importance, mais aussi dans les travaux, en Océanie et ailleurs, qui continuent d'interroger les liens entre échanges marchands et non marchands et les critères d'attribution de la valeur.

RÉFÉRENCES CITÉES

- BOURDEAU Philippe, 2012. Le tourisme réinventé par ses périphéries ?, in F. Bourlon, M. Osorio, P. Mao et T. Gale, *Explorando las nuevas fronteras del turismo. Perspectivas de la investigación en turismo*, Nire Negro, pp. 31-48.
- GEISMAR Haidy, 2013. *Treasured possessions. Indigenous Interventions into Cultural and Intellectual Property*, Durham et Londres, Duke University Press.
- GRABURN Nelson H.H. (ed.), 1976. *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*, Berkeley, University of California Press.
- GREGORY, Christopher, 1982. *Gifts and commodities*, Londres, Academic Press.

Aurélien CONDEVEAUX,
EIREST-Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

- JEBENS Holger (ed.), 2015. *Storibuk Pairundu. Tales and legends from the Kewa (Southern Highlands, Papua New Guinea)*, collected by Alex Yapua Ari, Berlin, Reimer, 356 p., bibliogr., images.

Cet ouvrage rassemble plusieurs dizaines de récits (qualifiés de « *tales and legends* ») recueillis dans le village kewa de Pairundu situé dans la province des Southern Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée. Les Kewa sont sans doute la population de ce pays dont la littérature orale est la mieux connue, l'anthropologue John LeRoy, parmi d'autres, y ayant déjà consacré deux volumes en 1985. Mais cette fois, c'est un jeune homme kewa, Alex Yapua Ari, qui prit l'initiative de transcrire dans un carnet les histoires que lui racontaient certains des

habitants de son village, imitant en quelque sorte l'ethnologue Holger Jebens, qui s'était installé quelques semaines plus tôt à Pairundu (p. 3).

Le résultat est un livre de 350 pages contenant soixante-deux récits recueillis et transcrits en Tok Pisin (pidgin mélanésien) suivis de leur traduction en anglais et d'un court commentaire (une demi-page en moyenne) rédigé par H. Jebens. Celui-ci reprend ce que lui a dit Alex à propos du conteur et, le cas échéant, fournit l'interprétation du récit que le jeune homme fait lui-même et ajoute les références aux ouvrages de Beier (1977), Josephides (1982), MacDonald (1991) et LeRoy (1985a, 1985b) dans lesquels l'histoire figure également. Lorsque c'est nécessaire, il ajoute des éléments explicatifs sur la culture kewa dans des notes de bas de page incluses dans les récits.

L'ouvrage comprend une courte introduction rédigée par Jebens dans laquelle il fournit le contexte de la collecte des récits et insiste sur les différences que ce livre présente par rapport aux autres traitant également de mythes kewa. Outre que les récits qu'il contient ont été rassemblés par un villageois et non par un ethnologue, ils sont ici mis en rapport avec ceux recueillis auparavant sur des thèmes similaires chez les Kewa. Enfin, l'ordre dans lequel ils sont présentés est celui d'Alex lui-même et n'émane donc pas d'un esprit extérieur qui les aurait organisés en fonction d'associations qu'il aurait lui-même établies.

Les thèmes abordés par les récits présentés dans cet ouvrage ne diffèrent guère de ceux rencontrés ailleurs en Nouvelle-Guinée : il y est question par exemple de relations entre germains, entre époux, de pénis coupés et parfois mangés par de vieilles femmes, d'oiseaux facétieux, des conséquences malheureuses de la transgression d'interdits, d'esprits des morts capturant des humains, de la transformation d'un être humain en un insecte ou un végétal – ou élément d'un végétal. Tous ces thèmes sont des motifs qui composent l'imaginaire de la population kewa de Pairundu.

Il n'est pas possible de s'attarder sur chacun de ces récits ni même sur une portion d'entre eux, qu'on les qualifie de mythes ou de contes et légendes comme l'ethnologue choisit de le faire ici (à la suite de LeRoy), mais il est intéressant de noter que, parmi ces soixante-deux histoires, plusieurs ont été inventées par Alex lui-même, ce qui nous rappelle que les récits oraux sont le produit de l'imaginaire d'une personne avant d'être le fruit d'une transmission et d'une appropriation collective. Les ethnologues oublient parfois cette dimension individuelle de la création tant les œuvres de toute société orale ont le plus souvent été analysées comme émanant d'une culture homogène. Les différentes versions d'un même mythe étaient alors considérées comme des distorsions liées aux conditions de la transmission

orale et non comme des nuances nées de la volonté du narrateur d'imprimer sa marque.

On pourrait proposer qu'en distinguant dans leur langue les *iti* des *rema*, deux catégories de récits qualifiés par le terme de « stori » en Tok Pisin, les Kewa mettent l'accent sur cette différence entre les récits qui sont en quelque sorte cristallisés dans la culture – et dont font partie ce que la discipline a coutume d'appeler les mythes d'origine – et les histoires touchant moins directement aux thèmes fondamentaux de celle-ci et intégrant des éléments de la vie actuelle (avions, magasins, villes, etc.). En effet, les *iti* sont considérés comme des histoires provenant des ancêtres et transmises de génération en génération, alors que les *rema* parlent du présent ou d'un passé bien plus récent et d'événements qui sont considérés comme s'étant réellement passés (p. 3-4 et Franklin, 2017). À ces derniers, sont associés des noms de conteurs particuliers alors qu'il y a bien longtemps que l'on ne sait plus qui a, pour la première fois, raconté un *iti* particulier. La question de savoir si un *rema* est susceptible de devenir un *iti* au cours du temps est entière.

Jebens ne donne pas la raison pour laquelle les récits n'ont pas été recueillis en langue vernaculaire. Compte tenu du contexte particulier de leur collecte lors duquel des villageois racontent une histoire à l'un des leurs, une explication aurait été bienvenue. À priori, en effet, les *iti* et même les *rema* n'ont pas été transmis et inventés en Tok Pisin. Le lecteur se demande si l'idée vient d'Alex ou de l'ethnologue. Si elle émane du premier, le lecteur se demande quelle en serait la motivation. Elle ne peut en effet pas être celle de s'adresser à un large nombre de Papous puisque ceux qui lisent le Tok Pisin lisent aussi l'anglais¹. Que le texte original ait été la transcription de la langue kewa que l'ethnologue aurait traduit en anglais n'aurait donc à cet égard rien changé. On peut imaginer qu'ainsi, la richesse de la langue aurait été préservée et que le livre aurait servi aux générations futures pour garder la mémoire de récits, sans passer par un processus de traduction dont on sait qu'il est susceptible de déformer l'original.

Cette légère critique mise à part et, bien qu'il n'apporte pas d'éléments d'analyse, *Storibuk Pairundu* est un maillon supplémentaire et bienvenu à la longue série des travaux sur les récits kewa à laquelle il faut ajouter l'ouvrage posthume de Bernard Juillerat paru en 2014, *Le travail du mythe. La construction du héros en Mélanésie*, dans la mesure où cet ethnologue y faisait référence à plusieurs de ceux collectés et analysés par John LeRoy.

RÉFÉRENCES CITÉES

BEIER Ulli (ed.), 1977. *Kewa stories from the Southern Highlands* collected by Stephen Rambai and Franck Nimi, Port Moresby, The Institute of Papua New Guinea Studies.

1. Dans le système éducatif papou en effet, l'anglais est très tôt la langue de l'apprentissage.

FRANKLIN Karl J., 2017. Two Kewa (Papua New Guinea) Story Genres, *Language & Linguistics in Melanesia* 35, pp. 152-176.

JOSEPHIDES Lissette, 1982. Kewa stories and songs, *Oral History* 10 (2), pp. I-VI, 1-186.

JUILLERAT Bernard, 2014. *Le travail du mythe. La construction du héros en Mélanésie*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la SdO 51.

LEROY John (ed.), 1985a. *Kewa Tales*, Vancouver, University of British Columbia Press.

LEROY John, 1985b. *Fabricated World: An Interpretation of Kewa Tales*, Vancouver, University of British Columbia Press.

MACDONALD Mary N., 1991. *Mararoko: A Study in Melanesian Religion*, New York, Peter Lang, American University Studies Series 11, Anthropology and Sociology 43.

Pascale BONNEMÈRE,
CREDO, Marseille

WEBB Virginia-Lee (ed.), 2015. *Esprits incarnés : Planches votives du golfe de Papouasie*, avec essais de Victor Teicher, Virginia-Lee Webb, Robert L. Welsch et Thomas Schultze-Westrum, Milan, 5 continents, Beaux livres, 355 p., bibliogr., ill.

Il est toujours très réjouissant d'avoir entre les mains une somme récente sur des objets du Pacifique. En particulier lorsque cet ouvrage concerne des objets célèbres mais pas toujours bien connus. L'ouvrage publié par Virginia-Lee Webb, avec des contributions de Robert Welsch (qui signe deux essais) et du collecteur Thomas Schultze-Westrum, appartient à cette catégorie d'ouvrages très attendus. Dire que les objets qui sont au cœur de cette publication sont mal connus serait pourtant en partie faux. Les planches votives de la région du Golfe de Papouasie font partie des objets les mieux étudiés et les mieux documentés de la région. De nombreux ouvrages leur ont été consacrés et certains font figure de pionniers des publications sur l'art océanien (comme le catalogue de la première exposition organisée par Douglas Newton au *Museum of Primitive Art* de New York en 1961) ou la plus expérimentale publication commune d'Ulli Beier et Sir Albert Maori Kiki en 1971 qui alors était une des premières tentatives d'interprétation d'arts du Pacifique par un habitant du Pacifique. Plus récemment, Robert Welsch et Virginia-Lee Webb, avec la participation de Sebastian Hahara, ancien conservateur au département anthropolo-

gie du National Museum and Art Gallery de Port Moresby, ont publié un bilan sur les publications et les connaissances sur cette région de Papouasie, région qui comme le rappelle Virginia-Lee Webb dans l'introduction de la publication de 2015 est une la région de Papouasie Nouvelle-Guinée la mieux connue avec celle du Sepik. On pourrait d'ailleurs noter que pour la région du Golfe, comme pour celle du Sepik, l'abondance de publications et des synthèses n'épuise jamais le sujet et chacune d'entre elle, en même temps qu'elle apporte des éclairages nouveaux, soulève autant de questions originales. Pourtant ce récent opus apporte des informations inédites sur l'art du Golfe, aussi bien par sa méthode (se concentrer sur un seul type d'objets) que par le corpus rassemblé qui permet de publier un grand nombre de pièces peu connues.

L'ouvrage débute par une série de six essais avant de devenir un catalogue présentant une sélection de 136 planches sculptées, dont l'essentiel (quatre-vingt-dix-neuf) provient de la collection Tomkins. Ainsi cet ouvrage, tout autant qu'il présente une réflexion sur les planches votives du Golfe de Papouasie, est aussi un catalogue de la collection Tomkins dont ce livre présente les exemples les plus remarquables. Ceux-ci sont accompagnés d'autres exemplaires conservés dans des collections publiques à travers le monde (Cambridge, British Museum, Metropolitan Museum of Art, Saint Louis Museum, De Young Museum à San Francisco, National Gallery de Canberra). Le catalogue est divisé en huit sections géographiques suivant la côte du Golfe d'Est en Ouest (de la région Elema jusqu'à la lointaine zone Kiwai située aujourd'hui dans la Western Province), en suivant le parcours qu'avaient empruntés les premiers collectionneurs d'objets du Golfe. Dans le catalogue, les auteurs présentent les principaux types de planches, parfois accompagnées de courtes notices, la plupart de ces dernières analysant des points stylistiques ou offrant des informations concernant les modalités de leur collecte. La qualité des illustrations y est particulièrement remarquable, le grand format de l'ouvrage met en valeur les détails et la puissance visuelle de ces œuvres. On se demande parfois pourquoi certains types de planches ne sont pas ou peu représentés. Les grandes planches ajourées de Kerewa y sont ainsi notablement absentes. On peut aussi regretter que les planches présentant l'amorce de jambages détournés ne soient illustrées dans l'ouvrage que par deux œuvres seulement tandis que les mêmes auteurs en avaient présenté des exemples plus particulièrement spectaculaires dans l'ouvrage qu'ils avaient publiés à l'occasion de l'exposition du *Dartmouth College*.

Les illustrations de cet ouvrage, comme souvent pour les Éditions 5 continents, en représentent un des attraits principaux. Elles permettent de réunir un très grand nombre d'œuvres souvent

confrontées à des photographies de terrains dont certains sont déjà bien connues (comme les photos prises par Paul Wirz ou celles déjà iconiques de Lewis souvent publiées). Parmi les photos venues contextualiser les objets, figurent les très nombreuses photos de Thomas Schultze-Westrum qui, quoique postérieures à la Seconde Guerre mondiale, présentent encore les planches votives dans le contexte de grandes maisons et aussi de maisons modernes, lieux dans lesquelles ces objets étaient soit stockés soit présentés aux étrangers en vue, sans doute, d'y être vendus.

Les quatre contributions de Virginia-Lee Webb (à qui on doit l'introduction et une étude sur les campagnes photographiques) et de Robert Welsch (sur l'histoire des collectes et sur l'interprétation des planches votives) reprennent de manière plus détaillée des essais déjà publiés en 2006 dans le catalogue du Dartmouth College. La contribution de Thomas Schultze-Westrum, l'un des derniers collecteurs de planches anciennes en 1965, y apporte une note assez originale.

Il faut souligner la considérable érudition des contributions de Virginia-Lee Webb et Robert Welsch sur l'histoire de la photographie et des collectes d'objets dans cette région de Nouvelle-Guinée. On s'aperçoit à la lecture de ces essais que les premiers collecteurs et les premiers photographes sont bien souvent les mêmes personnes. Les auteurs apportent des informations détaillées sur le rôle des missionnaires de la London Missionary Society. Ils furent les premiers à entreprendre des collectes d'objets et à prendre des photographies. Peu après, il y a bien sûr Alfred Haddon mais aussi sa fille Kathleen qui accompagna son père lors de son dernier voyage en Nouvelle-Guinée. Cette dernière a ainsi effectué une série de clichés remarquables. Les deux auteurs apportent des précisions sur les travaux du finlandais Gunnar Landtman bien connu pour ses travaux sur le Kiwai, sur la partie la plus occidentale de la région (on peut d'ailleurs se demander s'il était vraiment légitime d'insérer les travaux de Landtman au sein d'un corpus sur les cultures du Golfe de Papouasie), sur ceux du suisse Paul Wirz, mais aussi de collecteurs moins fameux comme William Patten, Paul de Rautenfeld, E.W. Brandes ou John W. Vandercook. Trois personnalités se détachent en tant que collecteurs et photographes. L'ancien élève de Franz Boas, Alfred Buell Lewis, assistant curateur au Field Museum de Chicago, séjourne dans la région du Golfe de février à juin 1912. Il en rapporte une des collections les plus spectaculaires qui soit. Virginia-Lee Webb décrit les progrès rapides de Lewis dans l'usage des techniques photographiques et les témoignages irremplaçables qu'il rapporte alors sur les planches sculptées photographiées dans l'obscurité des maisons

longues de la région. Après la Première Guerre mondiale, l'ethnologue australien F. E. Williams collecte des objets, photographie de nombreux objets (dont les inoubliables masques qu'il immortalise dans la région Elema)¹. À peu près à la même époque l'aventurier et génial photographe Frank Hurley rapporte lui aussi des collections (aujourd'hui à l'Australian Museum de Sydney) et de nombreux clichés.

L'essai de Thomas Schultze-Westrum développe une réflexion sur la forme ovale des planches votives et leur relation avec le monde surnaturel. Quoique nourri par de nombreuses références bibliographiques aussi précises que judicieuses, l'article vaut surtout par les informations de terrain livrées par l'auteur. Celui-ci y évoque les conditions dans lesquelles beaucoup des objets présents dans le catalogue ont été collectés. Il publie de multiples commentaires d'informateurs qui quoique relativement récentes éclairent et apportent des perspectives nouvelles aux interprétations collectées plus anciennement par Haddon, Lewis, Wirz, Williams ou Kiki.

L'ouvrage publié par Virginia-Lee Webb appartient incontestablement à la catégorie des « beaux livres ». Sa mise en page et ses photographies exemplaires mettent en valeur un corpus d'objets représentatifs de cette région de Papouasie Nouvelle-Guinée. Les essais sont également d'une grande richesse et d'une grande précision. Les seules remarques qu'on puisse lui faire concernent l'accent mis sur une collection particulière, au risque de faire du livre un argument commercial. Quant aux essais, certains d'entre eux reprennent les essais déjà publiés en 2006, tout en leur donnant une ampleur et une richesse nouvelle.

RÉFÉRENCES CITÉES

BEIER Ulli et Albert Maori KIKI, 1970. *Hohao: The Uneasy Survival of an Art Form in the Papuan Gulf*, Sydney, Thomas Nelson.

DOUGLAS Newton, 1961. *Art Styles of the Papuan Gulf*, New York, The Museum of Primitive Art.

WELSCH Robert L., Virginia Lee WEBB et Sebastian HAHARA, 2006. *Coaxing the Spirits to Dance: Art and Society in the Papua Gulf of New Guinea*, Hanover, Hood Museum of Art, Dartmouth College.

WILLIAMS Francis E., 2015 (éd. or., 1928). *Orokaiwa Magic*, Port Moresby, University of Papua New Guinea Press and Bookshop, 231 p.

Nicolas GARNIER,
musée du quai Branly-Jacques Chirac, Paris

1. Pour information, l'*University of Papua New Guinea* vient de republier certains de ses textes les plus importants (Williams, 2015).

À commander en ligne sur
<http://www.oceanistes.org/oceanie/boutique/hiva-oa-1901-1903/>
 ou disponible à la librairie du
 musée du quai Branly

À commander en ligne sur
www.oceanistes.org/oceanie/boutique/tiki-tii-kii-aux-origines-des-polynesien/
 ou disponible à la librairie du
 musée du quai Branly