L'incorporation des déités polynésiennes

Mimèsis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation

*The Embodiment of Polynesian Deities. Mimesis, Actualisation, Instantiation :
The Modalities of Representation*

Sophie Chave-Dartoen

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24421>

DOI : 10.4000/lhomme.24421

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 mars 2013

Pagination : 55-78

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Sophie Chave-Dartoen, « L'incorporation des déités polynésiennes », *L'Homme* [En ligne], 205 | 2013, mis en ligne le 06 mars 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24421> ; DOI : 10.4000/lhomme.24421

L'incorporation des déités polynésiennes

Mimèsis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation

Sophie Chave-Dartoen

CET ARTICLE PROPOSE une comparaison entre différents modes de représentation. L'un de ces modes nous est familier. Il caractérise, sous le terme de mimèsis, la plupart des pratiques artistiques et rituelles, en ce qu'il mobilise symboles ou figures (mots, gestes, images) pour donner à saisir une idée, une chose, une entité. Il revient, en Occident, à une manipulation des formes et des substances qui repose sur l'affirmation d'une essence des êtres et des choses. Dans cette perspective, l'essence du divin peut être transmise aux objets ou aux symboles qui le représentent¹.

Un autre mode de représentation nous est moins aisément accessible et fait contraste : il se fonde sur l'action manifeste de l'entité représentée et correspond à ce que j'appellerai ici, en développant différents arguments, une « instanciation »². Cette instanciation, plus ou moins durable, procède de la double réalisation d'une performance et de son

1. Cette conception, classique en Occident, confère une valeur et une efficacité particulières aux images, aux images pieuses en particulier (cf. Goody 2003). L'approche « substantialiste » est mobilisée dans la littérature océaniste pour examiner certains faits polynésiens. C'est le cas de nombreuses analyses « du » *mana*, souvent présenté comme un « pouvoir », un « fluide » existant en soi et transmis aux chefs par les déités. Il n'en va pas ainsi à Wallis où le terme *mana* désigne une efficacité d'un type particulier (cf. *infra*).

2. Aletta Biersack (1991 : 248, 253-254) utilise le terme anglais *instantiation* pour caractériser la relation entre les chefs et les ancêtres dont ils gardent les attributs et prolongent l'existence sociale. Il en va de même pour Marshall Sahlins, qui use du terme *instances* dans une citation donnée plus bas dans le corps du texte. Je les suivrai ici en conservant un sens général à ce terme : .../...

À la mémoire de Daniel de Coppet, dont les travaux sur la représentation ont attiré mon attention sur les éclairages que l'anthropologie pouvait apporter à cette question. Cet article a bénéficié des remarques du Comité scientifique d'*Images Re-vues*, de Denis Monnerie et de Rodica Zane, ainsi que des membres du séminaire du CREDO. Je les remercie vivement pour la générosité de leurs suggestions tout en gardant l'entière responsabilité de la forme et du fond de ces propos.

constat : seul le constat d'une action particulière et significative indique la présence d'un ancêtre ou d'une déité et, par là même, la manifestation des relations dont le monde sociocosmique est constitué. Ainsi, la représentation mimétique assure parfois la présence³ de l'entité représentée, son actualisation *hic et nunc*, mais cette actualisation agissante est la condition même de l'instanciation.

Je vais reprendre ce contraste entre mimésis et instanciation dans ses fondements théoriques afin de montrer l'intérêt méthodologique de cette distinction conceptuelle. L'argument s'appuiera sur l'étude de la relation des Polynésiens à leurs déités, à partir de données ethnographiques anciennes et contemporaines.

Mimésis et stabilité du lien sémiologique

Alfred Gell (2009) a renouvelé l'approche des représentations artistiques et de l'efficacité rituelle en proposant une analyse riche et complexe de l'agentivité (*agency*) des objets d'art. Un des aspects de sa théorie offre une bonne entrée sur la question des représentations : objets, œuvres d'art et motifs décoratifs sont, selon lui, des indices⁴ pour celui qui les contemple, des traces liées à une référence (un « prototype » pour Gell) – c'est-à-dire à l'entité à laquelle le signe se réfère, ce qui est représenté ou figuré – *via* une relation causale générée par un processus abductif. Cette théorie s'adosse partiellement à celle de Charles S. Peirce (1978), qui distingue trois sortes de signes : 1) des indices, qui renvoient à la référence suivant une relation causale, une forme de contiguïté, tels une empreinte, une trace, un témoignage ; 2) des symboles, qui renvoient à la référence suivant une

[Suite de la note 2] on entend par « instanciation » en philosophie, en logique et en informatique, la réalisation, dans une entité particulière, de propriétés générales et abstraites. Le terme a un sens approchant en linguistique. Je lui donne dans ce texte une dimension plus dynamique puisqu'il y désigne moins des objets ou des réalisations concrètes, que des manifestations, des performances donnant à saisir la présence d'entités qui, par ailleurs, ne possèdent pas de forme précise et perceptible. Ce terme a l'avantage d'être plus précis que « manifestation » et « performance », deux mots très polysémiques. Dans cet usage, « instanciation » permet, par exemple, d'éviter la confusion avec des types de manifestations (présentification, actualisation...) qui peuvent être associées à des signes par un lien stable et qui sont des phénomènes plus généraux (cf., *infra*, note 10).

3. Michael Fried donne une excellente définition de la présence dans ce type de contexte : « On dit d'une chose qu'elle a une présence quand elle capte l'attention de l'observateur, quand il la prend au sérieux – et quand il remplit cette exigence en ayant simplement conscience de cette chose et, pour ainsi dire, qu'il agit en fonction d'elle » (1967 : 128, ma traduction). Cette définition pragmatique de la présence convient à toutes les formes d'actualisation, mais le fonctionnement de ce type de présence est nécessaire à la réalisation de l'instanciation. Pour d'autres sortes de présence dans l'art, cf. Hans Belting (2004, entre autres) et George Steiner (1991).

4. « Indice » traduit, dans la version de Gérard Deledalle, le terme anglais *index*, que Gell emprunte à Peirce (1978).

convention, par l'intermédiaire d'un codage linguistique, métaphorique ou autre ; 3) des icônes, qui renvoient à la référence par le jeu de similitudes formelles, de ressemblances morphologiques. Pour Gell, quelle qu'en soit la forme, la relation pertinente entre le signe et sa référence est avant tout indexicale : elle résulte des investissements respectifs qu'artistes et destinataires (directs ou indirects) reconnaissent dans les signes, des projections qu'ils y placent, qu'ils perçoivent ou pensent y percevoir, faisant de ces signes – en l'occurrence des objets – des agents sociaux de plein droit et d'une autonomie diversement modulée selon les cas et les sociétés. Un point de départ empirique sur lequel Gell construit sa théorie est l'intentionnalité que nous attribuons communément aux choses qui nous entourent. Dans cet ensemble, objets et images anthropomorphes sont particulièrement propices aux phénomènes conduisant à l'objectivation d'une personnalité : conscience, esprit, volonté sont projetés dans l'objet ou l'image. Toujours selon Gell, cette projection leur octroie un statut d'agent social, une existence et une efficacité sous la forme de « fétiche » ou d'« idole ». La richesse de ces propositions explique l'intérêt porté à cette théorie. Un point, toutefois, mérite d'être souligné : dans la théorie de Gell, comme dans la plupart de celles portant sur la représentation, l'objet, la figure, l'image constituent un support matériel dont le statut sémiologique, culturellement défini, est associé au processus d'abduction qu'il génère. La relation entre le signe et sa référence est conçue comme stable, qu'elle s'établisse sur une similitude formelle reconnue (portrait), une tradition iconographique ou sémiologique (un système de concordances symboliques) ou sur une convention plus ponctuelle. Dans tous les cas, le signe donne un accès socialement codé et validé (*via* une image ou un symbole) à la référence. En la « représentant », il confère ainsi à cette dernière une présence, qu'elle appartienne au monde sensible ou à celui des idées. Parce qu'elle reste centrée sur les créations matérielles et artistiques, cette théorie s'inscrit dans la continuité de celles définissant la représentation par un lien stable à la référence.

La stabilité du lien sémiologique entre référence et représentation est ici capitale. Depuis l'Antiquité grecque⁵, le vocable *mimêsis* désigne la représentation, reproduction artificielle des réalités tangibles du monde

5. La représentation des divinités grecques, « image » (*eikôn*) comme « idole » (*eidôlon*), fonctionne sur la base d'un lien sémiologique stable entre signe et référence. Jean-Pierre Vernant (1990) montre toutefois que le concept de *mimesis* n'émerge en Grèce que tardivement, au V^e siècle avant notre ère, à l'époque où naissent conjointement la tragédie et le terme *eikôn* (« icône », en tant qu'image offrant une transposition de l'essence). L'apparition dans cette région et à cette époque de la monnaie fiduciaire participe du même processus social et cognitif selon Richard Seaford (2004).

ou figuration de ce qui n'est pas visible. Il ne s'agit toutefois pas d'une reproduction à l'identique. Elle se présente comme une création qui forme une image de la référence en s'appuyant sur certaines de ses caractéristiques, réelles ou supposées. C'est donc là une (re)production nécessairement partielle qui peut résulter de processus analytiques (dissociation des caractéristiques) ou synthétiques (restitution des caractéristiques essentielles), et qui permet la duplication, la transposition, la conversion des caractéristiques retenues. Jack Goody a bien saisi que la représentation mimétique (figurative et/ou conventionnelle) « n'est pas l'action elle-même, mais sa réédition », figée dans sa forme matérielle ou performée (2003 : 19). Le principe de telles représentations repose sur un lien stable et, de ce fait, une équivalence ontologique potentielle avec leur référence. Carlo Ginzburg (1991) et Jack Goody (2003) ont insisté sur leur ambivalence, selon les contextes cognitifs et sociaux⁶ : en procédant à une évocation (le mot, le geste ou l'image remplacent la chose), les représentations mimétiques opèrent, notamment au cœur des rituels, une substitution ; elles signalent une absence en exhibant (comme les effigies funéraires médiévales)⁷, parfois même en effectuant (comme l'Eucharistie) une présence. Les aspects artificiel et conventionnel de ces représentations sont ici essentiels⁸, la ressemblance réelle ou supposée avec la référence apparaissant comme un cas de figure particulier

6. « Les représentations sont toujours les représentations de quelque chose ; ce sont donc des re-présentations, non la chose en soi [...]. Elles semblent pourtant se présenter comme la chose en elle-même (ici comprise comme n'importe quelle entité, fût-elle imaginaire). La possibilité existe donc toujours que le signifiant – mots, actions, images – soit confondu ou identifié à l'excès avec le signifié, créant une situation dans laquelle il est nécessaire de rendre la relation plus distincte » (Goody 2003 : 38). En conséquence, « la représentation picturale du divin pose un problème particulier à de nombreux groupes ou sociétés en raison de son statut par ailleurs immatériel ; ce statut accroît la possibilité de percevoir un décalage entre la présence et l'absence, entre l'image ou le mot et le référent » (*Ibid.* : 23).

7. À la suite des travaux de Ernst Kantorovicz et de Ralph Giesey, Carlo Ginzburg (1991) et Daniel de Coppet (1992) ont analysé la transformation des représentations funéraires dans des funérailles royales. De Coppet montre le glissement qui se produit, au centre du rituel, entre le cercueil vide couvert d'un poêle (véritable présentation du mystère de la résurrection promise, une représentation « à l'image de Dieu ») et l'effigie à la ressemblance du défunt, ou plutôt à l'image de son corps mortel, permettant d'assurer la continuité du pouvoir royal. À l'encontre des propositions de Ginzburg, il montre ainsi que la représentation passe, à la Renaissance, d'une présentation abstraite, ponctuelle et rituellement prise en charge – mais stable –, à celle – également stable – figurative et durable, d'une icône substitutive, support de dévotion. Cette mutation correspond à celle du statut des images de piété et des formes de dévotion à la même époque (Schmitt 2002).

8. Dans la haute Antiquité grecque, explique Jean-Pierre Vernant, des « symboles » étaient attribués aux déités, assurant les conditions mêmes de leur présence effective : « Qu'il s'agisse d'une pierre brute, d'un pilier ou d'une effigie pleinement humaine, un symbole divin peut avoir pour fonctions, plutôt que de figurer la puissance surnaturelle, de la localiser, de la présentifier et même, dans certains cas, de l'effectuer, de la réaliser dans le concret d'une forme » (1990 : 225). Il en va de même avec les images religieuses durant tout le Moyen Âge, bien que selon des modalités .../...

de cette relation. Mettant l'accent sur le caractère multimodal de la représentation dans ses réalisations iconiques, linguistiques et performatives (arts, littérature, théâtre), Jack Goody n'en conforte pas moins la prééminence de la vue et de l'iconicité dans les conceptions que nous en avons couramment. Ce biais culturel, auquel répond la métaphore oculaire de la tradition occidentale (Lakoff & Johnson 1980 ; Billeter 1984 ; Schmitt 2002), ressort dans le contraste qu'offrent les travaux ethnographiques décrivant des modes de représentation alternatifs⁹, qu'ils soient matériels (monétaires et cérémoniels, par exemple) ou immatériels (musicaux ou mentaux).

Sous toutes ces modalités, la représentation rend présent, à l'esprit et à l'ensemble de la personne, ce qui est absent. Elle offre donc une grande efficacité cognitive et sociale. Dans tous les cas (duplication, conversion, transposition, etc.), les phénomènes relevant de la mimésis renvoient à une référence. Ils peuvent en permettre l'actualisation ou la présentification¹⁰, lui conférant une nouvelle présence réelle et mentale. Ce faisant, la mimésis instaure un lien stable entre une référence et la forme, matérielle ou immatérielle, figurative ou conventionnelle, de sa représentation. La perception qui lui correspond reconnaît ce lien stable et s'appuie sur lui pour donner sens à la représentation.

[Suite de la note 8] différentes, comme le montre bien Jean-Claude Schmitt (2002) : les images et les reliques apparaissent comme un *medium* nécessaire à une manifestation sensible et maîtrisée de Dieu, du Christ et des saints intercesseurs. Ces phénomènes ne diffèrent pas des représentations reposant, en Polynésie, sur le lien conventionnel et stable établi entre déités et certains « réceptacles ». Les remarquables travaux de Peter Brown (1984) sur le culte des saints à une période plus ancienne (fin de l'Empire romain d'Occident) présentent des modalités de représentation moins clairement mimétiques. La présence du saint patron auprès du fidèle en termes de « compagnon invisible » le rapproche, tout au moins sous cet aspect spécifique, d'une forme d'instanciation fondée sur une relation personnelle qui réorganise les composantes mêmes de la personne et trouve une efficacité toute particulière.

9. Rejetant les approches esthétique et sémiotique des objets rituels du Sépik, Carlo Severi (2003) propose d'y voir les représentations mnémoniques des noms ancestraux. Un autre type de représentation est dégagé par Nancy Munn (1995) qui décrit, chez les Kaluli, la représentation du défunt sous forme de chants *gisalo* retraçant des lieux qu'il a fréquentés de son vivant. Alfred Gell (2009 : 268-273), s'appuyant sur le travail de Susan Küchler, développe l'exemple des figures funéraires malangan (Nouvelle-Irlande) dont l'image complexe est mémorisée pour former une représentation mentale du mort intégrant ses diverses dimensions sociales. Daniel de Coppet (1998a et b) décrit et analyse la représentation monétaire du mort réalisée lors des funérailles en pays 'Are'aré (îles Salomon), puis dispersée afin de le constituer en ancêtre. Cf. aussi Gell (2009 : 119 *sqq.*) qui parle, concernant ce type de phénomènes, de « personnes disséminées ». Pour un exemple de représentation cérémonielle des relations constitutives de la personne à Wallis, voir Chave-Dartoen (2000, 2006).

10. Terme utilisé par Sandra Revolon (communication personnelle). La présentification désigne le fait de rendre présent à la conscience ce qui ne l'est pas. Le terme désigne donc un phénomène d'ordre psychologique. L'actualisation, quant à elle, correspond à la réalisation dans un état réel, effectif, d'un état virtuel (synthèses personnelles à partir des ressources en ligne du Centre national de ressources textuelles et lexicales : <http://www.cnrtl.fr/>).

L'instanciation, une performance ne reposant pas sur la stabilité du lien sémiologique

Dans le cas de l'instanciation, la référence se saisit par la manifestation plus ou moins durable d'une présence et d'une efficacité qu'il s'agit, d'identifier, de percevoir et, éventuellement, de contrôler. La référence est généralement associée *a posteriori* à ce qui la représente momentanément. Les miracles chrétiens en sont un bon exemple : ils consistent en des phénomènes impliquant l'abduction telle que Gell la décrit, sans que, cette fois, des signes stables soient mobilisés. Le miracle est un signe interprété comme manifestant l'action de Dieu. Il relève, à ce titre, de la catégorie des signes indexicaux mais, ponctuel, éphémère dans sa réalisation (bien que ses conséquences puissent perdurer dans le temps), il est dénué de la stabilité propre aux représentations mimétiques. Défini par son caractère extraordinaire, il ne repose pas sur une forme symboliquement ou iconiquement préconçue. Les miracles ne représentent pas Dieu (ils ne lui procurent pas une nouvelle forme de présence), ils manifestent son intervention directe et donnent à percevoir l'étendue de sa puissance dans le monde immanent. De telles manifestations constituent, pour les fidèles, une configuration particulière de représentation construite *a posteriori* en reconnaissance d'un événement compris comme le résultat d'une action efficace et spectaculaire dans le monde sensible. Fondées sur la reconnaissance d'une relation effective et efficace, elles sont comparables aux représentations polynésiennes des déités et des ancêtres faisant l'objet de cet article.

La distinction se précise donc entre deux façons de percevoir le signe dans sa fonction représentationnelle. D'un côté, la représentation par la convention (au sens très large) et la figuration (y compris la figuration performée selon des formes et des procédures réglées) inscrit profondément les objets dans le monde social en les plaçant, en tant qu'agents sociaux et/ou médiateurs, au centre des relations humaines (Gell 2009). Renvoyant à des références par un lien stable, les objets signifient en eux-mêmes ; en eux s'incarnent durablement sens et valeur. D'un autre côté, l'instanciation n'est pas une présence rendue perceptible par la manipulation d'une représentation mimétique (une actualisation ou une présentification fondées sur un lien sémiologique stable). Elle joue sur des ressorts différents : objets ou événements sont des signes (indices) qui doivent être interprétés comme portant la trace d'une manifestation, d'une intervention efficace. Ils ne sont que les supports, non nécessaires, interchangeables et généralement temporaires, de formes d'action et d'existences distinctes du commun de la société des hommes, mais qu'il

convient d'identifier et, éventuellement, de contrôler¹¹. Sens et valeur ne sont pas ici dans les objets, supports de la manifestation. Ils sont dans la référence qui les investit et dans la relation – bénéfique ou maléfique – que cet investissement signale au terme d'un processus d'interprétation contextuelle.

Ces deux modalités de la représentation ne sont pas nécessairement exclusives, mais résultent de deux processus différents impliquant des façons de percevoir les phénomènes du monde et d'agir sur lui : 1) à la modalité mimétique correspond une approche substantialiste du monde – tout au moins pour l'Occident. Souvent associée à des oppositions dualistes (être/paraître, réalité/illusion, intériorité/extériorité, mais aussi science/croyance...), elle ouvre sur la question des images, de leur manipulation et de l'efficacité de la mimésis ; 2) l'instanciation est une modalité dont l'aspect pragmatique implique une approche relationnelle et contextuelle : son sens et sa portée sont évalués en prolongement de son constat. L'autorité, le statut et les bienfaits des entités agissantes n'existent pas indépendamment de la perception qu'implique leur instanciation. Leur valeur relative dans l'interaction constatée est alors questionnée, l'efficacité de leurs actions sur le monde admise et comparée.

Il apparaît ainsi que, dans de nombreuses sociétés et dans de nombreux contextes, des représentations mimétiques (iconiques, linguistiques, musicales ou autres) des entités socialement valorisées sont mobilisées pour assurer leur existence et leur pérennité, pour leur conférer une intentionnalité, de sorte que la permanence du culte des déités et des ancêtres¹² est assurée. Mais, il apparaît également que dans certaines sociétés et dans certains contextes, tout au moins pour certaines entités, l'absence de représentation figurative ne doit pas forcément être expliquée, comme l'a fait Goody, par un rejet de la mimésis ou par une forme d'animisme qui reconnaîtrait un esprit aux choses du monde sans que soit nécessaire le passage à la figuration artificielle et délibérée. L'ethnographie des sociétés polynésiennes montre, par exemple, que la représentation des ancêtres et des déités relevait principalement, et relève encore dans

11. Cf., à ce sujet, Alain Babadzan (1993), Alfred Gell (1995) et Marshall Sahlins (1995 : plus particulièrement le témoignage du lieutenant King concernant le désintérêt des Hawaïiens pour leurs « idoles », p. 271).

12. Cette nécessité fut rejetée par les trois grandes religions monothéistes à leur origine : inutile de représenter Dieu, puisqu'Il Est. En Occident, la théorie platonicienne, qui oppose essence et apparence, a irrigué deux traditions chrétiennes antagonistes : le rejet des images et des apparences comme illusions trompeuses mais, en même temps, une pensée posant la représentation comme chemin d'accès à l'Être des choses et permettant des formes de dévotion passant par le culte des images (cf. Goody 2003).

une certaine mesure, d'une instanciation, d'une manifestation en tant qu'action efficace¹³.

L'incorporation des déités polynésiennes

Après avoir revu la synthèse de Sir Peter Buck sur la question¹⁴, des faits relevés dans les sociétés des îles de Tikopia et de Wallis seront successivement examinés. Rares sont les représentations anthropomorphes, ou même zoomorphes, anciennes connues pour la Polynésie occidentale. Cette rareté relative tranche avec la profusion des *tiki* marquisiens ou des figures ancestrales maories (*hei tiki* et autres *taonga*)¹⁵. L'essentiel de l'analyse portera ici sur les manifestations performées et sur les formes de représentation que cela implique d'un point de vue sémiologique et cognitif.

La synthèse de Sir Peter Buck sur le caractère immatériel des déités polynésiennes

Dans une étude consacrée à la représentation des dieux tongiens et samoans, l'anthropologue néo-zélandais Sir Peter Buck¹⁶ est explicite : « Bien que les Polynésiens aient conçu leurs dieux comme étant des êtres immatériels sans formes propres, ils les associaient à des formes matérielles que les yeux pouvaient voir » (Te Rangi Hiroa 1935 : 50)¹⁷. Ces formes matérielles étaient des « représentants matériels » (*material representatives*) qui pouvaient être animés (oiseaux, poissons, reptiles, insectes...) ou inanimés (rares sculptures anthropomorphes, nattes, armes, ivoires marins..., mais aussi des rochers ou des arbres).

Les attitudes variaient selon l'intensité de la relation reconnue entre les déités immatérielles et leurs représentants matériels. Dans toute la région, le mouvement des animaux, notamment des oiseaux, annonçait de bons ou de mauvais présages. Plus que de simples auspices, animaux et objets pouvaient temporairement donner une « forme », une « ombre », à la déité

13. Cf., sur la question des représentations divines en Polynésie, l'intéressante synthèse de Steven Hooper (2008). L'auteur décrit les interactions entre dieux et vivants tant sous la forme de représentations iconiques (« images », « effigies »...) qu'en termes d'actualisation ou de performance (« incarnations », « manifestations »...). Ces dernières et leurs caractéristiques sont au centre de mon analyse.

14. Pour une ethnographie détaillée sur Tonga, on pourra se référer aux remarquables travaux d'Ernest Collocott (1921a et b), largement repris dans des synthèses ultérieures, dont celles de Buck.

15. La consultation des ouvrages relatifs aux arts polynésiens (Hooper 2008, pour un catalogue très représentatif) illustre bien cette disparité.

16. Te Rangi Hiroa, de son nom maori.

17. Toutes les citations de Peter Buck (Te Rangi Hiroa 1935) et de Raymond Firth (1930-1931) ont été traduites par mes soins.

tutélaire d'un groupe : leur apparence, un mouvement, un son inhabituels trahissaient en eux une présence de la déité et indiquaient sa volonté. Dans certains cas, enfin, les déités s'incarnaient. Les objets, que Buck qualifie alors de « fétiches », « étaient chargés de l'essence spirituelle du dieu et, à l'occasion, pouvaient même être possédés par le dieu sur la sollicitation du prêtre » (*Ibid.* : 85). Les arbres ou les rochers, avec lesquels une connexion divine était identifiée, recevaient ainsi des salutations ou une modique offrande au passage, mais certaines déités disposaient de sanctuaires, maisons et aires cérémonielles, où se tenaient des cérémonies élaborées. Toutefois, « beaucoup de dieux n'avaient pas de tels "réceptacles" [*fetishes*], tandis que d'autres en avaient jusqu'à trois ». Il arrivait aussi que le dieu « apparaisse comme réellement présent à l'intérieur d'un représentant vivant » (*Ibid.*), généralement un prêtre qui devenait l'intermédiaire « entre le dieu et les fidèles du dieu » :

« Une manifestation visible du dieu sans forme [*formless god*] était sensible lorsqu'un prêtre était pris de convulsions, interprétées comme la prise de possession du corps de ce dernier par le dieu, dans l'intention de faire connaître ses décisions ou ses ordres. Dans de tels cas, le prêtre était considéré comme un réceptacle matériel et on lui attribuait alors le terme *waka* ("pirogue ou réceptacle") en Nouvelle-Zélande, *pi'a atua* ("boîte-dieu") à Magaia » (*Ibid.* : 48).

Cette synthèse régionale a le mérite de dégager les grands principes de phénomènes étendus. Sans le démontrer clairement, Buck documente ainsi le caractère labile de la relation entre les déités polynésiennes et les réceptacles qui les accueillent dans le monde social des vivants, leur offrant une forme et le moyen de s'y manifester. Dans ce tableau général, seules paraissent constantes les relations rituellement identifiées, instaurées et entretenues (Babadzan 1993 ; Gell 1995). Pour les autres, les déités expriment leur volonté de façon ponctuelle et par différents moyens, aucun lien permanent ne les associant à un animal ou à un objet particulier du monde.

Une autre ethnographie, celle de Raymond Firth sur la société de Tikopia, confirme, à l'échelle d'un groupe social localisé, la généralité de cette observation. Discutant la thèse du psychologue William Rivers à propos de la nature totémique des religions polynésiennes, Firth admet :

« Il existe une association particulière entre certaines espèces de plantes ou d'animaux et l'inclination [*interest*] religieuse des gens. La plupart des auteurs présentent cette association en termes de croyance indigène, selon laquelle les animaux et les plantes sont utilisés par les déités comme une forme d'incarnation visible » (1930-1931 : 191).

Cependant, la nature de cette association doit être questionnée.

À Tikopia, la signification du terme *atua* est proche de ce que l’on sait pour le reste de la Polynésie : elle renvoie à des choses de différents ordres, généralement considérées comme « surnaturelles ». En premier lieu, viennent les esprits des morts, les ancêtres et les déités n’ayant jamais eu d’existence humaine : « chacun d’eux avait sa propre personnalité, un ou plusieurs noms et souvent un certain nombre d’attributs personnels liés à son apparence et à son caractère » (Firth 1930-1931 : 299). Viennent ensuite les « esprits vagabonds » (*wandering ghosts*) qui ont une personnalité, mais pas de nom, pas de caractéristiques spécifiques ni de continuité dans les relations sociales telles qu’elles sont pensées :

« On entend par là que, même s’ils existent en tant que classe, en tant qu’individus, ils ne sont significatifs qu’au moment de leur manifestation. De tels *atua* sont en grand nombre partout, dans la brousse et sur les chemins, et ils sont particulièrement présents au crépuscule » (*Ibid.*).

Ils interviennent puis disparaissent, en se rendant temporairement visibles sous l’aspect d’une chose ou d’un animal : « À cette occasion, les *atua* ne se changent pas (*putu*) en crabe, ils n’en prennent pas la forme ; ils entrent (*uru*) dans le corps d’un crustacé déjà existant » (*Ibid.* : 302).

La troisième classe d’*atua* est constituée d’« objets particuliers associés à des pouvoirs surnaturels ou étant dotés d’attributs surnaturels, tels certaines pierres, certains arbres, certaines armes, considérés comme sortant de l’ordinaire ». Viennent en fin de liste : « des individus d’espèces naturelles tenues pour non comestibles » (*Ibid.* : 299). Dans ce cas plus occasionnel, *atua* signifie « impropre à la consommation humaine » (*Ibid.* : 300). Il est significatif que l’interdit alimentaire porte, concernant les espèces animales, sur celles potentiellement associées aux manifestations de déités.

Le terme *atua* désigne donc différentes entités et leurs manifestations, parfois même, leurs « matérialisations concrètes sous la forme de créatures vivantes [*the concrete materialization is that of a living creature*] ». Ce type de manifestation a pour nom *ata* :

« Le terme *ata* est fréquemment utilisé pour décrire la relation de l’être surnaturel à l’animal qui est sa forme manifeste. Dans son sens le plus concret, *ata* est l’ombre, telle celle d’une personne projetée par le soleil [...]. C’est [un terme] utilisé pour un reflet, une image réfléchie à la surface de l’eau. L’apparition d’un esprit sous une forme matérielle animée est également décrite comme son *ata*, dont la meilleure traduction serait, dans ce contexte, son image ou son apparence [*simulation*]. Selon l’expression indigène *te atua e ata ki te manu*, “l’esprit simule [*simulates*] l’animal”, ce qui signifie qu’il prend sa forme » (*Ibid.* : 303).

Le texte n'est pas parfaitement clair quant à la caractérisation de la manifestation de type *ata* : les dieux, explique Firth, prennent l'apparence, entrent dans la forme des animaux vivants qui constituent ainsi un support temporaire, un corps non complet (un reflet, une ombre, une image, un simulacre) leur permettant de venir visiter les humains et de se manifester ponctuellement (*Ibid.* : 304). Dans ce cas, la relation de l'esprit à l'animal est lâche, l'instabilité de ce lien relevant de ce que j'ai appelé, plus haut, l'instanciation : l'animal est d'intérêt secondaire, seul l'esprit *atua*, lui empruntant sa forme, attire une attention momentanée. Il arrive toutefois que l'on se trompe et commette une erreur : on prend pour *ata* ce qui est en fait la vraie déité. La relation entre la déité et l'animal n'est plus alors de simple apparence (*ata*), mais d'incarnation, et son défaut d'identification peut entraîner une terrible sanction. Seule cette dernière donne rétrospectivement la possibilité de comprendre l'étendue de l'erreur commise : la manifestation directe et efficace de la déité en retour d'une relation insatisfaisante (négligence, irrespect...) apparaît comme la sanction d'un défaut de reconnaissance et d'une rupture d'interdit.

Certaines de ces incarnations peuvent être plus durables et se rapprocher de la mimésis, les déités trouvant des « réservoirs permanents » en certains objets (massue de guerre, lance ou pilier principal de la maison du clan). Les objets sont alors considérés comme les « incorporations » (*fakatino*, « embodiment » pour la traduction anglaise du terme polynésien) de leurs déités respectives : « Le *fakatino* est le symbole concret et permanent d'un être surnaturel, un objet individuel donné dans un lieu déterminé ».

De tels cas doivent être rapprochés de, et comparés à, ceux des plantes emblématiques des quatre groupes patrilineaires que Raymond Firth appelle « clans ». Chaque espèce est associée à un groupe et à la déité tutélaire auprès de laquelle le chef du lignage fait figure d'ainé de descendance et d'officiant cérémoniel. Ces plantes (ignames, taros, noix de coco, fruits à pain) « sont sacrées et leur destruction entraînerait la vengeance des dieux. Car [...], comme je l'ai expliqué plus haut, ces nourritures sont la propriété de leurs déités respectives ; elles les représentent vraiment corporellement en leur tout ou partie » (Firth 1930-1931 : 298). Aussi les rites de propitiation (*poroporo*) tempèrent-ils la violence que la consommation humaine exerce sur le corps des déités tutélaires. Pour constituer le « corps » (*tino*) des quatre déités tutélaires, ces plantes ne sont cependant ni sacrées ni appelées « *atua* » : « Elles sont contrôlées par l'*atua* principal de chaque clan et, de façon figurée, sont présentées comme les corps ou des parties d'anatomie de ces êtres surnaturels, mais ne sont pas les *atua* eux-mêmes » (*Ibid.* : 298-299). Le cas est donc différent ici de celui des objets à l'intérieur desquels les déités viennent résider de façon plus

ou moins permanente. Firth ne précise pas dans ce texte si les quatre déités tutélaires usent d'autres formes d'incorporation pour interagir avec les vivants, mais le vocabulaire qu'il fournit attire l'attention sur une caractéristique importante de la relation aux déités polynésiennes, à savoir les types particuliers de corporéité, supports de leurs manifestations auprès des vivants.

Firth montre que la sanction est un aspect capital de la relation à ces entités. À Tikopia comme ailleurs en Polynésie, toute absence de sanction est interprétée comme de la bienveillance ou de la faiblesse, en fonction du contexte. Elle apparaît comme l'indice spécifique de l'agentivité que les Polynésiens reconnaissent aux déités et, de nos jours encore, au Dieu chrétien dont ils ont adopté le culte. De la désinvolture, une inconduite, une inattention des vivants non sanctionnées par une déité outragée entraînent la dégradation de son autorité et, à terme, l'abandon de son culte. Sir Peter Buck raconte un événement qui illustre bien ce phénomène : Taufa'ahau, chef converti au christianisme qui unifia l'archipel de Tonga sous une monarchie constitutionnelle au XIX^e siècle, écarta des opposants en profanant le sanctuaire de leurs déités. La gravité de l'offense et l'absence de sanctions consécutives confondirent ses adversaires. Ils durent admettre, face à l'impuissance de leurs déités, la supériorité des appuis du chef et l'étendue de son autorité en ce monde (Te Rangi Hiroa 1935 : 87).

L'étude de la relation entre les déités et leurs représentations à Tikopia complète et précise l'analyse de Buck. Les déités connaissent différents types d'incorporation, plus ou moins durables. Les seules relations stables, dans cet ensemble, sont les « incorporations » *fakatino* et les quatre plantes emblématiques formant un « corps » à chacune des déités claniques. Dans la plupart des autres cas, la relation n'est pas stable. Pour qu'un animal soit reconnu comme la manifestation de la déité empruntant (*uru* ou *ata*) sa forme corporelle, un trait extraordinaire doit être perçu. Soit la relation est caractérisée comme étant d'apparence (*ata*), soit, et cela convient aussi aux objets, comme étant d'incorporation ponctuelle (*uru*) ou plus durable (*fakatino*). Dans tous les cas, la déité use d'un réceptacle pour manifester sa volonté ou pour interagir avec les vivants dans un espace et un temps rituellement fixés, tout au moins contrôlés. La représentation implique donc une performance à deux faces : d'un côté, les entités se manifestent dans l'intention d'interagir avec les vivants et d'influer sur leur vie ; de l'autre, les vivants doivent identifier cette manifestation et y apporter la réponse appropriée. Ici, seul le rituel permet de réguler les modalités de ce qui apparaît comme des instanciations reposant sur des liens sémiologiques et des relations plus ou moins maîtrisées.

L'examen d'un dernier exemple régional permettra de préciser la question du corps des déités et de leur mode d'intervention auprès des vivants. L'île de Wallis, où j'ai fait l'essentiel de mon travail de terrain, fut évangélisée entre 1837 et 1842. La population est depuis lors catholique, mais l'enquête sur place a montré que les ancêtres et, de façon plus marginale, d'anciennes déités ont toujours un rôle dans les pratiques populaires et restent partiellement intégrés aux formes locales de la religion. Quelques témoignages de missionnaires et de voyageurs, confortés par l'étude des traditions, des toponymes et de pratiques considérées comme « traditionnelles » attestent que les caractéristiques et la classification des déités wallisiennes (*atua*) différaient peu, avant la christianisation, de celles décrites par Raymond Firth pour Tikopia (Chave-Dartoen 2000 : 452 *sqq.*). Le père Pierre Bataillon, qui évangélisa l'île, indiquait :

« Quant à la religion des naturels, je dois dire qu'elle n'adresse pas son culte aux idoles. Leurs divinités sont toutes de purs esprits, autrefois munis d'un corps, à l'exception de certains dieux principaux qui n'ont jamais participé à notre nature, et dont l'origine est pour eux un mystère » (1841 : 12-13).

Quelques déités de premier ordre – seul le dieu créateur Tagaloa¹⁸ me fut cité sur le terrain, mais le père Joseph Henquel (v. 1910) cite Hikuleo, et Poncet (s.d.) ajoute Mafuïke – n'eurent donc jamais d'existence humaine. Résidant dans un domaine éloigné appelé Lagi (« Ciel »), elles usaient de déités intermédiaires pour se faire entendre et obéir des vivants. Toutes les autres déités avaient connu la vie de ce monde, la plupart, clairement identifiées, ayant été des chefs et des aristocrates de haut statut. Elles résidaient sur l'île immergée de Puluotu, formant une société parallèle dans la continuité de celle des vivants, tout en recevant le culte que leur adressait leur descendance afin de s'attirer bienfaits, protection et soutien, car : « elles seules décidaient de la vie et de la mort des hommes » (Henquel v. 1910 : 39, ma traduction). Un dernier ensemble de déités, sans noms ni attributs particuliers, hantait l'île la nuit tombée, causant le malheur des insulaires imprudents ou inattentifs¹⁹. Les modalités d'interaction entre ces déités et les vivants varient selon les sources et les relations observées, mais toutes correspondent à des faits mentionnés par Buck et Firth : on craignait, à Wallis, les déités qui, attachées à des localités particulières, prenaient la forme d'oiseaux ou investissaient arbres, pierres, sources. Il fallait propitier

18. La graphie retenue ici est celle ayant cours à Wallis : le « g » correspond à la nasale vélaire [ŋ].

19. Cette typologie est détaillée par le père Joseph Henquel (v. 1910).

leurs faveurs, à l'approche de petits sanctuaires (de « petits abris » *ki'i malumaluga* chez Henquel [*Ibid.*], « une toute petite case » chez Poncet [s.d. : 18]), par une offrande et/ou une marque de respect. Le père Bataillon précise que certaines maisons contenaient, précieusement entreposés dans les charpentes, des objets (lances, massues, dents de cachalot...) considérés comme les réceptacles de certains ancêtres. La possession était la seule manifestation des déités intermédiaires : certains morts prenaient ainsi possession de vivants, appelés « ancre-du-dieu » (*taula'atua*), qui devenaient leurs représentants plus ou moins attitrés, et ce, au cours des cérémonies du *kava* initiant un culte qui leur donnait place parmi les ancêtres reconnus du groupe²⁰. Joseph Henquel (v. 1910) mentionne que seules les déités de dernier ordre utilisaient des objets comme « réceptacles » (*fakafa'aga*), également appelés « pirogues » (*vaka*). Infligeant les maladies, ces déités étaient appelées *temonio* (ou *tano* lorsqu'elles étaient associées à une sépulture) et ressemblaient beaucoup, dans leurs caractéristiques, aux morts anonymes et malveillants que l'on rencontre de nos jours sous le couvert de la brousse ou dans l'ombre de la nuit.

Aucune de ces entités ne disposait donc d'apparence en propre, d'une corporéité particulière. Toutes dépendaient, pour interagir avec les vivants, de supports matériels plus ou moins durables et rituellement pris en charge : leurs « ancres » (*taula'atua*), « reposoirs » (*fakafa'aga*) ou « pirogues » (*vaka*). Comprendre les formes d'existence attribuées aux morts et aux déités à Wallis passe par l'étude des composantes de la personne et des pratiques funéraires (Chave-Dartoen 2000). Faute de place, je ne mentionnerai que les principaux aspects de la relation entre vivants et morts, tout au moins ceux ayant appartenu à l'ordre fermé et supérieur des *tama'aliki*, terme approximativement traduit ici par « aristocrates ».

La personne humaine se distingue des déités en ce qu'elle regroupe trois composantes : le « corps » (*sino*), la « matière sanglante » (*toto kakano*) et l'« âme » (*laumālie*). Le « corps » combine lui-même deux dimensions : la stature, que donne l'ossature interne, et l'enveloppe. Il contient la « matière sanglante », où réside le principe vital. Le principe « âme », quant à lui, est très probablement antérieur au christianisme, mais fut redéfini depuis l'évangélisation comme trouvant son origine et sa fin dans la relation à Dieu. L'étude des rites funéraires montre que le « corps » est essentiel en ce qu'il caractérise les êtres de ce monde dans leur mode d'existence propre²¹, mais aussi dans leur unicité : chaque « corps »

20. Pour la description d'une possession et l'institution d'une nouvelle déité tutélaire, cf. le père Pierre Bataillon (1841).

21. Dans les traditions comme dans les représentations communes, les morts et les déités anciennes ont souvent des corps impalpables, extraordinaires ou incomplets.

présente de façon tangible et ostentatoire les relations qui participent de sa constitution, de sorte que l'âge, le sexe, le statut se marquent en lui, notamment au long du travail rituel que suscitent les passages (naissance, baptême, première communion, puberté, mariage, investitures) et que closent les funérailles, permettant au défunt l'accession à une autre forme d'existence. Le corps confère à chacun une réalité matérielle particulière – stature, volume, surface, métabolisme –, mais aussi des besoins, des humeurs, des odeurs qui le distinguent de ses congénères et, plus globalement, des déités et des ancêtres. Le corps des vivants est donc, à Wallis, une réalisation sociale que parents et entourage travaillent, particulièrement lors des cérémonies du cycle de vie, pour son développement et son assèchement progressifs.

Les rites funéraires réaménagent les principes constitutifs de la personne que la mort a défaits. La sépulture prend le relais du corps vivant : elle offre aux défunts qu'elle reçoit une résidence sèche et minérale où, sous une protection de pierres, de cailloutis et de sable, les ossements se conservent, dépouillés de la chair et des humeurs qui, elles, sont parties rejoindre, dans le fond de terre battue, l'humidité du sol qui favorise la fertilité du « pays » (*fenua*). La tombe correspond ainsi pour les défunts à un « corps-mort » (*sinomate*) qui les ancre dans ce monde et leur permet de demeurer auprès des vivants à qui ils manifestent ponctuellement, par l'intermédiaire des rêves ou lors de visites au cimetière, leurs désirs, leur soutien ou leur mécontentement.

Au moment de l'adoption du catholicisme, les conceptions locales de la personne furent intégrées dans le dogme chrétien : certaines continuités avec des pratiques et des représentations anciennes ont perduré – je l'ai mentionné en passant pour ce qui concerne l'« âme », par exemple. Les missionnaires ont, en revanche, activement travaillé au nivellement des ordres sociaux. Un des leviers fut certainement l'égalité de tous les fidèles, quel que soit leur statut social, devant Dieu ; un autre fut la considération du mérite personnel dans l'accession à un statut *post mortem* valorisé. Ces principes nouveaux rompaient, en effet, avec l'idée plus ancienne selon laquelle seuls pouvaient obtenir le statut de déités ancestrales les aristocrates dotés de sépultures identifiées et monumentales (fosses marquées par des empierrements, caveaux, tertres surmontés de maisons...), qui permettaient de prolonger leur existence ici-bas, mais aussi d'offrir un lieu potentiel de culte, comme nous venons de le voir. Ces sépultures perpétuaient l'autorité des ancêtres et l'efficacité de leur action dans le monde des vivants, qui, eux-mêmes, continuaient à les honorer et à leur obéir tant que l'attente de leur protection et de leurs bienfaits était satisfaite.

Saisissant la place centrale des sépultures dans le culte des ancêtres et dans la relation entre les deux mondes, les prêtres catholiques usèrent d'un moyen radical pour distendre cette dernière. Ils organisèrent la réinhumation des ancêtres dans quatre cimetières paroissiaux. Une partie des sépultures fut démontée et leurs dalles remployées à l'aménagement de sanctuaires chrétiens (pierres d'autel, caveaux des religieux...) ²². Cette initiative missionnaire profanait les tombes originelles. Elle mettait surtout un frein aux pratiques anciennes, privant la communauté du point d'emprise matériel dont disposaient les ancêtres pour lui faire éventuellement bénéficier de leurs interventions. Ce transfert, réalisé sans que les familles perçoivent une quelconque manifestation de désapprobation des ancêtres, prouva leur incapacité à défendre leur souveraineté face à la supériorité du Dieu des prêtres étrangers. Ce moyen fut donc efficace pour limiter l'omniprésence des ancêtres dans la société wallisienne, mais sans pour autant rompre ni condamner totalement toute relation aux morts. Cette dernière continue à s'exprimer dans le catholicisme local par des témoignages de respect à l'égard des ancêtres, dont on attend toujours les bienfaits et redoute encore les sanctions ²³. Toutes les sépultures ne furent cependant pas ouvertes à l'époque. Il reste dans l'île des tombes anciennes que les insulaires traitent avec la plus grande déférence, par crainte de leurs occupants. Ces morts, dorénavant anonymes et vindicatifs, sont très comparables, dans leurs caractéristiques actuelles, aux anciennes déités causant maladies et infortunes.

La dimension corporelle des sépultures aristocratiques wallisiennes (les « corps-mort » : *sinomate*) doit être rapprochée d'autres pratiques funéraires (momification, secondes funérailles...) attestées dans la région. Bien que différentes, ces techniques garantissaient elles aussi la préservation d'un « corps », en permettant au défunt d'accéder pleinement au statut d'ancêtre et donc à un destin *post mortem* approprié. À Wallis, la sépulture offre les conditions d'une relation bénéfique avec l'ancêtre : ainsi doté d'un « corps », il dispose d'une résidence et d'un sanctuaire d'où il peut se manifester auprès de ses dépendants et leur faire bénéficier de son action.

La représentation des ancêtres et des déités ancestrales importantes combine ainsi deux modalités. La première, on l'a vu, est figurative et plus ou moins stable en ce que la tombe (ou les autres formes de « reposoirs »)

22. Significativement, plusieurs chapelles furent érigées sur l'emplacement d'anciennes sépultures dont les morts furent ainsi neutralisés après des manifestations jugées intempestives par les villageois devenus chrétiens.

23. Un moyen sûr d'obtenir vengeance auprès d'un ancêtre est d'aller se plaindre sur sa tombe, au coucher du soleil, en lui portant un petit présent.

constitue un « corps », support matériel que les ancêtres peuvent investir en ce monde. La seconde modalité de représentation est « performée ». Elle consiste dans la manifestation effective des ancêtres, dans l'identification de leur existence agissante par les vivants. Dans ce cas, les entités invisibles ne sont perçues et reconnues que par et pour l'efficacité de leur relation bénéfique aux vivants (fertilité, prospérité, réussite des entreprises...). À défaut, leur culte était autrefois abandonné et la tombe, devenue anonyme, rejoignait l'ensemble des lieux dangereux du fait d'éventuelles interactions non contrôlées avec les entités de l'Au-delà.

À Wallis comme ailleurs dans la région, l'actualisation des ancêtres et des déités nécessite un support plus ou moins pérenne (ici, le « corps » qu'offrent sépultures et autres réceptacles) et conventionnel, mais aussi et surtout, la performance à deux faces qui caractérise toute instanciation : une manifestation et sa reconnaissance.

L'instanciation, condition d'une efficacité extraordinaire

La dimension performée des représentations des ancêtres et des déités en Polynésie renvoie à une conception particulière du monde social et de son existence. Alessandro Duranti (1988, 1990) a montré l'aspect éminemment performatif de la parole à Samoa – mais on peut étendre l'analyse aux sociétés proches : pour exister, tout événement, toute réalité socialement pertinents doivent être ratifiés lors d'interactions verbales qui les soumettent à une validation formelle et collective. Un tel régime de vérité conditionne l'existence de chaque événement à sa perception, son identification et sa reconnaissance, selon des modalités appropriées. Le processus qui fonde l'existence d'une déité est comparable à ce type de validation, puisqu'il repose sur l'identification de ses actions et sur la reconnaissance collective que constitue son culte.

Cette relation particulière aux ancêtres et aux déités explique certainement la rareté relative des représentations anthropomorphes et autres types de figurations en Polynésie occidentale. Il en va un peu différemment plus à l'est et en Nouvelle-Zélande, où de nombreuses représentations humaines sont attestées. Le travail d'Alain Babadzan confirme toutefois le caractère temporaire des images en tant qu'objets-« reposoirs » dans le reste de la région. Les Polynésiens ne confondaient pas le sujet et l'objet : « les *ti'i*, comme les *to'o* étaient des objets fabriqués où, temporairement, la divinité ou l'esprit du mort, venaient s'incarner, dans des conditions rituelles précises. L'effigie "devenait" alors la divinité » (1993 : 39), particulièrement les *to'o*, objets de fibres tressées vaguement anthropomorphes qui renfermaient un bâton destiné à recevoir la présence du dieu Oro et des plumes rouges qui, mises à son contact, captaient sa puissance.

L'analyse des objets permet d'établir que de tels reposoirs visaient essentiellement à maîtriser la puissance de la déité et à en obtenir des bienfaits²⁴. Les manipulations qu'impliquait le culte de Oro – très comparables, dans la structure rituelle, à celles effectuées pour celui de Lono, à Hawaï'i (Sahlins 1989 et 1995) – montrent ainsi qu'il s'agissait moins de représenter durablement la déité que de l'inciter à rejoindre, dans le monde des vivants, un réceptacle approprié à la manipulation très ponctuelle d'une puissance génésique dont il fallait contenir le potentiel dévastateur.

Dans ces différents travaux, l'actualisation des ancêtres et des déités passe par diverses formes de continuités et d'incorporations. Dans tous les cas, cependant, cette actualisation relève de l'instanciation en ce qu'elle demande à être identifiée afin de prévenir toute interaction néfaste et, si possible, à être contrôlée afin que les effets bénéfiques en soient canalisés. Une bonne part du travail rituel apparaît alors comme un effort pour instaurer la continuité du lien entre les entités de l'Au-delà et un « corps » garantissant cette interaction maîtrisée. Ce « corps » (la tombe, autrefois les autres réceptacles qu'offraient personnes possédées, animaux et objets) n'en restait pas moins un point d'ancrage temporaire, permettant une instanciation momentanée et de portée restreinte. La manifestation des ancêtres, et aujourd'hui du Dieu chrétien, peut également résider dans l'efficacité (*mana*) des actions de ceux qui, parmi les vivants, les représentent et actualisent leur autorité.

Efficacité de l'action (*mana*) et actualisation des ancêtres

On a largement documenté et analysé, pour la région, l'étroite relation existant entre certains aristocrates (notamment des premiers-nés) et les déités dont ils descendaient et qu'ils représentaient²⁵ : à Tonga, Samoa, Fidji, ou encore Tahiti et Hawaï'i, les plus grands chefs étaient considérés comme des déités, « rois divins » dont les proches partageaient le statut supérieur. Marshall Sahlins en décrit un aspect essentiel :

24. « L'enveloppement peut ainsi représenter le rôle humain sur le divin, son apprivoisement au moment même où il devient pleinement divin, "authentique" ». Alain Babadzan (1993 : 138) développe ici l'idée, répandue par ailleurs dans les sociétés de la région, que le domaine et l'action des déités doivent être rituellement maîtrisés afin de permettre aux hommes une existence proprement sociale. Annette Weiner (1992) et Alfred Gell (1995) ont développé les caractéristiques et les implications de ce type de contention rituelle. L'enveloppement assure par ailleurs la protection des officiants lors du contact rituel avec les entités relevant d'un ordre supérieur (Chave-Dartoen 1997).

25. Pour une synthèse récente et éclairante, cf. Marshall Sahlins (1995 : notamment l'annexe A.12, 252-255).

« De la même façon que le vent ou une personne (le capitaine Cook, par exemple) peuvent être une manifestation d'un dieu spécifique, toute personne peut être, par le truchement du concept de lignée familiale [*family line*], une manifestation individuelle d'un ancêtre particulier. Cependant, par cette métaphysique que l'on appelle relations sociales, pour être une instance de l'ancêtre la personne n'en demeure pas moins un individu, ou vice versa. Le culte des ancêtres et la filiation [*descent*] sont deux pratiques différentes d'une même ontologie – ou du moins du même *a priori* transcendantal –, elle-même correspondant à la doctrine des multiples corps du dieu. Il n'est donc pas surprenant que les grands *akua* soient aussi des ancêtres, ou que leurs formes naturelles soient des êtres sensibles dignes de sentiments relevant de la parenté [...]. Ainsi, à tous les niveaux de l'ordre social, il y a une translation possible de l'être entre humanité et divinité » (1995 : 171, ma traduction).

Chefs et aristocrates représentaient ainsi, avec les plus prestigieux de leurs ancêtres, la succession des ascendants par lesquels la relation passait, actualisant leur volonté, mais aussi leur puissance et leur efficacité dans le monde social qui dépendait de leur bienveillance. La mort n'instaurait donc pas de rupture, seuls leurs modes d'existence et d'action, tous deux supérieurs, changeaient de nature. Cette continuité confortait l'idée d'une efficacité et d'une autorité qui les caractérisaient dans la vie comme dans la mort.

À l'instar de leurs homologues hawaïens, aristocrates et chefs wallisiens étaient autrefois conçus comme une actualisation des puissants ancêtres, ce qui leur permettait d'asseoir leur suprématie de façon pérenne. Cette relation bénéfique, appelée *manu'ia* à Wallis, garantissait les conditions d'une vie prospère pour toute la communauté. Calamités et catastrophes, tout comme les désordres persistants, étaient interprétés comme un défaut de relation *manu'ia* entre les déités ancestrales, leurs représentants et leurs dépendants. Un ajustement s'imposait alors, et un changement de chef (meurtres, destitutions, usurpations) pouvait entraîner un changement de déités (cf. Valerio Valeri 1985). De nos jours, le Dieu chrétien est désormais l'entité avec laquelle les relations bénéfiques assurent l'efficacité de l'action et la prospérité générale.

Un autre aspect de cette relation privilégiée est de conférer aux actions du chef une efficacité exceptionnelle, désignée dans toute la région par le terme *mana* et généralement décrite comme un pouvoir transmis par les ancêtres et les déités. Le respect des distances et des interdits en préserve la source et la réalisation. À Wallis, le terme *mana* ne signifie pas un pouvoir, mais le caractère surprenant d'une action résultant d'une intervention divine ou ancestrale, de sorte que, tout comme pour les miracles, il n'est reconnu que dans la réalisation, momentanée et ponctuelle, de cette action extraordinairement efficace (Chave-Dartoen 2000 : 193-196 et 2013). Il s'agit donc d'un attribut qui ne définit pas

les personnes mais leurs actes, caractérisés comme la manifestation de relations bénéfiques avec l’Au-delà qui confortent ou modifient l’ordre du monde des vivants. Les répercussions vont même encore plus loin, puisque le constat de cette manifestation permet d’évaluer la qualité des relations et de sélectionner, parmi les ancêtres et les déités, ceux dont le soutien est le plus efficace.

Ainsi, les chefs polynésiens – parmi lesquels les anciens aristocrates – perpétuent la personne sociale des ancêtres et des déités dont ils détiennent les attributs (noms, statut, complétude des relations, etc.), l’autorité et, ponctuellement, la terrible efficacité. Ils les représentent en actualisant leur action et leur emprise, mais participent aussi pleinement de leur existence, les actions humaines pouvant être perçues comme prolongeant celles des ancêtres. Cette continuité de la personne et de l’autorité des ancêtres et des déités dans leur descendance conduit à la réévaluation, à travers les actes des vivants, de l’efficacité des puissances divines et de leur autorité.

L’instanciation prend, en définitive, deux aspects à Wallis.

1) L’un est discontinu, il paraît aléatoire quand le rituel ne vient pas le régler. Les manifestations d’entités tutélaires peuvent suivre des modalités culturellement définies ou être simplement constatées, certains animaux, objets et personnes étant privilégiés par les différentes déités ancestrales. Cependant, aucune relation fixe et permanente n’est ici reconnue entre une entité et le réceptacle qui, éventuellement, l’accueille, comme l’attestent les tombes qui offrent aux défunts le moyen de s’ancrer dans le monde des vivants et d’interagir avec eux. 2) L’autre aspect apparaît plus continu lorsque la relation est généalogiquement instaurée entre les déités ancestrales et leurs descendants. Dans ce cas, la continuité généalogique assure une pérennité de la personne sociale qui fait des aristocrates et des chefs les instanciations de leurs ancêtres face au reste de la descendance et des dépendants. La dimension mimétique de toutes ces formes de représentation est très secondaire, puisqu’il s’agit essentiellement d’une actualisation plus ou moins durable de l’efficacité et de l’autorité des entités qui règlent l’ordre du monde sociocosmique.

La représentation des entités de l’Au-delà présente, en Polynésie, des caractéristiques particulières au regard de ce qui est communément désigné par ce terme. Processus et phénomènes mimétiques y sont en effet secondaires, les déités n’ayant généralement ni apparence visuelle ni existence reconnue ailleurs que dans leurs instanciations, c’est-à-dire leurs manifestations effectives et efficaces.

Sources anciennes et ethnographie montrent que, tout au moins pour la Polynésie occidentale, les entités supérieures semblent n'avoir jamais été représentées par des objets matériels au moyen d'un lien stable, qu'il soit iconique ou symbolique. Leur représentation passe par un support, un « corps » temporaire, plus ou moins durablement investi par la déité ou l'ancêtre dans l'intention d'interagir avec les vivants, pour leur bénéfice ou pour leur malheur. Il ne s'agit donc pas de rendre visibles, ou même perceptibles, les déités et les ancêtres, mais avant toute chose de repérer, éventuellement de mettre en place, les conditions d'une interaction bénéfique. Ces conditions prennent deux formes : la première requiert l'identification des objets-« reposoirs » potentiellement dangereux que déités et ancêtres occupent (à Tahiti, Hawaï ou en Nouvelle-Zélande, les reposoirs étaient assignés au cours du rituel), afin de maîtriser l'interaction ; la seconde repose sur la continuité généalogique des relations constitutives de personnes sociales complexes, où s'associent ancêtres et descendants dans une démonstration d'efficacité partagée. Dans tous ces cas, la représentation des entités consiste dans une double performance : la manifestation de leur puissance en ce monde, et la reconnaissance de leur efficacité. La reconnaissance de cette manifestation est la condition d'une représentation ici appelée « instanciation ».

Ce détour comparatif permet de revenir sur les formes de représentation généralement distinguées. Elles reposent, pour la plupart – y compris certaines formes d'actualisation –, sur des principes mimétiques et sur la manipulation – *via* des actions techniques, rituelles, artistiques – des caractéristiques de la référence, afin d'agir sur elle et sur le monde par l'intermédiaire d'un lien symbolique ou iconique stable. Rappelons que ces caractéristiques sont couramment pensées comme substantielles en Occident, bien que ce ne soit sans doute pas là une règle absolue, mais un effet du regard moderne dont nous sommes les héritiers.

L'actualisation, c'est-à-dire une représentation passant par le constat d'une action particulière et significative, est marginale en Occident, mais prend un relief particulier en Polynésie. Lorsqu'elle se réalise sans qu'un lien stable établi entre des caractéristiques de la référence et le signe identifié (indice) soit nécessaire, elle devient une instanciation qui se fonde sur l'ontologie relationnelle des ancêtres et des déités. Très répandue en Polynésie, l'étendue et l'importance de cette forme de représentation restent à cerner ailleurs dans le monde.

*Université Bordeaux-Segalen
Département d'ethnologie-anthropologie sociale et culturelle, Bordeaux
sophie.chave-dartoen@u-bordeaux2.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : ethnographie polynésienne/*polynesian ethnography* – représentation/*representation* – mimésis/*mimesis* – actualisation – instanciation/*instantiation* – performance – religion polynésienne/*polynesian religion* – île de Wallis/*Wallis island*.

BIBLIOGRAPHIE

Babadzan, Alain

1993 *Les Dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Bataillon, Pierre (Père)

1841 « Missions de l'Océanie [...]. Notice sur l'île et la mission de Wallis », *Annales de la Propagation de la Foi* 13 : 5-34 [http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5447319c/f14.image].

Belting, Hans

2004 *Pour une anthropologie des images*. Trad. de l'allemand par Jean Torrent. Paris, Gallimard (« Le Temps des images »).

Biersack, Aletta

1991 « Kava'onau and the Tongan Chiefs : Two Myths and their Interpreters », *Journal of the Polynesian Society* 100 (3) : 231-268 [http://www.jps.auckland.ac.nz/document/Volume_100_1991/Volume_100%2C_No._3/Kavaonau_and_the_Tongan_chiefs%2C_by_Aletta_Biersack%2C_p_231_-_268?action=null].

Billeter, Jean-François

1984 « Pensée occidentale et pensée chinoise : le regard et l'acte », in Jean-Claude Galey, ed., *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris, Éd. de l'Ehess : 25-51.

Brown, Peter

1984 *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Trad. par Aline Rousselle. Paris, Le Cerf (« Histoire »).

Chave-Dartoen, Sophie

1996 « Étude de la natte *tá'ovala* à Wallis (Polynésie occidentale) », in Yvonne Élisabeth Broutin, ed., *Se vêtir pour dire*. Rouen, Université de Rouen (« Bilans et perspectives » : 61-75 [n° hors-série des *Cahiers de linguistique sociale*]).

2000 *Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

2006 « Rites de passage à Wallis : succession des générations et renouvellement de la vie », *Journal de la Société des Océanistes* 122-123 : 77-90 [http://jso.revues.org/554].

2012 « La pluralité référentielle des noms propres : constitution, statut et pérennité de la personne à Wallis », in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy & Denis Monnerie, eds, *Nomination et organisation sociale*. Paris, Armand Colin (« Recherches ») : 223-248.

2013 « Compétence, performance et autorité : expression et gestion des relations sociales à Wallis (Polynésie Occidentale) », in Cécile Leguy & Sandra Bornand, eds. Paris, Karthala [à paraître].

Collocott, Ernest

1921a « Notes on the Tongan Religion », *Journal of the Polynesian Society* 30 (119-120) : 152-163 et 227-240.

1921b « The Supernatural in Tonga », *American Anthropologist* 23 (4) : 415-444.

Coppet, Daniel de

1992 « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées », in Christian Descamps, ed., *Philosophie et Anthropologie*. Paris, Centre Georges-Pompidou (« Espace international philosophie ») : 115-130.

1998a « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes », in Michel Aglietta & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob : 159-211.

1998b « Le corps sans valeur et la transfiguration monétaire dans la société 'aré 'aré », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds, *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam-Paris, Éd. des Archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 141-161.

Duranti, Alessandro

1988 « Intentions, Language, and Social Action in a Samoan Context », *Journal of Pragmatics* 12 (1) : 13-33.

1990 « Doing Things with Words : Conflict, Understanding and Change in a Samoan *fono* », in Karen Ann Watson-Gegeo & Geoffrey M. White, eds, *Disentangling. Conflict Discourse in Pacific Societies*. Stanford, Stanford University Press : 459-489.

Firth, Raymond

1930-1931 « Totemism in Polynesia », *Oceania* 1 (3) : 291-321 et 1 (4) : 377-398.

Frieds, Mickael

1967 « Art and Objecthood », *Artforum* 5 : 12-23 [nouv. éd. in Gregory Battcock, ed., *Minimal Art. A Critical Anthology*. New York, Dutton, 1968 : 116-147].

Gell, Alfred

1995 « Closure and Multiplication : An Essay on Polynesian Cosmology and Ritual », in Daniel de Coppet & André Iteanu, eds, *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford-Washington, Berg : 21-56.

2009 *L'Art et ses agents*.

Une théorie anthropologique.

Trad. de l'anglais (États-Unis) par Sophie & Olivier Renaut.

Dijon, Les Presses du réel (« Fabula »).

Ginzburg, Carlo

1991 « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales ESC* 46 (6) : 1219-1234 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1991_num_46_6_279008].

Goody, Jack

2003 *La Peur des représentations*.

L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des religions et de la sexualité.

Trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel

Dauzat. Paris, La Découverte

(« Textes à l'appui »).

Henquel, Joseph (Père)

v. 1910 *Talanoa ki Uvea nei*.

Wallis, Évêché de Lano, Presses de la Mission [manuscrit dactylographié et ronéotypé].

Hooper, Steven

2008 *Polynésie. Arts et divinités, 1760-1860*.

Catalogue de l'exposition tenue à Paris,

Musée du quai Branly, du 17 juin au

14 septembre 2008. Paris, RMN-Musée

du quai Branly.

Lakoff, George & Mark Johnson

1980 *Les Métaphores dans la vie quotidienne*.

Trad. de l'américain par Michel de Fornel.

Paris, Minuit (« Propositions » 14).

Munn, Nancy

1995 « An Essay on the Symbolic

Construction of Memory in the Kaluli

Gisalo », in Daniel de Coppet & André

Iteanu, eds, *Cosmos and Society in Oceania*.

Oxford-Washington, Berg : 83-104.

Peirce, Charles Sanders

1978 *Écrits sur le signe*.

Éd. et trad. par Gérard Deledalle.

Paris, Le Seuil

(« L'Ordre philosophique »).

Poncet, Alexandre (Mgr)

S.d. *Histoire succincte de l'île Wallis*.

Wallis, Évêché de Lano, Presses de la Mission

[manuscrit dactylographié et ronéotypé].

Sahlins, Marshall

1989 *Des îles dans l'histoire*.

Trad. de l'anglais par Jacques Revel. Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

1995 *How « Natives » Think*.

About Captain Cook, for Example.

Chicago, University of Chicago Press.

Schmitt, Jean-Claude

2002 *Le Corps des images*.

Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge.

Paris, Gallimard (« Le Temps des images »).

Seaford, Richard

2004 *Money and the Early Greek Mind*.

Homer, Philosophy, Tragedy. Cambridge-

New York, Cambridge University Press.

Severi, Carlo

2003 « Warburg anthropologue

ou le déchiffrement d'une utopie :

de la biologie des images à l'anthropologie

de la mémoire », *L'Homme* 165 : 77-128.

Steiner, George

1991 *Réelles Présences. Les arts du sens*.

Trad. de l'anglais par Michel R. de Pauw.

Paris, Gallimard (« NRF Essais »).

Te Rangi Hiroa

1935 « Material Representations

of Tongan and Samoan Gods »,

Journal of the Polynesian Society 44

(173-174-175) : 48-53, 85-96 et 153-162.

Valeri, Valerio

1985 « The Conqueror Becomes King :

A Political Analysis of the Hawaiian Legend

of 'Umi », in Anthony Hooper &

Judith Huntsman, eds, *Transformations*

of Polynesian Culture. Auckland,

The Polynesian Society (« Memoir » 45) :

79-104.

Vernant, Jean-Pierre

1990 « Figuration et Image »,

Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens

5 (1-2) : 225-238

[www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/metis_1105-2201_1990_num_5_1_957].

Weiner, Annette B.

1992 *Inalienable Possessions*.

The Paradox of Keeping-While-Giving.

Berkeley, University of California Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Sophie Chave-Dartoën, *L'incorporation des déités polynésiennes. Mimésis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation*.

— Une comparaison est ici proposée entre deux modes de représentation visuelle. Le premier, généralement appelé mimésis, implique la création de représentations iconiques dont le lien à la référence est conçu comme stable. L'ethnographie polynésienne explorée ici permet de dégager nettement un autre mode de représentation passant par des performances, c'est-à-dire des manifestations plus ou moins durables et instables. Dans les deux cas, l'efficacité rituelle repose sur des logiques différentes : la manipulation des formes et des substances dans l'une, la reconnaissance de relations efficaces par l'identification de l'actualisation des entités tutélaires, dans l'autre.

Sophie Chave-Dartoën, *The Embodiment of Polynesian Deities. Mimesis, Actualisation, Instantiation : The Modalities of Representation*.

— A comparison between two modes of visual representation is proposed here. The first one, often called mimesis, implies the creation of iconic representations whose link with reference is conceived as permanent. A different mode of representation clearly appears in the Polynesian ethnography presented in this paper. It rests on performances, *i.e.* more or less lasting and unstable links with reference. The ritual efficiency of these two configurations is based upon different principles : the handling of forms and substances on the one hand, the acknowledgement of efficient relationships through the identification the actualisation of tutelary entities on the other hand.