

*SIGNIFICATIONS
D'UNE TRANSFORMATION*

EXPRESSIONS NARRATIVES D'UNE DYNAMIQUE RELIGIEUSE

Toute production narrative est fonction de la société dans laquelle elle est produite. Les jeux de variables que nous avons repérés dans les récits, au niveau de leur réalité textuelle, demandent à être vérifiés dans leur dimension hors-texte : nous voulons parler des référents sociaux et individuels des récits, dans l'ordre religieux, parental, politique, économique, etc. Une telle démarche ne nous paraît pas un supplément d'analyse, mais nous est dictée par la compréhension même de la logique des variables. Si celle-ci est soumise aux contraintes sémiotiques, il n'en demeure pas moins vrai que les constructions des sémèmes et des axes sémantiques ne sont pas indépendants de codes culturels. Cette dimension de l'analyse devrait d'ailleurs nous permettre d'expérimenter l'interdépendance des codes culturels et des contraintes sémiotiques.

On s'accorde à voir dans l'infrastructure techno-économique la base la plus importante dont la production mythico-idéologique serait l'image spéculaire. Or, dans le cas de l'île Wallis, ce rapport extra-textuel, nous le définissons d'abord comme un rapport à une dynamique religieuse. Le choix que nous faisons tient largement compte de l'évolution historique et de la figure prégnante du démoniaque dans l'univers narratif wallisien contemporain. Notre chapitre II a suffisamment montré la priorité historique de la dynamique religieuse sur la dynamique économique, en ce sens que la conversion au christianisme ne s'est accompagnée d'aucun de ces bouleversements économiques et politiques qui caractérisent la société wallisienne présente. De façon générale, il n'est pas prouvé que les transformations économiques, si importantes dans l'ordre social, le soient dans l'ordre narratif et culturel.

Pour en juger d'après notre constat de variations, il nous semble bon de reporter les facteurs variants sur différentes rubriques qui seront autant de points de vue explicatifs :

1. La conservation des divinités pré-chrétiennes.
2. Les effets de christianisation.
3. La persistance de l'univers démoniaque.
4. L'état d'une dynamique dualiste.

Nous pensons ainsi ne laisser échapper aucune résultante textuelle importante de la transformation religieuse opérée par plus d'un siècle de christianisation.

1. - LA CONSERVATION DES DIVINITES PRE-CHRETIENNES

A la consultation — comme à livre ouvert — de la tradition narrative de Wallis, un fait majeur s'est dégagé : la christianisation a abouti non pas à une radiation des dieux pré-chrétiens, mais à leur reconversion. Alors que les manifestations culturelles se sont entièrement déplacées sur les pratiques du christianisme, la seule instance wallisienne qui perpétue ce qui fut la religion traditionnelle, demeure la tradition orale. L'ordre du faire s'est réfugié dans l'ordre du dire, ou du chanter et du danser. On pourrait montrer que des textes de chant ou de danse véhiculent des informations similaires à ceux des récits, comme par exemple ce refrain de danse composé à l'occasion d'un jeu scénique, le soir du 25 avril 1971 à Malaetoli (1) :

*E au tala mua nai atua
O amatou kui sii temi mua
Kakahu pea mo Tagaloa
Fakavelikele mai Futuna.*

Je nomme d'abord les dieux
De nos ancêtres, autrefois
KAKAHU et TAGALOA,
FAKAVELIKELE de Futuna.

Ce n'est pas notre propos que de développer de telles similitudes ; il suffit de constater que la religion traditionnelle survit comme un vestige culturel inscrit dans la tradition orale. Parmi les éléments les plus notoires de cette religion, les personnages à qui l'on vouait culte restent le trait le plus facilement repérable dans les récits. Récapitulons ici les noms les plus communément rencontrés ainsi que leurs principales figures narratives.

Parmi ceux-ci, la prééminence de TAGALOA est incontestable. Non seulement à cause de la grande fréquence des occurrences de ce nom (2), mais pour des raisons que l'on dirait qualitatives. Dans les variations suivant les districts, l'inversion actorielle est une donnée courante. Mais cette distribution n'est pas quelconque et témoigne d'un premier enjeu de la référentialité : chaque fois qu'il est question de démons régentant un district particulier, le narrateur du district concerné cherche à s'approprier TAGALOA. Le narrateur du district de Hihifo, au n° 1.135, en fait le chef des démons de Hihifo ; la narratrice du district de Mua, au n° 1.134, en fait le chef des démons de Mua. Dans les deux cas, on lui reconnaît une place prépondérante et un pouvoir de premier ordre. Il est le seul, avec KAKAHU au n° 1.048, à suggérer

(1) Texte composé par Potapu Teugasiale SEO et Malia-Siliako, smsm.

(2) En voir les 27 références dans notre index. Pour des mentions futuniennes du nom, antérieures à 1846, cf. C. ROZIER, « La culture de Futuna à l'arrivée des Européens d'après les récits des premiers témoins » dans *Journal de la Société des Océanistes*, t. XIX, déc. 1963, p. 115.

un statut de divinité générale de l'île, par-delà les divinités particulières de tel district ou de tel village : au n° 1.281, il édicte une règle valable pour tout le pouvoir politique de l'île. Il est le seul maître-d'œuvre des récits de cosmogonie générale. Enfin, dans la suite des récits sur les fruits du *tava* (3) qu'on vient voler, il n'est pas loin de jouer comme le Dieu du second mythe de la Genèse biblique, légiférant sur l'accès aux arbres du Jardin paradisiaque, et sanctionnant la transgression de l'interdit.

À côté de TAGALOA, la figure de KAKAHU est également omniprésente. Dans sa lettre datée de juillet 1838 (4), le premier missionnaire la caractérisait comme une divinité plénipotentiaire de l'île. Dans un appendice à son histoire ancienne de l'île Wallis, le P. Joseph HENQUEL la présente comme une déesse, *atua fafine*, fille de MAHE, et la situe dans la branche des *atua tanutanu*. « dieux enterrés » (5) : dans un chant rapporté au temps du « paganisme » (6), on parle des tombes de PUHI et KAKAHU, *faitoka o Puhi mo Kakahu*, ce qui va dans le sens de la catégorisation précédente. On est alors tenté de repérer le principe d'une hiérogamie où TAGALOA-LAGI (7) représenterait le pôle masculin et ouranien, et KAKAHU le pôle féminin et chtonien. Dans la recension de 1970-1971, KAKAHU est tantôt associée à TAGALOA — au n° 1.048, on les appelle ensemble pour repousser les voleurs tongiens — et lui est tantôt opposée — au n° 1.134. la première vole du sable au second —. Le cas de KAKAHU est enfin intéressant parce qu'on la considère comme la correspondante de la Futunienne FINELASI qui coupa la liane fatale aux envahisseurs tongiens (8).

Bien que le récit de leurs exploits se raconte à Wallis, la citation de FINELASI en alternance avec PIPISEGA (9) concerne plutôt le panthéon futunien. Il en est de même pour FAKAVELIKELE que l'on semble retenir comme divinité suprême à Futuna (10). Dans le répertoire 1970-1971, les références à MAUI-MUA, MAUI-MULI et MAUI-KISIKISI (nos 521 et 588) ne sont pas suffisamment explicites pour être rapportées à la divinité polynésienne MAUI. Et il manque les noms de HIKULEO, ATUAHEEOFA, ATUALOI, MANAVAATUA qui jalonnent l'écrit de J. HENQUEL (11), ou de TAMAHOA qui est couplé avec KAKAHU par A. PONCET dans sa pièce sur *Enosi* (12). Il est peut-être un dieu qui n'est pas totalement étranger à MANAVA-ATUA, littéralement « souffle-de-dieu » : c'est celui dont parlent les Wallisiens à M^{me} JUDD, à Honolulu, le 29 septembre 1830, quand ils affirment que « le Vent est leur dieu » (cf. p. 65). La coïncidence s'impose aussi avec le dieu-vent contre lequel lutte le fameux LEKAPAI, après la destruction de ses plantations (cf. p. 74, séquence 6). C'est encore la même figure qui sous-tend la séquence 8 du récit sur PITOFELE que nous présentons dans ce chapitre : la mer est démontée quand le « démon » est éveillé, et elle est calme quand il dort. Cet anthropomorphisme était familier à Futuna où les tremblements de terre étaient attribués au sommeil agité du dieu souterrain MAFUIKE-FULU (13).

La survivance des divinités pré-chrétiennes dans la tradition narrative de 1970 est affectée par un processus de reconversion : ces dieux n'ont pas été conservés tels quels, mais leur figure a basculé et elle continue à évoluer. Eclairons ce jeu de bascule sur la figure-type de TAGALOA. TAGALOA est passé de « dieu » à « démon », c'est un fait entendu ; mais ce n'est pas tout, car ce renversement s'accompagne d'effets secondaires qui s'expliquent de façon cohérente si l'on admet pour Wallis, des principes de dynamique religieuse dualiste appliqués à d'autres sociétés (14). Si l'on admet en effet ce schéma, la position de « dieu » implique celle d'une position ouranienne où règnent l'unicité par opposition à la multiplicité, la lumière par opposition à la ténacité, le jour par opposition à la nuit, l'immortalité par opposition à la mortalité, le ciel par opposition à la terre ; bref, l'ouranien par opposition au chtonien. De fait, si on cherche à cerner les traits du jeu de bascule dans lequel a été pris TAGALOA, on s'aperçoit non seulement qu'il est devenu « démon », mais encore que ses rôles ont éclaté : il a basculé de l'unicité à la multiplicité. Au lieu d'être uniquement le « héros » du mythe cosmogonique, il est investi dans des rôles quelconques de grand-père, frère aîné, démon voleur d'enfant, etc. (cf. page 84). Actuellement, de sujet il devient — dans le conte cosmogonique — sujet malgré lui, voire opposant. Il n'habite plus au « ciel », mais sur « terre ». Il est le dupe et non plus le maître, dans les récits de vol de fruits : aux nos 1.172 et 1.243, il est berné par un complice des voleurs qui lui mange son enfant ; au n° 1.156, un bernard-l'ermite mange le fruit où se trouvait le cœur de TAGALOA. Les récits 312, 1.134, 1.156, 1.224 déclarent finalement la mort de TAGALOA : or la mortalité s'inscrit parfaitement dans la configuration du pôle chtonien. Le jeu de bascule est à son terme. La banalisation des divinités pré-chrétiennes qui les fait dorénavant siéger au rang des autres démons de contes et du Satan judéo-chrétien, rend justement toute reconstitution de leur hiérarchie antérieure très difficile.

Cette banalisation s'est accompagnée, semble-t-il, d'une transmutation du genre narratif dans lequel ces anciennes divinités sont présentées. Un exemple significatif consiste à considérer le statut accordé par les Wallisiens à une catégorie de récit que nous aurions tendance à privilégier : celle des mythes cosmogoniques. La réponse est claire : le récit cosmogonique sur TAGALOA est actuellement un *fagana*, un conte. Nous en avons trois preuves. En 1910, Joseph HENQUEL fait précéder le récit cosmogonique de cette phrase introductive : *koeni te fagana fakauvea*, voici le conte wallisien. En 1932, sur son cahier de route, Edwin Grant BURROWS intitule le récit cosmogonique raconté par SEMISI : *fagana* (cf. p. 55). Enfin, en 1975, Malia TUUGAHALA convient également que le récit de « création » par TAGALOA est bien un *fagana* (15). La question reste entière de savoir si, avant la christianisation, de tels récits furent considérés comme véridiques, donc comme *talatuku*, ou si le statut actuel de *fagana* était déjà celui de l'époque pré-chrétienne. Aucun document de la tradition wallisienne ne nous permet de trancher ce débat. Mais on a du mal à croire qu'un récit attaché à la conservation d'un hameçon cosmogonique pût n'être traité à Tonga que comme un conte (16). Les récits pré-chrétiens de William

(3) Le *Pometia pinnata*, nos 148, 496, 645, 698 1.059, 1.156, 1.172, 1.243 du répertoire 1970-71. Transcription du récitatif, fig. 4, p. 109.

(4) *Annales de la Propagation de la Foi*, Lyon, 1841, t. 13, pp. 5-34.

(5) J. HENQUEL, *Talanoa ki Uvea*, réédition de Lano, 1973, p. 39.

(6) *Idem*, p. 40.

(7) Ce titre signifiant littéralement « TAGALOA-du-ciel » est dans HENQUEL, p. 38.

(8) No 4. 393, 590, 1.090 du répertoire 1970-1971 ; J. HENQUEL, ouvrage cité, chap. XII, 6 (présenté dans notre chapitre V, 3, séquence 14) est recoupé par le n° 1.289 du répertoire 1970-1971.

(9) No 575, 742 du répertoire.

(10) No 426, 681, 1.001, 1.098 du répertoire.

(11) Ouvrage cité, pp. 38-39.

(12) Texte français (1936) aux archives paroissiales de Kolopefu, Futuna. Traduction wallisienne aux archives de Lano, Wallis.

(13) C. ROZIER éd. *Ecrits de S. Pierre Chanel*, Paris, Musée de l'Homme, 1960, p. 286.

(14) Cf. J. GIRARD, *Dynamique de la société Ouobé...*, Dakar, Mémoire 78 de l'I.F.A.N., 1967, et Delma, *Prophètes paysans de l'environnement noir*, Grenoble, Presses Universitaires, 1974.

(15) Discussion avec Pételo FALELAVAKI, mars 1975.

(16) Voir le récit cosmogonique tongien de W. MARINER, dans notre chapitre I.

MARINER à Tonga semblent donc induire la thèse d'un statut de *talatuku*, déclassé depuis, par la christianisation. Quelle que soit la conclusion sur ce point précis, on retiendra que toutes les cosmogonies ont présentement un statut de conte, où la construction légendaire est avouée comme telle par le narrateur. C'est d'une manière peu orthodoxe que l'on continue à appeler « mythe » un récit qui a perdu sa qualité d'histoire primordiale et donc surtout sa correspondance pratique.

En tout cela, nous avons surtout considéré le sort de divinités générales de l'île. C'est peut-être faire un sort rapide à tout un régime de divinités protectrices particulières qui émerge encore bien dans l'histoire de J. HENQUEL. Nous avons déjà cité les deux exemples les plus explicites : dans une guerre contre les frères TALAPILI et TALAMOHE, le guerrier VAKAFUHVOLU entend le casse-tête de leur « diable » qui s'agite au-dessus du solivage de la case, et il part à la guerre avec cette arme (17) ; le cas de PUAKA-VAHE lui ressemble étrangement, car celui-ci se fait rendre par les Tongiens une lance qu'il porte à son « diable », et qu'on dit avoir pourri dans la case d'un autre « diable » près de la plage d'Utuleve, sur la côte ouest (18). Dans ces exemples, les personnages coiffés après la christianisation de l'épithète « diable » ont toujours des noms : KULA, MANUMA'A et VASIVASI. Leurs attributs — ici la force guerrière — semblent rapportés chaque fois à un groupe familial. Dans le répertoire 1970-1971, nous n'avons pas retrouvé ce genre d'exemple. A côté du maintien basculé des divinités générales — dont les noms, à la différence des démons de contes, ne sont pas des sobriquets — on assisterait à un effacement des divinités particulières. Nous reprendrons ce point en inventariant plus loin les diverses dimensions de l'univers démoniaque wallisien contemporain. L'inventaire de l'ancien univers « divin », quant à lui, a laissé apparaître une dynamique narrative qui n'est pas morte avec la christianisation.

2. - LES EFFETS DE CHRISTIANISATION

La tradition narrative ne joue pas seulement le rôle d'un conservatoire. Elle témoigne de l'inscription à son répertoire d'éléments nouveaux : dans l'ordre religieux, ces éléments nouveaux proviennent du christianisme. Il est intéressant de décrire comment s'opère ce passage d'éléments culturels chrétiens dans la tradition orale d'une société traditionnelle, et de signaler, pour commencer, quels éléments nouveaux y font leur entrée, et par là, quels éléments ne la font pas. Y a-t-il une logique dans ces emprunts ?

Un effet de christianisation que nous discuterons prioritairement est celui de l'intervention des nouveaux personnages empruntés à une sphère religieuse étrangère. Nous en avons dit un mot à propos des modifications lexicales. Il est utile d'en préciser les contours narratifs. Dans le répertoire wallisien, on rencontre déjà une légende de Saint Christophe, *Sagato Kilisitofa* (n° 79), une de Sainte Thérèse (n° 211), une de deux enfants saints (n° 907) ; dans un conte (n° 1.215), une fille, Thérèse, — *Télesia*, en wallisien — rencontre Marie et l'enfant Jésus, et elle subit les sévices de ses parents païens. La mise en scène du païen (1), qui réalise une auto-censure de la société wallisienne, n'est pas rare : au n° 31, il est question d'un père païen qui cherche à mettre sa fille, la traditionnelle HINA, sous le pouvoir de Satan ; au n° 545, c'est la légende d'Ana-Malia, « la petite patenne » ; au n° 727, le récit porte sur un cimetière païen, etc. La plupart de ces récits suivent le modèle d'un récit d'héroïne surmontant un méfait ou sortant victorieuse d'une épreuve. Même SATANA, le Satan chrétien (n° 1.082, etc.), est alors interprétable comme une nouvelle figure de l'opposant actantiel. En tout cela, notons que c'est un ordre narratif qui influe sur un autre ordre narratif. Une histoire racontée sur Sainte Thérèse ou Jésus — en wallisien, puisque les missionnaires adoptèrent au départ cette langue — entre dans le répertoire des histoires, au même titre que les autres histoires du terroir. S'il s'agit pour une grand-mère d'occuper la scène narrative avec ses petits-enfants, on conçoit aisément qu'elle puisse la meubler avec le fonds de toutes les histoires qu'elle a été amenée à entendre, y compris les histoires religieuses entendues du clergé et des religieuses, d'autant que ceux-ci sont, dans une absolue majorité, des Wallisiens et des Wallisiennes. Le cas-limite d'une telle intégration nous semble être, au n° 407, l'adoption de récits religieux par le truchement de chants sur Noël ou Saint Joseph, perçus comme des chants intégrants de récits !

Nous rencontrons des récits où l'influence dérive manifestement non d'un ordre narratif, mais du référent lui-même. C'est le cas chaque fois que le récit touche aux *kalevalio*, les calvaires érigés à la mode de Bretagne dans tous les villages. C'est aux n° 117 et 1.029, celui du village de Kolopopo. Au n° 132, le même fonctionne comme un toponyme à l'intérieur d'un mythe cosmogonique et il est l'objet d'un vol des démons de l'îlot Nukufotu (Hihifo). Plus fascinant est l'exemple de l'affabulation qui s'est portée sur *vaka mate*, l'épave échouée à la passe principale, et qui mérite quelque développement :

Vaka mate (2) :

trois récits sur l'épave du "L'Hermite" échouée depuis 1874 à la passe Honikulu

Version
Amelia KIKANOI
(3)

C'est un bateau qui est venu à Wallis pour tuer !

Il est venu avec une statue de la Vierge.

Version
Malia-Sosefo FIAKAIFONU
(4)

1. C'était un bateau qui venait du Sud de l'Afrique. A bord, des femmes et quatre Noirs.

2. Ils sont venus avec la statue de la Vierge.

Version
Falakika FILIMOHAAU
(5)

C'étaient des hommes.

(17) Voir notre chapitre IV, section 4.

(18) Voir notre chapitre V, section 3, séquence 12.

(1) Le wallisien *pagani* est translittéré du latin.

(2) Littéralement : bateau mort. Dans 200 légendes de Wallis et Futuna, voir les textes 115. Cf. carte 5.C, p. 119.

(3) Domicile Tuakolo, village de Malafoou, district de Mua, n° 324 du répertoire.

(4) Domicile Matafele, village de Kolopopo, district de Mua, n° 108.

(5) Domicile Fatai, village de Teesi, district de Mua, n° 138.

3. L'une des femmes a dit de jeter la Vierge dans la mer, parce que, disait-elle, la statue les entraînait au malheur. Les quatre Noirs l'ont jetée à la mer. L'autre femme disait de ne pas la jeter sinon ils mourraient. Mais les quatre Noirs ne lui ont pas obéi.

Quand il a quitté Wallis, il a jeté la Vierge dans la passe, et par suite

il est monté sur le récif : tout à coup une grosse vague est arrivée et l'a entraîné sur le récif.

Des hommes se sont sauvés à la nage vers les îlots Nukutea et Fonuafoou.

C'étaient des Japonais.

4. Ils ont jeté la Vierge à la mer.

Quand la Vierge fut dans l'eau,

5. une vague emporta le bateau.

6. La femme qui avait dit de ne pas jeter la statue fut sauvée.

7. Les quatre Noirs et l'autre femme se sont noyés. Les deux femmes étaient des Noires.

Un des hommes voulait empêcher qu'on jette la statue à la mer. Son compagnon s'est jeté sur lui et l'a presque tué. Tout de suite, l'homme a embrassé les pieds de la statue de la Vierge.

L'adversaire a précipité la statue à la mer.

L'homme s'est agrippé à la statue. Il est remonté avec la statue.

Un grand vent s'est levé et a entraîné le bateau hors de la passe.

L'homme a nagé jusqu'à Fonuafoou.

Le bateau a chaviré. Tout le monde est mort.

Cette épave du *L'Hermitte*, sur laquelle nous avons de nombreux témoignages d'époque (6), nous vaut une veine narrative wallisienne qui est à cent lieues de tous les rapports européens (7) ! Le *L'Hermitte* était en effet un aviso de la Marine française, armé de 7 pièces de canon, portant 160 hommes d'équipage dont un état-major de 11 officiers, qui avait quitté Toulon le 18 juillet 1873 pour une mission dans le Pacifique (8) ! Nous savons ainsi très exactement que l'échouage eut lieu le 29 juin 1874, à 9 heures du matin, alors que l'avisos tentait d'entrer dans le lagon. On mesure donc ce que les récits wallisiens doivent, dans ce cas précis, à l'imaginaire. Mais la caractéristique de cet imaginaire est qu'il procède de l'orbite religieuse. Rien de récits d'aventuriers ou d'expédition militaire : une fois fait le décompte des couleurs de l'équipage, du sexe des passagers et du nombre des rescapés, il reste une cristallisation sur un objet de piété catholique associée à une plate théologie de la sanction immanente. C'est le référent religieux qui conditionne l'affabulation. Le rapport du Dr Emile DESCHAMPS (9) ne signale que trois victimes dans ce naufrage ; pourtant, la narrativité wallisienne ne tarit pas d'accrochages séquentiels nouveaux au seul microthème de la statue. Les Wallisiens, rapporte le P. Sagato IAU (10), étaient persuadés, pendant la guerre du Pacifique 1941-1945, que les Japonais ne pourraient pas entrer dans le lagon, à cause de la statue du fond de la passe ! Les algues marines en forment comme l'ornementation. Des pêcheurs, dont Paninia, auraient vu la statue au fond. Malino NAU a entendu le récit du naufrage sans précision sur l'équipage...

D'autres entrées du nouveau référent religieux se manifestent quand, par exemple, le récit fait intervenir des *koluse kula*, des croix rouges sur les fronts de démons (n° 1.262) ou qu'il associe au traditionnel espiègle PASIKAKA un déguisement de prêtre (n° 640) qui lui permet de corriger deux femmes-démons à coups de queue de raie. Le scénario est à peu près équivalent quand le personnage TUKUPALO, au n° 1.213, se déguise en ange, *asefo*, pour supprimer le démon SULUTO. Nous n'en dirons pas autant des n° 854 et 1.087 qui supputent des liaisons entre une religieuse et un prêtre, ni du n° 1.155 où un gros porc entre en action à côté d'un prêtre pour rendre un enfant à une femme qui avait voulu s'en débarrasser ! Le récit 940 repose entièrement sur une intrigue politico-religieuse et ourdit le complot de personnes dirigées par un prêtre, contre les prêtres, l'évêque et les religieuses en place ! Le héros nommé SIOLEVA devient lui-même évêque, *epikopo*, au terme de l'aventure !

C'est encore sous la forme de nouvelles figures de code que le christianisme se tresse avec les données de la narration traditionnelle. Celle-ci fournit des oppositions dualistes que le christianisme remplit avec ses images propres. Dans le code spatial s'est ainsi ajouté un lieu nommé *ifeli*, enfer (n° 861). Au code de la rétribution sont venus s'adjoindre les *kau taminato*, les damnés (n°s 105, 157, 1.082). Parfois, un code chrétien organise la totalité du récit : un manquement à la messe de la Saint Pierre Chanel conduit au n° 51 à un naufrage ! Une telle moralisation des récits se devine aussi dans les effets de parabole (cf. n°s 246, 595, 1.201, 1.234) qui récompense le héros charitable. Enfin, les retombées narratives du christianisme s'affirment dans des phénomènes s'apparentant à l'intertextualité : sans revenir au coq du reniement qui « chante pour la première fois » au n° 1.138, il est évident que PIPKI ressemblant au n° 317 « à Goliath luttant contre David » inaugure un système de comparaison inédit. Davantage encore, l'héroïne classique MELE, qui cachée dans une armoire, « se tient debout comme une sainte » (n° 452) ! Le changement de référent religieux s'est donc inscrit de plusieurs manières dans la narrativité wallisienne. Les effets de christianisation ne se mesurent pas seulement au vocabulaire — au titre de la variable lexicale — mais surtout au renouvellement des figurations et des structures : ange contre démon, moralisation parabolique, intertextualité, etc. Le plus bel exemple de restructuration est la reconversion des divinités pré-chrétiennes que nous avons étudiée dans notre précédente section. Avant de chercher plus avant un principe régissant le système des emprunts, considérons que les récits qui sèment la victoire sur des démons opposants et voués à la mort — alors qu'avant le christianisme, ils étaient peut-être des sujets-héros victorieux — sont assimilables à des exorcismes narratifs. Mais le système démoniaque demande lui-même à être décrypté.

(6) Cf. BOISSE Emile, *Journal de bord d'un officier de « L'Hermitte »*, Rodez, Carrère, 1913, 2 vol. ; P.H. REYNAUD, « Rapport médical sur la campagne de l'avisos « L'Hermitte » » dans *Archives de médecine navale*, Paris, t. 26, 1876 ; J.-L. YOUNG, *Private Journal (1875-1877)*, microfilm PMB 21, bibliothèque de l'Université de Hawaï ; A. COULOMB, *Vie de la Très Révérende Mère Marie-du-Cœur-de-Jésus, née Euphrasie Barbier...*, Paris, Amat, 1902, pp. 417-424.

(7) Selon les recherches de C. ROZIER, il n'y eut pas de témoin oculaire wallisien. Le 29 juin est le jour de la fête paroissiale de Hihifo. C'était aussi la messe de saint Pierre (Bataillon !) à Mua. Les récits wallisiens s'accrochent donc à l'épave morte et non au naufrage.

(8) Ph. VIEL, « Le naufrage du *L'Hermitte* à Wallis en 1874 et la navigation en baleinière, de Wallis à Futuna, de l'enseigne de vaisseau E. Boisse », dans *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. XIX, 1963, p. 208.

(9) « Les îles Wallis » dans *Le tour du monde*, Paris, 1885, t. 49, n° 1.269, p. 274.

(10) Lyon, 8 octobre 1974.

3. - LA PERSISTANCE DE L'UNIVERS DEMONIAQUE

On aurait tort de penser que le christianisme a purement et simplement balayé la religion wallisienne traditionnelle. En réalité, on peut dire que cette dernière a imposé au christianisme wallisien un visage original. La marque la plus originale du christianisme wallisien consiste pour nous dans la prégnance d'un univers de démons pléthoriques.

L'un des signes de cet inféichissement wallisien du christianisme est la place accordée au Satan chrétien — devenu SATANA en wallisien — dans la troupe nombreuse des forces occultes déjà existantes. Loin d'y jouer le rôle prototypique qui est ordinairement le sien dans la dogmatique chrétienne, il semble au contraire noyé dans la multiplicité des autres « démons » wallisiens. Alors que TAGALOA est plusieurs fois présenté comme « chef des démons » (nos 1.134, 1.135, etc.), SATANA ne reçoit jamais un tel titre, mais au n° 10, il est opposé à l'espiègle PASIKAKA ; au n° 31, il cherche en vain des épousailles ; aux nos 53, 599, 733, 752, 899, des garçons parviennent à avoir sa fille en mariage. Ce n'est qu'au n° 909 qu'on le trouve dans un rôle plus classique de tentateur — à Tahiti ! — et au n° 1.082 en compagnie des *faminato*, les damnés ! Bref, tout se passe comme si on l'intégrait au système de croyances habituel, et non l'inverse : on ne change pas le système pour lui. Même si le terme « démon » date lui-même de l'installation du christianisme, les puissances négatives de l'ancien régime religieux ne sont pas minorées par l'importation d'une nouvelle suprématie canonique : Satan rejoint le lot commun de la multitude des noms de démons évoqués dans notre chapitre IV.

Une caractéristique de la démonologie wallisienne est la diversité des formes démoniaques. Au début du même chapitre IV, nous avons pu constituer une liste de démons anthropomorphes — masculins et féminins — ainsi que de démons zoomorphes, botanomorphes et lithomorphes. Alors que les deux premières séries se placent en général sous le signe de l'alimentaire, les deux dernières renvoient plutôt à l'environnement et à la toponymie wallisienne. Deux espèces végétales se prêtent particulièrement à une figuration démoniaque : le *foi hoi* (*Dioscorea bulbifera*) qui se métamorphose au n° 1.044 en chef des démons de Samoa, et le *fuu puko* (*Hernandia peltata*) qui est très souvent un arbre-parleur. Au n° 656, une femme-démon habite un *fuu puko* ; aux nos 3, 41, 142, le démon vient du *puko* et enlève la peau de HINA ; enfin dans le récit sur LEKAPAI, page 67, en séquence 4, c'est un *puko* qui l'interpelle et lui commande d'obéir à l'une de ses branches, après l'avoir plantée à la proue de sa pirogue ! Au n° 325, un démon fait sortir de terre un arbre nommé OPIPIE pour servir de transport à deux personnes. Face à ces figures peu agressives, les démons zoomorphes sont donnés le plus souvent comme des monstres qui ne manquent pas d'appétit, et les démons anthropomorphes témoignent de classiques velléités d'anthropophagie. Suivant la croyance populaire, les démons sortent la nuit et une personne décédée peut survivre sous la forme d'un démon, et celui-ci harcelera par exemple la famille qui a négligé les honneurs funèbres à son égard. La situation narrative est homologable à cette croyance. Que de récits qui mettent en scène, à peu près sur le modèle du suivant, des jeunes gens fréquentant des jeunes filles déjà démons qui n'attendent que la tombée de la nuit pour se manifester par leur anthropophagie !

Récit de Petelo POLELEI, en 1971, sur LAU-PUA et SIALE-TAGI (1)

E au fia hoko atu ai-pe te fakamatala ki Uvea.
Ko te fafine nœe nofo i Kanahe, ko te aliki, ko te fine-
mui o te lakaga mua. Pea ko te tagata pule uo fulu o
Uvea e fia alu ai-pe o fakasiosio ki te fafine. (Ko tona
higoa ko Lau-pua. Ko te tagata ko Siale-tagī.)

Pea alu leva te pule uo o Halalo o alu o fia fakasiosio
ki ai. Pea fai leva tana umu ko te foi ufi o kiki aki te
moa. Pea alu afiafi temi-la ae o te hola fa kae tui tana
amoga o alu mo ia i Halalo ko te pule uo o Halalo,
ko te kolo o Siuafu.

Pea alu leva o tolii te tauloto o tana umu ko te taulua-
i-niu e tahi i Lelega. Alu leva i tai alualu tana alu hoko
ki Pukeya pea nofo leva ki ai o manava.

1. Je voudrais faire un autre récit sur Wallis (2).
Une femme vivait à Kanahe (3), c'était une *aliki* (4),
la plus belle femme d'autrefois. Tous les chefs des
uo (5) de Wallis voulaient lui rendre visite. (Le nom
de la femme est LAU-PUA ; celui de l'homme : SIALE-
TAGI). (6)
2. Le chef de la case des jeunes gens de Halalo (7) s'en
va donc rendre visite à cette femme. Il prépare un
umu (8) : une igname à manger avec un poulet. L'après-
midi, vers les 4 heures (9), il part donc de Halalo, le
chef de la case des jeunes gens de Halalo, le village
de Siuafu (10).
Il s'en va, pour équilibrer sa charge (11), cueillir une
paire de noix de cocotier (12), en passant à Lelega. Il
longe ensuite le rivage et poursuit son chemin jusqu'à
Pukeya (13), où il s'arrête un peu pour reprendre son
souffle.

(1) Récit de Petelo POLELEI, dit Misoni, enregistré le 31 octobre 1971, à Saint-Joseph, n° 1.288 de notre répertoire 1970-71. Résidence : Malaetoli et village de Vaimalau, district de Mua, île Wallis.

(2) Ce fakamatala, récit, fait suite au récit sur MAKAKO-KIO et PIPIKI, n° 1.287 de notre répertoire 1970-71, présenté au début du chapitre V.

(3) Lisudit sur la côte ouest de l'île. Pour les toponymes, cf. carte 5, p. 119 et photo 6, p. 150.

(4) C'est-à-dire noble, par opposition à *tua*, roturier.

(5) Case d'un village où sont regroupés les jeunes gens avant leur mariage.

(6) Le narrateur ne donna ces noms — dont le récit semble pouvoir se passer — que sur demande expresse. LAU-PUA signifie littéralement : « Feuille-de-Fagraea-berteriana », et SIALE-TAGI : « Gardenia-tahitensis-qui-gémit ».

(7) Village du district sud de l'île Wallis. Voir carte 1.

(8) Vivres cuits au four polynésien.

(9) Hora, heure, du latin : hora.

(10) Nom traditionnel du chef de ce village.

(11) Pour désigner la charge d'un panier unique porté à l'aide d'un bâton sur l'épaule, le wallisien dispose d'un mot : *hola*, qui n'est pas employé ici par le narrateur.

(12) Les noix de coco servant pour la boisson sont nouées par deux, puis placées sur le bâton de façon à équilibrer la charge.

(13) Sur la côte ouest de l'île Wallis. Voir carte 5 D-7.

Pea fokifa te manu e alu-ifo pea feia leva tana kupu ki ai :

— Siale, e ke alu ki fea ?

— E au alu o mamata ki te finemui e logologona i Uvea nei.

— O e lelei, ka ke alu leva ka ke liliu pea ke manatui au, hee mahino kiau e ke alu pea e kai koe e te tafine he ko te tafine temonio e koga lua e malama pea temonio.

Pea alu leva te tama. Tana alu aia a te tama o felavei pea ko te temi e inu ai tana foi... — kai te umu o osi te kai o te umu pea ko te temi e huhuki-ai o sitake te foi niu ke inu e te tafine — ko te temi aia nee hola-mai ai te tama.

Hauhau aia o kaku-mai ki te mea nee ui-age ai e te veka ke paui ki ai he kua vave mai te tafine ke ina mau te tama ke ina kai.

Paui te tama :

— Veka, ofa, ko au.

Hau te veka o fofola tona u kapakau kae ina fekau ke hihiki ki te tua o te veka, lele. Pea feia mai te tafine : — Kua ke mau.

Pea hau te veka o to-mai ki Halalo ki te kolo o Siuafu pea feia leva te kupu a te veka :

— E hau-la o nofo ka mate he tahi o te kolo o Siuafu, ko te mate, pea ko toku mea ofa ko te : e ki te veka, pea ko te tagata ke ke mate.

Ko tona gata aia o te fakamatala.

Dans d'autres récits de la même série, notamment tous ceux qui nomment le héros ULUKENA (18), le passage chez la jeune fille de l'état humain à l'état de démon est beaucoup plus marqué. Aux n^{os} 395, 964, 980, ULUKENA va rendre deux fois visite à la jeune fille qu'il convoite : la première fréquentation, du vivant de la jeune fille, se déroule sans encombre ; c'est à la seconde qu'« un petit oiseau lui dit de se sauver tout de suite car la fille est déjà morte » ! Les n^{os} 475 et 1.061 posent nettement l'équivalence entre l'état de mort et l'état de démon qui cherche à nuire : « HINA après sa mort devient un démon de Tavila et tous les gens de l'endroit ont été mangés par elle ». Cette équivalence qui transparaît dans les vingt autres récits de la même suite (19) — par exemple au n^o 1.264 « les deux hommes ne savaient pas que c'étaient des démons » — est une donnée de base de la tradition wallisienne.

Un autre élément est mieux affirmé dans certains récits : l'obligation pour la défunte devenue démon d'attendre le coucher du soleil pour mettre à exécution son projet de consommation ! Elle doit attendre la nuit pour dévorer son prétendant ! Ici, SIALE-TAGI, qui part à 4 h de l'après-midi (séquence 2), fait tout pour devenir la victime de la soirée ! Plus explicitement, aux n^{os} 45, 395, 475, 902, 964, 980, 1.061, 1.232, 1.262, etc., les jeunes filles-démons demandent à leurs soupirants d'attendre la tombée de la nuit, et bien souvent, elles interrogent leur proie sur la position du soleil dans le ciel ! L'intervention d'un animal dont nous reparlerons sauve alors les jeunes gens avant que le soleil n'ait disparu à l'horizon. Effet ou source de la même problématique, Lenisio VAHEFENUA (20) racontait un rêve où un démon tea, albinos, voulait dévorer son camarade Kilisitano MEKENESE, mais ne le trouvant pas assez gros, il tenta de s'attaquer à Aisake TOLUAFE, le maître d'internat !

Les récits de cette série appellent enfin une observation topographique : il existe des lieux marqués, des lieux où abondent les démons. Ici, l'endroit maléfique est situé sur la côte Ouest de l'île. Or, tous les récits de l'île Wallis sur cette thématique s'accordent à situer la menace démoniaque dans cette zone : pour une narratrice de Hahake au n^o 395, l'endroit névralgique est Lausikula (cf. carte 5), c'est encore vrai pour une narratrice de Hihifo aux n^{os} 945 et 964, et vrai d'une source de Mua au n^o 1.061. Et au n^o 1.232, les jeunes filles démons sont installées à Utuleve. Bref, l'indexation topographique du narrateur ne joue pas, les lieux ne sont pas mobiles mais fixes. Il y a donc un lieu significatif. La signification ne semble pas étrangère au système de croyances coutumières. Entre autres, se promener seul la nuit est une certitude d'être attaqué par des démons, tandis que le fait d'être à plusieurs rééquilibre les forces en présence. Or, il est bien clair que la zone Ouest, « l'autre côté de l'île » ou « le bout de l'île » comme disent de nombreux récits (cf. n^o 902), se trouve loin des habitations, en dehors des villages, qui bordent principalement la côte Est. Ce qui confirme cette hypothèse est la finale de ces récits : le héros est sauvé « quand il touche des pieds le seuil de sa porte » (n^{os} 35, 1.232), quand, au terme de la poursuite, il parvient à rentrer dans son village. Mais il y a plus. Si l'on admet l'équivalence entre personne décédée et démon, les lieux les plus marqués sont les tombes et les cimetières, surtout les cimetières païens. Passer la nuit devant un cimetière se fera, de l'aveu même d'un prêtre wallisien, avec un effroi proche de l'épouvante. Ce trait de conduite pré-chrétienne transparaît parfaitement dans des récits qui se fixent sur des cimetières (n^{os} 726, 727, 755, 840). On y associe des phénomènes de revenants, fouler une tombe provoque une levée de boucliers démoniaques, crier sur les faitoka, tombes païennes, de l'îlot Nukuteatea (n^o 840) est susceptible d'entraîner la mort. De façon courante, les gens vus pendant la nuit ou en rêve sont assimilés à des fantômes de personnes décédées. Justement, Utuleve et la région Ouest furent le théâtre historique de massacres : fooga toto, « le marécage de sang » (21) est un toponyme suffisamment explicite en lui-même ! Il est donc normal que la population démoniaque soit particulièrement dense dans cette région.

(14) Question quasi-rituelle de la politesse wallisienne.

(15) Mot à mot : malama, du monde, et temonio, démon (translittéré du latin).

(16) Il perce le coco.

(17) C'est le râle d'eau, *Rallus pectoralis*.

(18) Cf. n^{os} 311, 392, 395, 664, 964, 980 du répertoire.

(19) Outre les références précédentes, cf. les récits se rapportant à VAIELO et Sofia, aux n^{os} 97, 176, 278, 358, 427, 596 ?, 659, 945 et les n^{os} 45, 475, 668 ?, 902, 1.061, 1.232, 1.262, 1.264 du répertoire.

(20) A. Malaetoli, 24 septembre 1970.

(21) Voir n^{os} 1.045, 1.245, 1.265 du répertoire ; ce lieu est traditionnellement associé à la guerre du Molihina, cf. J. HENQUEL, IV, 10, présenté au début de notre chapitre V.

Dans un récit de pillage de tombe (n° 35), le mort se lève de sa tombe pour poursuivre le pillard, et dans un autre récit (n° 636) deux rois transformés en grandes pierres — comme un garçon et des animaux au n° 1.141 ou 246 — reprennent vie. On se demandera sans conclure si là n'est pas l'origine des démons lithomorphes (n°s 141, 1.054), ou des lieux rocheux hantés de démons, ainsi que nous l'avons vu au chapitre IV à propos des îlots Nukufotu et Nukulaelae. Toute cette démonologie n'est pas uniquement orientée négativement, car les démons des membres d'une famille donnée — à l'instar des lares — sont censés protéger contre un empiètement d'intrus sur le terrain familial. Certains états hallucinatoires, *avea*, sont attribués à des interventions de démons, suite à des transgressions. Comme le disait Lenisio VAHE-FENUA (20), quand on veut aller à certains endroits, il faut demander la permission au propriétaire, sans quoi les démons familiaux se vengent et poursuivent le transgresseur, et même les remèdes du docteur ne peuvent plus rien alors ! N'est-ce pas ce qui se passe au n° 537 quand des démons viennent inquiéter HINA-HAAMOA qui prétend dormir avec son amie HINA-TOGA dans la tombe de cette dernière ?

Cette bivalence des démons se retrouve au niveau de l'ensemble de la narrativité. Quand il s'agit de mauvais démons, le récit en organise la perte, sous une forme littéraire — leur mort en finale —, mais aussi sous une forme plus subtile dont il nous faut rendre compte à présent. Le méchant est défait par voie de ridicule. Les démons, nous l'avons vu, sont souvent ridiculisés, même dans leurs noms. Il nous semble que ce n'est pas par hasard, mais que cela tient en grande partie à la christianisation. Les démons ne sont pas simplement exorcisés à la manière d'un défoulement psychanalytique, car si ces êtres tant craints sont ridiculisés, c'est sans doute à cause de l'installation des croyances chrétiennes qui postulent une victoire sur le système des tentations, une victoire sur les démons. L'analyse des modalités de TAGALOA, réduit à être démon dans le mythe cosmogonique, va dans le sens de ce nouvel état des choses. On peut finalement ridiculiser sans crainte celui qui a perdu dans le nouveau système de croyances le pouvoir absolu : il veut et sait nuire, mais il ne le peut plus d'une façon invincible. Voilà pourquoi la catégorie de ridicule l'emporte en définitive sur la catégorie de méchant, ou du moins se surimpose à celle-ci. Par rapport à l'image du mauvais démon, celle du bon démon demeure présente, bien que d'une manière moins apparente : au n° 1.248, un bon démon assure le rôle de protection contre de mauvais démons. C'est dans cette catégorie que nous placerons plus loin les animaux qui préviennent des humains d'un danger démoniaque. Par l'instauration d'une lutte de démons à démons, les récits nous défendent de croire à l'opposition primaire entre hommes et démons.

Un fait étonnant s'impose tout de même : on assiste à une démonisation croissante, voire généralisée ! Toute forme extraordinaire, soit négativement, soit positivement, reçoit un revêtement démoniaque. Ainsi, au n° 646, l'anguille qui devient le premier cocotier — dans le mythe pan-polynésien bien connu — est traitée de démon ! Une démonisation similaire touche lion (n° 534), tigre, fourmi (n° 194), chien (n° 960) et même Barbe-Bleue (n° 949) ! Le monstre, *uluvalu*, l'ogre, le personnage méchant se doublent spontanément du caractère démoniaque. Réciproquement, les démons résultant de personnes décédées dévorent toute nourriture, paniers compris (n°s 475, 902, etc.) ! Le fait est encore mieux attesté dans l'évolution narrative de plusieurs héros historiques : PIPIKI, un héros qui ne payait pas de mine, dans le district de Mua, finit par devenir un démon (n°s 1.216, 1.245, SEMISI 1932-7) ! FINELASI, dont J. HENQUEL fournit des repères généalogiques (cf. chapitre V, 3, séquence 14), subit un traitement identique (n°s 393, 1.090). La même destinée démoniaque échoit à PIPISEGA (n° 742), alors que J. HENQUEL, dans *Tafanoa ki Uvea nei*, V, 21, illustre la carrière de ce chef futuri. Cette tendance à la démonisation des opposants comme des actions illustres manifeste une coloration religieuse très vive de tous les événements et des personnages. Cela montre que dans la société wallisienne, la dynamique religieuse domine bien, et de loin, l'ensemble de la production idéologique et culturelle.

4. - L'ETAT D'UNE DYNAMIQUE DUALISTE

Si nous revenons à l'hypothèse déjà formulée d'une dynamique dualiste fondamentale expliquant les inversions produites sur les figures des divinités pré-chrétiennes, nous devrions être à même de montrer le réajustement des autres éléments traditionnels en fonction des nouvelles options de croyance, et être à même de déterminer comment les différents paliers de cette dynamique sont illustrés. La première question à se poser est de savoir s'il y a effectivement divers paliers.

Il nous semble pouvoir définir très nettement l'illustration d'un palier zoomorphe, palier auquel on attache généralement un certain degré d'archaïsme. Pour cela, il n'est même pas nécessaire d'entrevoir des emblèmes totémiques dans le récit de Tavite KITEAU (n° 1.160) où les villages de Vaitupu et Alele se disputent, par *kiu* (pluvier) et *uga* (bernard-l'ermite) interposés, la possession de l'îlot Nukutapu du district de Hihifo. Cette interprétation trouverait pourtant quelques indices favorables chez J. HENQUEL : le douzième roi TUIUVEA appliqua le nom de Vaitupu à un endroit antérieurement appelé Kalae-vavaka, donc placé sous le signe du *Porphyrium samoensis*, si l'on admet que l'oiseau *kalae* avait quelque chose à voir avec le toponyme en question. De plus, le fils de TUIUVEA fut nommé TUPA-LAULIKI. Or, le *tupa*, un crabe de terre (*Gerarcinus*), est en SEMISI 1932-7 nourri par le chef de Alele, *Maufehi*, et les descendants de ce chef n'en mangent pas (1). Au total, les récits sur les villages de Vaitupu et Alele se joueraient autour d'une opposition de type oiseau *versus* crustacé. Mais le palier zoomorphe dont nous prétendons reconstruire l'évolution n'est pas reflété par ces conjectures sur des chefs plus ou moins éponymes. Il ne concerne pas davantage les contes d'animaux où on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une animalisation tardive du genre de celle de La Fontaine : les animaux sont alors allégoriquement investis d'une psychologie humaine. Tel ne paraît pas être le cas des récits wallisiens où il y a un mélange de personnages anthropomorphes et de personnages zoomorphes. Nous voulons parler en particulier des récits comme le précédent sur LAU-PUA et SIALE-TAGI, où intervient un animal sauveur ou du moins un animal avertisseur de danger. C'est à partir de ce type de récit qu'il nous semble possible de déplier tout le système de représentation dépendant de l'évolution du palier zoomorphe.

(1) E.G. BURROWS, *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, 1937, p. 169, note 18.

Récapitulons, en quatre étapes théoriques, cette évolution. Nous répondrons par là même à la question concrète. pourquoi des animaux parleurs interviennent-ils dans des récits humains, à Wallis ? La clé du système nous est donnée par la religion traditionnelle de Wallis. C'est l'étape proprement référentielle, celle de la pratique religieuse pré-chrétienne résumée par ces lignes des premiers missionnaires catholiques à Futuna (2) :

« Lorsque quelqu'un était mort dans un combat ou par la main d'un meurtrier, un membre de sa famille, quatre jours après sa mort, allait chercher l'âme du défunt, qu'il croyait dans un état d'égarement immédiatement après qu'elle avait été séparée de son corps. Se plaçant à l'endroit même où le défunt avait reçu le coup de la mort, il y étendait un peu de *pananaki* [écorce battue du *lafi*] et se retirait à l'écart, considérant attentivement quel serait le premier reptile, ou le premier insecte qui viendrait s'y loger ; ou bien, il observait même l'ombre d'un oiseau qui passait sur les écorces ; et aussitôt qu'un être vivant ou son ombre les avaient touchés, il pliait soigneusement le *pananaki* et allait l'enterrer à côté du corps ; car il pensait que l'âme du défunt avait passé dans cet animal, ou dans son ombre. »

« Nous trouvons quelques femmes à Tuatafa, qui y sont allées pleurer et observer dans quel animal ou insecte les âmes des défunts sont entrées. Nous entendons dire que l'un vit dans deux mouches, un autre dans un autre insecte. »

Nous commençons déjà à comprendre que les animaux venant au secours d'un héros narrativement en danger sont en fait des substituts de la parenté de ce dernier, et de façon précise, des parents défunts. Dans l'étape qui fait passer du référent à la narrativité, on va d'abord maintenir un lien très explicite entre la figure animale et un parent du héros menacé. Nous en avons des exemples au n° 194 où on dit que la fourmi qui aide TINILAU est sa grand-mère, au n° 394 où le chat est un grand-père de HINA, au n° 947 où la mère de HINA est une poule, au n° 1.097 où le coq est le père de la jeune fille, au n° 1.232 où un parent transformé en oiseau sauve un jeune homme de Hihifo de la voracité de deux jeunes filles-démons, etc. C'est à cette étape que se situerait le récit sur LEOSITAUTAU et TOGOTAI présenté au chapitre IV, section 1, qui affirme à la fin de la séquence G que « le chat, c'est la grand-mère de LEOSITAUTAU et de TOGOTAI ».

En une troisième étape, les récits continuent à faire intervenir ces animaux, mais en faisant le silence sur la relation de parenté. C'est justement l'étape illustrée par le précédent récit sur LAU-PUA et SIALE-TAGI : le rôle prévient du danger et permet d'échapper à la poursuivante, sans que le récit nous dise qu'il incarne un parent défunt de SIALE-TAGI. Au n° 475, c'est encore un *veka* qui intervient, aux n° 980 et 1.264, c'est un *kiu*, bécasseau, aux n° 45, 395, 696, 964, 1.061, un oiseau, et aux n° 902 et 1.262, c'est un rat ! Malgré le silence sur la parenté du défunt incarné par l'animal, plusieurs indices rappellent un état *post mortem* et en particulier l'espèce d'« égarement » que suggérerait la description du missionnaire. Il y a d'abord le fait que ces animaux sont doués de parole dans le récit, ce qui se réfère pour le moins à une figure humaine. Ensuite, l'oiseau du n° 1.232 vient pleurer sur les lieux, celui du n° 1.061 vole autour et agite ses ailes pour dire de ramer plus vite, celui du n° 1.264 embête les jeunes gens pour manifestement attirer l'attention, celui du n° 696 tourne au-dessus de la tête, car il a une nouvelle à communiquer, il siffle au n° 964, et il crie sur la plage au n° 45 ; le rat du n° 902 laisse sa salive répondre à sa place au démon qui attend la tombée de la nuit ; enfin, le *kiu* du n° 980 « voit dans sa partie de démon » le danger à venir : qu'est-ce à dire sinon que l'animal est une figure d'une personne décédée ! C'est d'ailleurs ce qui explique la finale mystérieuse du récit sur LAU-PUA et SIALE-TAGI : on y trouve une indication de mort ; n'est-ce pas ce qui subsiste du rapport implicite entre animal parleur et « âme » de personne décédée ?

En une dernière étape, on assiste à une généralisation du système sur plusieurs plans. Nous comprenons pourquoi il y a des animaux parleurs intervenant auprès d'humains dans les récits, en dehors même de situations dangereuses : c'est l'extension du système précédent rendu implicite. Quand, au n° 985, c'est un coq qui arbitre l'acceptation d'une demande en mariage, tout le monde comprend qu'il est le substitut de la grand-mère et qu'il représente la famille. Notons qu'il n'y a pas de corrélation entre le sexe du défunt et le choix de l'animal, ce qui montre que la prééminence du palier zoomorphe l'emporte sur toute autre considération. La représentativité de l'animal peut s'étendre à d'autres personnes que des membres de la famille : au n° 452, le chat est un serviteur de MELE, mais — rappel discret du système ! — il enterre les deux parents. Finalement, il n'est pas impossible que le *kiu* et le *uga* qui représentent respectivement les villages de Vaitupu et de Alele (n° 1.160) ne soient pas simplement l'élargissement d'une figuration familiale aux dimensions d'un village. Par la suite, n'importe quel animal est susceptible d'être pourvu de la parole, sans représenter quelqu'un d'autre que lui-même : c'est alors l'aboutissement ultime du système, sur le plan animal. Par exemple, au n° 1.234, un vieux se fait tout naturellement adresser la parole par un lion, un cheval et un serpent ! Ce qui est maintenant vrai pour tous les animaux parleurs des récits, est sans doute applicable aux animaux marins transporteurs d'hommes : au n° 883, des hommes de Hihifo entendent parler une pieuvre de la sorte : « Allez dire à ma femme qui s'appelle Falakika et qui demeure près de Sia (3) que je ne suis pas arrivé à Futuna mais qu'un requin m'a avalé et rejeté et qu'une pieuvre m'a mangé ! » L'hypothèse devient encore plus probante après lecture de ces faits transcrits par Louis Cazendres (4) :

« Vers les années 1954-55, un homme d'Ahoa, nommé Palatamiano Initia (surnom qui veut dire l'Indien...) disparut en mer dans la région des passes Ouest : Fatumanini et Fuga-Uvea. Son corps ne fut jamais retrouvé. A la même époque la présence d'un requin d'assez belle taille fut remarquée dans ces mêmes passes, et la rumeur publique ne tarda pas à rapprocher les deux faits, et à faire du requin la réincarnation de Palatamiano. (...) Vers 1958 des gens de Hihifo (dont Felisiano (5)...) pêchaient dans la passe de Fatumanini. Ils remarquèrent le requin et le harponnèrent. Le requin s'enfuit avec le fer de sagaie planté dans le corps. Dans la nuit suivante, Palatamiano apparut à une femme nommée Susitina, à Ahoa village (dans Mata-utu). Il lui dit qu'il était maintenant un requin mais qu'il était l'ami des hommes et qu'il protégeait les pêcheurs. Il lui raconta qu'il avait été blessé par des pêcheurs et montra la plaie qu'il avait

(2) Notice du P. Servant, achevée en 1846, puis journal du P. Pierre Chanel, en date du 13 août 1839, dont les extraits sont cités par R. ROZIER dans *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, déc. 1963, p. 114.

(3) Lieudit au nord du village de Mata-utu.

(4) Juge au tribunal de première instance de Mata-utu, de 1962 à 1972. N° 1.279 du répertoire, lettre du 7 juillet 1973.

(5) TAGATAMAGONI, père de Katalina, smsm.

dans le dos entre les épaules. Il demanda à la femme de se rendre le plus tôt possible à la plage d'Ahoa où les hommes avaient débarqué pour se reposer, et de les prévenir de n'avoir pas à craindre de lui et de le laisser en paix. La femme se rendit à Ahoa où elle rencontra en effet Felisiano et ses compagnons. Elle leur demanda s'ils avaient harponné — et manqué — un requin, la veille, à Fatumanini. Ils confirmèrent. Elle leur raconta aussitôt la visite qu'elle avait eue et leur transmit le message. Depuis, les pêcheurs s'abstiennent de harponner les requins dans les passes. *Felisiano et d'autres pêcheurs de Hihifo m'ont affirmé cette histoire et m'ont dit avoir vu plusieurs fois un requin de belle taille tourner autour de leurs pirogues...* »

Le surprenant fait narratif qu'un requin puisse transporter un humain au n° 1.263 est donc en définitive non un libre jeu par rapport au référent, mais un exemple rationnel de construction sémiotique infléchi par un code culturel, ici un code religieux traditionnel !

Allons encore plus loin. En prolongeant cette ligne explicative, nous arrivons à rendre compte du système des tabous alimentaires remarqués par les premiers missionnaires (6) :

« Quelques poissons et la plupart des oiseaux sont sacrés pour l'île entière. Il y a encore des interdits qui ne s'étendent qu'à un village ; d'autres purement personnels qui se bornent à un individu. »

Or, quand on sait que le fait de manger ses tabous signifiait la conversion au christianisme (7), tout devient limpide : le tabou alimentaire est à lier au processus de réincarnation. Manger l'animal tabou de la famille, dans la religion pré-chrétienne, cela aurait été manger sa parenté défunte ! Le tabou général sur la tortue pourrait se comprendre comme tabou sur l'animal de réincarnation de certains chefs ou de familles royales. Et on s'explique dès lors que tuer une tortue entraîne narrativement des vengeances radicales (8). Mais là encore, on ne sera plus surpris d'apprendre que la tortue prêtée à LEKAPAI est la mère de la fille (9) ! Nous retrouvons exactement le point de départ du système, et la recherche de l'écaille de tortue par les Tongiens — qui en font une véritable affaire de famille — n'a vraiment plus de quoi nous étonner.

Ce n'est pas tout : on pourrait réciproquement inclure dans cette dynamique tout le système des métamorphoses. Ainsi les femmes enfantant narrativement manguier, lézard, raie, anguille, mille-pattes, verrat, chienne, noix de coco, et pierre (10) qui se métamorphosent tous en garçon ou en jeune fille, relèveraient d'une cohérence réciproque dont la généralisation donnerait la métamorphose de l'anguille en cocotier (n° 747 et références) et du poisson en île, comme dans le mythe cosmogonique. Une fois l'équivalence entre figures zoomorphes et figures anthropomorphes obtenue, qu'un bûnifier produise le jeune homme MATAI-KULUE (n° 144, 222, 396), qu'un bernard-l'ermite soit en état de grossesse (n° 506, 846), qu'une anguille *tuna* enfante (n° 283, 708)... tout cela est dérivation normale. Le système éclate du reste dans des figures non animales : au n° 1.186, la vie est symbolisée par une branche d'arbre, au n° 348 par une bouteille, au n° 471 par un verre de café, etc. Au n° 1.156, le cœur de TAGALOA est logé dans un fruit du *tava*. Au n° 75, le petit doigt prédit l'avenir et assure la protection de PILI ; comme tous les témoignages européens pré-chrétiens s'accordent sur de nombreuses coupures de petits doigts en signe de deuil (cf. p. 65), on ne peut que rétablir la relation avec un parent défunt qui reste solidaire de ses descendants. Pourquoi ne pas en dire autant de la force du gros orteil ?

Il est évident que toute cette reconstitution d'étapes est théorique, et que nous pouvons trouver simultanément toutes les étapes dans la strafe de 1970. Néanmoins, nous avons pu logiquement référer un fait narratif apparemment incompréhensible — des animaux parlant à des hommes — à une pratique religieuse traditionnelle latente. De tels vestiges nous font apprécier autant les contes, *fagana*, que les récits historiques, *fatatuku*. Loin d'être un conte mineur et puéril, le suivant récapitule toute la dynamique religieuse qui va du démon couvrant l'anthropomorphisme du vent (séquence 8) au mariage d'une fille avec un coq, célébré par un prêtre de l'époque chrétienne :

Conte de Neleo HOATAU, en 1970, sur PITOFELE (1)

Ko te tau matua nee fanau ko tana taahine pea haga naua o tafaga i te fata. Pea ko te tamasi nee na mau-mai o taupau ko te tamasi patupatu, e higoa te tamasi ko Pitofele. Pea ko te tamasi ai nee na fekau ke alu o ave te mea kai a tana taahine i te uhu fuli ki te fata.

Hoko ki te tahi aho, alu-atu te Pitofele ia kua puli te taahine ia, tala ia nee hau po-uli ia te temonio o kaihaa. Pea hifo ito ia Pitofele o tala-age ki te tau matua te kua puli a te taahine.

Ta ai te fali a te tau matua. Omai fuli ai te kau palalisia o te tenua aia, omai o fehui pe ko te a. Pea tala-age leva e te tau matua :

— Iloga te tama e na mau te taahine, pea ko ia e ohoana mo ia.

1. Deux époux ont donné naissance à une fille, et ils la nourrissent à l'étage. Puis ils ont trouvé un petit garçon et l'ont adopté ; c'est un garçon boutonneux qui s'appelle PITOFELE (2). Et on ordonna à ce garçon d'aller porter à manger à la fille, tous les matins, à l'étage.

2. Un jour, quand PITOFELE s'y rend, la fille a disparu : c'est qu'un démon est venu la nuit et l'a enlevée. PITOFELE descend alors et annonce aux parents l'enlèvement de la fille.

Les parents font battre le *fali* (3). Arrivent tous les paralysés (4) de ce pays ; ils viennent et demandent ce qui se passe. Les deux parents leur disent alors :

— Si un garçon retrouve la fille, il l'aura en mariage

(6) P. Bataillon, lettre de juillet 1838.

(7) Fr. Marie Nizier, lettre du 19 décembre 1841.

(8) Cf. séquences 12 des pages 70 et 74 et n° 1.239 du répertoire.

(9) Voir séquence 11, page 76.

(10) Voir ces termes dans notre index pour les références.

(1) Enregistrement du 7 juillet 1970 à Malaetoli-Béthanie. Domicile de la narratrice : Tufumahina à Mata-utu, district de Bahake. Transcription Katalina TAGATAMAGONI. N° 295 du répertoire 1970-71.

(2) PITO-FELE signifie littéralement : nombril-boutonneux.

(3) Tronc évidé formant caisse de résonance.

(4) Palalisia est translittéré du français ; la narratrice aurait dû employer le terme *malmoa* désignant le handicapé physique en général.

Pea fai ai te kumi. Ko te palalisia-pe e tahi kua alu mo tona mama o fai te kumi he kua fia ohoana foki ia. Pea ko Pitofele tokotahi-pe nee tekau ke leo. Pea kua tagi-pe foki Pitofele ia ke alu ia mo ia o kau i te kumi o te taahine he kua fia ohoana foki ia mo ia. Pea mole tali. Pea ina toe kole-pe o tua tolu. Pea tali leva. Pea ina haga leva o tuku tana kii kumete ki te tai pea alu.

Alu atu aena o tau ki te motu pea hake ai o sio ki te fale. Alu atu aena ki fale mole he tahi, pea sio atu aena ki te pusi matamata kovi e lala mai i te laupapa. Pea koeni atu ia maa Pitofele :

— Oie koena ko koe ia aena e nofo tokotahi i hena kae mole he tahi ia i te lalo akau ?

Pea tali-atu ia e te pusi :

— Alu-atu aena ki te lalo akau he koena e taka ai te moa.

Pea alu-atu Pitofele ia ko te loi ia a te pusi. Hoki uua mai te moa ia, pea hoki ui-atu ia e Pitofele :

— Ko koe ia aena, nee mole au sio au ki he tahi. Taki aia Pitofele e te moa o natou fai palalau ai. Olo ifc aena ki te vaka pea ui-age leva e Pitofele ke natou olo o kumi te taahine, he kua toe fia ohoana foki ia mo te moa.

Pea olo-atu aena natou o kaku-atu ki te potu tai e tataka mai ai te u manua kae mole kei faa olo te u manua ki te potu ae e hou ai te tai kae ko te potu aia e nonofo ai te temonio mo te taahine. Olo-atu aena tonatou vaka, kua fulu misimisi te pusi ia, he koia foki ia ae nee tau muli. Pea kua olo ake-pe te u peau ia o mea ke ave, ka ko te moa-pe ae nee tau mua. Pea ko Pitofele e nofo i loto, mole kei fai haana mea e nofo peia o manatu ki te taahine.

Tanatou tau-atu aena ki te mataone pea ui-age leva e te moa :

— Ko tau alu-atu-pe aena kae heka ake te taahine mo te temonio ki tana kakai uhu.

Alu-atu-ia te pusi kae heheka-ake te tau-matua ki tona laupapa. Ko te alu-atu-pe aena a te pusi o nofo-pe i lalo. Ko te mafuli-atu-pe aena te matua o sio kehe kae mafuta-ake te pusi o hopo-ake ki te laupapa. Ko te sio-mai-pe aena a te matua temonio, pea ina haga o kukumi te pusi o liaki ki te gutu matapa. Alu ai te pusi o pogia.

Hoki osi aena te kakai a te tau matua pea na nonofo o fai palalau i tona laupapa. Toe mafuli te pusi o hau he kua mamalama, hau-pe aena o tatati. Sio kehe atu te matua temonio, toe sio mai kae toe mafuta-ake te pusi o fanafana ki te taahine, pea tuku ai leva e te temonio he kua ofa ai. Ui-age e te pusi ki te taahine ke teuteu he koe age ia Pitofele nee omai o kumi he kua fia ohoana. Pea tali-age e te taahine ke alu-ia o tatali mai mo Pitofele i te mataone he ko te osi ae o tana kakai pea alu o maanu pea hoki hau leva ke natou olo.

Osi-pe aena tana kakai pea moe te temonio o au osi ki te pouli. Osi aena tana kakai kae hifo fiafia te pusi, kae alu ai leva te taahine o maanu. Hau-ia te taahine kua osi mau moea te temonio mole ina iloi-age tona temi alu.

Alu ai aena te taahine, alu-atu ki te mataone, tau aalo ai tonatou vaka. Ko tanatou alu-pe aena au-atu ki te koga mea ae nee hou ; kua toka lelei ia ko te moe a te temonio olo-atu-ia aena natou kua kamata to te pouli.

Fai mate-pe te natou, koeni mai ia maa te moa i te tau mua :

— Taku tea, pusi. Ko te mea-pe e taka ia tatou !

Pea ui-mai e te pusi :

— Ko te taahine-pe kua fia ohoana ?

3. Et on commence la recherche. Un paralysé part à la recherche avec sa bague, car il veut aussi épouser la fille ! Et PITOFELE reste le seul à qui l'on ait ordonné de garder la maison. Il pleure alors, PITOFELE, pour pouvoir prendre part à la recherche de la fille car il désire se marier avec elle. Et on n'accepte pas. Et il demande encore jusqu'à trois fois. Et on accepte. Il met alors son petit kumete (5) à la mer et part.

4. Il s'en va donc et parvient à un îlot ; il descend à terre et aperçoit une case. Il rejoint la case ; il n'y a personne ; puis il aperçoit un vilain chat qui reste sur une table. Et PITOFELE de lui dire alors :

— Ça alors ! Tu restes tout seul ici, alors qu'il n'y a personne sous l'arbre ?

Et le chat lui répond :

— Va au pied de l'arbre, et tu y trouveras un coq !

Et PITOFELE y va ; c'est un mensonge du chat. Ce n'est que lorsque le coq lance un cocorico que PITOFELE dit :

— Ah ! c'est toi qui es là, je n'ai vu personne !

Le coq guide PITOFELE et tous les trois discutent ensemble. Ils vont à la pirogue, puis PITOFELE propose qu'ils aillent tous trois à la recherche de la fille ; le coq, en effet, voulait aussi se marier !

5. Ils partent ensemble jusqu'à un endroit où naviguent les bateaux de guerre (6), mais les bateaux de guerre ne peuvent pas aller jusqu'à un endroit où la mer est démontée, l'endroit où demeurent le démon et la fille. Ils y vont avec leur pirogue, et le pelage du chat se hérisse de peur, car il est à l'arrière. Et les vagues passent par-dessus et menacent de l'emporter, tandis que le coq est à l'avant. PITOFELE, quant à lui, est au milieu, il ne fait rien, il ne fait que penser à la fille.

6. Ils parviennent au rivage et le coq dit alors :

— A ton arrivée, (tu verras) la fille et le démon assis pour leur petit déjeuner.

Le chat y va et trouve les deux personnes assises à table. Le chat les rejoint et reste par terre. Le vieux regarde ailleurs, mais le chat bondit sur la table. Quand le vieux qui est le démon aperçoit le chat, il l'attrape et le jette par la porte. Le chat s'en va et tombe en défaillance.

7. Lorsque les deux ont fini de manger, ils restent à table et discutent ensemble. De nouveau, le chat s'approche, car il fait jour ; il s'approche et attend. Le vieux démon regarde ailleurs ; de nouveau il le voit quand le chat se dresse et parle à voix basse à la fille ; le démon le laisse alors (tranquille) car il en a pitié. Le chat dit à la fille de se préparer à partir ; PITOFELE est venu la chercher car il désire se marier avec elle. Et la fille répond de partir et d'attendre avec PITOFELE sur le rivage, car à la fin de leur repas elle va se baigner, puis elle viendra pour qu'ils puissent partir.

8. A la fin du repas, le démon s'endort jusqu'à la nuit. A la fin de ce repas, le chat repart content, tandis que la fille va se baigner. La fille, au retour, trouve le démon endormi et celui-ci ne se rend pas compte du moment de son départ.

La fille s'en va, elle s'en va au rivage et ils partent avec leur pirogue à la rame. Ils repartent et arrivent à l'endroit où la mer était démontée ; c'est calme à cause du sommeil du démon ; ils continuent, la nuit commençant à tomber.

9. Ils jouent aux devinettes ; le coq, installé à l'avant, dit :

— Voici ma devinette, chat ! C'est une chose qui se trouve avec nous !

Et le chat dit :

— C'est la fille qui désire se marier ?

(5) Auge qui fait office d'embarcation monoplace.

(6) Manua provient de l'anglais : Man-of-war, vaisseau de guerre.

Pea ui-atu ia e te moa :

— Oho !

Mole iloi ia pe kotea ! Pea toe ui-atu ia e te pusi :

— Naa ko Pitofele kua vave mate ?

Pea ui-atu ia e te moa :

— Oho !

Pea ui-age leva e te moa pe kua eho ia natou ; pea ui-age :

— Ei !

Pea haga o vavalu mai te temonio kua foi kete patoho age i tona itaita, pea ala-age foki ia kua puli te taahine ae nee manako ai. Alu-age aena kua itaita. Alu-age aena o fa ifo-pe ki te taahine kae ui-age e te moa ke tuu ake te pusi o tavaluvalu. Matuta te pusi o tavaluvalu-atu. haga te temonio o toe liaki te pusi pea alu te moa o aumai te pusi o tuku ki te vaka, kae na tau leva mo te temonio. Haga te moa o togii te foi mata o te temonio ; tahi alu osi ! Alu te temonio o fai fakalelei :

— Fakalelei-la moa tou loto kae ke tuku-mai-la sioku foi mata ae mooku sio, he ko tuku alu aena ki toku tenua, mole au toe fai-mai he kovi kae koutou olo-pe mo te taahine !

Pea alu leva aena te temonio, kae olo leva natou.

Olo-atu aena ki te motu pea hifo leva te moa ia. Kua osi kapu leva ia e Pitofele ke olo ia naua, kae alu ia mo te taahine, kua fiafia foki ia ko tana alu-atu o ohoana. Ko tana olo-atu aena o tetaulaki mo te manua, ko te tagata nee-kapiteni ai e toe fia fai foki ia i te taahine. Ko te sio-mai-pe aena a te tagata kapiteni ki te alu age a Pitofele, pea na fakau ai leva ia ke fakatu te manua, kae avake te taahine o faka pilisoni i lalo ke aua naa toe sio kia Pitofele. Ave aena Pitofele o tuku i te fuga manua. Ko te moe-pe aena a te taahine kae mafuli-age te kau matelo-matua ae nee kau vaka o li ia Pitofele ki te tai, kae natou huhua-atu ki ai te mamala vela.

Pea natou mai leva foki natou te taahine o faka ohoana mo te kapiteni. Omai-pe aena natou o tau mai ki te taulaga, pea alu leva te tagata ia o teuteu toona ohoana mo te taahine ka kua osi iloi leva ia e te temonio kua teuteu te ohoana o te taahine mo te tagata.

Hoko aena te tahi aho, pauii leva te moa, he nee kua telefoni mai leva te temonio ei ai te ohoana o te taahine mo te kapiteni. Hoko aena ki te tahi aho, paui ia te moa ki te temonio :

— Lolele e ! (Ko Lolele te higoa o te temonio).

Noa osi mole hau te temonio. Toe paui aena, fokifa kua tuu te temonio i tona matakau, hau aena mo te teu gigila o te moa, he kua ina iloi ia e fia ohoana te moa mo te taahine pea ina teuteu te moa ave ki te manua-pe o te temonio, faka heka o ave. Olo atu-pe aena fakatotonu e te temonio ko tana alu-pe aena ki te taulaga o te fenua o te taahine kua osi tuu mai ai te u foi hosi ave o te moa ki te fakatapu. Alu-atu aena te moa ave e te kau matua temonio, ave ki te taulaga ave te u foi hosi, avatu aena o ave ki te mea. Alu-atu-pe aena a te moa kae olo-ake te tau-matua o tuu tutuli-atu ki te tapula mea, ae mea ke fakatapu ai te ohoana. Aiu atu-pe aena a te moa o kukumi te kia o te kapiteni. Fai-mai ki tua, kae fakatapu ai leva toonaua ohoana. Pea ui-age leva ia e te Patele :

— Oie ! Matua ! Nee ko tau tofotofa mai aena mai tea ? Pea ui-age foki ia e te moa :

— Nee, sio koe Patele, au tala-atu au te mooni : nee au mau foki au te taahine pea hau foki te kapiteni ia aeni o loii mai, nee mole ina mau ka ko toona-pe fia ohoana mo ia, ko te matua-la ko Pitofele nee na haga o mau, pea ko te kii tama-la ia aia, nee ina haga ia o tutu i te tai.

Et le coq répond :

— Non !

On ne sait pas ce que c'est. Puis de nouveau, le chat dit :

— Serait-ce PITOFELE qui va mourir ?

Et le coq répond :

— Non !

Le coq alors demande s'ils donnent leur langue au chat ; et ils disent :

— Oui !

Et il se met à signaler le démon dont le ventre s'est gonflé dans sa colère ; à son réveil, la fille qu'il désirait avait disparu. Il arrive en colère. Il vient donc mettre la main sur la fille, mais le coq dit au chat de se lever et de sortir ses griffes. Le chat se dresse pour griffer : le démon projette le chat en l'air ; puis le coq va chercher le chat et le ramène dans la pirogue, tandis qu'il se bat avec le démon. Le coq se met à donner des coups de bec sur les yeux du démon et lui fait sauter un œil ! Le démon fait amende honorable :

— Pardonne-moi, coq, laisse-moi mon œil pour que je vois ; je retourne en effet dans mon pays, je ne ferai plus de mal tandis que vous partirez avec la fille !

Puis le démon s'en va, tandis que les autres partent (de leur côté).

10. Ils arrivent à l'îlot et le coq descend. C'est fait : PITOFELE les fait descendre tous les deux, tandis qu'il part avec la fille : il est content car il va l'épouser. En cours de route, ils rencontrent un bateau de guerre dont le capitaine désire également la fille. Le capitaine remarque l'approche de PITOFELE ; il commande alors de mettre le vaisseau en panne, pour prendre la fille et l'enfermer dans la cale, pour qu'elle ne voie plus PITOFELE. On emmène PITOFELE et on le laisse en haut du vaisseau. Quand la fille dort, les matelots (7) qui forment l'équipage du navire jettent PITOFELE à la mer et lui lancent des charbons brûlants.

11. Puis ils emmènent la fille pour son mariage avec le capitaine. Ils vont rejoindre le point d'ancrage, puis l'homme s'en va préparer son mariage avec la fille, mais le démon sait déjà que se prépare le mariage entre la fille et l'homme.

12. Un jour, le coq appelle, car le démon lui a téléphoné (7) qu'il y a le mariage de la fille et du capitaine. Un jour donc, le coq appelle le démon :

— LOLELE hé ! (LOLELE, c'est le nom du démon.)

Rien : le démon ne vient pas. Il appelle encore : soudain le démon est là dans sa peur, il vient avec les parures brillantes du coq, car il sait que le coq désire épouser la fille ; il habille le coq et l'embarque sur le bateau de guerre, le sien propre ; on l'embarque et on le transporte. Ils s'en vont ; le démon donne l'ordre de jeter l'ancre quand il arrive au pays de la fille. Des chevaux attendent le coq pour l'emmener à la cérémonie. Le coq y va, emmené par les vieux démons jusqu'à l'ancrage, et emmené par les chevaux jusqu'à la cérémonie. Le coq y arrive au moment où le couple est agenouillé à la balustrade pour la bénédiction du mariage. Le coq va attraper le capitaine à la gorge. Il le sort, tandis que se donne la bénédiction de leur mariage. Puis le Père dit :

— Ça alors, mon vieux ! D'où as-tu rampé jusqu'ici ? Et le coq de répondre :

— Vois-tu, Père, je vais te dire la vérité : j'ai trouvé moi la fille, puis est venu le capitaine qui a mis en œuvre sa tromperie : il ne l'a pas trouvée, mais il veut l'épouser ; c'est l'homme nommé PITOFELE qui l'a trouvée d'abord, puis ce petit garçon, il l'a brûlé en mer.

Pea osi te mea, ka kua osi alu leva te kapiteni ia o aumai tana kau tau o mea ke fanahi te moa i tona itaita. Itaita vale foki ia, i te mole ohoana a ia mo te taahine.

Alu-atu aena te moa o tui ona pakakau, togii te foi mata o te kapiteni. Pea mate ai te kapiteni ia, kae nonofo fimalie ai leva te tau matua ia.

L'affaire se termine, mais le capitaine est parti pour abattre à coup de fusil le coq, dans sa colère. Colère folle de ne pas pouvoir épouser la fille.

13. Le coq va remettre ses ailes (8), et à coups de bec fait sauter l'œil du capitaine. Et le capitaine meurt, tandis que le couple demeure en paix.

Si l'on admet l'hypothèse d'une antériorité zoomorphe, les récits cosmogoniques, qui sont anthropomorphes, seraient plus tardifs. En fait, le trait le plus caractéristique de la tradition wallisienne contemporaine est la coexistence de plusieurs paliers : certains personnages sont historiquement situés, d'autres non, on mélange animaux et humains, on démontise des animaux et on personnifie les démons, etc. Ce qui est encore plus certain, c'est que c'est un véritable système bipolaire qui continue à articuler les catégories religieuses de la production narrative. Cette bipolarisation nous donne d'ailleurs la clé des emprunts au christianisme : en définitive, les emprunts au nouveau référent religieux sont tous les symboles de puissance contre un univers démoniaque occupant le pôle négatif :

—	+
démons	Dieu
Satan, etc.	Sainte Vierge, saints, anges, prêtres
lieux infestés de démons, faitoka, cimetières	grottes de Lourdes, calvaires, chapelles,
païens	statues
tentation	prière, eau bénite
chthonien	ouranien
nuit	jour
rouge, sang	blanc
difformité : chevelure, dents, langue, etc.	conformité
enfer	ciel
...	...

Que les démons soient toujours liés à la nuit est une constante inaliénable des récits : ils sont obligés d'attendre la tombée de la nuit pour se manifester, et c'est la lumière du jour qui les chasse. Narrativement, cette dichotomie produit des figures renforcées : on imite le chant du coq (nos 1.061, 1.135, etc.), on allume des feux, ou on montre son derrière en lieu et place du soleil (n° 1.135, SEMISI 1932-2, etc.) ! Seule exception : TAGALOA, dans le récit de cosmogonie générale, s'en va dormir la nuit. Serait-ce la dernière image ouranienne du dualisme originel, avant qu'il ne devienne lui aussi « démon terrible » (n° 1.250) ? L'édification de lieux constituant un antidote des lieux de danger démoniaque est également répercutée dans les récits : au n° 132, les démons attaquent le calvaire de Kolopopo, mais ce n'est pas en toute impunité, car ils finissent par avoir des lépreux, *killa*, à leurs trousses ! Le calvaire est la protection anti-démon de l'âge chrétien, tandis que la grotte « de Lourdes » installée à Lausikula fait pièce aux démons réputés nombreux dans ce lieu marqué négativement aux nos 395, 945, 964.

Du point de vue des couleurs, c'est le rouge, *kula*, qui paraît marqué le plus négativement, face au blanc, *hina* ; TUA-KULA, « Dos-rouge », KOFU-KULA, « Habit-rouge », MAMALA-KULA « Charbon-de-bois-rouge », TALO-KULA « Taro-rouge », entrent dans l'anthroponymie démoniaque. Connotations de même pôle caractérisent le sang : aux nos 395 et 964, l'eau douce changée en sang est interprétée comme signe de décès et donc présence de démons. Leur appartenance chthonienne est bien soulignée sur le récit de Tasiano LILLO dans notre chapitre IV, page 98 : le démon TALIGAVALLU (« Huit-oreilles ») habite à l'intérieur de la montagne (séquence 6), tandis qu'aux nos 945 et 1.264, deux jeunes filles-démons sortent de la terre qui s'ouvre. Si l'on en juge d'après les effets de synecdoques démoniaques sur les chevelures (n° 1.232) et les dents (n° 9), ces deux éléments corporels sont également privilégiés dans la représentation démoniaque, ce que confirment les noms NIFO-LOLOA, NIFO-TAHI, LAU-ULU-LOLOA etc.

Que signifie le processus de démonisation qui frappe tout défunt ? C'est à la fois la censure et la conservation du système pré-chrétien de la réincarnation. Mais si le défunt étranger est un danger, le défunt de la famille — même démonisé — reste une protection pour les siens. On ne finit donc pas de remarquer combien une religion n'en efface pas une autre, mais se trouve intégrée aux catégories traditionnelles. En face de « l'orthodoxie » de la pratique, les récits continuent à afficher le système des croyances latentes. Nul doute que l'analyse des lieux d'enterrement (nos 257, 969, 1.263) et de l'importante cérémonie du kava (nos 634, 820, 935, 1.277, SEMISI 1932-1) révélerait d'autres dimensions religieuses, mais au niveau de la documentation narrative, cela demanderait un décryptage spécifique. Et il est de toute manière acquis que par l'articulation des catégories religieuses et la conservation d'un palier zoomorphe, la tradition narrative wallisienne n'est pas seulement le reflet d'une dynamique religieuse : elle en est l'expression même.

(8) L'expression peut aussi signifier : recoudre ses ailes.

MANIFESTATIONS NARRATIVES D'UNE DYNAMIQUE DES STRUCTURES PARENTALES

Moins brutalement mis en cause que le système des croyances et des pratiques religieuses traditionnelles, le système de parenté wallisien a connu des transformations mineures au cours du dernier siècle. Sa relative stabilité ne signifie pas absence de dynamique. Comme nous l'avons déjà dit, cette dynamique se concentre essentiellement sur le passage de la famille étendue à la famille nucléaire. La question principale que nous posons aux textes est donc celle de la réfraction de cette dynamique sur le récit, et, en particulier, sur les personnages du récit. Elle est aussi celle de l'impact produit par l'institutionnalisation du mariage chrétien dans la société wallisienne.

Pour bien comprendre l'enjeu de cette reprise, il est bon de se rappeler que l'équivalence entre la tradition narrative et la réalité des structures familiales ne va pas de soi : le récit peut jouer comme reflet de la réalité sociale dans les coutumes matrimoniales, dans le système des attitudes, dans le statut de l'ainé, etc., soit comme compensation par rapport à la réalité sociale. Dans le premier cas, l'élément textuel apparaîtra identique ; dans le second cas, il apparaîtra inversé.

De façon à ne négliger, dans la conduite de notre observation, aucune dimension cardinale des relations de parenté, nous nous soumettons au parcours thématique suivant :

1. Le type familial des récits.
2. L'alliance matrimoniale dans le récit.
3. L'opposition aîné-cadet.
4. Le rapport frère-sœur.
5. Le rapport parents-enfants.

Ce quadrillage des questions, en favorisant une saisie des structures parentales par classes de relations non superposables, maintiendra à tout le moins la complexité réelle des situations mises en scène dans les récits.

1. - LE TYPE FAMILIAL DES RECITS

N'importe quel lecteur ou auditeur aura remarqué qu'une majorité de récits wallisiens commencent par une situation initiale définie comme une situation familiale. Cette définition familiale est tellement prégnante qu'elle fait partie intégrante de la formule d'introduction automatique des récits : *ko te tau matua*, « ce sont deux parents »... C'est la cellule originelle à partir de laquelle sont sécrétés les autres personnages du récit :

<i>nee fanau ko tana taahine</i>	ils ont donné naissance à une fille (n° 295)
<i>notonoto naua pea fanau tana taahine ko Avea</i>	ils demeurent tous les deux et donnent naissance à leur fille AVEA (n° 477)
<i>notonoto pea fanau ko te kou</i>	ils demeurent et donnent naissance à un verrat (n° 509)
<i>fanau aia ko te tokotolu</i>	ils donnent naissance à trois enfants (n° 620)
<i>nee noto i tona fale pea fanau ko tana u tamaliki e lua</i>	ils demeurèrent dans leur case puis donnèrent naissance à deux enfants (n° 703)
<i>notonoto fanau, fanau ifo aena ko te tama, higoa ko Leositautau ; pea notonoto aena fanau ifo ko te taahine higoa aia ko Togotal</i>	ils demeurent (ensemble) et ont un enfant, ils donnent naissance à un garçon dont le nom est LEOSITAUTAU ; puis ils restent et donnent naissance à une fille dont le nom est TOGOTAL (n° 986).
<i>e mole hana tamasii</i>	ils n'ont pas d'enfant (n° 1.055)
<i>notonoto naua pea fanau tana tamasii, ko te tamasii tagata ko Talatini</i>	ils demeurent tous les deux puis donnent naissance à leur enfant : c'est un garçon appelé TALATINI (n° 1.286)...

Du couple initial, le récit passera souvent — comme dans une comédie de Molière — à un couple terminal. Le mariage de l'un des enfants du couple initial fait alors avancer le récit d'une génération.

D'un point de vue extra-textuel, est-ce le cadre de la narration — la veillée familiale le plus fréquemment — qui détermine une telle hypothèque familiale ? D'autant que dans la suite du récit, la sortie de la famille, le départ du héros hors du cadre familial, ou l'enlèvement d'un membre de la famille, bref l'extérieur de la famille, consiste en une zone de menace et d'ombre incarnée par le personnage-opposant. L'argument d'une sécurisation narrative est cependant affaibli par le fait que les récits historiques ne démarrent guère sur une situation de couple. Ni chez HENQUEL, ni chez BURROWS, on ne commence de tels récits par ce qui nous semble à présent le classique *ko le tau matua*. Que l'on consulte, aux pages 55 et 56, les débuts des récits wallisiens collectés par E.G. BURROWS en 1932, et l'on constatera que même les contes non historiques échappent à ce « classicisme » : toutes les introductions mettent en scène différemment. Il n'y a que dans les récits futuniens de la même époque que l'on découvre des formules comparables : *ko le tau tinana*, une mère et sa fille, *ko le tama o le tau avaga*, le fils d'un couple, *ko le tau matua*, deux époux... (1).

Peut-on cependant préciser quel type familial est plus volontiers mis en scène dans les récits wallisiens, et quelle est la corrélation entre le type familial des récits et le type familial de référence de la société wallisienne ? Dans notre chapitre introductif à la situation présente de la société wallisienne, tout laissait percevoir une structuration familiale large où l'aîné du *kutuga* apparaissait comme une figure encore importante, et où les collatéraux jouaient un rôle dans l'éducation — en prenant fréquemment en charge l'un ou l'autre enfant du groupe alterne —, dans les rassemblements matrimoniaux, dans les règles de préséance coutumière, et dans la dévolution du pouvoir politique. Or, dans les introductions des récits, tout donne à penser au contraire à un groupe familial restreint aux deux parents et à leurs enfants. Si le récit ne présente effectivement que des familles restreintes, on pourrait concevoir que la narrativité a une longueur d'avance sur la réalité sociale et fonctionne comme représentation d'un état non encore atteint. Même sans visée prospective, l'imaginaire se jouerait de la situation référentielle. Pour apporter une réponse sur ce point, il y aurait à vérifier que la famille des récits est uniquement une famille nucléaire, ce qui est loin d'être prouvé.

Pour en revenir au couple originel des contes, la première question vraiment référentielle à poser est celle de la monogamie narrative et de l'extension du groupe familial présenté. La seule exception nette à la monogamie s'affirme au n° 481 où SINILAU a trois femmes. Il est difficile de considérer que le terme *sinifu* (nos 703, 920) que le wallisien traduit aujourd'hui par « serviteur » alors que le dictionnaire de BATAILLON lui donnait le sens de « femmes d'un polygame », soit un vestige de polygamie aristocratique pré-chrétienne (2). De même, l'enlèvement de MELE, le jour de son mariage, par TALIGALAUFAFA (n° 834), se prête peu à une interprétation polygame, même si le récit sanctionne une rupture d'alliance. Par contre, les remariages du mari, souvent contre la volonté formelle de sa femme, introduisent dans les récits le personnage de la marâtre (3). A vrai dire, la signification de la marâtre dans un système de parenté classificatoire ressemble narrativement à celle des autres systèmes : comme au n° 963, présenté dans notre chapitre précédent, section 5, il se produit un conflit avec les enfants du premier lit. Les grands-parents également sont souvent présents dans les récits, surtout la grand-mère qui semble détenir, comme nous le verrons, les clés de l'alliance matrimoniale de ses petits-enfants. Parfois le récit, au lieu de mettre en scène parents et enfants, y porte un grand-parent et son petit-enfant : c'est le cas du récit sur PIKIPILAUFI qui suit, de celui sur MELE, au n° 48, qui cherche secours chez sa grand-mère, de celui sur la vieille TESI et son *mokopuna* (nos 134, 1.179, 1.227) qui font face à une poursuite de démons (4), la grand-mère qui pourvoit son petit-fils TINILAU d'une canne, *toko*, magique (n° 753), la grand-mère démon HINA qui veille sur ses deux petites-filles au n° 9, et la grand-mère du garçon qui veut épouser HINA au n° 920. Que cela corresponde à des situations réelles où l'éducation est volontiers prise en charge par les grands-parents, ne fait aucun doute.

L'élargissement de la famille nucléaire se constate aussi au n° 902 où c'est l'oncle d'un garçon qui enrave la poursuite engagée par deux filles-démons et qui les fait déchirer par ses chiens. Mais hormis ce cas d'espèce, on peut dire que la situation narrative est une situation simplifiée. Il y a tout de même une forme d'extension familiale qui revient souvent dans les récits : c'est la part prise par les membres défunts. Présents, les grands-parents le sont après leur décès. Tout le système de démonisation des défunts — sous les formes de métensomatose animale que nous avons considérées — est en fait une éclatante affirmation de cohésion et de solidarité familiales qui se prolongent au-delà de la mort : il n'est pas d'animal parleur qui ne puisse être vu comme un parent défunt. Le rôle des membres défunts nous fait mesurer l'impact de la figure des ancêtres historiques dans les groupes familiaux. Et cela nous donne en même temps la clé du type familial dans les récits. Ceux-ci insistent plus sur la dimension verticale que sur les dimensions horizontales. En clair, le type familial narratif s'attache à trois générations successives, et s'intéresse donc plutôt au rapport de descendance linéaire qu'aux rapports collatéraux. L'horizontalité, elle, est surtout explorée, comme nous le verrons, dans la génération des enfants.

En ce qui concerne le nombre d'enfants par famille, la tradition narrative présente une grande diversité tout en l'accompagnant d'une axiologie qui permet de se faire une idée de la normalité narrative de l'extension quantitative du groupe. La situation du couple sans enfant est présentée comme culpabilisante : au n° 1.259 « le roi veut faire tuer ceux qui n'ont pas d'enfant » ; aux nos 528, 838, 984, 1.055, cette situation initiale provoque l'adoption euphorique d'UFIGATE, l'enfant trouvé sur la mer. Au n° 295, un couple qui a déjà une fille adopte PITOFELE. Le cas de l'enfant unique caractérise narrativement la famille royale : en général, il y a fils (nos 198, 222, 283, 869, etc.) ou fille (nos 48, 509, 703, 1.191, etc.) cherchant ou recevant alliance. Dans les autres cas d'enfant unique, le récit met en relief des « héros » exceptionnels : TAIPANAKIHI, le fils de LEKAPAI qui doit vivre pendant quatre générations (cf. page 71, séquence 13), encore que le décès prématuré de la mère (nos 869, 1.277) ou des deux parents (n° 653, séquence 2) constitue une alternative narrative qui engage les schémas d'orphelins et de marâtres. Le nombre de deux s'organise le plus souvent autour de la paire classique SIONE et SIAKI et s'articule autour de l'antagonisme aîné-cadet que nous examinerons dans la troisième section de ce chapitre. Le cas des jumeaux est retenu par les nos 172, 410, 856. Le nombre de trois réalise diverses combinaisons : deux garçons et une fille au n° 1.146, trois filles aux nos 283, 319, 620, trois frères au n° 246, etc. La structuration du nombre n'est pas quelconque, car les séries ultérieures présentent des caractéristiques remarquables. Ce sont des séries homogènes, masculines, et mettant en relief une exception de série : soit un cadet, soit un handicapé, soit une fille. Ainsi pour le nombre de quatre, on trouve trois albinos, *tea*, et un estropié, *hape* (n° 931) ; pour le nombre de cinq, on trouve cinq frères (nos 601, 376), cinq albinos (n° 651), cinq garçons dont un estropié (n° 1.271) ; pour le

(1) E.G. BURROWS, Cahier de terrain V A, 1932, déposé au Bishop Museum de Honolulu.

(2) P. BATAILLON, dans Annales des missions d'Océanie, Lyon, 1895, t. I, p. 409.

(3) Cf. nos 421, 510, 633, 869, 906, 939, 976, 978, 1.254, 1.255.

(4) Cf. transcription 2 de la figure 4, au chapitre IV.

nombre de six : six orphelins dont un estropié (n° 1.249), six frères (n° 1.207), six enfants abandonnés (n° 1.199) ; pour le nombre de sept : sept frères (nos 824, 896, 1.212, 1.260) orphelins (n° 818) et estropiés (n° 998) ; pour le nombre de huit (n° 239) : sept albinos et un estropié (n° 455), sept enfants et une fille du premier lit (n° 869) ; pour le nombre de dix (n° 388) : neuf garçons et une fille HINA (n° 1.140) ; pour le nombre de douze : onze garçons et une fille (n° 1.256). La relative fréquence des grands nombres est sans doute proche de la famille référentielle contemporaine. Pourtant, la situation du grand nombre se double souvent d'une situation d'orphelin, d'abandon (n° 1.199) ou de difficulté économique. La femme accouchant d'animaux qui se métamorphosent en humains se rencontre souvent dans les récits, même si un tel accouchement induit une attitude de rejet dans les premières séquences. Présentes également en grand nombre, les situations d'orphelins (5) — compliquées ou non par un problème de marâtre —, les situations d'albinos (6), d'handicapés, estropiés (7) ou bossus (8), enfin les situations de veuvage (n° 1.242) et corrélativement de remariage (nos 753, 869, etc.).

Au total, c'est une image pour le moins diversifiée de la famille que met en scène le récit wallisien. Les constantes du couple originel et l'insistance sur les ascendants se démultiplient en des rapports complexes entre les membres de la famille qu'il convient d'explicitier. C'est l'objet des sections suivantes.

2. - L'ALLIANCE MATRIMONIALE DANS LE RECIT

Si le récit consiste à passer d'un couple initial à un couple d'une génération postérieure, on comprend qu'un récit soit essentiellement l'évocation de la quête d'une alliance matrimoniale. Les questions qui surgissent autour de cette constatation préliminaire s'organisent comme il suit : comment sont décrites les procédures coutumières de l'alliance matrimoniale ? Quel est le type d'alliance préférentielle ? Quel est le type d'alliance proscrite ? De fait, les récits fourmillent de nombreux éléments d'alliance qu'il est utile de confronter à la pratique sociale réelle, avant de pouvoir juger du retentissement d'une évolution.

Tout d'abord, dans les récits comme dans la réalité, la demande de fréquentation est faite par le jeune homme, et c'est lui qui se déplace pour aller voir la jeune fille à son domicile. Dans le récit sur HINA et ses deux prétendants (n° 920, au chapitre IV, 1), la situation est loin d'être invraisemblable puisque des prétendances multiples sont tout à l'honneur de la famille de la fille. Il est tout de même un geste traditionnel que le récit retient de manière privilégiée : mordre dans un fruit odorant, le *mapa* (*Diospyros major*), et le lancer en direction de la jeune fille, en guise de déclaration d'amour (1). Ce geste narratif récapitule métonymiquement tout le symbolisme floral qui entoure les fréquentations et qui se manifeste plus réellement par l'échange de colliers de fleurs entre la jeune fille et son déclarant. La même récapitulation — métaphorique cette fois-ci — anime probablement le registre floral présidant à certains noms de personnages évoqués au chapitre IV. Que le prétendant soit tenu d'apporter un présent, habituellement un panier de vivres cuits au four polynésien — le *umu* —, ressort bien de tous les récits parallèles à celui sur LAUPUA et SIALETAGI : l'homme s'en va rendre visite à la femme qu'il convoite, en emportant son *umu* sur l'épaule (2).

Le système narratif contrevient parfois au système des attitudes : par exemple au n° 920, on note une entorse au système de la fréquentation puisque la fille se déplace pour rejoindre celui qu'elle aime. Il est vrai que la fréquentation initiale a eu lieu à son domicile à elle, et qu'il ne faudrait donc pas en déduire trop rapidement une évolution du système. Une autre entorse se trouve — beaucoup plus systématisée — dans les nombreux récits de métamorphoses où la fille du roi convoque les jeunes gens à un concours de javelot afin de choisir un époux. Mais le récit n° 703 précise expressément que la manœuvre pallie l'absence de prétendants : *hee mole alu-age foki he tahi ia ki ai*, « car personne ne vient la voir »... La narration renforce donc, dans sa négation même, le système en vigueur. C'est aux jeunes gens à faire le *kumi*, la recherche, et non à la fille, comme l'illustrait précédemment l'adaptation wallisienne de Cendrillon. Une autre exception narrative intéressante apparaît dans le premier récit que nous ayons entendu à Wallis, celui de Tolotea MEKENESE sur le démon PEKALO. Les parents envoient leurs filles à marier auprès d'un démon cossu, dans l'espoir de bénéficier des retombées économiques d'une telle alliance :

Récit de Tolotea MEKENESE, en 1970, sur PEKALO (3)

Ko taku fagana. Ko te tau-matua. Fanau aia ko te tokotolu. Ko te higoa o te taahine mua ko Hina-mua, taahine lua ko Hina-loto, taahine tolu ko Hina-muli. Nee nonoto aia ia natou mole hanatou mea kai.

Pea ko te temonio nee nofo ovi mai pe ia natou nee tekau leva e te tau-matua ki tana taahine mua ke alu ki ai. Alu atu aia te taahine pea lea maa Pekalo : — Unu atu unu mai li te muli ke vali kokai.

Pea hola ifo aia te taahine.

Pea tekau e te tau-matua ke alu tana taahine lua. Alu ake aia te taahine pea ui-age pa e Pekalo te mea ae nee ina ui-age ki te taahine mua.

1. Mon conte. Un couple. Il donne naissance à trois enfants. Le nom de la première fille est HINA-la-première, le nom de la seconde est HINA-la-seconde, le nom de la troisième fille est HINA-la-dernière. Ils demeurèrent ainsi et n'eurent plus rien à manger.
2. Or, un démon habitait près d'eux, les parents ordonnèrent à leur première fille d'y aller. Elle y va et PEKALO dit : — Recule, approche, présente le derrière, pour y répandre le *Bischofia javanica* (4). Et la fille redescend en fuyant.
3. Alors les parents ordonnent à la seconde fille d'y aller. La fille y monte et PEKALO lui dit la même chose qu'à la première.

(5) Nos 9, 145, 146, 161, 246, 268, 332, 348, 421, 490, 510, 526, 594, 633, 793, 818, 819, 869, 871, 1.207, 1.249, etc...

(6) Nos 18, 54, 145, 369, 455, 559, 612, 624, 651, 845, 931, etc...

(7) Nos 18, 20, 146, 200, 268, 345, 439, 483, 652, 713, 719, 735, 767, 845, 877, 931, 974, 998, 1.077, 1.176, 1.271, etc...

(8) Nos 198, 215, 244, 576, 579, 619, 928, 1.016, etc...

(1) Voir nos 395, 530, 539, 920, (964), 980, etc. du répertoire.

(2) Voir nos 902, 1.061, 1.232, 1.264, 1.288, etc. du répertoire.

(3) Récit de Tolotea MEKENESE, n° 620 du répertoire 1970-71, enregistré 4 juillet 1970, récit 1 dans 200 légendes de Wallis et Futuna, propriété Falemoa, village de Malaefoou, district de Mua.

(4) Expression vulgaire signifiant le coït anal.

Pea alu ake leva aia te taahine muli pea ui-age e Pekalo:

— Unu atu unu mai li te muli ke vali kokai.

Pea mole hola te kii taahine. Ka nee heka mai ia Pekalo mai oluga pea hifo ifo pea ina ui-age:

— Oi kua mau toku kii ohoana.

Na nonofo aia. Kae nee ko Pekalo ko te feua mau mea.

Pea hoko aia te tahi aho pea alu ai leva Pekalo mo tona kii ohoana olo ahiahi ki te u matua o te taahine. Olo atu aia tautonu mo te hake ake o te u taahine ae e tokolua i tana tagota. Ka nee mau ana foi tolitoli e nima. Olo ake aia o toku ana kato i te vae pou kua toka. Kua tokakaga foki naua ki te u mea nee olo age mo Pekalo pea mo tona ohoana kae tuutuu pe Pekalo i te vae pou.

Pea matuli foki Pekalo ia o gaohi te u tolitoli pea fokifa te u tolitoli kua uu i te u nima o Pekalo.

Tapalutu te Pekalo. Pea ui foki ia e te kau mea pekoe kua tapalutu Pekalo ia kae ta foki ia kua uu te u tolitoli ia i ona nima.

Pea holo te fale o te kau mea.

Pea osi ai leva te fagona ia.

4. Puis y va la dernière fille, et PEKALO lui dit:

— Recule, approche, présente le derrière, pour y répandre le *Bischofia javanica*.

Et la petite fille ne s'enfuit pas. PEKALO était assis en haut, il descend alors et dit:

— Oh! j'ai trouvé ma petite femme!

Ils demeurent ainsi. Mais PEKALO était le possesseur de toute richesse.

5. Arrive un jour où PEKALO et sa petite femme vont rendre visite aux parents de la fille. Ils arrivent juste au moment où montent (de la mer) les deux filles qui viennent de chercher des coquillages. Et elles ont trouvé cinq *tolitoli* (5). Elles vont déposer leurs paniers au pied du poteau. C'est bon. Elles font attention aux choses qui sont venues avec PEKALO et sa femme; PEKALO s'adosse contre le poteau.

6. Puis il se met à jouer avec les *tolitoli* (5), soudain les *tolitoli* pincant PEKALO aux mains.

PEKALO se tord dans tous les sens. Et les autres se demandent pourquoi il se tortille ainsi: c'est qu'il est pincé aux mains, par les *tolitoli* (5).

7. Et la case de ces gens s'écroule.

Ainsi se termine le conte.

L'axiologie du récit condamne le procédé, mais le récit montre que l'inversion du *kumi* nécessite des circonstances inhabituelles ou souligne des intérêts familiaux, et donc le rôle de la famille dans le choix de la famille par alliance. Dans la fameuse série des récits sur HINA et le coq qui reçoit successivement TUI-TOGA, TUI-FISI et SINILAU (6), c'est l'animal figurant la famille, et le plus souvent la grand-mère, qui décide des prétentions à mariage de ces individus. Le coq décide en fonction de l'hommage qu'ils rendent à la famille, c'est-à-dire, dans la figuration du récit, suivant la manière dont ils le traitent, lui l'animal. Les deux premiers essaient de l'occire avec un pieu tandis que le dernier trouve grâce en lui fournissant de la nourriture (n° 1.097); dans une autre version (n° 985), les deux premiers le nourrissent pour le surprendre, tandis que seul le dernier lui réserve bon accueil. En étalant les nattes, *takapau*, dans les deux versions, on signifie l'acceptation de la demande. La place de la grand-mère est prépondérante à cet égard: c'est elle qui est signifiée au n° 985 et chez Pepe SEKEME 1973-3, voire dans le récit des filles de Kolopelu en 1932 enregistré par E.G. BURROWS. Au n° 920, le récit sur HINA et les deux prétendants dont nous avons donné le texte au début du chapitre IV, c'est encore la grand-mère qui essaie de contrecarrer le mariage de son petit-fils. Le conseil de l'aînée prévaut dans la décision matrimoniale, même si le récit manifeste une transgression de l'interdit. Le réalisme narratif sur les différentes phases de la fréquentation ne manque pas d'explicitement parfois la triple demande rituelle du garçon avant l'acceptation de la fille (nos 395, 980, etc.). Dans le récit sur PEKALO, on aura remarqué l'injure inconvenante du démon envers les trois filles. En réalité, l'échange de poèmes très verts entre amoureux, les *tuketuke*, est d'une pratique courante, de même que le récit n° 810 ne semble prendre garde de parler d'un *moe tolo* (7).

Le récit sur PEKALO affiche un cas très clair de virilocalité, bien que le système de résidence soit aussi souple dans la narrativité que dans la réalité (8). Au n° 920 de HINA et des deux prétendants, le jeune couple réside dans la case de la grand-mère du garçon. Le système des alliances dans les récits laisse apparaître que l'épouse est souvent cherchée au loin. Au n° 1.232 « un jeune homme de Hihifo n'aime pas danser avec les filles de son village parce qu'elles sont vilaines », au n° 1.273 les deux garçons partent en pirogue: l'exogamie semble la règle narrative. C'est vrai aussi du fils de LEKAPAI qui désire une femme des îles Tonga en lançant son énigme du perchoir pour pigeon. Les blocages historiques entre districts se retrouvent entre Sigave et Alo au n° 191 où l'on montre les malheurs qui poursuivent les jeunes gens fiancés entre ces districts. De fait, l'enquête de Michel PANOFF (8) donne quelque crédit à la référentialité de cette mise en narration: il comptait deux fois plus de mariages entre une personne de Wallis et une personne de Futuna, qu'entre une personne de Sigave et une d'Alo. Pareille exclusive existe peut-être aussi dans le récit sur SIALE-TAGI (n° 1.288) du village de Halalo allant à Utuleve, un endroit du district de Mahake, ou chez ULUKENA de Hihifo cherchant femme à Lausikula, dans le district de Mua (nos 395, 964, etc.). Le n° 1.144 présente des alliances royales contractées avec des nouveaux-venus sans famille, tandis que le n° 834 montre que le geste héroïque donne la noblesse en permettant le mariage avec une femme de sang royal. Deux cas d'inceste non réprouvés transparaissent aux nos 222 et 1.257, mais la zoophilie d'une femme dans les mythes de chats (nos 316, 320) n'est blâmée qu'en une occasion (n° 687). La préconjugalité des nos 194 et 257 ne suscite aucun commentaire. La référentialité est donc délicate à manier! L'alliance sanctionnée par la cérémonie religieuse chrétienne depuis un siècle n'est donnée comme telle que dans deux récits: au n° 295 où le coq remplace le capitaine et au n° 509 entre la fille du roi et le verrat avant sa métamorphose en garçon. La stabilité du lien matrimonial n'est jamais récusée narrativement, encore qu'au n° 1.257 l'homme oublie sa femme pour en prendre une autre, au n° 1.189 un vieillard s'installe avec HINA, ce qui provoque le départ de PULELETOGA, et au n° 834 le démon enlève la femme fraîchement épousée, sans qu'il soit interdit de penser que le satyre n'a pas besoin d'être démon!

En somme, à part quelques inversions caractéristiques sur le système de fréquentation, l'ensemble des données narratives traduit une superposition de l'imaginaire au réel, en incluant toutes les solutions normalisées de la christianisation.

(5) Espèce de crabes.

(6) Cf. nos 604, 947, 985, 1.097 du répertoire 1970-1971; Pepe SEKEME 1973-3; E.G. BURROWS 1936, p. 228; textes des chants intégrants du récit dans notre chapitre IV, section 3.

(7) Moetotolo à Samoa, cf. M. MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie* (1928).

(8) M. PANOFF, *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, p. 160 sq.

3. - L'OPPOSITION AÎNÉ - CADET

Dans les récits d'alliance, émerge, si l'on affine la description, un trait marqué : la hiérarchie entre les sujets d'une même génération, fondée sur la primogéniture. Nous étudierons plus loin le principe de séniorité entre les générations en considérant le rapport enfant-parent. Pour l'instant, nous limitons l'investigation aux seuls rapports régissant la vie associative des membres d'une même génération. Le trait transparaît assez simplement dans le précédent récit sur PEKALO : on propose d'abord le mariage à HINA-MUA, l'aînée, puis à la seconde, et enfin à la cadette, HINA-MULI. C'est non seulement dans l'ordre des choses chronologiques, mais encore dans l'ordre du droit. Un récit mettant en action deux frères l'explicite aussi clairement ; il nous suffit de lire le début du récit de Suliana VAITANAKI, en 1971, sur SIONE et SIAKI (1) :

*Nofonofo aena i te tahi aho te tau-matua e higoa ko —
iee kua galo ia — ...Pea fanau aena ana toe ko Sione
mo Siasi. Nofonofo aena ia naua pea ui-age leva e
tana tae :
— Ka au mate pea ave au o tanu i te tahi muli fale.*

*Pea ui-age ia e te tagata :
— Ka au mate au pea ave au ia o hilihili i te fuga
tuapatu o te api.
Pea nofonofo aena ia naua mamate ana matua pea na
fai leva te mea ae nee na ui-age.*

*Lalahi aena ia naua pea olo leva naua o eeva pea ui-age
leva ia e Siasi :
— Koeni foki ko au ae e lahi pea tonu kau alu i te
faahi ae e malama ka ko koe ae e veliveli alu koe
i te faahi po-uli.*

1. Résident ensemble un jour deux époux qui s'appellent — mince ! j'ai oublié —... Et ils donnent naissance à leurs enfants SIONE et SIAKI. Les deux demeurent ainsi, puis leur mère dit :
— Quand je serai morte, portez-moi en terre à l'une des deux extrémités de la case.
Puis l'homme dit :
— Quand je serai mort, déposez-moi sur le faite de la maison.
Et les deux demeurent de la sorte ; quand leurs parents meurent, les fils font comme on leur avait dit.
2. Quand les deux sont grands, ils s'en vont en tournée, et SIAKI dit alors :
— Voilà ! Comme je suis l'aîné, j'irai dans la partie claire, tandis que toi, le cadet, tu iras dans la partie sombre.

L'affirmation de principe que pose l'aîné au niveau de la séquence 2 n'est pas du tout une exception dans le système narratif wallisien. Ainsi, dans les dizaines de récits sur SIONE et SIAKI qui parcourent le répertoire 1970-1971 (2), la phase initiale consiste toujours dans une sortie commune marquée par une séparation, ce qui est déjà une déclaration de différence. Visiblement, la dissymétrie est entretenu tout au long des récits : au n° 636, l'aîné SIONE porte le fusil, fana, et le cadet, l'épée, hefeta ; au n° 1146, le cadet se bagarre avec le démon pour que l'aîné puisse l'abattre d'un coup de fusil ; au n° 1196, c'est l'aîné qui dirige les opérations de récupération de la sœur enlevée... On ne peut même pas mettre en doute le système d'opposition qui régit ces rapports, puisqu'il conduit à un fratricide aux n°s 48 et 1147, et qu'une hiérarchisation en fonction de l'ordre de naissance est installée même chez des jumeaux (n° 856) ! Par la suite, dans quel sens va la hiérarchie, et vers lequel vont les privilèges narratifs ? Voyons cela d'abord du côté des personnages masculins.

A dire vrai, les récits se divisent en deux séries contraires : il y a les récits qui reflètent la situation référentielle et qui respectent jusque dans leurs réalisations finales le principe de la primogéniture, et il y a les récits — aussi nombreux — qui véhiculent un système de revanche du cadet sur l'aîné. Ainsi, au n° 9, le cadet réussit là où l'aîné est mort : il neutralise une vieille qui est un démon ; au n° 48, c'est le cadet SIONE qui trouve la fille du roi et l'épouse ; au n° 246, le plus jeune des trois orphelins remporte l'épreuve proposée par le roi ; au n° 348, SIONE le cadet venge son frère tué par un démon ; au n° 534, SINILAU sauve ses frères plus âgés SIONE et SIAKI ; au n° 824, c'est l'exploit du cadet qui installe ses six frères dans la maison du roi et lui permet d'épouser la fille du roi ; au n° 899, le cadet obtient la fille de Satan, alors que ses frères aînés ont été éliminés en cours d'épreuve ; aux n°s 946, 1207, 1212, 1271, c'est le dernier de la série qui fait face au démon voleur des bananiers ; au n° 1260, c'est l'enfant rejeté qui assure une traversée périlleuse pour ses six frères ; enfin, au n° 1147, le cadet en arrive à tuer son frère aîné qui s'est conduit en roi tyrannique ! Au n° 198, le cadet empêche les mariages décidés par l'aîné pour leurs sœurs, mais sans s'opposer ouvertement à lui. Et la prééminence de l'aîné s'affirme tout de même dans ces prises de décision. Aux n°s 38, 447, 636, 989, 1236, c'est l'aîné qui fait ramener à la vie son frère cadet tué par un démon ; au n° 989, il lui donne une femme, mais lui-même s'est octroyé la fille du roi ! Au n° 1186, les trois frères partent successivement, dans l'ordre de leur naissance, pour se marier ; et au n° 1273, le cadet MOTUKU-LAUFAINA a mis fin au despotisme de la vieille TAUTILIKIFAGA, mais c'est l'aîné MOTUKU-LEOTAHU qui, sans souffler mot, épouse la fille !

Chez les personnages féminins, on trouve une double distribution comparable à celle des héros masculins. Certains récits ne dérogent pas au droit d'aînesse. C'est le cas de tous les récits de marâtre (3), où l'on vise à maintenir les droits de la fille du premier lit. C'est encore le cas au n° 198 où le fils du roi choisit d'emblée l'aînée des filles, au n° 856 où le premier des jumeaux GALIGALI-PAPA porte son choix sur la fille la plus âgée, au n° 900 où la cadette fait une crise de jalousie contre son aînée, et au n° 532 où le jeune premier se donne à la risée générale en ramenant la vilaine cadette FUUTAEPAPAKU (« Merde-durcie ») au lieu de la belle aînée HINA-TOLI-FETAU ! Mais bien des récits renversent le sens des privilèges : MASINA-AFIAFI (« Lune-du-soir »), l'enfant du ciel, chante sa préférence pour la cadette SIMATALEA (4) en laissant se battre de jalousie les aînées MAPA (« Diospyros ») et LAGAKALI (« Aglaia ») au n° 800, ou LAGAKALI et MOHOKOI (« Cananga odorata ») au n° 319. L'ordre de préséance bascule également en faveur de la jeune AGO-MULI par rapport à AGO-MUA et AGO-KULA au n° 144 (5), de la cadette MOASAVELUVELU par rapport à FINE-TAUOLUGA et FINE-TAULALO au n° 589, de la petite LAUPUKO-LAULEVASEIA abandonnée par ses sœurs (n° 473) mais gagnant le cœur du fils du roi, et de la dernière des filles des n°s 1, 177, 620, etc. Toutefois, une nette différence apparaît entre les séries masculines et les séries féminines : les frères sont unis par un régime d'assistance mutuelle,

(1) Récit enregistré le 25 août 1971 à Malaetoli-Béthanie, n° 989 du répertoire 1970-1971. Domicile de la narratrice : Kamea, quartier Sialna, village de Vaitupu, Hihifo.

(2) Cf. n°s 9, 48, 139, 198, 348, 447, 485, 534, 636, 859, 1146, 1236, etc...

(3) Voir dans l'index les références à : Cendrillon.

(4) Texte du chant au chapitre IV, page 108.

(5) Lecture de ce récit suivant la théorie des archétypes, dans le mémoire Une discussion de concepts d'interprétation appliqués aux mythes, Université Lyon II, 1973, U.E.R. de Philosophie, pp. 21-30.

déclenchée souvent par le microthème du signal mortuaire (6), tandis que les sœurs se définissent narrativement par la non-assistance mutuelle. Le rapport de solidarité entre frères devient un rapport d'exclusion entre sœurs. Et au n° 1.141, où l'un et l'autre frères réussissent au concours du javelot, l'opposition aîné-cadet finit par être réduite en paire égalitaire.

L'opposition aîné-cadet est encore applicable à ces autres « cadets » que sont les personnages de la dérision, c'est-à-dire, dans la tradition wallisienne, les *tea*, albinos, les *hape*, estropiés, les nains, *leka*, les bossus, *piko* (7), ou les noms ridicules qui sont parfois des surnoms réels. Là encore, le récit wallisien organise la revanche du faible, en forçant d'autant plus le renversement qu'il surcharge la position du « cadet ». Aux n° 818, 1.176, 1.249 et 1.271, le *hape* est investi sujet principal et déclassé ses frères qui n'ont abouti narrativement qu'à des épreuves décevantes. PITOFELE (« Nombril-boutonneux ») parvient à délivrer la prisonnière, de même que l'animal d'abord rejeté des récits de métamorphose devient le plus talentueux lanceur de javelot. Au n° 483, un estropié travaille pour nourrir sa mère, et au n° 244, un bossu vient à bout d'un aigle. Pourtant, comme précédemment, la narration n'est pas que renversement ou compensation du système de valeurs référentiel. Au n° 198, bossu et borgne sont déboutés de leur demande en mariage; les paralysés du récit sur PITOFELE ne sont pas acheminés vers une épreuve glorifiante, et même PITOFELE reste un héros tragique (séquence 10). Au n° 998, comme le récit ne joue pas sur une exception de série, tout le groupe des orphelins subit la figure de la défaite : la mort. Au n° 931, on oppose enfin *tea* et *hape* ! Bref, la valeur prédictive de notre explication est déjouée par la richesse des mises en narration possibles.

La situation narrative, en ce qui concerne l'opposition aîné-cadet, n'est donc ni systématiquement inversante, ni systématiquement reproductrice du référent. Ce qui est certain, c'est qu'en incluant positivement l'inverse, les situations narratives sont plus larges que les situations référentielles. Il semble que le récit n'hésite pas à s'opposer au système d'attitudes référentiel. Cela se lit clairement dans les deux récits de fraticide : le fraticide commis par la jalousie de l'aîné est placé dans la déixis négative (n° 48), tandis que le fraticide commis par la justice du cadet est placé dans la déixis positive (n° 1.147) : une double négation du système référentiel !

4. - LE RAPPORT FRERE - SŒUR

Jusqu'à présent, l'opposition aîné-cadet jouait dans deux champs marqués : le champ masculin et le champ féminin. Voyons si les interférences entre ces deux champs familiaux se traduisent d'une manière originale qui corresponde en même temps à une pratique observable. En étudiant les deux champs de façon indépendante, nous avons convenu que le relatif rapport d'assistance entre frères apparaissait inversé dans les rapports d'exclusion entre sœurs. Il reste à définir les rapports entre le groupe des frères et le groupe des sœurs. Une vieille question demeure inscrite à l'horizon de cette synthèse : dans quelle mesure le fameux *tapu* entre frère et sœur — dont on fait un classique polynésien (1) — est-il représenté dans les récits ?

Il est un automatisme que reproduit le récit : dès qu'un outrage — narrativement un enlèvement — est commis envers une fille, c'est son frère, et non son père — remarquons-le — qui se charge de la réparation. Le récit sur TOGOTAI recherchée par son frère LEOSITAUTAU (cf. chapitre IV, 1) est parfaitement représentatif de cette structure. Au n° 47, SIONE part en pirogue pour ramener sa sœur MELE enlevée par le démon KE. Au n° 1.146, ce sont les frères SIAKI et SIONE qui partent à cheval pour empêcher que leur sœur LAUFETAU ne soit tuée par le démon KOFUKULA : pourtant elle avait été mariée au démon par les parents, moyennant finance ! Au n° 1.196, trois frères, SIONE, LOA et MAPULA reprennent leur sœur au démon POLILI (2). Au n° 1.140, neuf enfants coupent le manguier d'un démon pour venger leur sœur HINA enfermée un moment par ce démon. Au n° 1.256, ils sont onze frères à sauver leur sœur d'un bûcher ! Au n° 295, c'est PITOFELE, frère adoptif, qui tient absolument à partir à la recherche de la fille volée. Enfin au n° 1.191, c'est un garçon étranger à la famille qui s'en va reconquérir la fille du roi. Cette exception au système familial devient tout à fait cohérente si l'on se rappelle que le type familial royal est dans les récits un type à enfant unique. La fille du roi enlevée n'a donc pas de frère pour la secourir. Aussi tous les récits de rois font-ils appel à une aide étrangère à la famille. Là encore, le code familial manipule en dernière instance la contrainte sémiotique.

Une observation se confirme donc à travers les récits : on a souvent des récits de solidarité familiale de frère à frère, également des récits de solidarité obligatoire de frère à sœur, mais jamais de sœur à sœur. L'absence de ce dernier rapport de solidarité ne serait pas probante si elle n'était pas positivement relayée par deux rapports contraires : 1. le rapport de jalousie entre sœurs ; 2. un rapport de solidarité sœur-camarade féminine à l'extérieur du groupe familial. A notre avis, la reconnaissance des amitiés féminines est l'affirmation narrative la plus explicite sur l'attitude d'évitement entre frère et sœur, et en même temps sur la constitution de deux champs marqués regroupant les individus. Lisons dans cette perspective les séquences 3 à 8 de ce récit qui joue sur des figures certes enfantines :

Récit de Soana MUNIKIHAFAFA, en 1970, sur PIKIPILAUIFI et l'ogresse LONA (1)

Taku fagona.

*Ko te tau-matua ko Hina mo Sinilau nonofo aena pea
tanau ko te kii tamasi heeki hona higoa ka ko te
tenua e kai e te finematua ko Lona. Pea ko te aho fuli
e kai e te finematua te kolo katoa o osi.*

1. Mon conte.

Deux époux, HINA et SINILAU, demeurent ainsi, et donnent naissance à un petit (2) enfant sans lui donner de nom, tandis que le pays est dévoré par une vieille appelée LONA. Et tous les jours, la vieille dévore un village entier et le supprime.

(6) Cf. chapitre IV, page 112.

(7) Voir les références de l'index.

(1) Cf. C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Pion, 1958, p. 52.

(2) Récit analysé dans le mémoire Une discussion de concepts d'interprétation appliqués aux mythes, Université Lyon II, 1973, U.E.R. de Philosophie, pp. 58-63.

(1) Récit enregistré le 8 juillet 1970 à Malaetoli-Béthanie ; n° 653 du répertoire. Domicile Siokivaka, village de Teesi, district de Mua. Transcription de Katalina TAGATAMAGONI et Malino NAU.

(2) La suite précise qu'il s'agit d'un fille.

Hoko aena ki te tahi aho kei toe-pe kii api e tolu pea kai te api o te tau-matua. Alu aena te matua ki te fuu ifi e ovi age-pe ki tonatou api o teuteu ai te kii moeaga o te kii tamasii pea hau o ave ki ai mo te u talua-inumatuu pea ui-age foki ia e te finematua :

— Ko ai koa te higoa o tata kii tamasii ?

Pea ui-age e te tagata ko Pikiplki-lau-ifi hee noto i te fuu ifi. Pea omai-pe aena ia naua, pea hau te finematua o kai ai naua.

Pea lahilahi ake-pe leva aena te kii tamasii pea sio ifi ki lalo e haele ai te kii tamasii e higoa ko Mele ko te kii mokopuna o Lona. Pea fenei te ui a Mele : — Mole-pe koala he kii tamasii nee mauhi mai ke hau ke ma gaol ?

Pea ui ifo e Pikiplkilauifi :

— Koeni au.

Pea ui mai e Mele ke alu ifo ke na gaol. Tana tuafua-pe aena kua vave hau ia Lona pea na fekau leva kia Pikiplkilauifi ke alu-lu naa hau Lona o kai.

Hoko aena ki te uhu toe hau ia Mele o paui ake :

— Pikiplkilauifi !

Ui ifo e Pikiplkilauifi :

— Oe oe a !

— Hifo ifo ta ki mua ta Fisi

ta mako faka Fisi
saki kola saki kola !

Pea ina ui ifo ia :

— Kau ui au kia Lona,

Ko he finematua kai otaota

Kua osi te fenua i tana ota.

Alu ifo aia a Pikiplkilauifi ; na olo aia o fi tona u sisi pea na omai o mee i fale. Kua saliko te api. Fekau leva ia e Mele ia Pikiplkilauifi ke alu-lu.

Hau aena a te finematua o munai ia Mele i te otaota o te api. Pea ui-age foki ia e Mele nee koia-pe ia mo te pusi ae nee gaol : nee alu ia o fi tona sisi pea haga te pusi o tohu te u lau pea fetoki o otaota te api.

Hoko aena ki te tahi aho kua vaivai ia Lona, fekau leva kia Mele ke hau o alu o fagota. Piko elo foki Mele ia o alu-pe ia o tae mai te maka o ai mai i te kato o aumai ke kai e Lona kae hau leva ia o gaol mo Pikiplkilauifi. Pea nee hau leva foki te finematua ia o ina iloi ia Mele i tana alu pea ina logoi foki ia te paui a Mele.

Hoko aena ki te alauhu ake pea ina fekau leva kia Mele ke alu o toe fagota kae leo ia. Alu-atu-pe aena Mele kae hau leva ia Lona ia o paui kia Pikiplkilauifi. Heki au ifo Pikiplkilauifi ia ki te vaa lalo ka kua alu-atu te finematua ia o tutei ifo ki lalo o haei o kai.

Hake mai leva Mele o ave tana fagota. Alu-atu-lu ia e moemoe lohi mai leva Lona ia, o ina ui mai ku mahaki. Hau aena a Mele kia Pikiplkilauifi. Sio atu foki aena ki te toto mai o te fuu ifi pea ina iloi nee kua kai ia Pikiplkilauifi.

Lele atu-pe aena o munai ia Lona pea ina ui-age pekoe nee ina kai ia Pikiplkilauifi. Pea ina ui-age ia nee mole koia ia ka kua iloi-pe foki ia e te kii taahine.

2. Un jour, il ne reste plus que trois petites habitations avant que ne soit dévorée celle du couple (HINA et SINILAU). Le père s'en va jusqu'à un châtaignier (3) proche de leur habitation et y prépare la couche de la petite enfant ; puis il vient y apporter des noix de coco (4) ; la femme demande alors : — Quel sera le nom de notre enfant ?

Et l'homme répond que c'est PIKIPIKI-LAU-IFI puisqu'elle demeure dans le châtaignier (5). Et les deux s'en vont ; arrive ensuite la vieille qui les dévore tous deux.

3. La petite enfant grandit de la sorte quand elle voit en bas une petite enfant qui se promène et qui se nomme MELE ; c'est la petite-fille de LONA. Et MELE de dire : — N'y a-t-il pas de petit enfant vivant qui vienne pour que nous jouions ensemble ?

PIKIPIKILAUIFI répond alors :

— Me voici !

Et MELE lui dit de descendre pour qu'elles jouent ensemble. Lorsqu'elle sent venir le moment de l'arrivée de LONA, MELE prescrit à PIKIPIKILAUIFI de partir de peur que LONA ne vienne la manger.

4. Le lendemain, MELE vient de nouveau et appelle :

— PIKIPIKILAUIFI !

PIKIPIKILAUIFI lui répond :

— Oe oe a !

— Descends, tournons les gestes vers l'avant, comme à Fidji, dansons à la manière de Fidji ! Saki kola ! Saki kola ! (6)

Et l'autre d'en haut :

— Dis donc, cette LONA,

C'est une vieille qui mange jusqu'aux restes.

Il ne reste rien du pays !

PIKIPIKILAUIFI descend ; elles vont tresser leurs sisi (7) et s'en viennent danser dans la case. C'en est terminé dans la maison. MELE fait alors repartir PIKIPIKILAUIFI.

5. La vieille vient et gronde MELE à cause des saletés laissées dans la maison. MELE dit alors que c'est à cause du chat avec lequel elle a joué ; elle a tressé son sisi et le chat s'est mis à tirer sur les feuilles et a répandu ces saletés dans la maison.

6. Un autre jour, LONA est fatiguée ; elle ordonne à MELE d'aller faire la pêche aux coquillages. MELE, dans sa paresse, va ramasser des cailloux qu'elle dépose dans le panier pour les apporter à manger à LONA tandis qu'elle va jouer avec PIKIPIKILAUIFI. La vieille est venue alors ; elle a vu le trajet de MELE et elle a entendu l'appel de MELE.

7. Le lendemain au réveil, elle ordonne à MELE d'aller encore à la pêche, tandis qu'elle garderait la maison. MELE part, mais LONA va appeler PIKIPIKILAUIFI. PIKIPIKILAUIFI est à peine à la branche la plus basse que la vieille la fait basculer à terre, la déchire et la mange.

8. MELE revient en apportant le fruit de sa pêche. A son arrivée, LONA fait semblant de dormir, et elle dit qu'elle est malade. MELE se rend alors chez PIKIPIKILAUIFI. Elle aperçoit du sang sur le châtaignier, et elle comprend que PIKIPIKILAUIFI a été dévorée. Elle rentre en courant et se plaint à LONA en lui demandant pourquoi elle a dévoré PIKIPIKILAUIFI. LONA alors prétend que ce n'est pas elle ; mais la petite-fille sait très bien que c'est quand même elle.

(3) Le châtaignier polynésien, *Inocarpus edulis*.

(4) Des noix de coco vertes, liées par deux, propres à la consommation.

(5) Le nom signifie littéralement : attachée-aux-feuilles-du-châtaignier.

(6) Tout ce passage est scandé. Voir la transcription de la figure 4.

(7) Des jupes de danse, tressées avec des fibres de bourao.

Noto-pe aena i te aho katoa o tagi pea ui-age leva ia e Lona ke moe mua kae tuku kela haga o gaohi-age tona kii kaumea. Ka mole fia moe foki Mele ia hee itaita ia.

Alu aena ia Mele ki tua, alu ia Lona o tutu te vaiyela i te tahi faahi pea lua ifo ki ai. Fokita-pe ia Piki-piki-lauifi kua tuu ake. Hau leva aia o avage kia Mele. Pea ui-age leva ia e Lona :

— Mele, koeni leva kua mau tou kauga nonofo pea kolua nonofo-la koulua he ko taaku leva e mate. Osi leva te fagona ia.

Nous reviendrons sur le rôle spécifique des grands-parents, eu égard au principe de séniorité, mais l'on ne manquera pas de remarquer ici comment la disparition de l'ogresse amène la constitution du groupe féminin de la même classe d'âge, de même que la disparition de la grand-mère permettait une conclusion matrimoniale au n° 920, dans le récit sur HINA et les deux prétendants. Il est vrai que la constitution du groupe féminin est encore beaucoup mieux affirmée dans d'autres récits classiques sur des amitiés féminines : une double série où les noms des héroïnes sont forgés à partir d'expansions géographiques. Ainsi au n° 475, HINA de Tavila (Sigave) et MELE d'Alofi s'interdisent mutuellement le mariage ! HINA de Sigave, en contractant alliance, meurt. Au n° 537, HINA-TOGA et HINA-HAAMOÀ se promettent de ne jamais se marier, sous peine de mort. HINA-TOGA enfreint la règle, mais les deux veulent prolonger leur amitié, après la mort de la première, dans la tombe ! Entre les n° 472, 531, 843, 1.143 et 1.211 se succèdent les amitiés de MELE et HINA, d'une MELE britannique et d'une HINA française, d'une SINA d'Alofi et d'une SINA de Sigave, d'une HINA-HAAMOÀ et d'une HINA-TOGA. Mais dans cette suite, chaque groupe réside alternativement chez la parenté de l'une et de l'autre, et les parents de l'une d'elles veulent supprimer la fille amie ! Chaque fois, le meurtre s'accomplit, mais les parents tuent par méprise leur propre fille, car celle-ci s'est sacrifiée pour son amie. La déixis du récit condamne le meurtre tout en maintenant sa réalisation. Tout se passe comme si les parents voulaient le mariage de leur fille et mettaient systématiquement fin au groupe d'amitié, tandis qu'au contraire la génération des grands-parents s'oppose au mariage et défend le groupe d'amitié : c'est ainsi en tout cas que jouent les grand-mères empêchantes de mariages aux n° 9 et 920 et intervenant au n° 531 pour sauver la HINA-de-France du coup fatal des parents de la MELE-d'Angleterre. De façon plus large, il reste qu'autant les frères sortent ensemble — quitte à se séparer ensuite —, autant les filles se portent vers leurs promotions d'âge à l'extérieur de la famille.

En tous ces récits, y a-t-il une attitude d'évitement entre frère et sœur ? Ce n'est pas facile à dire. Certes, dans le récit sur TOGOTAI et LEOSITAUTAU (chap. IV, 1), la fille demeure dans une case à part au bord de mer, et son frère lui apporte à manger chaque matin. PITOFELE (chap. VI, 4) est tenu au même rôle pour sa sœur adoptive qui réside à l'étage. Mais en analysant d'autres récits où la composition du groupe des enfants est mixte, on découvre des exemples de cohabitation. Alors que la tradition voudrait que frère et sœur ne se trouvent pas ensemble sous le même toit, on entend au n° 819 qu'ils restent « tous deux dans la maison » ; au n° 827, au retour du bain de PULELETOGA, « HINA a préparé tout ce qu'il faut pour son frère » ; celle-ci y ayant manqué en une occasion, PULELETOGA s'en va en pirogue, et sa sœur tente de le rejoindre à la nage ; au n° 1.196, les frères SIONE, LOA et MAPULA qui ont récupéré leur sœur, rentrent dans le ventre de MAPULA pour échapper au démoniaque POLILI ; enfin au n° 198, c'est le frère aîné qui, malgré la présence des parents, décide du choix des futurs conjoints pour ses sœurs ! Bref, on est obligé d'admettre un démarquage du récit par rapport au concret de la situation référentielle traditionnelle, à moins de l'envisager comme reflet d'une évolution de ce système d'attitudes.

5. - LE RAPPORT PARENTS - ENFANTS

Sous cette rubrique, nous voudrions recenser les présentations narratives standard des relations entre les générations. Et nous voudrions moins évaluer les relations psychologiques et psychanalytiques entre adultes et enfants — cet aspect ayant déjà été étudié par Malino NAU (1) — que les multiples formes narratives du principe de séniorité et de ses compensations, s'il s'en trouve.

La première forme du principe de séniorité que nous envisageons est celle de l'autorité parentale. Il semble que celle-ci s'exerce très différemment, suivant qu'il s'agit des fils ou des filles. Les observations précédentes nous ont montré qu'il fallait compter avec le principe de la primogéniture et que les enfants masculins suppléaient les parents dans tout ce qui portait atteinte à l'honneur de la classe féminine : enlèvement, séquestration, etc. L'exemple le plus fort reste celui (n° 198) où trois frères redressent le code alimentaire mis en œuvre par les parents face à leurs sœurs — ils remplacent bananes et poissons par de la viande de porc — et où l'aîné fixe le choix de l'alliance matrimoniale pour ses sœurs ! De façon générale, les parents semblent toujours suivre les décisions des garçons et réaliser leurs désirs. Il y a deux choses qui ne leur sont jamais refusées : quand ils désirent partir, le père leur fabrique une pirogue, et quand ils veulent se lancer dans la pêche, on leur confectionne une sagaie (n° 1.193, 1.260, 1.262). Mais il y a plus. On rencontre souvent des interdictions d'enfanter signifiées par le ou les fils à leur mère (n° 492, 592, 801, 1.273). Sans avoir besoin de recourir au modèle psychanalytique, on constate que les privilèges de la primogéniture s'affirment ainsi dans une nouvelle figure. Ce début de récit de Malia TUUGAHALA donne le ton d'une telle figuration narrative (2) :

Ko te tau tehina mo tana tamai mo tana fae mo tona kii fale ke na nonofo tokolua ai. Pea lahilahi ake pea fia alu leva te tahi tama o tala kiana matua toona ia loto.

E ina loto ia ke fai-la hoona ia vaka. Pea na lau feia leva ia e te matua foki :

— Alu-la koe tuku-pe hoki au toe taaga hokoia vaka !

Pea nee liliu leva ia o tala ki ai. Pea nee ina tapu mai ia naa na toe fanau...

9. Elle reste toute la journée à pleurer et LONA lui dit d'aller dormir et de lui laisser arranger (l'affaire de) sa petite amie. Mais MELE ne veut pas dormir car elle est en colère.

MELE s'en va dehors, LONA va faire chauffer de l'eau : à un autre endroit et elle y vomit. Soudain PIKIPIKI-LAUIFI ressuscite. Elle vient alors l'amener auprès de MELE. Puis LONA lui dit :

— MELE, voici ta compagne de résidence ; et à vous deux, au revoir, car je me meurs.

C'est la fin de ce conte.

Deux frères avec leur père et leur mère, et leur petite case pour y habiter tous les deux. Ils grandissent et l'un des garçons veut aller dire à ses parents son désir.

Il désire la fabrication d'une pirogue. Le père alors répond de la sorte :

— Va donc, laisse-moi faire, je construirai encore une pirogue pour vous deux !

Et (le garçon) s'en retourna le dire (à sa mère). Et il lui interdit d'enfanter encore...

(1) M. NAU, La symbolique sexuelle dans les contes français et polynésiens, Université Lyon II, Mémoire de Psychologie, 1974, 53 p. ; La relation mère-enfant dans les contes français et polynésiens. Université Lyon II, Mémoire en vue du D.P.P., 1975.

(2) N° 1.278 du répertoire 1970-1971.

Dans le récit sur PITOFELE, il semble que nous ayons un contre-exemple de ce système d'attitude narrative, car il est obligé de s'y prendre à plusieurs fois pour obtenir le droit de partir: il est vrai que dans son cas, il est un enfant adopté, et en situation de « cadet ». Pour fixer d'emblée la réciproque féminine du système, parcourons cet autre récit:

Récit de Nivaleta MANUFEKAI, en 1971, sur les amours tragiques de NIMO et AVEA (1)

(Ko te) tau-matua. Nofonono naua pea fanau tana taahine ko Avea. Pea nee ko te taahine aia nee finemui i te fenua aia ko Sauloto i Sigave. Pea nee logo mai Alofi te tama ko Nimo.

Pea hoko aena ki te tahi aho pea hau te tama i te tahi po o te felia-nima hau aia ona palalau mo te taahine pea na talaga leva aia ke na ohoana. Pea ui-age leva e te taahine ko tau alu aena ki Alofi pea ke hau i te hola tolu o te moeaki.

Ka nee ko te gauve tuumau a te taahine nee fekau e tana matua ke ina fai tona kava i te uhu fufi. Pea hoko aena ki te moeaki mole kei tokaga te taahine ia ki te kava kua tokaga pe ia o alu o toli kakala ki he kahoa o Nimo.

Hoko aena ki te hola tolu teuteu te tama fai tana umu pea fai mo tana tokonaki pea hau aena.

Ko tana hau aena mo tona kaumea oau mai ki te ava ae i Sigave. Pea hu ake ai. Ko tana olo ake aia. Ko tana olo ake aena mo tona kaumea pea logo ake ia aena ki te hiva tala ko Avea ia kua mate.

Nee mole tokaga foki ia ki te gaohi o te kava o taana matua pea ui-age la e tana matua kapau ko haku taahine koe pea ke mate. Pea fokita pe aena te taahine kua mate. Pea ta te lali pea tuu ake te u hahai o ala te taahine pea nee mole natou fetagihhi nee natou ta mee.

Pea logo age te tama e feia te hiva:

— Nimo, Nimo, ave ai Avea, ave ki Sauloto !

Pea alu ake aena te tama ki te mataone mo tona vaka alu ake la aia kua pouli te temi ae o te hola nima. Ko tana olo ake la aia kua nofo te taahine i te mataone tau tona toi kahoa. Pea feia age te taahine:

— Sio mai Nimo ko au kua mate. Ko au ae ake e ala i fale. Pea sio mai ko takolua omai pe aeni ke tou felavei pea kolua fai mo olo, ko ta-kolua fai mo olo aena ki Alofi naa mau koulua e taku u hahai.

Pea mole toe he lea a Nimo.

Tuu ai-pe aia mo tona kaumea ona olo aena ki Alofi. Ko tana olo atu pe aena o ul-age ki ana matua kua mate te taahine ae nee mea ke na ohoana. Pea osi ai leva ia.

1. Deux époux. Ils demeurent (ainsi) et donnent naissance à leur fille AVEA. Et la fille était belle, dans le pays appelé Sauloto, à Sigave (2). Et il y avait en renom, à Alofi (3), un jeune homme nommé NIMO.

2. Le jeune homme vient un jeudi soir; il vient pour parler avec la fille et ils se promettent de s'épouser.

Alors la fille lui dit:

— Repars à Alofi et reviens samedi à trois heures.

3. Mais le travail habituel de la fille c'était que son père l'a chargée de faire son kava (4) tous les matins. Arrive le samedi; la fille ne fait plus attention au kava, elle a pris soin d'aller cueillir des fleurs pour confectonner un collier à NIMO.

4. Arrive trois heures: le jeune homme se prépare à faire le umu (5) et il emporte des vivres; puis il vient.

Il vient avec son ami jusqu'à la passe (6) à Sigave. Puis ils entrent par là. Ils viennent, lui et son ami, et il(s) entend(ent) un chant: c'est que AVEA est morte.

5. La fille n'a pas pris soin de préparer le kava de son père, et le père lui dit:

— Si tu es ma fille, meurs donc!

Et soudain la fille est décédée. Alors on sonne de la cloche de bois et les gens se lèvent pour la veillée funèbre de la fille; et ils n'ont pas pleuré: ils ont fait des danses!

6. Alors le jeune homme entend ce chant (7):

— NIMO, NIMO, emporte AVEA, emporte-la à Sauloto !

Et le jeune homme arrive vers le rivage avec sa pirogue; il arrive: il fait déjà nuit, il est cinq heures. Lorsqu'ils arrivent, la fille se trouve sur le rivage et elle porte son collier. Alors la fille dit:

— Regarde-moi, NIMO, c'est moi, je suis morte. C'est moi qu'on veille dans la case. Ecoutez, vous deux venez, on va se voir et vous partez aussitôt vers Alofi de peur que les gens de ma famille ne vous trouvent.

7. NIMO n'ajoute aucun mot.

Il se presse, ainsi que son ami, de partir vers Alofi. Ils y vont, et il dit à ses parents que la fille avec qui il devait se marier est morte. Et c'est terminé.

A ne considérer dans ce récit que l'absolu pouvoir du père sur sa fille, on serait tenté de conclure en une autorité parentale marquée sur les descendants féminins et non marquée sur les descendants masculins. De fait, indépendamment du contexte de ce récit, il n'est pas « irréféréntiel » de penser que la pression parentale est plus forte sur les filles, de par le jeu de la résidence: après la circoncision, le garçon quitte la résidence familiale pour rejoindre le fale uo, la case du village réservée aux jeunes gens avant leur mariage. De plus, la logique parentale impose aux filles une alliance lucrative permettant de retrouver des « cadets » au sens économique de Sepeliano TUIKALEPA (cf. bibliographie n° 615). Toutefois, n'oublions pas que dans le système polynésien (8) « la plus grande liberté règne entre l'oncle maternel

(1) Récit enregistré, n° 477 du répertoire, 21 août 1971, propriété Matakaviki, village d'Ahoa, district de Hahake.

(2) Endroit localisé au village de Fiua, au n° 257 du répertoire.

(3) Ilot faisant face à l'île Futuna.

(4) Boisson obtenue à partir du Piper methysticum.

(5) Vivres cuits au four polynésien.

(6) Passe corallienne du récif frangeant dans la baie de Sigave; voir carte 3, p. 53.

(7) Transcription 5 de la figure 4, chapitre IV.

(8) C. LEVI-STRAUSS, o.c., p. 52.

et le neveu : celui-ci est *fahu*, au-dessus de la loi, vis-à-vis de son oncle avec lequel toutes les privautés sont permises. A ces rapports libres s'opposent ceux entre un fils et son père. Celui-ci est *tapu*, il est interdit au fils de toucher sa tête ou ses cheveux, de le frôler pendant qu'il mange, de dormir dans son lit ou sur son oreiller, de partager sa boisson ou sa nourriture, de jouer avec des objets lui appartenant. » Ces lignes rendent transparent le fait qu'au n° 902 un oncle — pour ainsi dire comme un « cadet » — vole au secours de son neveu poursuivi par des démons féminins, alors que nous n'avons jamais rencontré de rôle équivalent du père, même quand le fils est narrativement en fâcheuse posture. Cela explique aussi que le fils du n° 338 puisse passer outre l'avis de sa mère contre-indiquant un mariage, mais que jamais il ne transgresse un interdit paternel : au n° 1.262, le père refuse le départ à son fils trop jeune, et celui-ci ne songe nullement à enfreindre la loi paternelle. Cela explique encore que trois albinos n'osent renvoyer leur frère estropié et leur mère qu'après le décès du père.

Il y a donc lieu d'envisager des autorités catégorielles en complémentarité. Quelques compensations narratives portent sur la mère : alors que le père est intouchable, la mère reçoit les doléances des fils qui lui interdisent de nouvelles naissances. A notre connaissance, il n'existe pas de patricide dans la tradition narrative, mais la construction narrative n'a pas censuré le matricide (n° 1.256), ni le fratricide (nos 48, 1.147) : le père représenterait l'ainé intangible dont même les récits ne transgressent pas le référent. Le père met fin à la vie de sa femme qui a tué par méprise leur fille (n° 1.211) ; mais il n'y a pas de raison de systématiser, car le père lui aussi attend le décès de sa femme pour attenter à la vie de ses deux enfants (n° 247). Dans les récits de métamorphose, au moment où elle enfante l'anormal, la femme corrige l'intransigeance du mari : celui-ci veut qu'elle tue le *foi hoï* (n° 1.044), mais elle le jette à la mer sans le tuer. L'autorité parentale, au moins narrativement, se trouve également en complémentarité avec l'autorité des grands-parents. Moins la première est forte, plus la seconde l'est, et réciproquement. Au n° 801, la mère a tellement peur du matricide qu'elle dépose le nouveau-né interdit sur un tas de saletés ; mais ce sont alors les grands-parents qui prennent l'enfant en charge. Les parents tuent l'amie de la fille, tandis que la grand-mère la restitue (n° 653). Les parents de TOGOTAI n'interviennent pas, mais la grand-mère parcourt tout le récit de son aide, sous la figure du chat (n° 986). Inversement, le rôle de la grand-mère est parfois inhibiteur face au mariage (nos 9, 898, 920). Par rapport au régime d'autorité, une autre compensation est la fuite des enfants en mer : au n° 313, des jeunes filles partent ainsi sous le mode du *tavaka tutunien* qui a par exemple entraîné la pirogue de Tulipino SAMAKAU, né en 1897, jusqu'aux Nouvelles-Hébrides (10) ! La distance parents-enfants des récits trouverait peut-être dans la référentialité quelques atouts : à Futuna, il est encore coutumier que les repas cérémonieux se déroulent en deux temps, le temps des hommes, et le temps des femmes et enfants.

Michel PANOFF avait remarqué, en 1963, à Futuna, que même la transmission des prénoms à l'intérieur des familles répondait à un code. De fait, au n° 21, une fille est nommée LAU-HIGANO suivant le nom de sa tante utérine. La pratique fréquente du surnom est sous-jacente à la narrativité : LEKAPAI donne à son fils laissé sans nom à la naissance, le nom de TAIPANA-KIHI (séquence 13, p. 71) ; dans la tradition historique de J. HENQUEL, IV, 10, KOLIUI, restée près du *pua* (*Fagraea berteriana*), appelle son fils LAU-PUA-TOKIA ; d'autres métaphores de la flore ou de la faune apparaissent dans les noms de PIKIPIKI-LAU-IFI (n° 653), TAUTEFUA (n° 592), MOTUKU-LEOTAIHI (n° 1.273)... Les récits présentent des séries d'attitudes dont le degré de référentialité est hypothétique. Dans le sens parents-enfants, on a des effets d'abandon : quand le nombre des enfants est trop lourd (n° 1.260), au n° 411, dans le cas de deux enfants sans bras, ni jambes, au n° 410, deux jumeaux — le phénomène des jumeaux est en effet dévalorisé dans le système coutumier d'analyse —. Enfin, les cas d'anthropophagie sont trop liés à un matériau d'affabulation universel, pour que l'on puisse tirer quelque conséquence des menaces paternelles sur sept enfants au n° 824, de l'enfant qui se fait cuire par ses parents au n° 1.185, encore que le récit tongien sur l'origine du kava, transféré en wallisien par le P. Sagato IAU (11), et la cuisson des deux enfants du n° 1.072, nous donnent à penser à une spécificité polynésienne. Dans le sens enfants-parents, on constate une intégration au circuit de production : au n° 483, un *hape* travaille pour nourrir sa mère, MELE remplace LONA à la pêche au n° 653, « maintenant (...) disent les fils du n° 1.260, nous pouvons vous nourrir »...

En somme, dans un type narratif qui semble déjà — sans qu'il soit possible de décrire un rapport de causalité — proche de la famille nucléaire, restent inscrits dans le détail des rapports traditionnels entre les membres du groupe familial.

(10) Enregistrement Marie-Josée DEPREVILLE : Tulipino raconte en une heure l'équipée de deux femmes et trois hommes sur 1.500 kilomètres.

(11) Dans la page wallisienne du Semeur calédonien, Nouméa.

RÉPERCUSSIONS NARRATIVES D'UNE DYNAMIQUE POLITIQUE ET ÉCONOMIQUE

L'unité de production wallisienne étant la cellule familiale, on comprend d'emblée que les déterminations économiques d'une tradition narrative passent par le canal du système familial. Nous venons d'y introduire. Bien que décalées d'un siècle par rapport aux mutations religieuses, les transformations économiques affectent de plein fouet la société wallisienne contemporaine. Concomitantes avec le développement du mouvement migratoire vers la Nouvelle-Calédonie, elles constituent le phénomène majeur des deux dernières décennies. Il sera intéressant d'évaluer la traduction d'un tel phénomène dans le système narratif traditionnel.

Cependant, si on garde aux processus leur place chronologique, il sied que nous fassions auparavant le bilan narratif de la dynamique politique qui parcourt l'histoire de l'île Wallis. Si la période de la suzeraineté tongienne est bel et bien éliminée de la scène politique actuelle, il n'en va pas de même dans la mémoire collective manifestée par la tradition orale : celle-ci retient dans une vive actualité l'époque de l'empire maritime des Tui-Tonga. Réciproquement, pour ainsi dire, l'installation d'une administration française depuis le protectorat de 1886, crée une situation politique sans précédent qui mérite d'être confrontée au système transformationnel de la narration populaire.

Nous aborderons donc le double système référentiel constitué par le politique et l'économique, en étudiant successivement :

1. Les situations politiques exposées dans les récits.
2. Le contexte économique dans les récits.

En adoptant ces derniers points de vue sur l'impact de la référentialité dans la narrativité wallisienne, nous devrions pouvoir préciser quel ordre référentiel est prioritaire par rapport à elle, parmi tous ceux que nous avons envisagés.

1. - LES SITUATIONS POLITIQUES EXPOSEES DANS LES RECITS

A la différence des points de vue précédents, celui-ci nous rapproche de réalités événementielles. Alors que les structures religieuses et parentales s'imposent par leur a-temporalité — une permanence à évolution lente —, la situation politique a tendance à être reversée dans la temporalité d'épisodes historiques. Le point de vue politique nous convie à examiner plus immédiatement le rapport de la tradition narrative à l'actualité. Nous dirions même à l'histoire, si le caractère équivoque de ce terme — où l'on confond chronologie et causalité — ne nous en interdisait l'emploi. A condition aussi que l'on dissocie la stricte causalité politique des autres réseaux de causalité à l'œuvre dans la chronologie historique, bref que l'on n'identifie pas l'histoire à la seule histoire politique. Il y a certes des structurations politiques qui — sans lui échapper — traversent l'historicité. En considérant le millier de titres et autres ensembles narratifs disponibles sur l'île Wallis, nous n'avons aucune peine à répertorier des situations qui engagent la géographie politique, le gouvernement de la société wallisienne, les principes de son organisation hiérarchique et la dévolution du pouvoir.

Une fois de plus, la question de la référentialité éclate paradoxalement moins dans les récits historiques que dans les récits d'imagination. C'est en effet dans ces derniers que les jeux de rôle sont vraiment construits ; c'est à ce niveau qu'il est de quelque intérêt de découvrir comment joue la référence à la réalité temporelle. Reprenons à ce propos le phénomène de l'indexation topographique du récit, abordé depuis le chapitre V. Les fameuses thématiques « tourman-tes », les commutations toponymiques et anthroponymiques dans les récits cosmogoniques de vol d'eau et de terre, trouvent dans la référentialité géo-politique une structure explicative. Passons en revue les acteurs qui constituent la classe des opposants. Ce sont :

- les démons d'un district rival : n°s 132, 323, 661, 743, 1.134, 1.135, etc. ;
- les Tongiennes voleuses d'eau : n°s 977, 1.188, 1.190, etc. ; les Tongiens voleurs de terre (n° 1.048) ; le Tongien qui escalade la colonne de l'îlot Nukufotu (n° 1.261) ;
- l'Européen, *papalagi*, qui monte sans permission sur le rocher de Nukufotu (n° 765) et le Futunien qui relève le défi (n° 1.261) ;
- démons de Samoa, voleurs de terre (n° 323) ;
- un Américain assassin « qui veut être le roi de tout le monde » (n° 131) ;
- les démons en général...

A regarder de près, il nous semble qu'une constante s'affiche dans la constitution de ces figures d'opposant : la figure de l'opposant n'est jamais choisie à l'intérieur du district du narrateur, mais toujours à l'extérieur. La clé semble bien géo-sociologique, car les Samoans, dont la tradition wallisienne ne retient pourtant aucun récit d'invasion (1), sont versés au n° 323 dans la catégorie des opposants. Par contre, l'antagonisme entre les districts de Mua et Hihifo — encore décelable dans la pratique électorale (cf. chapitre II) — est trop coutumier pour que l'on s'étonne de le retrouver dans les récits. De même, la référentialité des lieux étrangers à l'Océanie est manifestement proche de la forme de présence historique de leurs ressortissants à Wallis. Un cas typique est celui des Américains (2). Leur forme de présence la plus imposante fut sans conteste celle des 6.000 troupiers débarqués à Wallis entre 1942 et 1944 pour bloquer l'expansion militaire japonaise dans le Pacifique. Comment expliquer alors que le conte wallisien (cf. n° 131) puisse faire occuper le poste d'opposant par un Américain ? C'est que la tradition wallisienne se souvient sans doute de bombardements de l'îlot Nukutaakimoa (n° 504), de deux meurtres de Wallisiens par des soldats américains (3), voire du coup de main du dernier détachement américain, le 25 mars 1946, qui tenta de mettre Wallis sous la bannière étoilée (4), ce qui correspond assez exactement à la formulation du récit n° 131 où l'Américain « veut être le roi de tout le monde » !

En ce qui concerne d'autres nationalités, le raisonnement serait équivalent : dans les récits sur l'amitié tragique entre HINA-PILITANIA, « HINA-britannique », et HINA-SIAMANI, « HINA-germanique » (nos 729, 975), on peut se douter que ce sont les parents de la HINA allemande qui sont investis du rôle de tueurs, de même qu'au n° 531, c'est MELE d'Angleterre qui est obligée de se sacrifier pour HINA de France ! Dans les différents récits sur l'épave du *L'Hermitte* échouée à la passe Honikulu, les équipages sacrilèges sont dits japonais ou du Sud de l'Afrique ! Le personnage pourtant atopolymique du *kapiteni* — le capitaine — ne reçoit pas d'image de marque favorable dans les récits : dans le conte sur PITOFELE, il ravit la fille retrouvée par le premier et supprime son rival, avant de tomber lui-même sous le bec vengeur du coq. Scénario à peu près similaire au n° 1.191. La scène des « charbons brûlants » que lancent les matelots sur PITOFELE (séquence 10) ramènerait le référent historique à l'époque des bateaux à vapeur, mais les épisodes de massacres historiques présentés à la fin de notre chapitre V sont déjà suffisamment éloquentes pour comprendre la construction originale du sémème « capitaine » dans l'imagerie narrative wallisienne. Le débarquement d'équipage armé (séquence 12) ajoute à la fixation du trait d'hostilité. Une fois encore, le conte populaire prend le relais du récit historique.

Tout cela définit une classe asymétrique dans l'axiologie du récit. On se demandera où s'arrête l'indexation géopolitique : à l'île ? au district ? au village ? Dans les récits contemporains, le centre de référence minimal par rapport à l'indexation énonciative semble le district. Mais cela est peut-être le résultat d'une évolution (5), car chez le voleur de terre de 1932, en SEMISI 1932-2, l'opposant est simplement situé par rapport à la complémentarité du village à l'intérieur du même district : dans le cas précis, le démon voleur de Falaleu était opposé à ceux de Liku et Akaaka. Est-ce à dire que la vie était confinée à l'intérieur du village et que la rivalité s'exerçait entre les villages d'un même district ? Dans tous les cas, au niveau de la narrativité, se définit une xénophobie structurale, ou, dans un sens plus large, une indexation socio-politique.

Les îles Wallis et Futuna sont régies par le statut de territoire français d'outre-mer depuis le 29 juillet 1961. On pourrait donc s'attendre à ce que les récits, une dizaine d'années plus tard, répercutent quelque peu cette translation de pouvoir, du moins les récits d'imagination. Or, parmi les personnages nouveaux des récits, on ne perçoit nulle trace de Kovana, Gouverneur, pas plus que des Résidents, *Lesita*, qui se succédèrent en représentants de la France depuis 1887. Comment expliquer une telle absence ? Est-ce parce que le pouvoir traditionnel, comme on l'a montré à propos de l'illusion des royaumes missionnaires (6), se sert du pouvoir administratif bien plus que l'inverse, contrairement aux apparences ? Est-ce parce qu'il y a une complicité entre les deux pouvoirs qui fait que les situations conflictuelles, quoi qu'on puisse subodorer sur ce chapitre, ne sont pas suffisamment ouvertes pour imprégner la mentalité narrative ? Le fait est que la tradition narrative n'est pas en prise directe avec l'actualité politique. Tout se passe comme si les traditions historico-politiques s'étaient arrêtées à l'arrivée des missionnaires. L'histoire contemporaine est à chercher ailleurs que dans les récits. On se demandera donc si le rapport de la tradition narrative à une dynamique politique est pertinent dans le cas de l'île Wallis. Pour pouvoir l'affirmer, il faudrait distinguer deux étapes dans l'histoire politique de l'île :

- l'étape océanienne traditionnelle
- l'étape européenne.

En ce qui regarde l'étape la plus contemporaine, les seuls indices narratifs, ténus, reposent sur les personnages nouveaux-venus qui sont policier, *polisi*, et gendarme, *salatamu* (nos 1.141, 1.237, 1.267, etc.) ! Pour le reste, la vie politique traditionnelle semble toujours régie par l'assemblée des chefs, *fono*. Lisons en ce sens, pour voir où se situe narrativement le pouvoir, un dernier récit de Malia TUUGAHALA tournant autour des personnages de VEKA et POKUMEI. Nous laisserons dans l'ombre les coutumes concernant la fréquentation de la jeune fille MALETUGAHE, pour ne retenir que les séquences centrales 8 à 13, sur le rôle du *fono* et l'autorité attribuée aux chefs. Ce centrage est d'autant plus intéressant que ces réunions régulières au niveau du village ont disparu à Wallis. Comme pour le *fagufagu*, la flûte nasale aujourd'hui inutilisée (7), on peut présager que la tradition orale conservera encore longtemps des habitudes et des gestes qui disparaissent !

(1) Cf. nos 46, 233, 425, 537, 603, 1.044, 1.143, 1.182, 1.277 et SEMISI 1932-6 et SEMISI 1932-7.

(2) Cf. nos 131, 504, 632, 683, 1.044, 1.178, 1.203, 1.286.

(3) Cf. A. PONCET, *Histoire de l'île Wallis*, Paris, Musée de l'Homme, 1972, t. 2, p. 171.

(4) *Idem.*, p. 179.

(5) Voir la question de la circulation et des communications dans notre chapitre II.

(6) C.A. SIMPSON, « Tahiti, George Fritchard et le mythe du royaume missionnaire », dans *Journal de la Société des Océanistes*, mars 1973, pp. 57-68.

(7) Cf. nos 44, 135, 140, 289, 568, 685, 823, 993, 1.059, 1.223.

Kua palalau leva kia Veka mo Pokumei. Ko te talanoa aeni, Lemo, e au fai-atu kia Veka mo Pokumei mole ko he famili ko tona kau tagata e lau i te faka falani ko tona kaumea. Feia. Ko naua nee na faa gaue ki te kele.

Pea hoko ki te tahi aho kua na gaegae mole kei na fia fai te gaue ki te kele. Kua amusia-age ke manava la kae olo naua o gelu pea fai tana gelu ko te velo. Pea mau tana u ika. Ume e tolu. Kanahe e tolu mo te lupu e tahi.

Pea na sio leva ki te fenua e i ai te afi e kohukohu. Pea na fia hake leva o aahi pe ko ai-la aia e nonofo i te potu aia. Pea na tau ki ai.

Ko Hina mo Sinilau nee na malolo ai mo te taahine a te tau-matua nee higoa leva ia ko Maletugahe. Pea i tana tau ki te tau-matua nee na foaki fenei leva :

— Koena Hina mo Sinilau ia ika aeni nee ma aumai mai te tai ai-la maa koutou moo fai hakotou kii mea kai, kae kolua ofa o foaki-mai he kii moi pata ke ma suluka, lo, ke fai hama kii suluka.

Pea nee tala fenei e te u matua a Maletugahe, Hina mo Sinilau :

— Koena te moi pata mo te hulu pea mo te afi, Olo-la koulua kia Maletugahe ke koutou suluka mo palalau. Pea tou kai hoata.

Pea alu leva Veka o nofo mai tai i te mua fale nee tuu ai te fuu ovava ko he akau mokomoko pea malumalu lahi-age o takoto i ai mo fakaamu-pe ke mau hona temi ke na toe palalau naua mo Maletugahe. Pea fai te palalau a Pokumei i mua o te hola hiva o au ki te kai hoata pea nahalo leva e Veka e ina tuku-age anai te hola lua ke ina mau ia o fai ki te hola tolu vaelua.

Pea nee mole fia foaki ia e Pokumei. Nee ina fia taofi-pe ia. Pea i tana faka-kaukau kovi leva i tona ita e lelei ke tau tagona-la naua mo tauine kia Maletugahe kae liliu-la. Pea tuu-ake ai-pe Veka i te lalo ovava o alu ake ki te fuga fakahaketala ki te finemui aia nee higoa ko Maletugahe ona alofa mo ina lau feia :

— Notola Maletugahe pea ke amanaki e toe liliu-mai ia maua nai i he aho.

Pea nee tala e Maletugahe :

— Feia ko aho e tolu e kolua olo-ai pea kolua toe liliu mai.

Kae alu leva ia o nofo mai te potu ala (nee au faka-tatau-atu ananai Lemo ki tanuma tona mamao) o tatati-mai ai ke alu ake ia Pokumei kae ina tamatei ia i toona ita. Pea koia nee ke logo mai-pe ki taku lau-atu ko te mea-pe nee fai ia e Pokumei ko te kalo, kalo feia ki he, kalo feia ki he, punou ki he, feia ki he, noku, ke hao naa mate pee foa. Pea nee ina lau fenei :

— Malo te tatati.

(Ko Veka aia nee ina ai te lea aia : malo sii tatati.) Pea teli ia e Pokumei :

— Ei, malo te mata faiva, pea mo te loto mamahi.

Pea hili ia pea ina ui-age :

— Kua osi ta olo-la, ta liliu-la ki tota api he kua ta taka halofia mole kei mau he temi ke ta toe fai-ai te gaue aeni.

1. Je vais parler maintenant de VEKA et POKUMEI. Voici le récit (2) que je fais, R., au sujet de VEKA et POKUMEI : ils ne sont pas d'une même famille, mais ce sont des amis, comme on dit en français, des amis (3). C'est cela. Les deux ont travaillé à la terre.

2. Un jour, ils sont fatigués (et) ils ne veulent plus travailler à la terre. Ils souhaitent arrêter un peu pour partir à la pêche ; et ils pêchent à la sagaie. Puis ils attrapent leurs poissons. Trois ume (4), trois mulets et un thon.

3. Puis ils aperçoivent sur la terre, la fumée d'un feu. Et ils désirent aller voir qui donc demeure à cet endroit. Ils y arrivent.

HINA et SINILAU se reposaient là, ainsi que leur fille qui s'appelaient MALETUGAHE. Quand ils arrivèrent auprès du couple, ils dirent :

— HINA et SINILAU, voici les poissons que nous avons apportés de la mer, gardez-les pour votre repas, mais ayez la bonté de nous donner un peu de tabac pour que nous puissions fumer, oui, pour que nous deux, puissions fumer.

Alors les parents de MALETUGAHE, HINA et SINILAU, répondirent :

— Voici du tabac, un morceau de feuille de bananier (5) et du feu ! Vous pouvez aller fumer et parler en compagnie de MALETUGAHE. Et vous mangerez ensemble à midi.

4. VEKA alla s'installer devant la case, du côté de la mer, là où se dressait un banian, un arbre qui donne de la fraîcheur et beaucoup d'ombre ; il se couche là tout en souhaitant avoir son heure de conversation avec MALETUGAHE. L'entretien de POKUMEI dure de 9 heures jusqu'au repas de midi ; et VEKA espère qu'il lui laisse la place de 2 heures à 3 heures et demi.

5. Mais POKUMEI ne lui céda pas la place ; il la conserva. Alors VEKA cherche une ruse dans sa colère : il va présenter leurs adieux à tous deux auprès de MALETUGAHE pour précipiter leur départ ! VEKA quitte donc le banian et se rend sous la véranda auprès de la jeune fille appelée MALETUGAHE, et lui tend la main en disant :

— Au revoir, MALETUGAHE, et attends notre retour, un autre jour !

MALETUGAHE lui dit alors :

— Partez pendant trois jours, et revenez ensuite !

6. Il s'en va se poster sur le chemin (à une distance équivalente, R., à celle qui va de cette case jusqu'au cimetière) ; il y attend la venue de POKUMEI pour le tuer dans sa colère. Et ainsi tu devines, d'après ce que tu m'as entendu te dire, ce qui arriva : POKUMEI n'a pu qu'esquiver les coups, à droite et à gauche, se courber de-ci, de-là, se baisser pour éviter de tomber sous les coups ou d'être blessé. Puis il dit :

— Bravo pour ta bravoure !

(C'est Veka qui a dit cela : bravo pour ta bravoure.)

Et POKUMEI lui répond :

— Oui, bravo à toi, fin bagarreux au cœur triste !

Après cela, il lui dit :

— C'est terminé : retournons à la maison car nous commençons à avoir faim, nous n'avons plus le temps de continuer cette occupation ! (6)

(1) Récit enregistré de Malia TUUGAHALA, mariée MEKENESE, n° 1.276 du répertoire 1970-71. Propriété Falemoa, village de Malaefoou, district de Mua, 13 septembre 1971.

(2) Talanoa, plus littéralement : « dire-rien », causerie. Ce récit fut précédé d'un mot de bienvenue.

(3) Paradoxalement, le mot français n'est pas prononcé !

(4) Un poisson, *Naseus lituratus*.

(5) Qui sert de papier-cigarette !

(6) On notera cette manière quasi-rituelle de clore une bagarre, qui est elle-même une manière traditionnelle de régler un différend.

Pea liliu leva naua o kaku ki tona api pea too leva mai
tata tana kii tauga (hage ko aluga aeni) hui ifo-ai ki
lalo pea na kakai. Ko ana ufi taki tahitahi pea mo tana
koku moi puaka pea na kakai.

Osi kei nofo ai-pe Pokumei mo tona mamahi moe leva
Veka ia i toona palepale, he nee palepale feia-pe Veka
pea palepale Pokumei feia. Kae ava-pe ia loto e na
palalau-ai i he tahi temi pea na kakai-ai.

Pea hifo leva ia ki toona ua vai o maanu. Hake ake o
matuu osi tana fakamatu pea helu-helu pea ina tui ia
toona koku pea hifo-ai leva ia mo te akau nee au lau-
atu ananai, ko te higoa o te akau aia i Uvea nei ko te
lala, pea ina taega o fenei tana kii kupui akau... Pea
ina ave leva ia o taaki te pokopoko o te ifi fuli o hage
he lali o he fono. Pea alu-ake kei malolo aipe Veka
ia :

— Veka, Veka, Veka !

— Ko au.

— Alaala ake !

— Kotea ?

— Alaala ake ; kua ke iloi te fono !

— Kailoa heki au iloi au te fono.

— E tou fono. Ko te kau aliki o te fenua aeni o tatou
kua palalau mai natou kau hau o tala-atu ke ke alu-
age. Nee mole ke logo ki te lali ?

— Nee au logo veliveli-pe au.

— Io, pea tuu-la ke olo ki te fono !

Pea toe alu o kamata-age i tona ulu akau tana toe ta
pea liliu mai. Ko Veka ae... koeni-pe kei malolo aipe.

— Veka.

— Ko au.

— Kua ke ala ?

— Ei.

— Ta olo-la ki te fono.

— Ei.

Alu te tagata ia aia Pokumei o fono kae malolo aipe
ia o au ki te hola nima vaelua mo tana liliu-mai pea
hoki ala leva ia ki ai. Pea ala ake.

— Malo tau logo fono Pokumei.

— Ei.

— Kotea logo o te fono a te kau aliki ?

— Koeni te u logo o te fono aeni nee tala-mai : e ke
tekau mamao mole he latelina e fai i tai nei. Olo
ki te toafa pea ke fekau veliveli alu ki te moana.

Feia tana talanoa. E ina tatati-aki pe i (Lemo) hee
ina iloi kua vave te u fekau ala tona fia fai he ko te
telu-mai tana omai mo taana pe moe.

Pea tuu o alu ki tua haele-ai mole ina kei fealagia ia
foki ia ke toe alu o ave ki uta pee alu ki tai hee mole
honaua vaka.

— E fakalelei-la koe Pokumei. Ko au ia mole kei au
lava au ku amusia-age au i te lakaga nei kau fai
au taaku fekau !

Tali maa Pokumei :

— Io e ke fai heni kaea te lao a te kau aliki mole ke
fia alu fakalelei o ave ia te u mea nee natou tala-
atu ki toafa mo te moana.

Pea tali e Veka :

— Kailoa kuau fakavilivili au kua vavevave.

Faliki-mai leva te kato ko lau kape e lua o tuku kae
tai leva ki ai tana fekau ae nee fekau ke ave ki te
toafa. Pea osi kua olo talua ai te u fekau lua aia.

7. Ils retournent alors jusque chez eux ; ils prennent le
panier de vivres accroché à la poutre (comme ici) ;
ils le descendent et ils mangent. Une igname chacun
et un morceau de cochon, et ils mangent.

Après cela, POKUMEI était encore en colère ; VEKA
se couche sur son lit ; VEKA d'un côté, POKUMEI de
l'autre, chacun sur le sien. Il y a un espace au milieu
où ils discutent de temps en temps et où ils mangent.

8. Ensuite il descend vers leur puits pour se baigner. Il
remonte pour changer de pagne ; après cela il se
peigne et met une chemise et part en prenant du bois
(dont j'ai parlé auparavant) — le nom de ce bois ici à
Wallis, est le lala (7) — dont il coupe un morceau...
Puis il l'emporte et frappe sur les creux des troncs de
tous les ifi (8) imitant le son du lali (9), convoquant
au fono (10). Et il revient à la maison ; VEKA est encore
en train de dormir :

— VEKA, VEKA, VEKA !

— C'est moi (11).

— Réveille-toi !

— Qu'est-ce qu'il y a ?

— Réveille-toi : tu sais qu'il y a une réunion !

— Non, je ne sais pas qu'il y a une réunion.

— Nous avons une réunion. Les chefs de notre pays
m'ont chargé de te dire d'y aller. Tu n'as pas enten-
du le lali (9) ?

— Je l'ai entendu un petit peu.

— Ah ! oui ! lève-toi : nous allons à la réunion.

Et il retourne et recommence à frapper (les troncs) avec
ses bouffes de bois, puis il revient. VEKA... dort encore.

— VEKA.

— C'est moi (11).

— Tu es réveillé ?

— Oui.

— Allons-nous-en à la réunion !

— Oui.

9. POKUMEI s'en va alors tandis que l'autre continue à
dormir jusqu'à cinq heures et demie, heure à laquelle le
premier revient. VEKA se lève alors.

— Bien à toi, qui as écouté le fono (10), POKUMEI !

— Oui.

— Quelles sont les nouvelles de la réunion des chefs ?

— Voici les nouvelles annoncées à ce fono (10) : tu
iras faire tes besoins au loin ; il n'y aura pas de
latrines (12) dans le village. Allez au désert ; et
pour le petit besoin, allez au large !

C'est ce qu'il a dit. Il a inventé cela parce qu'il savait
que VEKA irait bientôt faire ses besoins puisqu'il n'avait
fait que dormir depuis leur retour.

10. VEKA se lève, sort, se promène : cela presse tellement
qu'il ne peut plus aller à l'intérieur des terres, ni au
large, parce qu'ils n'ont pas de pirogue à eux.

— Eh ! Je t'en prie, POKUMEI, moi je n'en peux plus,
je voudrais maintenant faire mes besoins !

POKUMEI lui répond :

— Ah ! oui ! Tu le fais ici ! Et la loi (13) des chefs ?
Tu ne veux accepter d'aller porter tes produits,
comme ils l'ont dit, au désert et au large.

VEKA de répondre :

— Non, ça presse, ça vient !

On met, au fond d'un panier, deux feuilles de kape (14),
puis il y fait ses besoins, ceux qu'il aurait dû aller
faire au désert (15). Ensuite les deux besoins y furent
faits.

(7) Nom de plusieurs arbustes : *Vitex trifolia*, *Desmodium*.

(8) Châtaignier polynésien, *Inocarpus edulis*.

(9) Cloche-tambour en bois creusé.

(10) Assemblée de chefs, ou toute sorte de réunion.

(11) Formule traditionnelle dans l'interpellation wallisienne.

(12) C'est exactement le mot wallisien, *latelina*, évidemment translittéré du latin.

(13) Le mot *lao*, ici employé, est tiré de l'anglais : *law*.

(14) Une aracée, *Alocasia macrorrhiza*.

(15) Il s'agit du maquis à *Pandanus*, du centre-nord de l'île Wallis.

Pea ina tafao ki te kato pea tekau fenei leva e Pokumei :

— Aua naa ke tuku i lalo naa mahua tautau-la ki aluga !

Pea ina haga ia o too o tau ki aluga. Kae na ki hii palalau-pe pea malolo. Heeki ai tana malolo kua omai te faga kuma fuli o lo na i te kato. Pea pu te lau kape pea mahua ia ki Veka o kamata kovi ai leva ia Veka tona ita e na ui ko te kaka ia a Pokumei ka mole gu Pokumei ia e takoto fakalogologo-pe kei moe.

Kua toe ala i te uhu kua puli ai leva Pokumei ia kua tagona ai leva o tele tona ulu mo ona tuamata aeni... pea na tui te motui kote pea tui mo te vavae pea fua mo te fana o alu o tatali mai te ala i tona hokoga fa o te u ala. Fokifa kua ala. Manatui naa fokifa kua hau anai he tahi o ahiahi te fale. Taaga tana akau — ko te higoa o te fuu akau aia nee ina taaga ko te magele ko te akau maamaa — pea ina haga ia o tui ki te u kato pea hiki ki tona kia pea alu-ai leva ia.

I tana alu aia o au ki te hokoga fa (hage ko te ala aeni i uta) pea na lau feia :

— Malo polisi o te puleaga te mauili !

Pea tali-mai ia e Pokumei :

— Io. Malo Veka taau uhu pea mo too-pe mauili. E matua ko koe ko te alu ki fea ?

— Polisi o te puleaga faka-molemole mai ko au aeni e au tolotolo-āu au ki toafa o avatu ia kii foi hea o siaku koka (ae hage ko te lau-koka ka ko te latu).

Pea kole leva ia e te polisi :

— Ea moka ke foaki-mai niaku kii foi hea momoho moo tui hoku kahoa he kuau magoni ia au taau amo.

Pea tali leva ia e Veka :

— Fakalelei polisi o te puleaga he ko kii fele i uti-lei au alu au o tanu ki lalo.

Pea toe tali-mai e te polisi :

— E fakahua tama kau nofo faka-amu ke mau-age ia haaku kii foi uti-lei kau toe to au.

Pea toe tali e Veka :

— Polisi o te puleaga silou kae au fai-atu fakamolemole mai ko te lao o te tono anafi. Kuau mau-mai au pea koia aeni ko te alu au o faiga kau alu-la o liaki ki te toafa. He ko te tekau aia nee mole mau hooku vaka pea mole mau hoku temi. Kua osi.

Too e te polisi e Pokumei ia te fagogo o tailua o mafaa pea na foaki ki ai ko tana puna :

— Hau-la koe o huei pea ke toe faka-aoga-pe koe.

Pea ina kai te kato katoa o osi pea ina tekau ke too te lau-kape o emo aki tona alelo. Ko tana fakatooki ki lalo ke kovi. Pea kai ia o osi pea emo mo te lau-kape pea kamata-mai mo tona lua mole kei faa kataki e Pokumei. Pea na haga leva foki o tagi i tona ofa ki ai.

Ils le déposèrent dans le panier, puis POKUMEI lui ordonna :

— Ne le laisse pas par terre de peur qu'il ne se renverse ; suspends-le en haut !

Et il se mit à le suspendre en haut. Ils discutèrent un petit moment et dormirent. A peine étaient-ils endormis qu'arriva une horde de rats pour fourmiller (16) dans le panier. Alors la feuille de kape (14) se perça et le contenu se renversa sur VEKA ; commençant à « devenir mauvais » (16), VEKA crut dans sa colère que c'était un tour de POKUMEI ; mais POKUMEI est muet, il est couché, silencieux, et il dort encore.

11. Le lendemain POKUMEI a disparu ; il est parti et s'est rasé le crâne, ses sourcils... il a mis un vieux veston (17), un vieux pantalon ; puis il a pris un fusil sur l'épaule et est allé se poster sur la route à un carrefour. Soudain VEKA se réveille. A l'idée que quelqu'un ne vienne lui rendre visite dans la case, il coupe un morceau de bois — le nom de l'arbre qu'il a coupé est le magele, c'est un bois léger — et il se met à l'enfoncer dans les paniers et il les charge sur l'épaule, puis s'en va.

12. Il arrive au carrefour (comme la route d'ici vers l'intérieur) et il dit :

— Bonjour, Monsieur l'agent (18) !

Et POKUMEI lui répond :

— Oui ! Bravo VEKA pour ton effort matinal et bonjour ! Mon vieux, où vas-tu donc ?

— Monsieur l'agent (18), excuse-moi, je vais transporter au désert (15) des fruits de hea (19) pour mon koka (20) (comme le koka des tapas).

Le policier lui demande alors :

— Et si tu me donnais quelques fruits du hea (19) mûrs pour me fabriquer un collier, car je sens la bonne odeur de ton fardeau !

Et VEKA de répondre :

— Excuse-moi, Monsieur l'agent (18), mais ce sont des uti-lei (21) que je vais planter !

Le policier répond encore :

— Ce n'est qu'une plaisanterie, jeune homme, mais moi aussi je souhaiterais avoir des uti-lei (21) pour en planter !

13. Puis VEKA répond :

— Monsieur l'agent (18), excuse-moi, je vais te dire : — pardonne-moi — la loi du tono (10) d'hier, je l'ai transgressée. C'est pour cela que j'essaie d'aller jeter cela dans le « désert » (15). En effet, cette loi qu'on a fixée, d'aller « faire » (16) dans le désert ou au large... je n'ai pas eu de pirogue, ni le temps. C'est fini.

Le policier, POKUMEI, prend une moitié de noix de coco et la casse en deux, puis la lui donne en guise de cuiller (22) :

— Viens ouvrir, et utilise cela toi-même !

Et il a mangé tout un panier, jusqu'au bout, puis POKUMEI lui dit de lécher avec sa langue la feuille de kape (14). — C'est pour l'humilier davantage —. Il a mangé et léché la feuille de kape (14), puis il a commencé le deuxième, tandis que POKUMEI ne pouvait plus se retenir. Il se mit à pleurer car il avait pitié de lui.

(16) C'est exactement le sens de l'expression wallisienne.

(17) Kote, terme wallisien translittéré de l'anglais : coat.

(18) Mot à mot : policier du gouvernement.

(19) Espèce d'arbre, *Parinari insularum*.

(20) Arbre qui fournit le vernis servant à peindre tapa et gatu, c'est le *Bischofia javanica*.

(21) Espèce d'iguane, *Dioscorea aculeata*.

(22) Puna, de l'anglais : spoon.

Pea hili ia pea kua ina haga leva o lea fenei ki ai. Kua ina tai te fana o maumau pea na too mo te puloga o haei. Pea ina lau feia leva :

— Veka hau-la ke ta alofa pea ta hifo fakaofaofa leva ki tai kua osi i te ahonei siota kaumea. Mole kei ta toe kaumea. Ta mavete-la. Alu-la koe ki toou potu fenua, alu au ki tooou potu fenua he kua mavete totaia kaumea he kua feauga. Nee ke kakai au i taku alu ki te fafine aia o palalau ki ai i toku manako mo toku loto ki ai. Nee ke haga koe o fai fekau ki te lau-fusi pea ke tala mai koe tona higoa ko te loi poopoo. Pea koia kuau fakaha-atu au i te aho nei kua feauga taua e ke kakai au peau toe kakai koe. Pea e tuu aluga taaku kakai koe ko te uhi e ke kai koe. Ka ko taau kaka nee ke fai ki te fafine kehe. Pea kua ta feauga. Vete ai-la.

Ko tona gata aia (Lemo) te aluaga o he kii palalau e au fia fai-atu (kia koe) o uhiga mo Veka pea mo Pokumei.

Du point de vue qui nous intéresse, on retiendra d'abord dans ce récit l'obligation qui est faite à tous les hommes d'assister au *fono*. Cette obligation est certainement traditionnelle, car dans la tradition historique (23), VAKAANA prévient ses fils TALAPII et TALAMOHE qu'en ne se rendant pas au *fono* convoqué par le roi, il déclenche une guerre. Comme l'observe Marshall SAHLINS (24), la caractéristique égalitaire du système de stratification sociale, à savoir la participation de tous les hommes adultes au *fono* du village, est quelque peu infirmée par le fait qu'il n'y a pas de vote et que ce sont surtout les chefs qui prennent la parole. On pourrait dire que le *fono* est à la fois lieu de décision et lieu de communication des décisions : les décisions prises par le sous-groupe *aliki* sont communiquées dans le même temps à l'ensemble du groupe. C'est en tout cas le style de fonctionnement qui semble se dégager des séquences 8 et 9. On remarquera ensuite, dans les séquences 12 et 13, que le *polisi* exerce — fusil, chapeau, veston et pantalon aidant — un droit de coercition absolu, ce qui modifie sans aucun doute le pouvoir de l'ancien *tagata fekau* signalé par E.G. BURROWS (25).

Dans ce texte, on saisit également un important phénomène de régulation sociale, bien qu'il ne soit pas seulement politique : le système de la bagarre. Pour régler un conflit verbal ou une offense, on recourait traditionnellement à une lutte à main nue, et la bagarre entre les hommes des villages de Kolua et Ono, le dimanche 1^{er} février 1970, fut l'un des derniers exemples à grande échelle de ce système. On a déjà eu l'occasion d'écrire que dans l'éducation des garçons « les bagarres non seulement ne sont pas condamnées, mais sont encouragées par les adultes, qui y voient une préparation nécessaire au statut social de l'individu. Par exemple, dans une famille, un adulte désirant faire vaincre la peur, provoquera des bagarres entre enfants cousins ou voisins. Il mettra en œuvre différentes méthodes pour inciter l'enfant récalcitrant à la bagarre ! il lui dira : « Tu ne mourras pas d'un coup de poing » (même si après il collectionne les ecchymoses !). Ou encore : « Tu as peur de lui, tu n'es qu'un lâche ! » Si rien n'y fait, il pousse le plus décidé à taper sur le nombril du non-combattif ; en dernier recours — et c'est un remède infailible — il lui fait mettre le poing sur le nez de l'adversaire, qui riposte aussitôt. Il faut en effet savoir que ce sont là deux gestes déshonorants. L'adulte surveille le déroulement des opérations et arrête la bagarre dès qu'il est satisfait du résultat. C'est lui qui sanctionne le « match » en déclarant un vainqueur ou en proclamant la valeur égale des combattants : même pour le perdant, le simple fait d'avoir accepté la bagarre est toujours un honneur. En outre, toutes ces bagarres se font toujours strictement à main nue ; la coutume défend si sévèrement l'utilisation d'un ustensile qu'aucune exception ne vient trahir cette règle. La bagarre entoure les actes de justice courants : en cas de désaccord entre deux enfants, la décision appartient au résultat de la bagarre. Dans ce cas, si la partie semble au départ trop inégale — un grand contre un petit —, on n'hésite pas à opposer deux petits contre le plus fort. Peut-être n'est-il pas inintéressant de noter la valeur de dévouement et de réparation de ces bagarres individuelles ou collectives, puisque jusqu'à une époque récente, des bagarres d'adultes entre villages, venaient régler les contentieux. Le démarrage quasi-rituel de ces bagarres (*vusuga* à Futuna) consistait dans la provocation verbale lancée par un homme désigné d'avance » (26).

C'est *mutatis mutandis* ce qui se passe à la séquence 6 du récit sur VEKA et POKUMEI. Une bagarre est automatiquement suivie d'une « paix » sans rancune, ce qui est exceptionnellement démenti par la suite du récit. On trouve une issue plus normale à la bagarre symbolique perdue (séquence 6, page 68) ou gagnée (séquence 6, page 74) par LEKAPAI contre le vent qui a détruit sa bananeraie. Les bagarres collectives s'achèvent sur un *faka lelei*, une séance de réconciliation avec kava. Les récits traitent souvent le phénomène de la bagarre sous une forme microthématique fixe : le héros qui doit se battre seul contre plusieurs hommes arrache la langue au premier de ses adversaires, fracture la jambe du second, supprime les oreilles du troisième (nos 592, 756, 820, 856, 1.171). On a également des bagarres en règle contre un démon aux nos 38, 989, 1.146, 1.167, etc. : aux premières et dernières références, des victoires sans meurtre suffisent à plier le vaincu à la volonté du vainqueur.

Le système de la force guerrière n'est pas étranger à la dévolution du pouvoir. Tandis qu'à Futuna les bagarres hiérarchisent les hommes indépendamment de leurs titres de noblesse, narrativement on devient chef par renversement « militaire ». Dans le récit n° 756, d'origine futunienne, le roi abandonne son titre à VELI-O-LE-TOA qui a défait ses troupes, mais celui-ci attend l'accord de ses parents pour accepter le titre. L'exposé narratif confirme ici deux principes référentiels les rois à Wallis et à Futuna — auxquels, remarquons-le, les récits n'adjoignent plus de divinités tutélaires (27) —

14. Après cela, POKUMEI dit à VEKA — d'un coup sur le sol, il brise le fusil, prend le chapeau et le déchire — puis il dit :

— VEKA, serrons-nous la main et retournons amicalement à la maison, notre amitié se termine aujourd'hui. Nous ne serons plus amis. Séparons-nous. Tu t'en vas dans ton pays et moi je m'en vais dans mon pays car notre amitié a assez duré. Tu m'as joué un tour parce que je suis allé parler à cette femme car je suis amoureux d'elle. Tu as fait tes besoins dans des feuilles de bananier et tu m'as dit que c'est un mets ! C'est pour cela que je te dis aujourd'hui que c'est assez entre nous, tu me trompes et je te trompe. Seulement c'est moi qui ai le dessus puisque tu as mangé, toi. Ta ruse tu l'as faite à une femme, une autre (personne) que moi. Cela suffit entre nous. Séparons-nous ici.

15. C'est la fin du déroulement de la causerie que je voulais (te) faire à propos de VEKA et POKUMEI.

(23) J. HENQUEL, *Talanoa ki Uvea nei*, chap. III, 3.

(24) Social stratification in Polynesia, Seattle, University of Washington Press, 1958, pp. 64-68 : Uvea ; pp. 85-89 : Futuna. Cf. aussi Constitution de l'Etat wallisien, Wallis, 4 p., dactylogr. (1952), (Mgr A. PONCET) qui récapitule le mode d'élection du roi et des chefs, et le fonctionnement des *fono*.

(25) *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, 1936, p. 78.

(26) A. LIKUALU et R. MAYER, *Ecole et société traditionnelle : étude du cas des îles Wallis et Futuna*, Université Lyon II, 1975, p. 11.

(27) Cf. *Écrits de S. Pierre Chanel*, Publication de la Société des Océanistes, n° 9, 1960, pp. 224, 238-239, etc.

n'ont pas de titre à vie, et ils sont proposés par une réunion des membres de leur *kutuga* (28). Dans quels cas y a-t-il des renversements de rois, voire des régicides, dans les récits ? Au n° 1.147 un roi qui a interdit la pêche de nuit avec torches est tué par son frère ; au n° 856, GALIGALI-PAPA et GALIGALI-MAKA sont victorieux du roi qui ne voulait pas que l'on abatte son porc anthropophage. Ce sont des luttes contre des rois anthropophages qui suscitent le plus de récits. En HENQUEL, V, 16, le roi KAFOA-LOGOLOGOFOLAU qui rôtiissait des femmes au four polynésien, en fournit un exemple historique. L'anthropophagie est alors supprimée politiquement (29), et le processus comprend une phase de provocation, de bataille et d'instauration d'une nouvelle hiérarchie (nos 756, 830, 1.171). Le héros n'est pas simplement remercié, il devient roi : le garçon futunien TOA-KELETOA (n° 1.222) qui anéantit les forces d'un géant cannibale, accède au trône « de tout Futuna », ce qui donne quelque crédit à l'opinion coutumière qui voit dans les *aliki* des descendants d'hommes qui se sont illustrés par des faits de guerre. L'opposition *aliki/tua* est résorbée par l'exploit guerrier ou sportif : la fille du roi épouse le vainqueur d'un concours de javelot (nos 703, 1.267, etc.). Au n° 819, un garçon qui crève les yeux du fils du roi est réhabilité par sa victoire sur un dragon, *talakone*. La dévotion du pouvoir n'apparaît pas fondée sur un principe héréditaire. Fils de roi, *faha o te hau* (nos 198, 222, 283, 473, 869, 1.248, etc.) ou fille de roi, *ofafine o te hau* (nos 48, 509, 703, 1.191, etc.) reçoivent des conjoints à la fin des récits, mais jamais le titre de leur père !

Est-ce en écho aux trente-troisième et trente-quatrième règnes wallisiens détenus par des femmes, Falakika SEILALA (1858-1869) et Amelia TOKAGAHAAU (1869-1895) ou plus récemment à celui d'Aloisia BRIAL (1953-1958) que la tradition narrative présente des reines ? Et osera-t-on conclure en la référentialité de celle dont la méchanceté au n° 1.256 se retournera contre elle sur le bûcher, ou de celle qui met fin à la vie de TOA-KELETOA au n° 1.222 et chasse les gens du pays ? Curieusement, au n° 1.157, une reine de Wallis, installée à Lausikula refuse l'interdiction de faire du feu décrétée par une femme-démon de l'île Faioa, alors que l'on sait que l'interdiction d'allumer du feu — en signe de deuil — fut levée par la reine Amelia à l'heure même de sa mort (30). Mais encore plus insolite, le récit futunien sur une reine, *ko le sau fafine*, raconté par GASE, une femme de Tolohe, en juin 1932 (31), car aucune référence historique ne vient étayer une telle possibilité à Futuna.

Si l'on compare le pouvoir politique situé dans les récits avec celui qui existe de fait aujourd'hui à Wallis, on remarque donc un décalage patent : malgré l'exception du policier en uniforme d'opérette, les rouages de l'autorité narrative sont ceux de l'autorité traditionnelle. On négociera finalement deux hypothèses : ou la dynamique politique n'est pas importante — mais la situation politique de l'île a manifestement bougé depuis un siècle ! — ou la tradition narrative a du retard sur la réalité socio-politique, ce qui semble appuyé par : 1. l'absence des autorités françaises dans les récits ; 2. le blocage anachronique d'une étape historique révolue, celle de la colonisation tongienne. En effet, la présence omnipotente de Tonga à Wallis fut la caractéristique majeure de la période pré-européenne. Au commencement de la tradition historique, c'est le roi de Tonga qui est dit nommer les chefs de Wallis et le représentant suprême. Si l'empire maritime des Tui-Tonga peut être considéré comme un Etat palatial océanien (32), les îles Wallis et Futuna en furent des Etats vassaux, payant tribut au Tui-Tonga, sur un mode que l'on peut imaginer d'après le récit de William MARINER (33).

Il n'est pas difficile de trouver des indices de cette période historique dans les récits wallisiens. Mais, tandis que des rapports distendus et pacifiques ont remplacé depuis un siècle toute situation d'allégeance, la tradition narrative continue à exacerber un rapport dominant/dominé. Sur ce point, la finale du récit de Malia TUUGAHALA sur LEKAPAI (séquence 22, page 73) ne laisse aucune ambiguïté : « ils relèvent la tête, les Tongiens, et ils font les orgueilleux, maintenant, alors qu'ils étaient vaincus au commencement de leur existence (par les Samoans) » ! Au n° 537, la construction du sémème « Tonga » est assurément péjorative : HINA-TOGA contrevient à sa promesse et mange tous les habitants de son pays. Enfin, comme nous l'avons vu à propos des genres narratifs (34), deux tranches historiques sont particulièrement prisées : l'invasion des Tongiens sous KAUULUFONUAFEKAI qui s'achève dans les récits wallisiens et futuniens par une dégringolade à la suite de la coupure de la liane, et l'épisode du défi de la grande pirogue *Lomipeau*, traité comme un pied de nez wallisien à l'égard des Tongiens. Toutes les luttes contre l'envahisseur sont décrites comme victorieuses (nos 4, 393, 575, 688, 742, 1.090, 1.202, etc.) ! La narration opère ainsi une revanche sur l'histoire. En prolongeant des types de rapports dépassés, le récit semble essentiellement une mémoire : il conserve une situation longtemps après sa disparition référentielle. Mais c'est une mémoire sélective qui retient surtout les conflits, et qui les indexe à son avantage en les ressassant.

2. - LE CONTEXTE ECONOMIQUE DANS LES RECITS

Nous disions précédemment que les transformations économiques ne furent pas premières au siècle dernier mais qu'elles le deviennent dans la seconde moitié du XX^e siècle. Sur le plan des répercussions narratives, nous nous sommes expliqué sur l'impact prédominant de la transformation religieuse. Il reste à montrer à *contrario* que l'influence des changements économiques est bien seconde. Le contexte économique, au sens littéral de tout ce qui va avec le texte et qui regarde entre autres la référence des contenus narratifs, participe non seulement au décor des récits, mais encore au code de bien des actions narratives. C'est notamment le cas du régime de la production et de la propriété.

Que le contexte économique se présente d'abord comme environnement agricole et marin n'est pas difficile à admettre et a été largement évoqué dans les chapitres antérieurs. Il suffit de relire les traditions historiques rédigées par J. HENQUEL pour glaner, en marge de l'histoire, un véritable répertoire botanique : germent ainsi au fil du texte *fa* (*Pandanus*), *pukovai* (*Guettarda speciosa* ?), *feh* (*Intsia bijuga*), *toi* (*Alphitonia zizyphoides*), *si* (*Cordyline terminalis*), *talie* (*Terminalia catappa*), *koka* (*Bischofia javanica*), *vi* (*Spondias dulcis*), *kautu* (*Hibiscus rosa-sinensis*), *tanetane* (*Polyscias multijuga*), *sipi* (*Entada scandens*), *pua* (*Fagraea berteriana*), *kofe* (*Bambusa*), *maile* (*Alyxia stellata*), *fau* (*Hibiscus*

(28) Cf. A. LIKUVALU, « Cérémonial d'investiture de Tuiagaifo, roi d'Alo (île Futuna), le 20 avril 1974 », à paraître dans le *Journal de la Société des Océanistes*, 1976.

(29) Au n° 36, le roi cesse d'être anthropophage après l'introduction du porc.

(30) Cf. A. PONCET, *Histoire de l'île Wallis*, t. II, 1972, p. 35.

(31) Cf. E.G. BURROWS, *Field note book, Futuna IV*, 1932, déposé au Bernice P. Bishop Museum de Honolulu, p. 44 sq.

(32) Cf. J. GUIART, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, 1963, appendice : l'empire maritime des Tui Tonga.

(33) *Histoire des naturels des îles Tonga...*, Paris, 1817, t. I, p. 253.

(34) Voir chapitre V, section 3, pp. 125-133.

tiliaceus), *hika* (Pipturus), *ovava* (Ficus), *katika* (Syzygium malaccense), etc. (1). Mais sur l'ensemble de la tradition, certaines plantes sont ressaisies dans des figurations qui sont loin d'être décoratives : tel est le cas du *puko* (Hernandia peltata) qui parle, du *foi hoi* (Dioscorea bulbifera) qui se métamorphose en démon, ou du *foi niu matuu* qui se métamorphose en garçon.

Ce qui est vrai des plantes se justifie encore de la faune marine, terrestre ou aérienne (2). Certains animaux reçoivent manifestement du référent leur configuration narrative : ainsi, le *ka* (3), oiseau noir à bec jaune qui vit à l'intérieur de l'île, picore les fruits dans les plantations, attaque les ignames, bref qui est un animal nuisible, joue perdant dans les récits (nos 195, 1.272). Mais le *veka* (Rallus pectoralis) qui ridiculise le *ka* en laissant le piège de la marée montante se refermer sur lui, est à son tour berné dans les récits où il se trouve face à POKUMEI (4). Cette taxinomie narrative des animaux est aussi délicate à mettre en place avec le bernard-l'ermite, *uga* : refoulant le pluvier, *kiu*, à l'îlot Nukuteatea (Hihifo) au n° 1.160 et en SEMISI 1932-5, le bernard-l'ermite se dégage encore facilement d'une embarcation qui sombre aux nos 1.091 et 1.195, et il mange l'enfant de TAGALOA (nos 1.172 et 1.243) et même le cœur de TAGALOA contenu dans un fruit du *tava* (n° 1.156). Mais au n° 1.239, il est tué par un démon pour avoir laissé manger une tortue qui le transportait, et au n° 1.149 il est terrassé par la morsure d'une fourmi. La fourmi noire, *lo-ata*, domine pou, *kutu*, et lente, *liha*, en SEMISI 1932-3 ; au n° 1.053, elle arrive à protéger le *lupe*, pigeon polynésien, contre aigle et chasseur ; et aux nos 752 et 194, elle aide les humains SIONE et TINILAU. La figure du rat ou de la souris — comprise dans la catégorie wallisienne unique de *kuma* — est, pour des dépradateurs aussi notoires, pour le moins ambivalente. A priori, le rat n'est pas vu négativement, puisqu'aux nos 902 et 1.262 il vient au secours des jeunes gens guettés par des démons. Ensuite, chassé par le lézard *moko* (SEMISI 1932-8), il se moque allégrement et scatologiquement du poulpe *feke*, avant d'être déchiré par lui (nos 1.091, etc.). Dans le récit sur PITOFELE, le coq montre sa suprématie sur le chat, en prenant le meilleur sur le démon LOLELE, et en abattant le capitaine. Au sommet de la hiérarchie animale narrative, nous aurions donc la fourmi, le poulpe, le lézard et le coq. Pas plus que la flore, la faune ne joue comme un simple référent océanien. La plupart des animaux reçoivent des surdéterminations narratives. On démontre les monstres. On donne la parole aux animaux qui incarnent des hommes défunts. On en affecte au transport maritime et aérien : tortue, requin, poulpe, raie, râne... Certains enfantent des humains ou se métamorphosent. On « introduit » des espèces étrangères qui n'ont jamais mis les pieds à Wallis : lion, tigre, ours, loup... Bref, la narrativité dépasse largement le référent immédiat.

Outre la convivence des hommes avec la faune et la flore, le récit wallisien met en jeu certains codes économiques. L'un des plus simples articule les récits cosmogoniques sur les vols de terre et les vols d'eau. Au début du chapitre V, nous en avons souligné la communauté d'armature ; mais sur le plan des figures, un code précis surgit : le transport de terre est toujours fait par les hommes, et le transport d'eau est fait par les femmes ! La production des figures féminines et masculines est donc commandée par la figure de l'objet valeur. Le récit respecte les codes élémentaires de la répartition des tâches, surtout en ce qui concerne les deux activités économiques principales : l'agriculture et la pêche. La production agricole est le domaine masculin, tandis que les activités de pêche se distribuent suivant la méthode pratiquée (5). Au n° 885, l'homme MOKUKUE part à la plantation, et la femme MOKUKUE part à la pêche ; mais cette dichotomie n'a pas valeur de modèle, car, comme on vient de le voir avec VEKA et POKUMEI, après le travail à la terre, les deux jeunes gens ont pêché à la sagaie (*velo*). Pêche à la sagaie et au sabre d'abattis (n° 1.193) caractérisent encore les pêches masculines des nos 1.193, 1.260, 1.262, tandis que les femmes font surtout le *fagota*, c'est-à-dire la pêche à marée basse, consistant principalement dans le ramassage des coquillages, *figota* (cf. p. 68, séquence 8) et des crustacés (n° 832) : tel est le cas du récit sur LONA et PIKIPILAUFI. Au n° 144, on fait la pêche de nuit avec des torches de *taume*, et mère et fils s'y retrouvent au n° 754.

Il n'est jusqu'au code alimentaire à trouver sa place dans la narrativité. Dans la taxinomie alimentaire, c'est la viande de porc qui recueille les premières faveurs et qui marque le summum de l'honorifique traditionnel. Au n° 198, trois frères reprochent à leurs parents de ne donner à leurs deux sœurs que bananes et poissons, et ils font tuer un porc. Au n° 920, HINA reçoit porc et quatre taros tous les jours. Au n° 1.264, deux jeunes gens vont rendre visite à des jeunes filles, après avoir tué gros cochon et poules ! Le *umu* de SIALE-TAGI destiné à la jeune fille qu'il désire fréquenter comporte igname et poulet (n° 1.288). A l'autre bout de la chaîne, on trouve la viande de cheval, qui est dépréciée sans appel au n° 1.242 : « ça sent mauvais ! » Dans cet échantillon alimentaire, le repas de LEKAPAI qui reçoit ignames (séquence 7, page 68) et poissons (séquence 9) correspond à un repas ordinaire. Dans ce même ordre d'idées, la dépréciation de la corvée de cuisine par les héroïnes qui résident « à l'étagé » est sans doute à attribuer au fait que le four polynésien est une affaire d'homme. Mais c'est peut-être aussi la rémanence d'une ancienne hiérarchie des fonctions : William MARINER disait qu'à Tonga, la cuisine était le dernier des métiers, auquel la classe noble jamais ne participait (6).

Le plan économique sert parfois directement au codage du plan politique. Les récits de vols de terre et de vols d'eau en sont un exemple, car les rivalités politiques entre îles, districts ou villages sont alors transposées sur le plan de ce qu'on pourrait appeler des biens de prestige : la possession de terre et d'eau potable, qui sont l'objet de convoitises alternées ! A côté de ces vols mythiques qui n'aboutissent évidemment jamais (cf. p. 118), il serait intéressant d'aller jusqu'au bout de la référentialité de vols économiques plus réels. Cette étude de détail est susceptible de nous renseigner sur la tenure foncière et le régime d'appropriation. Le vol wallisien est un phénomène qui revêt des dimensions spécifiques. Il n'est sûrement pas à appréhender avec les critères de la législation des systèmes économiques internationaux, ni la normativité des principes de propriété privée cautionnés par le christianisme ! La forme de règlement traditionnel consiste dans un *faka lelei*, une réconciliation — comme après une bagarre — comportant un apport de dons (porc, vivres, kava...) destinés à compenser la « perte » occasionnée par le vol. Y joue aussi, dans des limites difficiles à cerner, le principe : « pas vu, pas coupable ». Mais de plus en plus, le règlement traditionnel est remplacé par le recours à la gendarmerie et au juge européen, ce qui montre pour le moins une transformation de l'équilibre coutumier. Les rapports de gendarmerie de Wallis indiquent en effet le vol comme délit le plus fréquent (7). La plainte, au lieu de trouver un règlement habituel, transite par le système de sanction importé, ce qui installe le phénomène du vol dans une nouvelle

(1) Cf. notre lexique de la flore wallisienne, à la fin de ce volume.

(2) Voir notre lexique de la faune.

(3) A Tonga, c'est la poule de marais ou poule sultane.

(4) Voir nos 1.161, 1.276 et SEMISI 1932-4 ; dans le dictionnaire tongien de C.M. CHURCHWARD, 1959, pokumei est une espèce de poissons.

(5) Cf. Kamilo GATA, réponses à un questionnaire de Richard Rossille sur la pêche traditionnelle à Futuna, 1973.

(6) W. MARINER, Histoire des naturels des îles Tonga..., tr. fr., Paris, 1817, t. II, p. 161.

(7) Cf. Colonel Thomas, commandant les Forces de Gendarmerie du Pacifique, Réponses aux questions posées par M. Rossille, août 1971, no 5.

dynamique. Le vol le plus « grave » dans l'ordre économique est, compte tenu de ce que nous avons dit du code alimentaire, le vol d'un porc, ce qui n'est pas rare. Le fait est facilité par la libre-circulation des porcs dans un espace compris entre la mer et un mur discontinu érigé pour empêcher le ravage des plantations domestiques à proximité du lieu d'habitation ou du village. On vole encore les fruits parvenant à maturité : c'est pour cela que le propriétaire préfère souvent détacher les bananes vertes et les faire cuire comme légume plutôt que de les voir mangées mûres par quelqu'un d'autre. Normalement la plante cultivée ne doit pas être prise, mais l'arbre fruitier, mangui, oranger, etc., est à tout le monde puisqu'il a poussé sans intervention humaine : on ne plante pas un arbre fruitier, il se reproduit tout seul ! Pour le cocotier cependant, on demandera au propriétaire la permission de grimper et de cueillir.

Par rapport à cette esquisse pratique, comment les récits interprètent-ils le phénomène ? Que vole-t-on dans les récits ? Qui vole et qui vole-t-on ? Où et quand vole-t-on ? Comment est conclue l'opération : quel est le mode de rétribution ou de sanction ? Telles sont les questions que nous posons à cet exemple narratif d'un vol de bananes :

Récit de 1970 sur un vol de bananier (8)

Ko te kii tokonima mo te temonio.

Alu ifo leva te tokonima mo te kii hape alu leva o to tonatou u fusi. Pea mole mauili leva te u fuu fusi ia o te kau toe ae kae mauili leva te fuu fusi ia o te hape. Pea ta lua, ta tolu tana kii tai pukaka.

Noronono leva aia hau leva te temonio o kaihaa. Hau te temonio o tolii te toi mea e tahi pea omai leva natou o vakai-age kua osi puli ia. Pea ui-age leva e te hape ke natou leo.

Uluaki hau te tama lahi pea hau te temonio pea hola te tama ia aia. Hau te tama lua pea sio-age ki te matagi e hau-pe pea sio-age ki te temonio pea toe hola.

Faitai aia pea hau leva te kii hape. Fokifa-pe kua hau te temonio pea nono te kii hape i te tafitoti to. Hau-pe te temonio fakii-age tana kii toi mea momoho mafuli mai te kii hape o tai tona taliga. Motu. Hola te temonio alu atu te kii hape too mai te taliga pea olo leva natou o tai aki tanatou vaihu.

Pea tai te taai pukaka olo ifo ai. Pea olo leva natou ki te vaitafe o nonofo ai.

1. Cinq enfants et un démon. Les cinq, dont un petit estropié, allèrent planter leurs bananiers. Les bananiers des enfants ne poussent pas, sauf celui de l'estropié. Il donne deux « mains », trois « mains », son régime de *pukaka* (9).
2. Ils demeurent ainsi lorsqu'un démon s'en vient voler (leurs bananes). Le démon vient voler une banane : ils viennent et s'aperçoivent de la disparition. Alors l'estropié leur dit de monter la garde.
3. D'abord vient l'aîné, mais quand arrive le démon il prend la fuite. Vient le deuxième garçon qui, voyant venir le vent et le démon, s'enfuit également.
4. Finalement, c'est le petit estropié qui vient. Soudain arrive le démon et l'estropié se cache sous un pied de canne à sucre. Le démon vient cueillir sa banane mûre : l'estropié se retourne et lui coupe l'oreille. Coupée ! Le démon prend la fuite et le petit estropié ramasse l'oreille, puis ils s'en vont pour en faire leur *vaihu* (10).
5. Ils coupent alors le régime de *pukaka* et descendent. Ils s'en vont près de la rivière et y restent.

Sous cette forme narrative condensée (11), on remarquera que tous les frères sont sur la même plantation : la production est à l'échelle de la famille. D'ailleurs, ce qui pourrait distinguer le vol réel du vol mythique est le fait que le premier cause du tort à un niveau familial, narrativement à des orphelins (nos 403, 897, 946, 1.176, 1.207, 1.212, 1.249...). La notion de propriété s'organise autour du *kutuga*. Les vols de terre ou d'eau au niveau des îles (nos 323, 1.044, 1.048), des districts (nos 1.134, 1.135), des villages (SEMISI 1932-2) montrent cependant qu'il existe d'autres niveaux de propriété ; mais dans ces cas généraux, la tentative de vol se solde par l'échec, la honte ou le dépit du voleur. Dans les vols commis sur les lieux de plantation, on assiste au contraire à des sanctions fermes comme ici, et qui vont parfois jusqu'à la suppression du voleur (nos 1.207, 318, etc.). Le critère de distinction entre vol répréhensible et vol mythique autour du régime de sanction n'est pas référentiellement absolu, puisqu'il n'y a pas narrativement (sauf au n° 896) d'arrangement à l'amiable comme le veut la coutume. De plus, c'est fréquemment un démon qui est investi du rôle de voleur : même l'enlèvement des jeunes filles (cf. TOGOTAI et la sœur adoptive de PITOFEE) est traduit par le terme du vol, *kaihaa*, ce qui aurait alors tendance à établir un parallèle entre le régime des biens et des personnes. Il arrive aussi souvent qu'un démon soit en position de propriétaire volé : des enfants cueillent ainsi un arbre fruitier au n° 1.226, le célèbre TAGALOA est dépossédé des fruits de son tava (nos 1.156, 1.171, 1.243), et un autre démon au n° 1.252 d'un panier d'ignames ! Mais ces délits s'accomplissent alors d'une poursuite féroce. Cette façon de surnaturaliser le phénomène en faisant intervenir des démons propriétaires et vengeurs est peut-être la réminiscence des interdits notés par le premier missionnaire (2) :

« Le plus sûr moyen de faire respecter un champ est de le mettre sous la protection du *tapu*. Il est rare que nos insulaires enfreignent cette loi car, selon eux, la mort serait l'inévitable châtiment des transgresseurs. »

Il est vrai qu'à cause de la christianisation, même les démons victimes des vols jouent finalement perdants : TAGALOA est narrativement débouté de sa juste revanche ; au n° 1.252, le démon qui pourchasse les voleurs d'ignames tombe mortellement en tentant de les rattraper ; au n° 818, on tue le démon dont on ravit des légumes ! Le pillage systématique du vaincu apparaît nettement dans le récit sur LEOSITAUTAU, où les personnes enlevées se partagent les richesses du démon mort, au n° 1.146 où les justiciers occupent la maison de l'ennemi, au n° 1.268 où ils s'emparent de la propriété de sept voleurs. N'est-ce pas un étrange rappel des pratiques historiques décrites par le P. CHANEL en 1839 à Futuna (13) ?

« Les vaincus s'étaient cachés dans l'épaisseur des bois, tandis que les vainqueurs étaient allés piller leurs maisons. Ils en revinrent bientôt, chargés de tout ce qui leur était tombé sous les mains. Ils firent grande cuisine avec les cochons qu'ils avaient emportés. »

(8) Récit d'un garçon du C.E. II, enregistré le 26 novembre 1970 par Roger BOISNE, n° 1.271 de notre répertoire 1970-71. Malaetoli, district de Mua, île Wallis.

(9) Variété de bananier wallisien, section Eumusa.

(10) Préparation culinaire wallisienne.

(11) Palatamiano TUUGAHALA (n° 1.249) signale une source livresque à ce récit : l'adaptation française d'une narration néo-hébraïde dans Calo et Lili apprennent à lire, Nouméa, les éditions du tabou s.d., pp. 47-49. On appréciera dès lors la retranscription dans les catégories wallisiennes de *pukaka* et *vaihu* : wallisianisations d'une source française ! Comme dans le recodage des récits sur Cendrillon.

(12) P. BATAILLON, *Annales des missions d'Océanie*, Lyon, t. I, p. 413, 1895 : lettre de juillet 1838.

(13) Lettre du 31 octobre 1839, dans C. ROZIER, *Écrits de S. Pierre Chanel*, Paris, 1960, p. 271.

Enfin, parmi les autres objets en lice dans les récits de vol, l'or et l'argent sont subtilisés par l'espiègle PASIKAKA (n° 643, 848) par manière de défi. Cette donnée nous amène à considérer l'impact de l'économie moderne sur les récits.

Pour juger en effet de la dynamique économique infléchissant la narrativité, il est utile que nous prenions en compte, outre la référence de l'économie traditionnelle, les traits narratifs de l'économie moderne. Cela revient à considérer les réactions narratives face aux pays occidentaux, face à l'argent et aux produits importés, face à l'émigration de la main-d'œuvre wallisienne vers la Nouvelle-Calédonie... Si nous reprenons le récit de Tasiano LILO sur TALATINI et TALIGAVALU (pp. 97-100), les lieux géographiques étrangers nommés Amérique, Afrique, Europe, y sont également des lieux économiques. Avec ces termes géographiques, nous pouvons mesurer tout l'écart qui, dans la théorie greimassienne d'un texte, existe entre le « lexème », terme du dictionnaire, et le « sémème », terme construit et investi dans le texte. La référence à l'Amérique est relativement ancienne dans l'histoire wallisienne, et remonte peut-être, comme nous l'expliquons au chapitre III, à l'époque des premiers baleiniers. Elle fut ensuite considérablement ravivée par la présence de 6.000 hommes de troupe de l'Armée américaine. Mais le récit de Tasiano construit un mot « Amérique » qui en l'occurrence n'a rien à voir avec des corps d'Armée américaine, ni avec la pêche à la baleine ! Quelles configurations discursives ont été tissées sur ce mot ? La situation finale du récit est celle d'une Amérique où l'homme représente métaphoriquement l'argent sans mesure, littéralement obtenu par coup de baguette magique : dans le texte, cet effet est construit sur le frottement de la bague (séquence 12) et l'allumage de la lampe (séquence 10), ce qui montre bien qu'un texte construit ses propres effets de sens à partir d'une lexicalité parfois très ordinaire. La construction est encore moins banale autour du sémème « Afrique » qui loin d'être un continent sous-développé et pauvre, est le théâtre de toutes les productions de richesse (séquences 9, 12, 14) ! Enfin, l'Europe est associée au « colossal argent », aux « diamants » et aux « chèques » (séquence 9).

La situation de ce récit par rapport à l'argent ne laisse pas d'être complexe, car c'est un démon qui est « le maître de l'argent de l'Amérique et de l'Afrique » et qui l'a lui-même volé (séquence 9) ! Nous avons donc une construction christiano-économique assez étonnante, digne des annales wallisiennes, même si c'est dans un conte populaire qui ne change pas le cours de l'histoire ! L'argent vient de « toutes les nations qui sont au loin » (séquence 9) : il est extériorisé et souvent relié au surnaturel démoniaque. Les démons sont riches ! Il y a alors trois moyens pour grappiller une part de ces nouveaux biens de prestige : soit que l'on supprime le démon pour s'emparer de sa propriété (n° 1.213), soit que l'on contracte mariage avec lui (n° 620), soit que l'on s'embauche chez lui ! Cette dernière figure est réalisée au n° 483 où un estropié cherche du travail chez un démon après avoir épuisé avec sa mère le franc, *fala*, sur lequel ils vivaient ! Le démon ne sait pas compter ni écrire car, à la mort de son père, il a « arrêté l'école » ! L'estropié met à profit son métier, *metie*, de comptable pour gérer trois maisons d'argent du démon ! Cette imprégnation contemporaine des figurations narratives se traduit encore au n° 473 où une fille abandonnée reste chez le chasseur du roi « jusqu'au moment où elle peut gagner toute seule sa vie ». Le salariat commence à entrer dans la tradition narrative : le n° 264 est une « légende d'un garçon qui cherche du travail », ce qui n'avait évidemment aucune pertinence dans une société traditionnelle de plein emploi ! Encore plus inattendue, au n° 246, une assimilation du roi coutumier à un patronat d'âge industriel : trois frères orphelins vont « demander du travail au roi pour avoir de l'argent pour acheter de quoi manger ». Le nouveau circuit de consommation est bouclé ! Ce régime est tout à fait explicite au n° 595 où l'on trouve un patron, translittéré en wallisien *patolo* (!), qui propose comme travail une caisse de rats à déverser et à rapporter le soir. Même son de cloche dans le récit de Tasiano : le nouveau bonheur consiste dans la possession d'argent, de maisons et... d'ouvriers (séquence 11) ! Lira-t-on comme une expression de nouveaux clivages sociaux ce surprenant suicide du n° 452 où « le fils du roi retourne chez lui et se tue avec un fusil car il est jaloux de MELE qui a une maison en or » ?

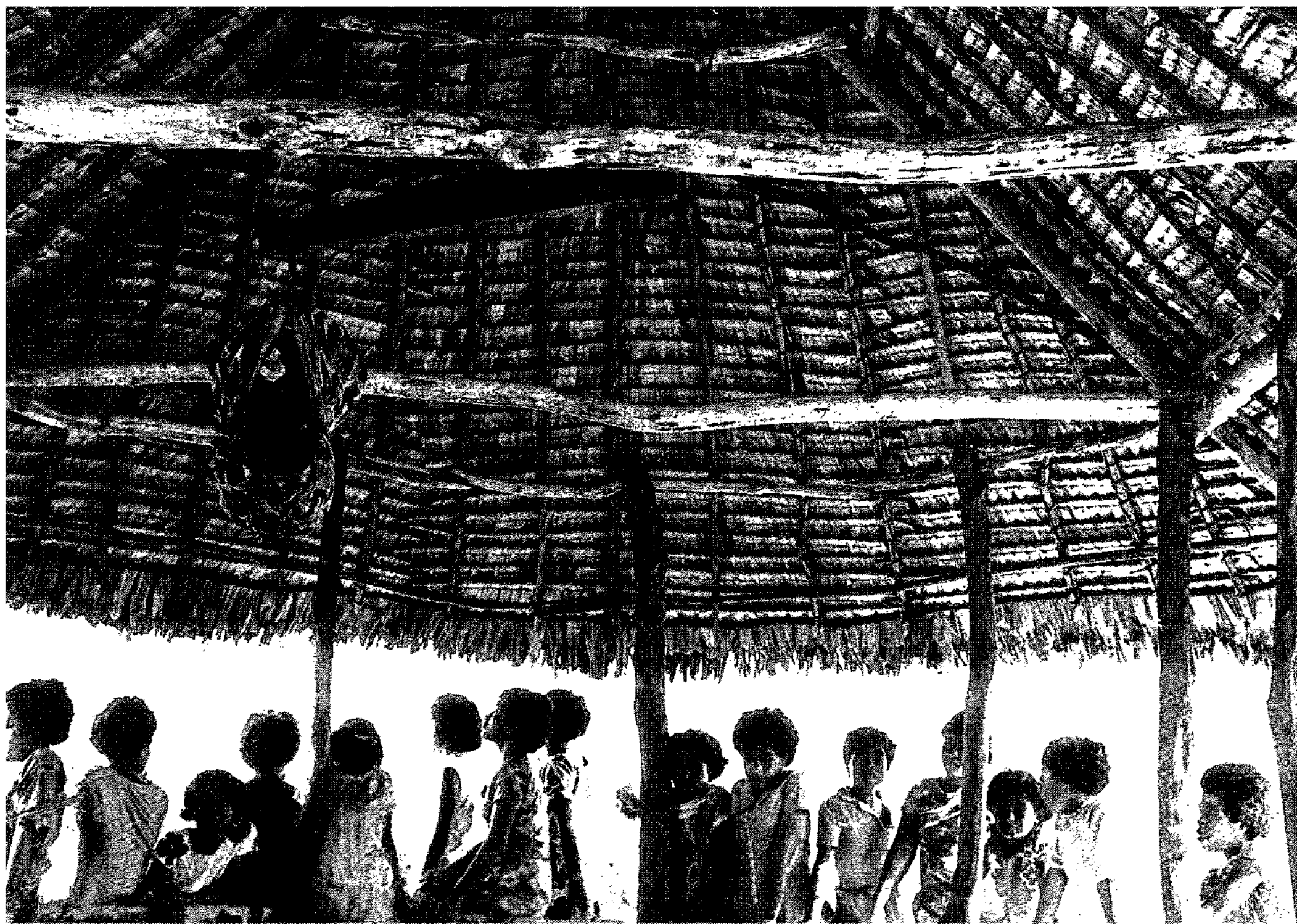
Pourtant, malgré cette ouverture des récits à une société de type industriel, de même que dans le domaine politique la France est absente du champ narratif wallisien, de même dans le domaine économique la Nouvelle-Calédonie et les 10.000 émigrés wallisiens et futuniens sont les grands absents de la mise en récits contemporaine. On dira que ces événements sont trop récents pour que la narration les intègre à son univers. De fait, le mouvement migratoire concerne surtout les années 1960 à 1970 (14). On s'étonnera tout de même de ne pas trouver une seule mention de Nouméa et de la Nouvelle-Calédonie dans les récits du répertoire 1970-1971, alors qu'y transparaissent fuites en mer et *tavaka* (15). La grande absence de la migration calédonienne s'expliquerait alors de la manière suivante : la narrativité n'est pas un reflet d'actualité, mais un reflet idéologique. Les situations contemporaines s'y inscrivent moins comme des sujets directs que comme des symboles et des indices, ainsi que l'illustrent le contexte du récit de Tasiano et les exemples salariaux cités plus haut. Dans le même sens, les objets manufacturés, dont notre chapitre II esquissait une histoire linguistique de l'importation, ne font jamais des récits en soi, mais sont substitués à des figures traditionnelles. Et on peut penser que les nouveautés lexicales n'apparaissent qu'au terme d'un long processus d'assimilation extra-narrative. C'est ainsi que l'avion n'est pas encore un élément narratif wallisien, alors que téléphone (n° 295) et voiture (n° 1.162) ont reçu une première forme d'intégration. Concluant en la lenteur de l'intégration des éléments nouveaux, on comprendrait alors la grande fréquence des prénoms chrétiens dans les titres des récits — Lucie, Christophe, Jean, etc. (16) — parce que ceux-ci sont plus que centenaires et aussi usuels que d'autres noms propres. L'évocation des Américains de la dernière guerre, comme tels aux n° 504, 632, 1.203, respecterait un principe narratif qui s'attache davantage au passé qu'au présent.

D'autres formes de la tradition orale wallisienne prennent du reste le relais dans l'évocation directe des événements d'actualité. Nous voulons parler des textes de chants accompagnés à la guitare en soirée, et des textes de danses composés à l'occasion des trois fêtes de district de l'île. Puisque nous discutons le point de vue économique et l'impact de l'émigration, voici justement un chant datant des vingt dernières années qui offre une remarquable réciprocité de point de vue :

(14) Cf. A. LIKUALU, *Le phénomène de migration et ses effets...* Université Lyon II, 1974, 180 p.

(15) Cf. n° 313, 883, 1.075, 1.189, 1.238 du répertoire, et le récit sur un voyage de 1.500 km par Tulipino en DEPRE-VILLE, 1973 (voir phonographie).

(16) Cf. n° 15, 78, 112, 124, 176, 217, 461, 1.255, etc.



Un chant de Wallisiens émigrés (17)

*Fakatapu Lavelua mo siau kau fau
Pea faka siou atu ki he tagata mau
E mole tonu kau hiva hee lahi te mau
E tonu ke hiva heni i siou fale hau.*

*Au tala noa mua ki taku nofo i tai
Oie Lavelua he mea faka mamahi
Moka au sipa noa i hina aho e tahi
Ko siona ikuaga ko te mate fia kai.*

*Mea faka ofaofa ki he tagata masiva
E tau ki Niumea mole hona kaiga,
Hogala siona foto i sii temi aia
Mole leva kei galo ia Uvea masiva.*

*E lelei Ualisi toku motu masiva
Au kai noa ai mo moe faitaliha
He ko taku nofo ae i Kaledonia
Ka mole he paaga peau halofia.*

*Tamai mo tae ofa o hufaki
Hutaki siaku nofo i te fenua nei
Mole hala hina aho mo tuutamaki
I te atu motoka mo te atu masini.*

Tous mes respects à toi, Lavelua, ainsi qu'à ton Conseil (18)
Et mes excuses auprès de tout compositeur :
Je n'ai pas le droit de chanter car nombreux sont les compositeurs
Qui doivent chanter dans ta maison royale.

Je vais d'abord parler de mon séjour par-delà la mer (à Nouméa)
Hélas ! Lavelua, c'est quelque chose qui fait pitié !
Lorsque j'erre sans rien faire, rien qu'une journée,
Le résultat, c'est qu'on meurt de faim.

C'est quelque chose de pitoyable lorsqu'un homme pauvre
Arrive à Nouméa, alors qu'il n'a pas de parenté.
Peut-être que son cœur, à ce moment-là,
Il ne fait que penser alors à son Wallis pauvre.

C'est mieux Wallis, ma pauvre île.
Je mange sans payer et je dors librement
Car pendant mon séjour ici, en Calédonie,
Si je n'ai pas d'argent, je meurs de faim.

Père et mère, ayez pitié et priez.
Priez pour mon séjour dans ce pays.
Il ne se passe pas un jour sans qu'il y ait un accident
Accidents dus aux voitures et aux machines.

Ce chant composé par les Wallisiens de la première heure débarquant en Nouvelle-Calédonie s'adresse coutumièrement au roi Lavelua de Wallis : il exprime au présent une situation de confrontation vécue face à une société industrialisée. La Nouvelle-Calédonie est également mentionnée dans les chants funèbres wallisiens (19) ; comme ils racontent la mort de ceux dont ils célèbrent la mémoire, il arrive que la partie anecdotique soit récupérée par la tradition narrative : en témoignent les récits sur Venasio (n° 124) et Anatolio (nos 285, 503, 682, 865, 1.178) dont nous avons par ailleurs les textes de chants (19). Mais dans la stricte narration, distincte des genres chantés et dansés de la tradition orale, on ne peut pas dire qu'il y ait concomitance entre l'actualité politique, économique et sociale et l'acteur narratif. La nouveauté ne survient dans le récit que dans la mesure où elle est intégrable à une texture traditionnelle. L'assimilation de la nouveauté ne se fait pas de manière anarchique, malgré les apparences. Le récit n'est pas un documentaire sur l'actualité. C'est donc le régime économique et politique traditionnel que conservent de manière privilégiée les récits wallisiens.

Photo 7 (page 185)

Sous la case de Matalaa, Wallisiennes et Futuniennes,
au temps où elles étaient écolières à Malaetoli-Béthanie
(cliché R. Mayer, août 1971).

*Ko tona hu atu-pe aia ki te fale o mee, pea ui mai aipe e te taahine
ke puke age he ko tona ohoana, kae hola mai ia o hu ki tona
kili...* (n° 509). Cf. page 113, séquence 3.

(17) Bribes de chant écrites par Soana FUEMASIVA (voir répertoire), 7 décembre 1970, Malino NAU et Apeleto LIKU-VALU (quatrième strophe), 1974.

(18) Stéréotype classique des chants.

(19) Cf. M. NAU et R. MAYER, « Chants funèbres de l'île Wallis », à paraître dans le *Journal des Océanistes*, 1977.