



Un « corps » n'est pas qu'un corps. Catégories et sémiotique des instanciations corporées à Wallis

Sophie Chave-Dartoen

Number 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1112623ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1112623ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (print)

1929-090X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Chave-Dartoen, S. (2024). Un « corps » n'est pas qu'un corps. Catégories et sémiotique des instanciations corporées à Wallis. *Cygne noir*, (12), 107–138. <https://doi.org/10.7202/1112623ar>

Article abstract

De quel type de réalité un corps atteste-t-il en Polynésie ? La dimension sémiotique du corps humain est explorée à partir d'une enquête ethnographique menée dans la société de Wallis/Uvea. Les caractéristiques de ce que nous appelons « corps » y sont définies selon des principes particuliers : parmi les composantes de la personne, le « corps » (*sino*) enveloppe et soutient la « matière sanglante » génératrice de vie. En outre, toute existence relève de ce qui apparaît, à l'analyse, comme une ontologie relationnelle : le « corps » rend manifeste, indexe les relations particulières qui lui donnent forme selon les investissements multiples dont il est le support. Entre autres réceptacles potentiels, il instancie de façon plus ou moins durable différentes entités du monde dont la présence et l'action peuvent être favorisées, mais qui doivent être décelées au fil des interactions. Ces processus sémiotiques ne reposent donc pas sur l'identification d'un lien d'indexicalité iconique entre un signe et l'objet que formerait une entité dont la nature serait stable (essence), mais sur la perception des relations en jeu et de leur agencement en contexte, ce que manifestent une performance et son issue. Cet agencement sémiotique – appelé ici indexicalité relationnelle – diffère ainsi de l'analogisme substantialiste et caractérise une idéologie sémiotique spécifique. L'analyse montre ainsi les effets et les limites de la christianisation à la lumière des dimensions sociocosmiques de la société actuelle et de l'idéologie sémiotique locale.

© Sophie Chave-Dartoen, 2024



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

UN « CORPS » N'EST PAS QU'UN CORPS. CATÉGORIES ET SÉMIOTIQUE DES INSTANCIATIONS CORPORÉES À WALLIS

Le fait que le corps humain soit un support sémiotique de première importance est un lieu commun : son aspect et les odeurs qui s'en dégagent, ses parures, ses mouvements et ses postures font sens plus ou moins directement, plus ou moins clairement, pour ceux qui y sont confrontés¹. Il constitue également une réalité phénoménale signifiante en elle-même : il indexe une forme d'existence spécifique qui reçoit différents faisceaux de définitions selon la façon dont la personne humaine est pensée en des lieux et des époques différentes². Il s'inscrit enfin dans l'ordre réglé du monde. À ce titre, il fait l'objet de traitements ordinaires et rituels qui soutiennent et renforcent les processus biologiques, parfois y contreviennent ou visent à les annuler, pour le « produire » conformément à – donc selon – des principes et des normes proprement culturelles et sociales³. Cette perspective, désormais classique en anthropologie, implique une approche à la fois critique et comparative que je retiendrai ici afin de comprendre en quoi l'évangélisation d'une société polynésienne – Wallis/'Uvea, en l'occurrence – a plié les pratiques locales à des principes sémiotiques chrétiens sans toutefois effacer des processus plus profonds qui, liés aux conceptions locales de la personne et du cosmos, sont toujours attestés par les rites contemporains. Aborder la question à partir du corps montre les effets et les limites de la christianisation, tant dans son déploiement historique que dans ses réalités actuelles, quant aux dimensions sociocosmiques de la société et quant à l'idéologie sémiotique locale⁴.

Le « corps », un enjeu de l'évangélisation

L'évangélisation de la société océanienne de Wallis ('Uvea, en Polynésie occidentale) consista à y diffuser l'Évangile, une parole messianique visant à assurer le salut des âmes tout en y imposant un ensemble de prescriptions à la fois pratiques (temporalités et formes de sociabilités, activités genrées, interdits et abstinences...) et morales (rectitude, charité, humilité...). Celles-ci étaient étroitement associées, au XIX^e siècle, à des normes sociales issues d'une lecture rigoriste de la Bible qui proscrivaient, entre autres, « impudeur », « promiscuité » et relations sexuelles hors mariage⁵. Au-delà de l'entreprise évangélisatrice furent donc promus des projets de sociétés refondés selon

des normes pensées comme universellement chrétiennes, mais éminemment occidentales et culturellement ancrées dans les courants les plus conservateurs du christianisme de l'époque, toutes obédiences confondues. En somme, l'évangélisation fit œuvre de dissémination, dans les sociétés d'Océanie, des valeurs bourgeoises qui ont également présidé à la naissance des nations coloniales, au premier rang desquelles l'Angleterre géorgienne puis victorienne, et la France de la Restauration et du Second Empire. De grandes similitudes sont ainsi repérables dans l'imposition du christianisme – puis de l'ordre colonial – à l'échelle de la région pacifique⁶.

Dans cette perspective très générale, la place et l'importance du corps en tant qu'objet d'attention ont varié selon les époques et les missionnaires considérés. Les principes théologiques développés par les méthodistes, par exemple, ont évolué entre l'évangélisation de Tonga (années 1830) et celle de la Mélanésie insulaire à la fin du XIX^e siècle⁷. Au cœur même du XIX^e siècle, d'importantes différences s'observent entre les protestants de la London Missionary Society (aniconisme et refus plus ou moins poussé des médiations rituelles opérées par un clergé, par exemple⁸) et les catholiques (importance des sacrements, des reliques et de l'iconographie religieuse⁹). En Océanie centrale, les Pères maristes commencèrent par imposer, face au modèle protestant déjà en place, celui du prêtre abstinent, humble et charitable, respectueux des coutumes locales et des hiérarchies sociales¹⁰, qui perdura à Tonga et à Samoa¹¹. Le cas de Futuna et de Wallis, discuté ici, est un des rares où les missionnaires catholiques ont pu établir, à la suite de cette phase d'adaptation, un monopole durable qualifié à l'époque de « théocratique »¹². Leur autorité morale et leur pouvoir de coercition favorisèrent un changement radical des pratiques liées au corps et à ses usages. S'est développée une forme locale de catholicisme, en étroite imbrication avec l'ensemble d'un système social et rituel préexistant, mais assez radicalement reconfiguré¹³. Chose importante, cette fondation jumelée donne aux insulaires le sentiment d'une parfaite intégration de la religion (*lotu*) à la « coutume » (*'aga'i fenua*) – et non le contraire, selon l'espoir des missionnaires.

Le « gouvernement des corps » et « par les corps¹⁴ » fut donc le moyen et le résultat des différentes entreprises missionnaires, toutes obédiences confondues. Or, comprendre les processus et les résultats de cette évangélisation pose, de mon point de vue, un problème épistémologique plus fondamental : que faut-il ici entendre par « corps » et, plus spécifiquement, de quel type de réalité un corps atteste-t-il en Polynésie?

Marcel Mauss était conscient de tels problèmes puisque, au-delà même du concept de « corps », c'est l'universalité de la personne humaine en tant que « catégorie de l'esprit » qu'il interroge pour en montrer la construction historique, particulière au monde occidental¹⁵. Si « la personne » peut être acceptée comme une catégorie universelle,

c'est à la condition d'en déterminer, d'en expliciter les différentes conceptions et réalisations selon les lieux et les époques. Il s'agit donc d'un « universel » tout relatif. Certes, un corps a une dimension matérielle évidente, mais cette matérialité manifeste, indexe, une forme d'existence culturellement déterminée : le mot français « corps » suppose la perception et la reconnaissance d'une réalité matérielle et idéale particulière. Il signifie une forme d'existence dont un corps est l'évidence. On peut donc légitimement se demander quels sont, dans d'autres contextes sociaux, culturels, linguistiques, les contours conceptuels et les représentations, mais aussi l'organisation des processus sémiotiques associés à cette réalité telle que nous la discernons et la nommons « corps ». Selon quels principes et dans quel univers de significations émergent-ils : celui des Polynésiens, celui des missionnaires ou encore celui des chercheurs occidentaux en ce début du XXI^e siècle?

Si le recul que donne le temps rend manifeste les effets profonds de la conversion religieuse dans les sociétés du Pacifique, la portée de cette dernière semble limitée pour ce qui concerne les « corps », qu'il s'agisse des conceptions relatives au sens de leur engagement dans le monde ; celles concernant les relations avec l'au-delà et Dieu ; plus généralement, les théories locales de la personne et de l'action. Robert Lévy a bien montré, concernant une communauté polynésienne de Huahine, à quel point le christianisme (ici l'influence des protestants de la London Missionary Society) a réglé l'ordre des pratiques corporelles et sociales sans pour autant atteindre profondément le socle de ses conceptions locales¹⁶. Nous ignorons la façon dont ce que nous appelons « corps » pouvait être pensé et vécu en Polynésie avant l'évangélisation. À Wallis comme à Huahine, la question des corps fut incontestablement un enjeu central de la politique missionnaire, une fois les prêtres en mesure de s'appuyer sur l'autorité consolidée d'une chefferie christianisée (à partir de 1842, donc). Dans les deux cas, une part de ce projet rencontra des obstacles insoupçonnés. Il en est résulté une synthèse nouvelle acceptée par le clergé local, mais échappant en partie à la doxa catholique.

Comprendre quelle fut la portée réelle de l'évangélisation des corps et par les corps à Wallis suppose de considérer les modalités de cette conversion menée dans les années 1840 par le père Bataillon, membre de la Société de Marie, ainsi que ses conséquences en matière d'activités, de présentation de soi et de sexualité, d'engagement, de responsabilités et de positions dans l'ordre du monde sociocosmique. Dans le contexte polynésien où les dimensions rituelles du corps étaient essentielles¹⁷, la conversion au catholicisme a entraîné une reformulation de ce qui lui donnait une signification et une place particulière dans les façons d'être au monde des insulaires. Sur la base de témoignages relatifs aux pratiques préchrétiennes et d'une ethnographie centrée sur le cycle rituel et les circulations cérémonielles¹⁸, je m'attache à dégager ici les significations actuelles attachées aux « corps », à leur émergence en contexte, avec les valeurs et

les principes donnant sens aux actions et à leurs résultats. Je commencerai, pour ce faire, par traiter des problèmes de définition concernant le corps et la personne à Wallis, afin d'aborder, dans un second temps, les questions plus spécifiquement relatives aux dimensions sémiotiques et rituelles.

« Corps » - « *sino* » ; « *sino* » - « corps » : une traduction acceptable?

La polysémie du terme français « corps », déjà présente dans ses origines latines, repose sur la matérialité de l'entité considérée. Le dualisme chrétien¹⁹, tel que diffusé par les missionnaires, posait l'unité substantielle que forment le « corps » matériel (*sino*) et l'« âme » spirituelle (ou l'« esprit », *laumalie*)²⁰, complémentaires et indissociables.

À Wallis, le terme *sino* est donc utilisé pour traduire le français « corps »²¹ : « le corps de l'homme » traduit *te sino o te tagata*²². Cependant, le mot s'applique également aux minéraux (*sino'i maka*, « pierre »), aux végétaux (*sino'i 'akau*²³, « tronc d'arbre »), aux objets (*sino'i vaka*, « coque de pirogue »). D'après le père Bataillon, le mot *sino* signifie plus généralement « matière, masse quelconque, unité en comptant les ignames : 'ufi nima gesino, [ignames / cinq / classificateur comportant le lexème *sino*] "cinq ignames" ». Sous forme d'adjectif, il signifie « gros, gras ». Toutefois, le dualisme dont témoigne implicitement le dictionnaire de Bataillon entre un corps-matière et une âme-esprit butte sur une conception ternaire de la personne où trois principes assemblés sont rituellement traités tout au long de sa vie : un principe « âme » *laumalie*, un principe « corps » *sino*, et un principe « matière sanglante » *toto kakano*²⁴. Ici, le principe « corps » est indépendant de ce qu'il contient et, pour les humains, de ce qui l'anime : la chair animée du souffle et où pulse la vie. Le terme *sino* présente ainsi un sémantisme synthétique relatif à ce qui, massif et fermé, donne à une entité, une existence, une présence sensible²⁵. D'emblée se pose donc une question d'adéquation catégorielle entre notre concept de « corps » (et ce, malgré sa grande polysémie en français) et ce qu'entendent les Polynésiens dans un terme, *sino*, qui ne le recoupe et n'y correspond que de façon partielle et approximative.

Pour revenir aux propositions de Mauss, citées en introduction, notons que « le corps », tout comme les catégories « du » sacré et « du » *mana*²⁶, sont formulés en des termes substantialisés²⁷, c'est-à-dire comme renvoyant à ce qui, du référent, serait un principe permanent, non atteint par les accidents ou les contingences. Mauss s'appuie ici sur la tradition philosophique qui, depuis Platon et passant par Descartes, irrigue la pensée occidentale et infuse les idées courantes sur notre conception d'un monde peuplé d'entités dont l'essence sous-jacente forme un fondement substantiel. Cette perspective

centrée sur les choses, leurs propriétés essentielles et leurs attributs indépendamment des accidents, des contextes et des relations où elles se trouvent engagées et dont elles forment des pôles, est donc culturellement et historiquement située. Par commodité, je nommerai « ontologie substantialiste »²⁸ ce paradigme en ce qu'il s'oppose, nous allons le voir, au « monde relationnel » propre à la perspective polynésienne²⁹. C'est à partir des généalogies qu'Anne Salmond attire notre attention sur ce point :

En Polynésie, les ordres fondamentaux du monde étaient racontés dans des chants cosmologiques faisant provenir toutes sortes d'êtres d'une seule origine générative. À partir de cette source, différentes entités furent créées, puis réunies pour générer de nouvelles formes de vie, qui se sont ensuite distinguées dans le monde par des actes de division. À l'intérieur de ce réseau partagé de parenté, tous les êtres étaient dotés d'une forme et d'un esprit, mais ceux-ci différaient selon les sortes d'être. C'était très différent des hypothèses cosmologiques occidentales, qui suggéraient généralement un substrat matériel partagé, mais des types distincts de conscience pour différentes formes de vie³⁰.

Dans ces généalogies, les différentes entités du cosmos apparaissent sans distinctions quant à leur nature, leur essence ou leur substance : des végétaux et des animaux naissent de minéraux, des humains naissent d'animaux... Dans ce processus continu d'expansion, seules les relations d'engendrement (ordre des naissances entre générations et au sein d'une génération) forment des reconductions et des bifurcations. Elles créent ainsi les distinctions pertinentes qui situent chaque entité dans un monde sociocosmique ainsi progressivement constitué, mais sans cesse remodelé. Cette dynamique relationnelle organise le cosmos dans la diversité de ses composantes et du potentiel de vie ainsi généré. Les généalogies humaines constituent l'aboutissement de cette extension à la fois temporelle et spatiale, l'humanité elle-même formant une catégorie fluide et toujours incertaine³¹.

À Wallis, le corps et les autres composantes des choses et des personnes ne sont donc pas conçus comme des essences ou des substances – matériellement ou non – réalisées, mais comme des réalisations – entre autres matérielles – de relations qui prennent des formes différentes selon (1) leur place dans la généalogie à la fois cosmique et humaine et (2) leur histoire et le contexte où elles sont engagées et pertinentes. « Hommes et femmes vivants » (*tagata mo fafine ma'uli*) sont des réalités qui trouvent origine et forme dans cette dynamique et dans l'ordre qu'elle imprime au monde sociocosmique³². Ce dernier échappe donc à une appréhension substantialiste et monadique : l'étude des rites de passage montre que la personne ne possède pas un corps³³. Comme je l'ai indiqué plus haut, elle se compose, entre autres, d'un « corps » (*sino*), une structure, à la fois dressée et fermée dans une configuration particulière. Un

autre principe anime ce « corps » : la « matière sanglante » (*toto kakano*), le siège de la vie (*foi'i toto*) d'où émanent volonté et sentiments. Chacun de ces deux principes puise son existence hors de la personne qu'il constitue, bien avant sa naissance et bien après sa mort, dans les relations aux entités du monde sociocosmique (Dieu, ancêtres, déités, parents et enfants vivants, dépendants et partenaires cérémoniels...) dont dépend l'existence sociale de toute femme, de tout homme. Les aspects matériels du corps (structure, matière, motricité) résultent de ces relations, les manifestent, les donnent à percevoir ; ils les actualisent en ce monde. Le corps manifeste une existence définie par la position, le statut de la personne dans le monde social et son cosmos. Sa perfection et sa bonne santé sont la preuve de la prospérité que les vivants tirent de l'au-delà, d'une ascendance plus ou moins prestigieuse, de l'attention quotidienne des proches et de l'investissement rituel des membres du groupe dans les rites la concernant. *A contrario*, imperfections, maladies et infortunes attestent d'un défaut de statut, de relations défailtantes ou dégradées.

Vers une définition chrétienne et wallisienne de la personne et de l'âme?

En reprenant le programme de Mauss, Louis Dumont aborde la question de l'individu en adoptant successivement des perspectives comparative et généalogique³⁴. Il décrit ainsi un christianisme dont les racines puisent principalement, par la médiation paulinienne, dans l'Antiquité gréco-romaine. Le concept d'âme est essentiel dans ce développement en ce que son origine divine lui confère une valeur à la fois éternelle et absolue³⁵. Notons que, fondant le principe de fraternité au sein de la communauté des croyants, le concept et son usage devinrent des leviers d'exclusion et d'intégration, comme en témoigne la controverse de Valladolid, mais aussi les entreprises missionnaires dont il est question ici. La question des corps n'en fut pas moins réelle, notamment à Wallis, où les missionnaires catholiques se sont montrés sensibles aux qualités physiques des insulaires (ils notent leur taille remarquable, la couleur de leur peau et les proportions agréables de leur corps, la force et l'aisance des mouvements). Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, ils entreprirent toutefois d'en modifier les usages et de redéfinir ce que devait être la personne.

Comprendre l'organisation actuelle des composantes de la personne à Wallis demande que l'on commence l'analyse par la question de l'âme. Le dictionnaire de Bataillon donne deux termes pour « âme » : le premier, *ma'uli*, désigne communément la vie par opposition à la mort et aux morts (*mate*) ; le second, *laumalie*, n'est qu'un

synonyme partiel de *ma'uli*. Il signifie « vie », mais aussi « âme, esprit » dans le registre lexical très particulier réservé au roi et aux grands aristocrates³⁶.

Selon Alike Liufau, le terme *laumalie* désignait, avant la christianisation, un principe que la mort n'altérait pas³⁷. Dans ce même registre de langage soutenu, « mourir » (communément *mate*) se dit *maliu* : « changer, retourner, revenir, changer de direction », mais aussi « venir, arriver ». Là où le principe de vie *ma'uli* qui animait les gens du commun s'éteignait dans la mort, le principe de vie *laumalie* faisait, pour les aristocrates, « changer de direction » ; le décès les faisait advenir en tant qu'ancêtres siégeant dans le domaine de la Nuit (*Po*) pour veiller sur la destinée des vivants. De là, ils revenaient à leur guise, selon divers moyens, investissant leurs descendants de leur présence et agissant par leur action ainsi devenue particulièrement efficace. Certains défunts conservaient donc, par la médiation de leurs descendants, une présence agissante dans le monde des vivants – et donc une forme d'existence dans l'au-delà –, pourvu qu'ils soient de statut supérieur. Seuls, ils accédaient à l'ancestralité et devenaient des déités tutélaires, comme des vivants aspirés dans l'au-delà après avoir été élevés, dans l'ici-bas, du fait de leurs connexions généalogiques avec leurs propres ascendants qu'ils rejoignaient ainsi, tout en restant au contact de leurs descendants vivants. Les autres sombraient dans l'oubli et disparaissaient, ou tout au moins devaient être voués à une existence très dégradée.

Le principe constitutif autrefois appelé *laumalie* était donc avant tout relationnel : l'existence des aristocrates se prolongeait « sur l'autre face de la vie³⁸ » en position de médiation entre leurs ancêtres et leurs descendants qu'ils continuaient à soutenir et à rendre prospères³⁹. Or, c'est ce terme que les missionnaires retinrent en référence au principe d'existence du Christ, de la Vierge et de l'« Esprit saint » (*Laumalie ma'oni'oni*), mais aussi pour désigner l'« âme immortelle » chrétienne. Les déités furent catégorisées comme « démons » (*temonio*) et les ancêtres relégués à un rang subalterne, tandis que Dieu, aux bienfaits duquel chacun avait désormais directement accès, prit la position dominante dans l'au-delà. Ce faisant, l'adoption du catholicisme étendit à tous les convertis un principe d'existence (*laumalie*) autrefois réservé aux seuls aristocrates : ils purent prétendre à un statut *post mortem* rehaussé et à une existence ancestrale dans l'au-delà, auprès de Dieu. Ainsi, leurs descendants pouvaient désormais bénéficier conjointement d'une étroite connexion avec Dieu et du soutien des ancêtres. Tel fut probablement un levier essentiel de l'action évangélisatrice des prêtres catholiques. Certes, la conversion conférait une « âme » chrétienne, mais surtout elle étendait à tous et à toutes le principe relationnel d'existence (*laumalie*) autrefois réservé aux aristocrates.

On peut comprendre que ces derniers aient hésité à accepter l'arrivée des missionnaires et leur influence grandissante sur la population. Le contexte régional totalement désorganisé et les tensions internes conduisirent cependant le chef suprême de l'époque

et sa branche généalogique à recevoir les Pères maristes et à s'appuyer sur eux plutôt qu'à laisser le champ libre à leurs rivaux et aux protestants tongiens qu'ils avaient déjà rejetés par deux fois. Une alliance fut donc réalisée entre les missionnaires et la branche aristocratique prééminente, qui accepta l'emprise grandissante du clergé pour affirmer sa suprématie face aux rivaux et son autonomie face aux Tongiens. De cette connivence résulta la refonte de la chefferie et d'une société locale qui se pensent de nos jours comme profondément « traditionnelles » et chrétiennes⁴⁰.

Le « corps » sino des vivants, réceptacle des ancêtres et support de leur action

On a vu le choix lexical opéré par les missionnaires pour transposer le concept d'« âme » – et la réalité qu'il désigne – en s'appuyant sur les ressources conceptuelles disponibles. Très tôt après leur arrivée, ils ont entrepris de catéchiser en wallisien. Or, « ce travail a été d'autant plus long que nos idées religieuses n'ont presque pas d'expressions dans la langue du pays », explique le père Bataillon⁴¹. Il témoigne aussi de son intérêt pour les façons locales d'agir et de penser, notamment pour ce qui paraissait alors relatif aux dimensions religieuses des pratiques, notant que la religion des insulaires « n'adresse pas son culte aux idoles. Leurs divinités sont toutes de purs esprits » qui se déplacent entre les deux mondes et « descendent » dans le corps d'hommes et de femmes (*taula 'atua*) le temps d'une interaction⁴².

Quelques décennies plus tard, le père Henquel précise :

Ce sont ces [détités] 'Atua Tanutanu qui prenaient possession des corps des hommes et des femmes devenant ainsi des Taula 'Atua. Ces 'Atua Tanutanu avaient droit de vie et de mort sur les humains, ainsi que la faculté de jeter des maux divers sur l'île.

La dernière catégorie de dieux se compose des dieux inférieurs ou 'Atua Muli, ils ne prenaient pas possession des corps des hommes mais résidaient dans des objets appelés Vaka et leur fonction était d'engendrer des maladies⁴³.

Il continue :

On rendait responsable les dieux des maux divers comme les maladies et les décès qui pouvaient survenir dans [une maisonnée] 'Api, car les êtres frappés auraient enfreint des interdits. Le Taula intercédait alors auprès de son dieu en faveur des gens de ce 'Api⁴⁴.

Bataillon évoque des scènes comparables où les interactions pouvaient être très libres⁴⁵. Le Dr Viala confirme qu'il n'existait autrefois ni temples ni représentations figurées des

divinités⁴⁶. Des offrandes aux déités tutélaires étaient déposées devant un pilier de la case du chef avec des prières afin de se les rendre propices, le roi et les chefs principaux faisant office de prêtres « dans les corps desquels étaient supposées vivre des divinités⁴⁷ ».

Ancêtres et déités ne sont donc pas attachées à un corps permanent et immédiatement tangible pour les vivants. Afin d'interagir avec ces derniers, ils prenaient autrefois possession (*hekasia*⁴⁸) de personnes (*taula'atua*⁴⁹) ou des supports (« pirogues », *vaka*) que constituaient les réceptacles matériels (un animal, une pierre, un arbre), manifestant ainsi leur volonté agissante et relayant leur action directe⁵⁰. Tel est toujours le cas, bien qu'en contexte chrétien ces interactions soient perçues comme dérégées et génératrices de troubles *'avea* (convulsions, prostration). Les sépultures (*sino mate*, des « corps morts », minéraux et secs) étaient également – et restent – des points d'ancrage pour les défunts et le lieu d'interactions privilégiées avec les vivants. À tout événement inhabituel ou surprenant (*fakapunama'uli*) correspond toujours la perception d'une performance et la validation *a posteriori* d'une interaction avec une entité de l'au-delà. J'ai proposé d'appeler « instanciation » ce type d'actualisation reposant sur un principe indexical, ce dernier liant, sous une relation de contiguïté spatiotemporelle, un phénomène et la signification qui s'en dégage⁵¹.

Sino : un support de processus sémiotiques indexicaux complexes

De tels faits révèlent un système local de significations différent de ce qui est communément associé, en Occident, aux théories classiques du langage, et de la signification en général (référencialisme, représentationnalisme, structuralisme⁵²). Contrairement à des approches interactionnistes et pragmatiques plus récentes⁵³, toutes tendent à considérer un fonctionnement sémantique fondé sur des correspondances conventionnelles plus ou moins rigides entre (1) un signifiant, un signe et (2) un signifié, un sens, une signification. Ce que j'ai proposé d'appeler, plus haut, l'« ontologie substantialiste » autorise ces correspondances stabilisées, voire les favorise (orthonomination). Lexicographie et sémantique tendent à établir une relation (représentationnelle, référentielle, dénominative) entre un référent (l'entité, l'objet du monde – réel ou imaginaire – dont on parle) et une (ou des) catégorie(s) lexicalisée(s) en fonction des attributs du référent perçus et considérés comme pertinents. Or, les processus de catégorisation reposent essentiellement sur des logiques culturelles et des idées communément admises concernant ce qui compose le monde⁵⁴. Ces phénomènes sont donc à la fois linguistiques et cognitifs, mais aussi fondamentalement sociaux et culturels. Ils relèvent de l'idéologie linguis-

tique commune (pour ce qui concerne les conceptions relatives au fonctionnement de la langue et à ses usages⁵⁵). Sur un plan plus général, ils relèvent de ce que Michael Silverstein appelle l'ethno-méta-pragmatique (la conception culturellement spécifique du fonctionnement des indexicaux⁵⁶) et, d'un point de vue plus proprement anthropologique, de ce que Webb Keane appelle l'« idéologie sémiotique », c'est-à-dire les conceptions qu'un groupe humain nourrit quant à ce qui constitue son monde et au fonctionnement des signes dans ce dernier⁵⁷.

Nous avons vu qu'à Wallis le terme *sino* présente un sémantisme synthétique tel que l'élicitation du sens repose non seulement sur le contexte de l'interaction, mais sur la façon dont le monde est conçu : les « corps » (*sino*) n'y sont pas des entités substantielles. Ce sont les supports sémiotiques d'interactions qu'il s'agit de percevoir et d'identifier conformément à des catégories particulières de relations socialement pertinentes. Pour ce qui concerne plus spécifiquement les humains vivants, le « corps » rend perceptible, indexe iconiquement, les principes constitutifs *sino*, *toto kakano* et *laumalie* et les faisceaux de relations composant chacun d'eux (je reviendrai sur ce point). On peut ainsi reconnaître dans de tels « corps » les aspects que Silverstein énumère quand il décrit le rituel : « une activité-événement intentionnellement autoréférentialisante qui structure de façon convaincante l'ici et maintenant de l'expérience participative humaine comme une occurrence incarnée sur Terre – l'occurrence d'une figuration dynamique – de l'universel ou de l'abstrait, de l'ordre “cosmique” sur lequel repose l'efficace du rituel⁵⁸ ». Il faut entendre par « figuration dynamique » ce qui « engage les participants à incarner un rôle en fonction de règles de recrutement particulières, mettant en branle le mouvement dans l'espace et le temps à travers des canaux sémiotiques multiples [...] ce qui a pour effet de produire un *portrait diagrammatique* [indexicalité iconique] des buts de l'événement ou de ses fins⁵⁹ ». Or, explique-t-il, cela suppose des participants un savoir relatif aux « ordres cosmiques » (*cosmic orders*), c'est-à-dire au « savoir culturel des normativités de l'univers social ». Au terme *sino* correspond un fonctionnement qui, comme celui des rites, relève du niveau hyper-méta-sémiotique.

Les perspectives de Keane comme de Silverstein s'appuient sur les théories de Charles Peirce pour comprendre finement la complexité de ces phénomènes et leurs agencements. Dans le cas des processus sémiotiques fondés sur l'iconicité et le symbolisme, conventions et culture jouent toujours dans l'émergence d'une « signification contextuelle » (interprétant). La perception d'une relation de contiguïté – ou de causalité – fondant l'indexicalité repose, quant à elle, sur l'expérience. Or, l'expérience est culturellement construite et transmise.

Si l'on considère le corps tel qu'il « fait » signe dans le cadre des conceptions communes de la signification en Occident, il présente ou représente (indexe) une entité

selon un principe d'adéquation (un processus sémiotique à la fois analogique/iconique et conventionnel/symbolique) pensé comme stable : un corps féminin renvoie à l'objet « femme » du fait de son adéquation avec les attributs caractérisant une femme (définition « substantialiste »).

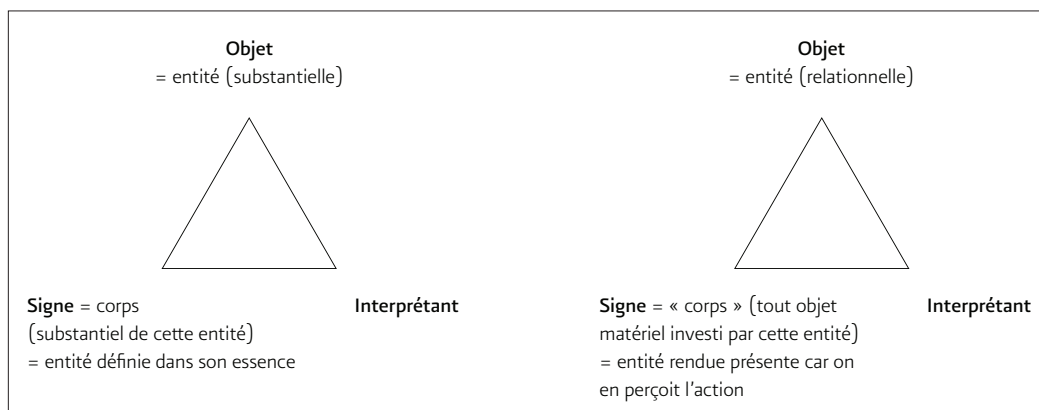


Diagramme 1. Structures comparées des signes indexant la présence d'une entité.

Les faits présentés plus haut montrent qu'il en va différemment à Wallis – et probablement ailleurs en Polynésie : un corps féminin ne renvoie pas nécessairement à une entité telle que définie par la catégorie « femme », mais à une entité (X) dont il est le signe, et qui doit être déterminée en fonction du résultat de l'interaction perçue en contexte relationnel. Le jeu de l'indexicalité est ici dédoublé : d'une part, la relation indexicale entre le signe et son objet ; d'autre part, celle constitutive de ce dernier. Ce qui fait signe n'est pas un corps de femme, mais un support – ici un « corps » *sino* – face auquel il convient de déceler le type et le registre de l'interaction dans lequel on se trouve engagé : avec une personne humaine vivante, elle-même constituée de principes relationnels ; ou avec une entité à identifier (défunt, ancêtre ou « démon »). Dans ce cas, corps, objets, images ne sont que des « instanciations » temporaires, parfois accidentelles de cette entité⁶⁰.

Parce qu'ils ont une valeur qui, sans être exclusive, est générale dans chaque monde culturel considéré, chacun de ces deux agencements sémiotiques fonde un système de significations, une « idéologie sémiotique » particulière : l'analogisme substantialiste et l'indexicalité relationnelle. Pour Wallis, cette dernière combine une ontologie relationnelle et une prééminence des processus d'indexicalité dans la conception et la compréhension de ce qui organise le cosmos : les choses ne sont pas ce qu'elles semblent être, mais le résultat de relations plus ou moins contextuelles telles que les processus d'indexicalité,

rendus essentiels, permettent de les inférer. À ces derniers correspond une saillance à la fois culturelle, sociale et psycho-cognitive des phénomènes d'abduction⁶¹ donnant, par l'entremise de la performance d'interactions socialement validées, une réalité avérée aux entités sociocosmiques composant l'univers local. Centré sur la perception d'une performance et de son résultat dans et sur le monde, ce système s'attache peu à la discrimination rigoureuse et à l'identification catégorielle des entités du monde que génèrent, en Occident, les processus où prévalent iconicité et symbolisme. La relation et la performance qui la détermine priment, avec la trace – bénéfique ou maléfique – de l'action ainsi réalisée dans et sur le monde.

À la différence des protestantismes puritains d'origine calviniste et de l'idéologie sémiotique qu'ils ont promue⁶², un tel primat de la performance sur la forme n'est pas totalement étranger au catholicisme, qui le reconnaît dans les manifestations miraculeuses de la puissance divine. Ce fonctionnement sémiotique n'a donc probablement pas échappé aux missionnaires. Plusieurs faits montrent que le père Bataillon saisit le principe et l'importance de la performance dans les processus sémiotiques indiquant la présence agissante et le soutien de l'au-delà⁶³. Il sut tirer parti du caractère spectaculaire de certains événements pour faire admettre aux insulaires la puissance du dieu catholique et sa suprématie sur les déités tutélaires et ancestrales⁶⁴.

Les missionnaires usèrent également volontiers de la fascination que suscitèrent les images pieuses dans un monde où les représentations figuratives étaient rares, voire inexistantes. Cependant, les images pieuses, dont le fonctionnement sémiotique repose essentiellement, en Occident, sur l'analogie ou l'illusion mimétique en vue de finalités pédagogiques, édificatrices ou dévotionnelles furent, à Wallis, mises au service du principe indexical régissant les signes dans les interactions avec l'au-delà : médailles, images, statues prirent la place des réceptacles autrefois destinés aux ancêtres et aux déités⁶⁵. Rassemblées dans les chapelles et les autels domestiques (cf. ill. 1), elles sont les médias d'un culte intense au Christ, à la Vierge et aux saints. Toutefois, il ne s'agit pas d'un culte des images, mais de la conviction que ces supports matériels offrent aux entités ainsi invitées à apporter leurs bienfaits des repositaires où abriter leur présence⁶⁶. Le monde wallisien apparaît donc comme un univers de réceptacles ou de repositaires potentiels, des formes disponibles pour l'instanciation d'entités qui trouvent là l'occasion d'une interaction plus ou moins longue⁶⁷. Tel est désormais le cas des images pieuses et des hosties de l'Eucharistie. Nulle doctrine de la transsubstantiation n'est nécessaire, à Wallis, pour faire admettre l'idée que le Christ prend temporairement corps dans un morceau de pain afin de contribuer au destin du monde et de ceux qui le consomment.



Illustration 1. Partie d'un autel domestique, Wallis, 2005. © Sophie Chave-Dartoen.

Enjeux moraux et dimensions sociopolitiques de la conversion au catholicisme

Les missionnaires apportèrent avec le dieu chrétien de nouvelles pratiques religieuses, notamment en ce qui concerne la dévotion. On connaît, pour les proches archipels de Tonga et Samoa, certaines des logiques à la fois politiques et pragmatiques ayant poussé les insulaires à choisir entre des congrégations dont les rivalités épousaient celles d'empires coloniaux (notamment français et anglais) en cours de consolidation. Concernant Wallis, l'arrivée du protestantisme avec des Tongiens déstabilisa les rapports de force locaux et entraîna son rejet jusqu'à ce qu'arrivent les catholiques : des religieux français, extérieurs aux tensions régionales et suffisamment adroits pour se faire accepter avant de trouver le moyen de s'imposer tout à fait. Conjuguée aux effets du colonialisme, l'adoption du christianisme a favorisé une recomposition des structures d'autorité. Certaines chefferies de la région n'y ont pas survécu, telles celles d'Hawai'i, de Tahiti, et de Tonga transformée en monarchie constitutionnelle. Ces changements ont aussi entraîné des phénomènes de réorganisation du cosmos et des rapports au monde qui sont mal documentés à ce jour (une étude comparative à l'échelle de la région serait intéressante⁶⁸).

À Wallis, outre l'évangélisation, c'est-à-dire la diffusion locale du catholicisme dans ses principes théologiques et liturgiques, l'entreprise des missionnaires français eut de lourds effets sur la vie des gens. Certes, les missionnaires catholiques – comme les protestants ailleurs dans la région – associèrent l'imposition des valeurs chrétiennes à celles plus proprement bourgeoises de l'Occident de cette époque mais, à Wallis tout au moins, les faits montrent qu'ils avaient compris l'importance de la relation médiatrice opérée par et dans les corps lors des interactions entre les vivants et l'au-delà. L'évangélisation se coupla donc à un très étroit gouvernement des corps.

Avec le soutien (au début hésitant) du chef suprême (*hau*⁶⁹) en place et de la branche aristocratique prééminente au moment de leur arrivée, les Pères maristes imposèrent rapidement la fin des pratiques qui, associées au très haut statut de certains aristocrates, attestaient de leur position médiatrice entre ce monde et l'au-delà (polygamie, règles d'interaction, rites funéraires et endogamie pour la reconduction du statut au sein de la descendance⁷⁰). Comme cela avait été le cas dans d'autres archipels de la région restés hors d'un contrôle colonial direct⁷¹, ils imposèrent de strictes règles de vie sous forme d'un « code »⁷² applicable à toute la population (locaux et étrangers) sous peine de lourdes amendes payables en huile de coco (*huaga*)⁷³. Marins et commerçants étrangers se virent interdits de commerce avec les femmes, d'importation d'alcool et d'accès à la propriété des terres, tandis que les insulaires furent menacés de punition en cas de

« lascivité » ou de vol. En 1870, l'interdiction explicite de la nudité du buste des femmes n'était plus nécessaire. Seules sont mentionnées les interdictions « de se tatouer, de se percer l'oreille, de se rougir les cheveux » (règle n° 60) – autant de pratiques rituelles marquant le statut, mais visant aussi le contrôle des relations avec l'au-delà.

À la mort du père Bataillon, en 1877, le carcan de la religion telle que soutenue par la chefferie était très lourd : l'entretien du clergé, de ses bâtiments et de ses institutions (évêché et paroisses, écoles et internats, couvents et séminaires) incomba à la population jusque tard dans les années 1930⁷⁴. Plus fondamentalement, en remodelant la société locale autour d'une chefferie refondée, les missionnaires ont nivelé les hiérarchies sociales et reconfiguré les temporalités sociocosmiques. Cette action fut également profonde et durable au cœur de la vie personnelle et domestique : un contrôle étroit des activités et des temporalités fut mis en place. La population dut se plier à de nouveaux rythmes réguliers de dévotions quotidiennes, hebdomadaires et annuelles sous la responsabilité d'« officiers » (*ofisa*) chargés de s'assurer de la participation de tous. Avec le soutien de la chefferie, l'Église mit aussi en place un contrôle des activités et la visite régulière (*a'ahi*) des maisonnées. Les mouvements furent réduits, l'installation d'étrangers comme le voyage au loin des insulaires étant soumis à un accord préalable de la chefferie. Fait important également, l'étroite surveillance des jeunes filles, la généralisation du mariage chrétien et la punition sévère des relations sexuelles prémaritales ou adultérines imprimèrent un contrôle étroit d'une sexualité très probablement conçue, auparavant, comme une des modalités permettant d'obtenir en ce monde les effets de l'action génésique des ancêtres et des déités⁷⁵.

Ces mesures, dont les plus anciens peuvent encore témoigner, se sont peu à peu relâchées⁷⁶. Toutefois, la reconnaissance d'un principe « âme » (*laumalie*) à tout croyant a durablement opéré un nivellement des statuts sociaux par le haut. En invalidant l'exclusivité des aristocrates en matière de médiation avec les déités et les ancêtres les plus puissants, dont dépendait le sort de la communauté, les missionnaires relativisèrent leur position au sein du monde sociocosmique et érodèrent les bases de leur statut sous la seule autorité désormais reconnue : celle de Dieu et de son médiateur en ce monde, le chef suprême (*hau*), devenu « roi » et soutenu par l'évêque. Ce faisant, ils imposèrent de nouvelles fondations à la société locale autour d'« anciens » (*matu'a*) parmi lesquels les aristocrates prirent la position dominante.

Un contrôle resserré sur les pratiques corporelles

La reconfiguration du statut et des pratiques opérées sous l'influence missionnaire laissa aux hommes une relative liberté de mouvement. Les femmes, en revanche, subirent un double enfermement : les religieuses leur apprirent rapidement à enfermer leur corps dans des tuniques couvrant le buste du cou jusqu'aux genoux, par-dessus un pagne fermé autour des hanches. Elles ne purent plus dormir dans l'espace commun de la maison. Deux articles du code Bataillon (n° 73 et 74) sont explicites sur ce point :

[73] Chacun doit entretenir aussi bien que possible son terrain d'habitation, ainsi que sa maison et les approches de cette maison, qui doivent être déblayés et très propres. L'arrière-cour doit être clos par une haie de roseaux et en séparant une partie de la maison par un rideau on doit créer un compartiment privé pour les parents et les filles.

[74] Les femmes non mariées dormiront ensemble dans la maison des femmes de la paroisse. Et s'il y a une femme qu'on ne puisse y garder, on arrangera chez elle une habitation bien fermée, où il lui sera facile d'être bien gardée.

Les femmes sont restées étroitement surveillées par la suite, une fois les internats mis en place sous la responsabilité des religieuses, pour ne sortir qu'à l'occasion de leur mariage, et ce, bien que leur statut soit redéfini dans le mouvement général de nivellement par le haut : les attentes et les pratiques auparavant appliquées aux seules aristocrates furent étendues à toutes les femmes, quel que soit leur statut et celui de leur groupe. Elles furent activement préservées des interactions compromettant un mariage offrant à leur groupe la possibilité d'une descendance socialement valorisée puisque garantie par un sacrement religieux⁷⁷.

Ce gouvernement des corps a reposé sur l'adhésion des fidèles aux impératifs fixés par l'Église et la chefferie qui la soutint. Il reposait aussi sur l'exercice d'un contrôle constant et l'imposition de sanctions. Contrairement aux règles anciennes, selon lesquelles la transgression d'un interdit entraînait des sanctions venant directement de l'au-delà (chefs et aristocrates avaient également autorité pour sévir, mais ils le faisaient en tant qu'instanciations des déités et des ancêtres), les sanctions imposées par la chefferie sous l'influence des missionnaires furent de trois sortes : le châtiment des corps (coups généralement infligés après la messe du dimanche ou travail forcé) ; des amendes (huile de coco, porcs...) au bénéfice des chefs les ayant imposées ; une pénitence (exercices spirituels de contrition). Elles s'imposèrent à tous, les aristocrates devant se plier à des règles auxquelles ils étaient auparavant moins directement soumis. Ici encore, l'égalité de tous devant la loi de Dieu était affirmée, une âme radieuse étant combinée avec un corps souffrant, pour tous les chrétiens.

Le catholicisme s'imposa donc dans une nouvelle synthèse au prix d'ajustements et de concessions plus ou moins explicites et assumés (notamment une chefferie renforcée et des prêtres souvent issus de l'aristocratie). Depuis la mort de la reine Amélia, en 1895, qui soutenait infailliblement la politique missionnaire, l'assouplissement progressif des contraintes et des interdictions les plus lourdes a permis à l'Église de maintenir son emprise morale et une influence politique encore prégnante.

Le corps, au cœur des relations sociocosmiques : un résultat d'investissements multiples

J'ai mentionné plus haut les principes constitutifs de la personne humaine que l'étude des rites – notamment des funérailles – rend explicite. Ici, la religion catholique, si présente dans l'organisation de la vie sociale, a été pliée aux impératifs rituels qu'implique le façonnement des diverses entités du monde, à commencer par les humains vivants. Le terme *sino* en désigne une composante qui ne peut être opposée à l'esprit, du fait d'une conception non pas dualiste et substantielle, mais de sa dimension à la fois ternaire et relationnelle. Le premier principe est donné au fœtus et pris en charge, tout au long de la vie, par la mère et les parents du côté maternel. L'analyse des rites de passage, notamment des funérailles, montre qu'y correspond la « matière sanglante », *toto kakano*, ou *fo'i toto*. Ce principe résulte des relations que ces parents établissent pour leur descendance avec les ancêtres de la maisonnée, des relations de « sang » (*toto*) mises en place lors de la gestation, puis renforcées par l'alimentation que le père tire de la terre et fournit tout au long de la croissance. La « matière sanglante » résulte, pour chaque personne, de cette relation à la terre natale et aux ancêtres maternels. Elle confère, avec la vie qui anime les humains, une forme d'existence particulière, que n'ont pas les défunts et les déités.

L'autre principe, appelé « âme » (*laumalie*), résulte de la position statutaire de la personne et de son groupe, position essentiellement basée sur les connexions généalogiques avec les ancêtres les plus puissants qu'établissent préférentiellement le père et les paternels. Ce principe est relancé par le soutien, manifeste en ce monde, de ces ancêtres et de Dieu, et donc par l'efficacité des actions assurant la position statutaire du groupe et de la personne au sein du monde sociocosmique.

Le troisième principe, appelé *sino*, désigne ce qui fait la stature et l'enveloppe corporelle des humains, isolant leur « intérieur » (*loto*) et sa « matière sanglante » (*toto kakano*) d'une relation trop directe avec l'extérieur et l'au-delà, où la vie qui les anime serait totalement absorbée. Le terme *kakano* signifie « chair, viande, substance des

corps en général » (dont celle de l'arbre, que contient l'écorce, par exemple), « toutes choses solides mises dans un contenant pour le remplir ou le garnir », précise Bataillon. Le terme composé *fakakakano* (mot à mot : « faire en sorte de donner chair, corps à... ») signifie « remplir, mettre dedans, engraisser ». Il diffère du composé *fakasino*, qui insiste sur l'aspect extérieur de l'augmentation corporelle : « donner de l'embonpoint, engraisser, faire corps, donner corps à... »⁷⁸. Le « corps » (*sino*) contient la chair, le souffle et l'esprit qu'impulse la vie. En son « intérieur » (*loto*) réside la volonté, mais aussi la conviction et la pensée, l'intellect, la connaissance nourrie par l'expérience. La chair dotée de vie est ce qui expose le plus directement la personne à l'action des ancêtres et de Dieu. Ce principe, et les relations qui le constituent, résultent de l'action conjugée – à la fois quotidienne et rituelle – des parents et des proches en connexion directe avec l'ensemble de leurs partenaires cérémoniels, les ancêtres, et avec Dieu qui garantit l'efficacité ultime des actes, leur portée réelle en ce monde.

Les sépultures (*sino mate*) offrent, de même, un corps aux défunts dont les humeurs partent rejoindre la terre et régénérer la fertilité du pays. En offrant un réceptacle aux ancêtres, elles permettent aux défunts d'investir l'existence de leurs descendants sous deux aspects que le corps donne à percevoir.

Le premier de ces deux aspects repose sur des relations sociocosmiques harmonieuses ainsi que l'investissement actif et bienveillant de l'entourage de la personne, ancêtres et Dieu compris. Ces relations sont rituellement rappelées et renforcées lors des rites de passage dont le cycle favorise la maturation sociale de chacun : le bon développement de la vie qui l'anime et son intégration dans le monde tels que les manifestent son corps (sa masse et ses proportions, la qualité de sa surface, sa plénitude et sa fertilité...), ses qualités morales (essentiellement des valeurs chrétiennes), mais aussi et surtout la portée des actions, c'est-à-dire leur réussite, comprise comme le résultat de la « bénédiction » (*manuia*) des ancêtres et de Dieu. Cette intégration de la personne dans le monde sociocosmique ne dépend donc qu'en partie de sa volonté et de son engagement dans le monde. L'engagement doit être collectif et pluriel. Chaque personne trouve place et statut selon la configuration relationnelle qui la caractérise au regard des circonstances, des enjeux et des relations pertinentes en contexte.

Bataillon illustre bien toute l'étendue de l'engagement autrefois nécessaire pour créer de telles relations et les situer dans des réseaux présentant des formes d'interdépendance étroite lorsqu'il relate les funérailles d'un chef : lors de bruyantes lamentations (coups de fusil, cris, chants), les deuilés se lacéraient la tête avec des coquilles tranchantes jusqu'à ce qu'une cérémonie du kava soit préparée pour le défunt, que sa dépouille présidait, assise, parée pour une fête⁷⁹. Sa coupe était versée à son côté⁸⁰. Lors de l'inhumation, cris et automutilations redoublaient (blessures à la tête, aux bras, à la

poitrine, tandis que l'on coupait des phalanges aux mains des enfants et que les têtes des proches étaient rasées). De telles pratiques étaient reconduites à plusieurs reprises pendant six mois de telle sorte que tous les insulaires portaient des cicatrices⁸¹. Au début du xx^e siècle encore, le père Bazin attestait que de nombreux anciens avaient des doigts coupés, une fille du « roi » Soane Patita n'ayant plus que trois doigts⁸². Amputations et scarifications participaient à la constitution de l'entité ancestrale que devenait le défunt, mais elles inscrivaient aussi dans le corps des deuilés la relation alors créée avec lui : elles témoignaient du rite ayant permis à un ancêtre puissant de rejoindre l'au-delà d'où l'on attendait, en retour, les conditions bénéfiques à la prospérité générale. Ces logiques relationnelles restent à l'œuvre dans l'ensemble du système rituel, à commencer par les rites d'institution et de propitiation que sont les grandes distributions de vivres *katoaga*, avec les banquets et les danses qui les accompagnent.

Le second type de phénomènes dont le corps atteste est la capacité à agir dans et sur le monde, pour autant que cette action soit signifiante et efficace. Un « corps » *sino*, quelle que soit la forme de ce réceptacle, est nécessaire à l'action. Pour les vivants, cette action émane d'une volonté tout intérieure (*loto*), donc d'une présence qui, nécessaire à l'existence, ne peut qu'être soutenue de l'au-delà. C'est le « corps » *sino* qui rend cette présence tangible et opérante en ce monde. Il fonde ainsi, avec leur forme d'existence propre, leur mode d'action spécifique.

Un système sémiotique en mutation?

Les conséquences de l'action missionnaire apparaissent donc paradoxales. Tandis qu'elle pliait les corps à une discipline extrêmement sévère, elle n'a pu empêcher que se transmette jusqu'à nos jours une conception singulière de la personne combinant une ontologie relationnelle et une idéologie sémiotique spécifiques. Ce qui nous apparaît comme la réalité substantielle du corps humain s'efface, à Wallis (et probablement très largement en Polynésie), devant les dimensions relationnelles définissant, entre autres existences, celle des personnes. D'une part, toute interaction demande que soit identifiée et nommée l'entité que l'on rencontre⁸³ ; d'autre part, tout « corps » *sino* – son aspect, ses mutations, son destin – résulte de l'investissement permanent des parents, des ancêtres et de Dieu, ainsi que des relations (cérémonielles et généalogiques) qui donnent existence à ceux-ci comme à l'ensemble de la société et de son pays.

Dans cette perspective, le corps humain apparaît comme un support sémiotique où des processus indexicaux rendent perceptible le résultat des nombreuses relations constituant la personne au fil des rites et des soins quotidiens que lui prodiguent les

vivants, tandis que le résultat de ses actions dépend d'agentivités plurielles où pèse le soutien reçu de l'au-delà. En rendant perceptibles ces relations, le corps manifeste la position de la personne dans ce réseau qui s'étend du plus au moins proche, et de ce monde à l'au-delà d'où les morts, les ancêtres et Dieu distribuent récompenses et sanctions tout en investissant les actions humaines pour déterminer leurs résultats. Dans tous les cas, le « corps » *sino* apparaît comme le signe, la manifestation de ces investissements et des relations sociocosmiques qui les fondent, mais aussi comme le support nécessaire aux interactions entre vivants et avec l'au-delà.

Le corps, à Wallis, est donc une des composantes de la personne dans ses dimensions relationnelles : il n'en présente directement ni la nature profonde ni l'identité individuelle, mais le résultat des relations constitutives dont chacun hérite, qu'on développe pour lui et qu'il entretient – ou pas – au cours de sa vie. Il donne à chacun une forme d'existence sociale appropriée à son statut (ascendance, sexe, position dans le cycle de vie, responsabilités rituelles...). Il actualise ses relations aux ancêtres, à Dieu, qui investissent ses actions, mais aussi à l'ensemble de la société qui lui reconnaît une existence et lui attribue une position toujours contextuelle et sans cesse évaluée.

Ce constat tend à montrer l'échec relatif de l'imposition, à Wallis, des théories orthodoxes du catholicisme concernant tant la nature de l'Homme que celle de Dieu. En acceptant de préserver un système sémiotique compatible avec les doctrines catholiques de la transsubstantiation et des miracles, le père Bataillon ne put ménager au dieu chrétien une position proprement transcendante : placé au sommet de la gradation des statuts et de l'autorité, il est pleinement partie prenante d'un monde sociocosmique local qui l'a intégré – certes au-dessus, mais – parmi les anciennes déités (désormais catégorisées comme « démons », *teminio*), les ancêtres et autres défunts. La présence et l'action du Christ, de Dieu et des ancêtres restent ainsi perçues dans tous les événements, grands et petits, de la vie sociale où les rites catholiques ont été mis au service de logiques visant essentiellement la reconduction du monde sociocosmique. Cependant, l'omniprésence de la figure divine et sa toute-puissance reposent sur l'autorité et la médiation opérée par les « anciens » et le clergé, désormais contestées. D'autres formes de relations avec Dieu sont expérimentées (témoins de Jéhovah, pentecôtistes, adventistes...) dans un monde sociocosmique en reconfiguration partielle.

Depuis quelques années, de nouvelles synthèses sont en cours, notamment chez les Wallisiens qui furent longuement expatriés ou parmi les membres de la diaspora moins engagés dans la vie cérémonielle et les lourdes contraintes qu'elle impose. Les jeunes générations se ménagent une plus grande autonomie face à la « coutume » (*'aga'i fenua*), à ses obligations et aux principes qui les fondent. Le corps trouve une centralité nouvelle, davantage investie par les aspirations et les capacités individuelles,

l'autonomie et, donc, la responsabilité de chacun pour lui-même. Apparaît ainsi, dans le sillage de la mondialisation et sous l'influence directe de l'individualisme occidental, un investissement plus personnel du corps comme support d'identités singulières : le souci grandissant d'un corps « pour soi »⁸⁴.

Bibliographie

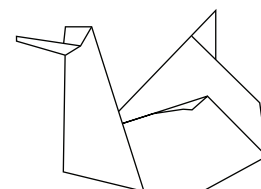
- [Sans auteur] *Catéchisme de l'Église catholique*, Le Saint-Siège, 2003. URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM.
- ALEVÊQUE, Guillaume, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », dans J.-P. Garric (dir.), *Les spectacles du patrimoine : sources, exposition, usages*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 2019, p. 111-139. DOI : 10.4000/books.porsorbonne.16835.
- ANGLEVIEL, Frédéric, *Wallis et Futuna (1801-1888) : contacts, évangélisations, inculturations*, thèse de doctorat en histoire, Université Montpellier 3, 1989.
- BASCHET, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, no 112, 2000, p. 5-30. DOI : 10.4000/assr.20243.
- BATAILLON, Pierre, *Langue d'Uvea (Wallis). Grammaire-dictionnaire uvea-français*, suivi de *Dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Geuthner, 1932.
- BAZIN, Jean-Marie, *Note sur la mission de l'île Wallis*, manuscrit conservé aux archives maristes à Paris, postérieur à 1922.
- BRAUNSTEIN, Florence & Jean-François PÉPIN, *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques corporelles », 1999. DOI : 10.3917/puf.brau.1999.01.
- BROMBERGER, Christian, Pascal DURET, Jean-Claude KAUFMANN, David LE BRETON, François de SINGLY & Georges VIAGARELLO, *Un corps pour soi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques physiques et société », 2005.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie, 'Uvea (Wallis). Une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2000. HAL : tel-00986101.
- , « Rites de passage à Wallis. Succession des générations et renouvellement de la vie », *Journal de la société des Océanistes*, no 121-122, 2006, p. 77-90. DOI : 10.4000/js0.554.

- , « L'incorporation des déités polynésiennes. Mimésis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation », *L'Homme*, no 205, 2013, p. 55-78. DOI : 10.4000/lhomme.24421.
- , « Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis. De la constitution du monde et de son institutionnalisation », *Autrepart*, no 73, 2015, p. 19-35. DOI : 10.3917/autr.073.0019.
- , *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Marseille, Publications Pacific-CREDO, 2017. DOI : 10.4000/books.pacific.99.
- , « Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels », dans I. Leblic & B. Masquelier (dir.), *Énonciation métaphorique et iconicité en contexte*, Villejuif, LACITO-Publications, 2021, p. 173-203.
- , « De l'ordre des choses dans un univers sociocosmique. Catégories et classifications à Wallis (Polynésie occidentale) », dans S. Lalignant & M. Roué (dir.), *L'ordonnement du monde. Revisiter l'ethnoscience*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2023, p. 139-160.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie & Bruno SAURA, « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale*, no 84, 2018, p. 89-123. DOI : 10.4000/clo.5383.
- Collectif, *Wallis et Futuna. Aux premiers temps de la mission. Extraits des Annales de la Propagation de la Foi*, éd. O. Abbal, Paris, L'Harmattan, coll. « Fac-similés océaniques », 2003. Édition non paginée, les numéros de page donnés dans les références sont ceux des textes reproduits en *fac-simile*.
- Conférence des évêques de France (dir.), « Âme », *Glossaire*, Église catholique de France, non daté. URL : <https://eglise.catholique.fr/glossaire/ame/>.
- CONSTANTIN DE CHANAY, Hugues, « La dénomination : perspective discursive et interactive », *Cahiers de praxématique*, no 36, 2001, p. 169-188. DOI : 10.4000/praxematique.358.
- COOK, James, *The Journals of Captain James Cook on his of Discovery. Volume 3: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780*, éd. J. C. Beaglehole, Cambridge, Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1967-1973.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DUHART, Frédéric, Abdelhakim CHARIF & Yannick LE PAPE (dir.), *Anthropologie historique du corps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2006.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

- DURANTI, Alessandro (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Oxford, 2008.
- DURIEZ-TOUTAIN, Caroline, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996.
- ESSERTEL, Yannick, « Les vicaires apostoliques en phase pionnière en Océanie au XIX^e siècle : des stratégies de l'évangélisation », *Histoire et missions chrétiennes*, no 20, 2011, p. 43-63. DOI : 10.3917/hmc.020.0043.
- EVES, Richard, « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », *History and Anthropology*, vol. 10, no 1, 1996, p. 85-138. DOI : 10.1080/02757206.1996.9960893.
- FASSIN, Didier & Dominique Memmi, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », dans D. Fassin & D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004, p. 9-33. DOI : 10.4000/books.editionsehess.1482.
- FROMONTEIL, Alice, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale) : une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille, 2019.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.
- FRIEDBERG, Claudine, « Ethnoscience et sciences cognitives », *Journal des anthropologues*, no 70, 1997, p. 41-49. DOI : 10.3406/jda.1997.2045.
- GELL, Alfred, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l'anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, intro. par M. Bloch, Dijon, Les presses du réel, 2009 [1998].
- GODELIER, Maurice & Michel PANOFF (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- GOODY, Jack, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/laboratoire des sciences sociales », 2003.
- HAAMI, Brad & Mere ROBERTS, « Genealogy as taxonomy », *International Social Science Journal*, vol. 54, no 173, 2002, p. 403-412. DOI : 10.1111/1468-2451.00392.
- HALLÉE, Yves, Arthur KLITSCH & Jean VANDEWATTYNE, « L'abduction de Peirce comme mode d'inférence et comme méthode et stratégie de recherche en sociologie : l'expérience de la négociation sociale en Belgique », *Cahiers de recherche sociologique*, no 62, 2017, p. 203-224. DOI : 10.7202/1045620ar.
- HAMILTON, Andrew, « Nineteenth-century French missionaries and *fa'a Samoa* », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177. DOI : 10.1080/00223349808572868.

- HENQUEL, Joseph, *Talanoa ki 'Uvea. Histoires de Wallis*, manuscrit non daté, trad. et annoté par D. Frimigacci et S. Pilioko.
- HOLBRAAD, Martin & Morten Axel PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. DOI : 10.1017/9781316218907.
- KEANE, Webb, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- , « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- KELLY, John. D., « Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology », *HAU*, vol. 4, no 1, 2014, p. 259-269. DOI : 10.14318/hau4.1.011.
- LATUKEFU, Sione, *Church and State in Tonga: The influence of the Wesleyan Methodist Missionaries on the Political Development of Tonga, 1826-1875*, thèse de doctorat, Australian National University, 1967.
- LAUFOAULU, Robert, *Contribution à la médecine traditionnelle de Uvea*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Bordeaux 2, 1985.
- LAUX, Claire, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990.
- , *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 2015 [1999]. DOI : 10.3917/meta.breto.2015.01.
- LÉVY, Robert, « Personal forms and meanings in Tahitian protestantism », *Journal de la Société des Océanistes*, no 25, 1969, p. 125-136. DOI : 10.3406/jso.1969.2254.
- LOCK, Margareth, « Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 133-155. DOI : 10.1146/annurev.an.22.100193.001025.
- MAUSS, Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, 1938, p. 263-281.
- , « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1903), en collab. avec H. Hubert, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 1-141.

- , « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 143-279.
- OCHS, Elinor, « Talking to children in Western Samoa », *Language in Society*, vol. 11, no 1, 1982, p. 77-104. DOI : 10.1017/S0047404500009040.
- ROUX, Jean-Claude, *Wallis et Futuna : espaces et temps recomposés. Chroniques d'une micro-insularité*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1995.
- SAHLINS, Marshall, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- , « Hierarchy and humanity in Polynesia », dans A. Hooper & J. Huntsman (dir.), *Transformations of Polynesian Culture*, Auckland, The Polynesian Society, 1985, p. 195-218.
- SALMOND, Anne, « Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18th Century », *History and Anthropology*, vol. 16, no 2, 2005, p. 167-186. DOI : 10.1080/02757200500116105.
- , « Ontological quarrels: Indigeneity, exclusion and citizenship in a relational world », *Anthropological Theory*, vol. 12, no 2, 2012, p. 115-141. DOI : 10.1177/1463499612454119.
- SCHMITT, Jean-Claude, « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier & M. Panoff (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 339-353.
- SILVERSTEIN, Michael, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, Washington, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151.
- , *Language in culture. Lectures on the social semiotics of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- TCHERKÉZOFF, Serge, *Tahiti 1768. Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Tahiti, Au vent des îles, 2004.
- VIALA, Maxime, « Les îles Wallis et Horn », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, vol. 28, 1909, p. 209-283.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », trad. E. Schlesinger, *Journal des anthropologues*, no 138-139, 2014, p. 161-181. DOI : 10.4000/jda.4512.



Notes

- 1 D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990.
- 2 Voir F. BRAUNSTEIN & J.-F. PÉPIN, *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques corporelles », 1999 ; D. LE BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 2015 [1999] ; F. DUHART *et al.*, *Anthropologie historique du corps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2006 ; E. VIVEIROS DE CASTRO, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », trad. E. Schlesinger, *Journal des anthropologues*, no 138-139, 2014, p. 161-181.
- 3 Voir M. GODELIER & M. PANOFF (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009 ; pour une revue générale, voir aussi M. LOCK, « Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 133-155.
- 4 Cette contribution a été préparée à l'invitation de Raphaël Rousseau et Anne Marcellini dans le cadre du colloque international « La conversion des corps ; entre évangélisation et colonisation. Approches visuelles » (Université de Lausanne, 30 juin au 2 juillet 2022). Je remercie vivement les organisateurs pour cette perspective stimulante et leur lecture attentive d'une version antérieure de ce texte.
- 5 F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888) : contacts, évangélisations, inculturations*, thèse de doctorat en histoire, Université Montpellier 3, 1989.
- 6 C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- 7 Voir S. LATUKEFU, *Church and State in Tonga: The influence of the Wesleyan Methodist Missionaries on the Political Development of Tonga, 1826-1875*, thèse de doctorat, Australian National University, 1967 ; R. EVES, « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », *History and Anthropology*, vol. 10, no 1, 1996, p. 85-138.
- 8 G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », dans J.-P. Garric (dir.), *Les spectacles du patrimoine : sources, exposition, usages*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 2019, p. 111-139.
- 9 Collectif, *Wallis et Futuna. Aux premiers temps de la mission. Extraits des Annales de la Propagation de la Foi*, éd. O. Abbal, Paris, L'Harmattan, coll. « Fac-similés océaniens », 2003.
- 10 Voir Y. ESSERTEL, « Les vicaires apostoliques en phase pionnière en Océanie au XIX^e siècle : des stratégies de l'évangélisation », *Histoire et missions chrétiennes*, no 20, 2011, p. 43-63.
- 11 Voir C. DURIEZ-TOUTAIN, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996 ; A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and fa'a Samoa », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177.
- 12 C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle*, *op. cit.*
- 13 Voir F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888)*, *op. cit.* ; S. CHAVE-DARTOEN, *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Marseille, Publications Pacific-CREDO, 2017.
- 14 Formules de Didier Fassin et Dominique Memmi reprenant et discutant les propositions de Michel Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*. Voir D. FASSIN & D. MEMMI, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », dans D. Fassin & D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004, p. 9-33 ; M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

- 15 M. MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, 1938, p. 263-281.
- 16 R. LÉVY, « Personal forms and meanings in Tahitian protestantism », *Journal de la Société des Océanistes*, no 25, 1969, p. 125-136.
- 17 Voir S. CHAVE-DARTOEN, « L'incorporation des déités polynésiennes. Mimésis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation », *L'Homme*, no 205, 2013, p. 55-78.
- 18 Voir S. CHAVE-DARTOEN, *'Uvea (Wallis). Une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2000 ; « Rites de passage à Wallis. Succession des générations et renouvellement de la vie », *Journal de la Société des Océanistes*, no 121-122, 2006, p. 77-90.
- 19 Jean-Claude Schmitt souligne, pour le Moyen Âge, « des solutions autrement nuancées et ambivalentes » qu'un dualisme, notamment dans les discours savants où l'« esprit » tient un rôle important, ou encore dans ceux n'opposant pas âme et corps, mais les reconnaissant comme les « principes consubstantiels d'une totalité déterminée ». J.-C. SCHMITT, « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier & M. Panoff (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 341-342. Tel est encore le cas dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, part. 1, sect. 2, chap. 1, § 362-368. Voir aussi : J. BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, no 112, 2000, p. 5-30.
- 20 Ce mot traduit à la fois « âme » et « esprit », les réduisant en une seule catégorie.
- 21 La situation linguistique a rapidement évolué sur l'île ces dernières années. La majorité de la population d'origine polynésienne comprend le français et le parle avec plus ou moins d'aisance selon le degré de scolarisation.
- 22 Cette signification et celles retenues dans ce paragraphe sont issues de P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis). Grammaire-dictionnaire uvea-français*, suivi de *Dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Geuthner, 1932.
- 23 Les formes en *sino o* et les formes en *sino'i* mériteraient une analyse sémantique poussée. La forme du possessif en *o* marque une relation passive, constitutive. Le *'i*, en revanche, est une particule altérant le sens des mots auxquels elle s'ajoute. Dans ce cas précis, *'i* signifie, selon Bataillon, « de », « en » (*fua' i akau*, « fruit de l'arbre »). Il introduit un complément du nom, donc une forte dépendance logique, à la différence des particules marquant la « possession ». Ces subtilités sémantiques wallisiennes échappent aux expressions françaises de constructions équivalentes (« corps de l'homme » / « fruit de l'arbre »).
- 24 S. CHAVE-DARTOEN, « Rites de passage à Wallis », *loc. cit.*, p. 83-84.
- 25 Sur l'analyse de tels concepts abstraits et synthétiques, voir S. CHAVE-DARTOEN, « Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels », dans I. Leblic & B. Masquelier (dir.), *Énonciation métaphorique et iconicité en contexte*, Villejuif, LACITO-Publications, 2021, p. 173-203.
- 26 La définition du *mana* est paradoxale en ce que Mauss désigne ainsi ce qui apparaît comme le résultat substantiel de phénomènes relationnels : « une efficacité pure, qui est cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvante sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue » (M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1903], en collab. avec H. Hubert, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 110-111). À Wallis, on ne détient pas « du *mana* » (la forme substantivée signifie « tonnerre »), mais choses et actions « sont *mana* » lorsqu'on y distingue l'efficacité que leur insuffle une action provenant de l'au-delà.
- 27 Mauss use du terme « substance » dans différents sens : l'un d'eux est important car central pour sa théorie du don : « On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose

de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme » (M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » [1925], *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 161). Substance et essence sont ici synonymes, désignant le principe intangible qui fonderait la personne et son existence. L'*Essai sur le don* apparaît ainsi comme une tentative intéressante de formulation, dans un registre substantialiste, de phénomènes dont Mauss perçoit et décrit pourtant bien les dimensions éminemment relationnelles.

- 28 Le CNRTL donne pour « ontologie » : « Partie de la philosophie qui a pour objet l'étude des propriétés les plus générales de l'être, telles que l'existence, la possibilité, la durée, le devenir. » Le terme a été largement repris et très vivement discuté parmi les anthropologues anglosaxons à la suite des propositions de Bruno Latour et de Philippe Descola. Mon usage de ce terme renvoie aux usages qu'en fait Anne Salmond en s'appuyant sur Marshall Sahlins. Ainsi entendue, l'ontologie traite des principes généraux qui, dans une perspective donnée, fondent les conditions d'existence du monde. Telle que je la définis, une « ontologie substantialiste » correspond en partie à celle, « naturaliste », de Philippe Descola. Cette dernière s'inscrit elle-même dans un paradigme où « intériorité » et « extériorité » sont des essences substantivées, et non des réalités dynamiques constituées par la complexité de leurs interrelations. Voir J. D. KELLY, « Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology », *HAU*, vol. 4, no 1, 2014, p. 259-269 ; M. HOLBRAAD & M. A. PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017 ; A. SALMOND, « Ontological quarrels: Indigeneity, exclusion and citizenship in a relational world », *Anthropological Theory*, vol. 12, no 2, 2012, p. 115-141 ; M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985 ; P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- 29 A. SALMOND, « Ontological quarrels », loc. cit.
- 30 A. SALMOND, « Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18th Century », *History and Anthropology*, vol. 16, no 2, 2005, p. 171-172, trad. libre. Texte original : « In Polynesia, the fundamental orders of the world were recounted in cosmological chants that derived all kinds of beings from a single generative origin. From this source, different entities were created which then came together to generate new forms of life, which were subsequently set apart in the world by acts of division. Within this shared network of kinship, all beings had form and spirit, but these were different for different kinds of being. This was quite unlike Western cosmological assumptions, which generally proposed a shared material substrate but distinct types of consciousness for different forms of life. » Salmond cite Marshall Sahlins : « The [Maori] universe is a gigantic kin, a genealogy. Natural means of human existence are forms or descendants of the god' » M. SAHLINS, « Hierarchy and humanity in Polynesia », dans A. Hooper & J. Huntsman (dir.), *Transformations of Polynesian Culture*, Auckland, The Polynesian Society, 1985, p. 195.
- 31 B. HAAMI & M. ROBERTS, « Genealogy as taxonomy », *International Social Science Journal*, vol. 54, no 173, 2002, p. 403-412 ; S. CHAVE-DARTOEN & B. SAURA, « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale*, no 84, 2018, p. 89-123.
- 32 Les récits polynésiens abondent en protagonistes qui changent de forme corporelle (histoire commune du jeune homme-anguille de la tête duquel pousse un cocotier) ou se présentent sous forme d'humains vivants alors qu'ils ne le sont pas (défunts ou déités). Certains morts et entités « hybrides » (*hafekasi*) ont, pour leur part, des moyens d'action associés à une corporéité particulière (diversité de réceptacles, perfection ou altération anormale de leur forme humaine...), associés à des capacités considérées comme inhumaines. Pour les autres, plus difficiles à reconnaître, le lieu (rivage, sources, îlots, couvert de l'île) et le temps de l'interaction (crêpuscule, nuit) donnent des indices quant à leur origine et leurs intentions. Pour Wallis, voir A. FROMONTEIL, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale) : une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille, 2019.

- 33 Elinor Ochs indique par exemple que, pour le proche archipel de Samoa, il n'existe pas de vocabulaire pour « *individual* », « *personality* », « *self* ». Un mot existe (comme en wallisien) pour « corps », mais d'« un point de vue samoan, les gens ont peu de contrôle sur des actions pensées et exprimées comme générées par les différentes parties du corps ». Ils favorisent ainsi des formes telles que « *the head is dizzy* » (*ua niniva le 'ulu*), tournure samoane équivalente au français « la tête me tourne », là où l'anglais dirait « *I feel dizzy* » (« j'ai le tournis »). E. OCHS, « Talking to children in Western Samoa », *Language in Society*, vol. 11, no 1, 1982, p. 89, trad. libre.
- 34 L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966 ; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- 35 L'Église catholique de France définit aujourd'hui l'âme comme « le principe de vie et de pensée de l'homme ». Elle précise encore : « Dans l'Écriture sainte le terme *âme* désigne la vie humaine mais aussi ce qu'il y a de plus intime en l'homme (Mt 26,38) et de plus grand et de plus profond en lui (Mt 10,28). Créée à l'image de Dieu, la personne humaine est un être à la fois corporel et spirituel. Élément spirituel de l'être, l'âme est immortelle. » Conférence des évêques de France (dir.), « Âme », *Glossaire*, Église catholique de France, non daté. URL : <https://eglise.catholique.fr/glossaire/ame/>.
- 36 *Ma'uli* : « s. Vie. Santé ; Âme. ; adj. Vivant. Qui a de la vie, de la vigueur. ; v. Vivre. Être vivant. » ; *Laumälie* : « s. (T. resp.), Âme. Esprit. Vie : *laumälie ma'oni'oni*, le Saint-Esprit. ; v. Vivre. » P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis)*, op. cit.
- 37 J'ai eu la chance, de 1992 à 1994, de travailler longuement avec Aliko Liufau, reconnu, dans toute l'île, pour l'étendue de ses connaissances et la qualité de ses analyses. Mes travaux lui doivent beaucoup.
- 38 R. LAUFOAULU, *Contribution à la médecine traditionnelle de Uvea*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Bordeaux 2, 1985, p. 51.
- 39 De nombreux récits anciens et témoignages contemporains donnent une présence agissante aux ancêtres, qui veillent sur les vivants et leur donnent la prospérité, mais aussi se manifestent (rêves, possessions) et interviennent directement en causant la mort et les infortunes.
- 40 L'étude des processus sociohistoriques mentionnés ici et plus bas dans le texte fait l'objet de mon ouvrage *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea)*, op. cit.
- 41 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », juillet 1838, p. 28, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit.
- 42 *Ibid.*, p. 12-13.
- 43 J. HENQUEL, *Talanoa ki 'Uvea. Histoires de Wallis*, manuscrit non daté, trad. et annoté par D. Frimigacci et S. Pilioko, ms 164-165, p. 122.
- 44 *Ibid.*, ms 176, p. 130.
- 45 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 13, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit. ; pour Samoa, voir A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and fa'a Samoa », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177.
- 46 La réalité était probablement plus complexe : Bataillon parle d'une « cellule », dans chaque village, offrant un asile inviolable aux criminels et permettant un repos de jour pour les divinités de la Nuit (P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 8, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit.). Henquel parle d'« autels » (*malumaluga*) construits à l'écart des habitations où étaient déposées de menues offrandes. On sait que certaines cases faisaient office de « temples » (probablement l'habitation des « chefs » officiant comme *taula'atua* et les constructions érigées sur les tertres funéraires aristocratiques). Quant aux armes et autres « reposoirs », ils étaient conservés dans les charpentés, les premières étant aussi déposées dans une maison votive appelée *Vasivasi* (J. HENQUEL, *Talanoa ki 'Uvea*, op. cit., ms 124, p. 124, 58).

- 47 M. VIALA, « Les îles Wallis et Horn », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, vol. 28, 1909, p. 256.
- 48 Terme désignant l'état d'« être placé en position élevée ».
- 49 Mot composé : « ancre-déité ».
- 50 Guillaume Alevêque illustre bien ce phénomène concernant Tahiti : « En nous enquérant de ce qu'était le paquet, il nous fut répondu qu'il s'agissait du dieu appelé 'Oro, celui pour lequel étaient faits les sacrifices, mais cela doit être considéré à la manière d'une représentation, car ils disent qu'il n'y a que de l'étoffe dans le paquet. » Il poursuit son analyse des pratiques iconoclastes ayant accompagné la christianisation : « Comme cela a été mentionné ci-dessus, lorsqu'un dieu décevait ceux qui avaient pourtant tout fait pour se le rendre favorable, son effigie pouvait être détruite. Mais la divinité elle-même existait toujours, et elle pouvait d'ailleurs se venger du traitement fait à son image. C'était davantage l'alliance basée sur un échange d'offrandes, de protection ou d'augure qui était rompue. » G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », *loc. cit.*, p. 121 ; Alevêque cite J. COOK, *The Journals of Captain James Cook on his of Discovery. Volume 3: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780*, éd. J. C. Beaglehole, Cambridge, Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1967-1973, p. 980-981.
- 51 S. CHAVE-DARTOEN, « L'incorporation des déités polynésiennes », *loc. cit.*
- 52 M. SILVERSTEIN, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, Washington, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151.
- 53 Voir par exemple : H. CONSTANTIN DE CHAUNAY, « La dénomination : perspective discursive et interactive », *Cahiers de praxématique*, no 36, 2001, p. 169-188 ; M. SILVERSTEIN, *Language in culture. Lectures on the social semiotics of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- 54 C. FRIEDBERG, « Ethnoscience et sciences cognitives », *Journal des anthropologues*, no 70, 1997, p. 41-49.
- 55 Michael Silverstein définit l'idéologie linguistique correspondante (centrée sur la référence et la dénotation) comme « segmentaliste », « ostensiviste », « référentialiste ». M. SILVERSTEIN, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *loc. cit.*
- 56 M. SILVERSTEIN, *Language in culture, op. cit.*, p. 116.
- 57 Tout comme les idéologies linguistiques, les idéologies sémiotiques sont plus ou moins homogènes, complexes, hégémoniques et n'excluent pas nécessairement des conceptions divergentes ou complémentaires. En revanche, une idéologie sémiotique rend compte de, et organise, un domaine du social selon des fondements culturels spécifiques. Webb Keane écrit : « By semiotic ideology I mean basic assumptions about what signs are and how they function in the world. It determines, for instance, what people will consider the role that intentions play in signification to be, what kinds of possible agent (humans only? Animals? Spirits?) exist to which acts of signification might be imputed, whether signs are arbitrary or necessarily linked to their objects, and so forth [...] semiotic ideologies are not just about signs, but about what kinds of agentive subjects and acted-upon objects might be found in the world. » W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 419 ; voir aussi « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- 58 M. SILVERSTEIN, *Language in culture, op. cit.*, p. 66, trad. libre. Texte original : « [...] an intendedly self-grounding activity-event that compellingly structures the here-and-now of participatory human experience as an instance made flesh on earth – the instance of dynamic figuration – of the universal or abstract, of the “cosmic” order upon which ritual efficacy presumes. »

- 59 *Idem*, p. 56, trad. libre. Texte original : « [...] mobilizes participants to role inhabitation by particular rules of recruitment, enacting motion or movement in space and time across multiple semiotic channels [...] and that in effect diagrammatically portrays [indexicalité iconique] the sought-after transformative goal or end of the event. »
- 60 Parmi les supports matériels qui étaient potentiellement mobilisables et mobilisés par les entités, certains étaient « réservés » à leur usage (*tapu*). Comme le montre Alevêque pour Tahiti, leur profanation et leur destruction n'atteignaient pas les entités elles-mêmes, mais les éloignaient des vivants, tout au plus animaient leur colère. G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? », *loc. cit.*, p. 111-139.
- 61 Le terme, tel que proposé par Peirce, désigne un processus logique qui vient en amont et complète la déduction et l'induction. « L'abduction est [...] un "processus de formation d'une hypothèse explicative" mobilisant une capacité ou une intelligence créative afin d'imaginer "le plus de possibles qu'il est possible" pour résoudre le problème qui est posé. C'est la seule opération logique qui introduit "une idée nouvelle [...] que quelque chose pourrait être". C'est "l'étape qui consiste à adopter une hypothèse suggérée par les faits". C'est l'application d'une expérience passée, d'une croyance, d'une habitude, la suggestion ou l'introduction d'une idée, une hypothèse qui est une inférence produite par l'esprit pour résoudre le problème posé. » Selon la formulation de Peirce, « un tel processus est inférentiel parce que l'hypothèse est adoptée pour une raison quelconque, bonne et mauvaise, et cette raison, en étant envisagée comme telle, est considérée comme justifiant à l'hypothèse une certaine plausibilité ». Y. HALLÉE *et al.*, « L'abduction de Peirce comme mode d'inférence et comme méthode et stratégie de recherche en sociologie : l'expérience de la négociation sociale en Belgique », *Cahiers de recherche sociologique*, no 62, 2017, p. 206-207.
- 62 Voir W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- 63 Dans ce processus sémiotique indexical, la signification du signe repose sur la contiguïté entre la cause et son effet. C'est donc le constat d'un fait qui conduit, par induction ou par abduction, à la cause première dont il est le résultat (la fumée et le feu, dans un registre empirique probablement universel, mais aussi un miracle et Dieu, dans un registre davantage orienté culturellement).
- 64 Le père Bataillon donne plusieurs exemples au fil de son témoignage sur ses premiers mois à Wallis. Voir P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 5-34, dans Collectif, *Wallis et Futuna, op. cit.*
- 65 Cette pratique est radicalement opposée à celles des missionnaires protestants qui, à Tahiti, ont prôné un aniconisme total. G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? », *loc. cit.*, p. 121.
- 66 Ces pratiques rejoignent un aspect théologique des catholicismes populaires où l'iconicité ambiguë des images tend à les doter d'une capacité à agir. Le résultat, une fois constaté, renforce la dimension indexicale. Voir J. GOODY, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / laboratoire des sciences sociales », 2003 ; A. GELL, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l'anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, intro. par M. Bloch, Dijon, Les presses du réel, 2009 [1998].
- 67 Certains dépôts potentiels étaient identifiés comme tels (porte-parole humains ou espèces animales particulières, objets conservés dans les charpentes, éléments remarquables de l'environnement tels de vieux arbres et les sources). Les récits anciens rapportent toutefois de nombreux cas où les déités se manifestaient sans passer par les médiums préalablement repérés, la tâche de les reconnaître revenant aux humains inopinément engagés dans une interaction avec elles. Tout « corps » (*sino*) abritait donc potentiellement une présence : ceux des grands arbres, ceux des rochers, ceux des pirogues, dotées autrefois de noms personnels et dont la construction requérait des rituels complexes. Cela peut être encore le cas.

- 68 Une analyse comparative au cas par cas du choix des insulaires face aux offres des catholiques et des protestants reste à faire en matière d'adéquation des catégories et des théories locales sur le monde. On sait que les catholiques furent globalement plus compréhensifs que les protestants en ce qui concerne les pratiques coutumières ne contrevenant pas radicalement aux principes de la foi. Cependant, ils furent certainement moins souples dans les situations où ils se sont trouvés en position de force que dans celles où la compétition avec les protestants était ouverte. Voir C. DURIEZ-TOUTAIN, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, *op. cit.* ; A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and *fa'a Samoa* », *loc. cit.*
- 69 Avant que les missionnaires n'organisent ce qu'ils ont fait apparaître comme une « royauté », le terme *hau* désignait celui parmi les aristocrates qui était capable de conserver, face à ses rivaux, une suprématie constamment évaluée et toujours contestable. Le terme « roi » est la traduction locale dorénavant admise pour *hau*, bien que les principes et les attributs de la royauté wallisienne aient peu à voir avec ceux communément admis pour les monarchies occidentales.
- 70 Seule une double ascendance aristocratique fondait le statut des grands aristocrates. Les enfants issus d'autres unions n'accédaient pas à ce statut, aux responsabilités et à la position qui lui revenaient.
- 71 Voir C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle*, *op. cit.*
- 72 Le code formalisé en 1870 sous le nom de *Tohi fonu* est souvent évoqué sous celui de « code Bataillon ».
- 73 Le coprah, soit la pulpe de noix de coco séchée, était une denrée recherchée à l'époque pour l'huile végétale qui en était extraite. Les amendes perçues sous forme d'huile avaient donc une valeur économique certaine pour les missionnaires. J.-C. ROUX, *Wallis et Futuna : espaces et temps recomposés. Chroniques d'une micro-insularité*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1995.
- 74 Les religieux ont ainsi pris la position de l'ancienne aristocratie, que la population devait auparavant entretenir.
- 75 Pour des exemples régionaux, voir M. SAHLINS, *Islands of History*, *op. cit.* ; S. TCHERKÉZOFF, *Tahiti 1768. Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Tahiti, Au vent des îles, 2004.
- 76 Depuis la Seconde Guerre mondiale, la mobilité s'accroît et l'île s'est progressivement ouverte aux influences extérieures, notamment aux effets de la mondialisation.
- 77 Les traditions orales font état de polygamie pour les hommes de haut rang qui, outre une compagne de haut statut dont naissait une descendance aristocratique, s'entouraient de compagnes *sinifu* leur donnant des descendants de moindre rang. Les généalogies « royales » montrent bien, toutefois, que les femmes de l'aristocratie eurent également des enfants d'hommes différents, créant ainsi des branches généalogiques tout comme l'ont fait les hommes – bien que dans une moindre mesure.
- 78 P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis)*, *op. cit.*
- 79 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 20, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, *op. cit.*
- 80 Cela fut également fait en 2007, lors des funérailles du roi Tomasi Kulimeotoke, bien que le corps ait alors été déposé dans un cercueil.
- 81 F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888)*, p. 59.
- 82 J.-M. BAZIN, *Note sur la mission de l'île Wallis*, manuscrit conservé aux archives maristes à Paris, postérieur à 1922, p. 50.
- 83 S. CHAVE-DARTOEN, « Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis. De la constitution du monde et de son institutionnalisation », *Autrepart*, no 73, 2015, p. 19-35.
- 84 C. BROMBERGER *et al.*, *Un corps pour soi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques physiques et société », 2005.