

# Elsdon Best, l'ethnographe immémorial

Sauvetage et transformation de la mythopoétique maorie



Frederico Delgado Rosa

Préface de Herbert Lewis

## CARNET DE BÉROSE n°9

Traduit de l'anglais par Laurent Vannini, révisé par Annick Arnaud et Christine Laurière.

Copyright 2018

Lahic / Ministère de la Culture, direction générale des Patrimoines, département du pilotage de la recherche  
et de la politique scientifique

ISBN 978-2-11-152027-1

ISSN 2266-1964

Illustration de couverture : Elsdon Best et Paitini Tapeka

Ref: 1/2-004998-G. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand.

<http://natlib.govt.nz/records/22903338>

Fabrication de l'édition électronique : MARTIN MONFERRAN

# Elsdon Best, l'ethnographe immémorial

Sauvetage et transformation de la  
mythopoétique maorie

Frederico Delgado Rosa

Préface de Herbert Lewis

Les Carnets de Bérose

9

## SOMMAIRE

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| PRÉFACE de Herbert Lewis                                     | 6  |
| PROLOGUE. « Une terre solitaire, et ceux qui la peuplèrent » | 11 |

### Première Partie

#### **VOLEUR OU SAUVEUR ? REGARDS CONTEMPORAINS SUR UN ANCÊTRE EXCLU**

|                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| « JE VAIS VOUS PARLER DU <i>HAU</i> ... ». Le don de Best à Mauss                 | 22 |
| ALLAN HANSON ET LA GÉNÉALOGIE D'UNE INVENTION DE LA TRADITION                     | 31 |
| SYMPATHIE OU HOSTILITÉ ? La « recherche indigène » et le passé de l'anthropologie | 41 |
| LE <i>GENTLEMAN</i> MAORI. Apirana Ngata et l'avenir de la tradition              | 55 |
| JEFFREY HOLMAN ET LA CONSTRUCTION MAORIE-PAKEHA DES ARCHIVES                      | 63 |

### Deuxième Partie

#### **À LA RECHERCHE DE L'AOTEAROA PRÉCOLONIAL**

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| « DE NOBLES BARBARES ». Évolutionnisme et spiritualité                                  | 71  |
| « LES VOIES MERVEILLEUSES DU LANGAGE ». Friedrich Max Müller aux antipodes              | 77  |
| L'ÉSOTÉRISME EN AOTEAROA, UNE DÉCOUVERTE SENSATIONNELLE ?                               | 84  |
| LE DÉGÉNÉRATIONNISME D'ANDREW LANG. Entre hypothèse scientifique et « théorie fétiche » | 93  |
| ARCHIVES VERNACULAIRES OU PAROLES SACRÉES ? Le legs du sage Te Matorohanga              | 97  |
| TÉNÉBRES ET LUMIÈRE DANS LA MYTHOLOGIE ET LA RELIGION                                   | 112 |
| EN L'HONNEUR DE TANE. Le souvenir des écoles d'érudition                                | 122 |
| « UN MONDE DE PATHOS ». L'ethnographie du présent                                       | 127 |
| <i>TAPU</i> ET <i>MANA</i> . « La colonne vertébrale du système social maori »          | 135 |

Troisième Partie  
**RETOUR AU PAYS TUHOE**

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| JEFFREY SISSONS ET LA CRITIQUE DE L'HISTORIOGRAPHIE COLONIALE                      | 147 |
| PORTRAIT D'UNE NATION. L'invisibilité d'Elsdon Best                                | 159 |
| ÉPILOGUE. L'histoire de l'anthropologie et la poétique de la continuité culturelle | 165 |
| <i>Annexe A</i> : « Un hommage personnel », par Raymond Firth                      | 174 |
| <i>Annexe B</i> : « Le <i>Hau</i> , ou esprit vital », par Elsdon Best             | 177 |
| BIBLIOGRAPHIE D'ELSDON BEST                                                        | 182 |
| BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE                                                             | 190 |

## PRÉFACE

Cet ouvrage profond met en jeu deux sujets troublants et reliés entre eux. Le premier tourne autour de la valeur – ou de la validité – des récits anciens (pré-modernes) produits par des Européens sur des cultures dites indigènes, et en l'occurrence ici sur les Maoris de Nouvelle-Zélande. Le second concerne les débats complexes que continuent d'engendrer l'ethnographie, l'histoire et l'historiographie de ce peuple. Chacun de ces thèmes représente un défi à part entière.

À la suite des « révolutions » de la fin des années 1960 et du début des années 1970 aux États-Unis et en Europe, les pratiques « modernistes » de l'anthropologie ont toutes subi un examen critique qui ne leur épargnait que rarement le discrédit. Certes, les travaux menés par des non-professionnels, inexpérimentés ou non accrédités par l'anthropologie, étaient souvent ignorés des modernes, mais après la « grande transformation » de la discipline dans les années 1960, la réputation des ethnographies produites par des « hommes blancs » de l'ère coloniale – administrateurs, missionnaires ou simples amateurs – a fait l'objet de la plus totale déconsidération de la part de la nouvelle génération d'anthropologues et de leurs interlocuteurs dans le domaine des études culturelles, postcoloniales et autres. Si les élèves d'un Bronislaw Malinowski et d'un Franz Boas, ou encore leurs héritiers plus tardifs, ont été jugés coupables d'exotiser l'Autre, de rester dans une sorte d'anhistoricisme ou de connivence avec les forces coloniales, combien pires devaient être leurs prédécesseurs...

Les critiques de la discipline se sont intensifiées quand « les autochtones ont riposté ». Aux États-Unis, le *locus classicus* de l'évaluation négative des anthropologues par un « indigène » fut l'ouvrage de Vine Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins : An Indian Manifesto* (1969). Ce travail bien connu et intelligent éreintait les « anthropologues et consorts ». De telles critiques eurent un effet décourageant chez de nombreux anthropologues qui s'en tinrent du coup à l'étude de leur propre société, mais remirent en cause l'honnêteté, la rigueur et la validité d'un travail ethnographique accompli généralement par des non-autochtones. Comme le montre d'une manière saisissante l'essai de Frederico Delgado Rosa, ce questionnement est toujours présent dans le discours des Maoris, au moins de certains d'entre eux, au sujet de leur passé. D'une façon ou d'une autre, tous, aussi bien les auteurs « critiques » d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de scientifiques ou de nationalistes, que les savants ou penseurs maoris des générations antérieures, ferraillent avec les écrits des vieux ethnographes amateurs *pakeha*<sup>1</sup>. Planent sur ces débats les questions d'« authenticité » et d'« invention de la tradition ».

Frederico Delgado Rosa, historien de l'anthropologie étranger aux études maories au sens strict, s'est lancé à lui-même le défi de comprendre et d'évaluer l'œuvre de celui qui contribua de la façon la plus remarquable à l'ethnographie de ce contexte, Elsdon Best (1856-1931). Il reconsidère la justesse et l'utilité des travaux de cet homme dans le cadre intellectuel et ethno-nationaliste contemporain – et au-delà. Le récit percutant et érudit de F. Rosa offre une excellente introduction aux débats persistants au sein des études maories tout en déroulant une recherche approfondie sur Best : l'arrière-plan de sa pensée, ses motivations, ses réalisations, les usages passés et potentiels de son œuvre. Le livre est enrichi en outre par des considérations subtiles de l'auteur sur la valeur de ladite « ethnographie de sauvetage ». En réexaminant de manière originale le travail de Best, il rétablit l'honneur et le respect qui sont dus à ce savant amateur et affirme sans équivoque combien son apport demeure inestimable pour les études maories.

La première partie de cette monographie présente un certain nombre d'ouvrages critiques éminents, signés soit par des auteurs maoris soit par des *pakeha*, en particulier Allan Hanson, Anne Salmond, Linda Tuhiwai Smith, Jeffrey Holman, Hirini Moko Mead, Mason Durie et, enfin, Jeffrey Sissons. Ces travaux contemporains sont confrontés à la perspective de l'homme politique et leader culturel maori, Apirana Ngata (1874-1950). Dans la deuxième partie, F. Rosa procède à l'analyse non seulement des recueils d'Elsdon Best et des relations qu'il a entretenues avec ses amis maoris (c'est ainsi qu'il considérerait ses informateurs), mais également des fondements théoriques, philosophiques et intellectuels de sa pensée, une pensée toujours entremêlée à son activité ethnographique dévorante. Best était un lecteur assidu en matière de théories de la religion, de l'évolution, des migrations, etc., et F. Rosa montre à quelle complexité et contre-courants de pensée il fut confronté au tournant du siècle. Évolutionniste, Elsdon Best ne l'était pas dans le sillage de Tylor ou de Frazer, mais il se colletait avec les problèmes de l'essence de la religion, avec la question alors répandue de la possible primauté archaïque du monothéisme et avec celle du sens de la croyance pour le peuple. La présentation critique par F. Rosa du positionnement de Best face à ces interprétations antagonistes de la religion et dans le cadre tardif de l'« anthropologie victorienne » offre un autre tableau de ce brassage d'idées assez complexe, beaucoup plus complexe qu'il ne ressort de n'importe quelle présentation de l'« évolutionnisme » extraite d'un manuel. Comme l'écrit notre auteur, « on trouve dans le travail anthropologique de Best un mélange singulier d'universalisme et de particularisme, par lequel il essayait à la fois de comprendre le "stade mental" des Maoris et "de saisir avec bienveillance leurs façons de penser, de comprendre leurs symbolismes, de voir les choses telles qu'ils les voyaient" ».

Pour l'historien de l'anthropologie et de l'ethnographie, le plus grand intérêt de l'ouvrage de F. Rosa réside peut-être dans la démonstration de la valeur, si longtemps décriée, de l'ethnographie de sauvetage. Loin de se satisfaire d'une collecte de données indifférente aux conditions de vie des populations observées, Best et beaucoup d'autres savaient qu'ils s'engageaient dans une entreprise commune avec les sages des communautés qu'ils étudiaient, entreprise de mémoire et d'enregistrement de leurs idées, de leurs croyances et de leurs pratiques au bénéfice de leurs descendants. Conscients du fait évident qu'une grande partie de la tradition maorie avait déjà été perdue depuis l'arrivée des envahisseurs *pakeha*, les anciens Maoris, dotés d'un savoir indéniablement profond et singulier, concouraient au travail de ces collecteurs enthousiastes et infatigables. Ces derniers enregistraient tout ce qu'ils pouvaient pour les générations futures, pour le maintien d'une identité maorie « en partie ancrée dans les connaissances livresques des savoirs traditionnels ancestraux ». Cette collaboration a fait l'objet de nombreuses tentatives de dénigrement, bien évidemment, et F. Rosa en analyse quelques-unes. En admettant que les intentions de Best n'aient été au pire que paternalistes, quelles en ont été les conséquences pour les Maoris ? La sympathie, le soutien, le respect, l'ambition monumentale de collecter le plus possible d'éléments sur la vie et la pensée au profit d'un peuple et de ses descendants, méritent-ils le mépris plutôt que l'admiration ? S'évertuer avec habileté à déceler quelque aspect préjudiciable dans son travail ne rend pas justice aux *Pakeha* qui, comme Best, ont consacré tant d'efforts, parfois leur vie même, à cette cause, non plus qu'à leurs collaborateurs maoris.

Comme l'a écrit le grand savant maori Te Rangi Hiroa (1877-1951) dans sa nécrologie de Best :

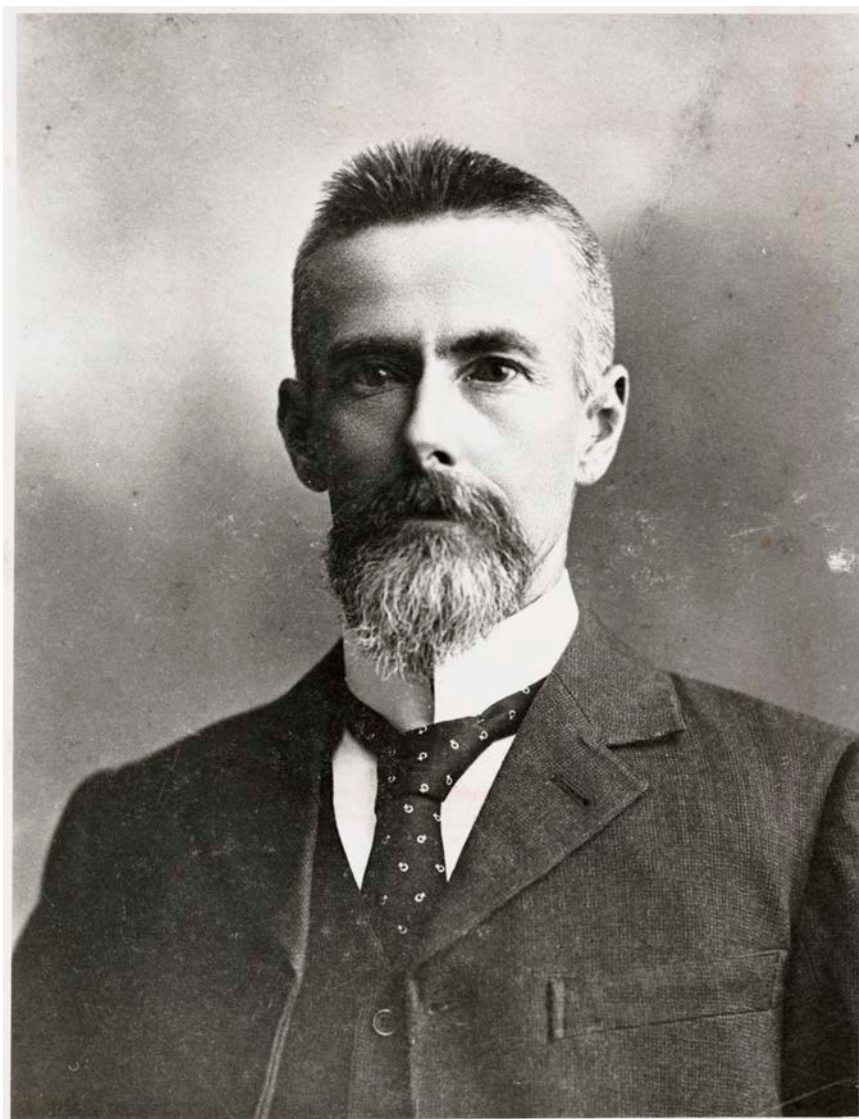
Les écrits d'Elsdon Best et sa personnalité ont exercé une influence profonde sur ceux des étudiants et amateurs des traditions maories dans les veines desquels coule le sang de notre peuple. Ngata, Pomare<sup>2</sup> et moi-même avons ressenti le devoir de faire quelque chose pour continuer le travail entrepris par Best, Percy Smith<sup>3</sup>, et autres individus de race blanche. L'œuvre de Best représente elle-même un monument impérissable à sa mémoire. Aussi longtemps que vivra notre race, les hommes et les femmes de sang maori auront une dette envers l'homme qui œuvra si longtemps et si âprement pour rendre compte de leur ancienne culture, nimbée de poésie et d'exploits, « afin qu'on la lise couramment<sup>4</sup> ».

Frederico Delgado Rosa achève son essai érudit, instructif et compréhensif, en formulant l'espoir que l'anthropologie se métamorphose pour devenir à la fois « indigène » et « occidentale ». L'histoire de la discipline et notre relation agitée avec les archives devraient quant à elles être profondément marquées par sa réflexion autour du legs de l'ethnographe immémorial qu'est Elsdon Best.

HERBERT S. LEWIS  
University of Wisconsin-Madison

## NOTES

1. Terme maori désignant les descendants de colons britanniques (note de l'auteur). ❏
2. Maui Pomare (1875-1930). ❏
3. Stephenson Percy Smith (1840-1922). ❏
4. Te Rangi Hiroa/Peter Buck, « Words of farewell », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 21. Peter Buck cite l'*Ancien Testament*, « Le Livre d'Habacuc », 2, p. 2. Note de F. Rosa : La version anglaise que citait Te Rangi Hiroa, suivant la tradition de la Bible du roi James, donne un sens autre à ce verset : « *that he who runs may read* » (pour que celui qui court puisse lire). ❏



**Illustration 1** : Elsdon Best, *c.* 1895, collection de son neveu et biographe, Elsdon Craig.

Elsdon Best. Craig, Elsdon Walter Grant, 1917-1980 : Photographs. Ref : PAColl-8066-09-28. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand. <http://natlib.govt.nz/records/22678275>.

## PROLOGUE

### « Une terre solitaire, et ceux qui la peuplèrent »

Elsdon Best (1856-1931), *homme des frontières*<sup>1</sup> néo-zélandais et éminent représentant de l'ethnographie de sauvetage, fut l'auteur d'au moins vingt monographies, qu'il s'agisse d'ouvrages volumineux ou de brochures, et de plus de deux cents articles<sup>2</sup>, correspondant à un nombre incalculable de pages, que grossiraient encore les textes qui restèrent sous forme manuscrite. Cela aurait pu être le cas de *Tuhoe : The Children of the Mist*<sup>3</sup>, achevé en 1907 et qui fut publié tardivement, en 1925. Le premier volume de l'ouvrage, qui en est également la partie principale, ne comptait pas moins de 1 143 pages, et l'auteur lui-même était conscient que son caractère détaillé pourrait finir par décourager les lecteurs non maoris, voire les lecteurs n'appartenant pas à la tribu tuhoe. Le chapitre introductif de *Tuhoe*, « Une terre solitaire, et ceux qui la peuplèrent », mérite d'être mis en exergue. Bien que son style littéraire soutenu contraste avec la tonalité plus descriptive du reste de l'ouvrage, ce chapitre reflète une dimension essentielle de l'approche anthropologique et de la sensibilité propres à Best dont je rendrai compte au fur et à mesure des pages de mon essai. À sa façon, il prend même des allures de mythe de fondation, se distinguant nettement en cela de l'introduction rédigée par Malinowski pour *Les Argonautes du Pacifique occidental*, même s'il existe par ailleurs un lien particulier entre les deux textes<sup>4</sup>.

Best dépeint l'archipel des îles d'Aotearoa, ou de Nouvelle-Zélande, et en particulier l'île du Nord, Te Ika a Maui (Le Poisson de Maui), comme des terres « de mythe, de chant, et de folklore pittoresque », attirant l'attention du lecteur sur les « montagnes coiffées de forêts du pays tuhoe », dont le peuple, les Tuhoe, se nomme lui-même « les Enfants de la Brume ». « Qui donnera à entendre leur origine et leur histoire, leurs mythes, leurs rites, et leurs épopées ancestrales<sup>5</sup> ? » La réponse à ces questions comporte deux volets distincts : avant et après l'arrivée des Polynésiens sur les îles d'Aotearoa. Best considère que la problématique des origines relève à proprement parler, dans le discours des peuples autochtones, des domaines de la cosmogonie et de l'anthropogénie, et l'on pourrait donc s'attendre à ce que son évocation de l'histoire pré-humaine des îles ne se fasse pas l'écho de la tradition maorie ou tuhoe. Toutefois, lorsqu'il décrit Aotearoa avant l'arrivée historique de l'homme, il fait

référence à plusieurs *atua*, des divinités ou encore des êtres spirituels, parce qu'ils étaient précisément associés aux éléments de la terre dans le mythe de ces peuples :

Nous implorerons les eaux vives, les enfants chuchoteurs de Tane qui se balancent d'avant en arrière, et murmurent aux oreilles les uns des autres lorsque se lève Tawhiri-matea. Les chaînes de montagne, nous les gravirons, et contemplerons à nos pieds le royaume de la Jeune Fille de la Brume. Et les eaux sombres porteront jusqu'à nous l'histoire de ce monde, l'histoire des temps anciens lorsque la mort s'enfuit de la Terre Mère pour descendre des cieux, dévasta une terre pure, qui, à travers la mort et le vide, put alors naître de nouveau <sup>6</sup>.

Best ne se contente pas, ici, de restituer le mythe maori. Dans ce premier chapitre, il *prend part* à la mythologie. Il implore lui-même les enfants de Tane, gravit les hautes montagnes et contemple à ses pieds le domaine de la Jeune Fille de la Brume. Ces êtres qu'il évoque représentent un lien allégorique avec la terre vierge. Une fois ce lien établi, Best n'abandonne pas la forme d'expression poétique et s'en empare cette fois pour forger ce que la science occidentale appellerait l'histoire géologique de l'île. Il décrit les premières forêts et leurs « hôtes à plumes », les rivières et les lacs grouillant de formes de vie, jusqu'à ce que la « chaleur cruelle et les vapeurs toxiques » engendrées par des « puissances souterraines terrorisantes » ne les détruisent tous. Les références aux mythes maoris continuent à imprégner métaphoriquement son récit : « Aucune forêt n'orne plus la terre. Elle est décimée et dévorée par les pouvoirs terrifiants de Ruaimoko <sup>7</sup> et de Tapeka <sup>8</sup>. » Puis advint une autre transformation « lente et séculaire ». « Les vallées sont formées de nouveau par les eaux en provenance de collines lointaines, qui ont creusé leur sillon à travers d'immenses dépôts volcaniques, les montagnes se revêtent de nouveau de verdure (...) <sup>9</sup>. » Best pense que la reconstitution des cycles naturels de l'île se fait en observant la Nature elle-même, pas en étudiant les archives humaines, maories. Il exprime pourtant cette idée dans un style mythopoétique, sur la signification duquel nous reviendrons ultérieurement.

Si nous recherchons les traces des temps anciens, alors marchons, regardons les hautes collines au-dessus de nos têtes, examinons les pierres qui roulent dans les ruisseaux, çà et là, observons les troncs carbonisés des Léviathans des forêts, enterrés profondément sous la matière volcanique au cœur du royaume de Tapeka. Car c'est en de tels endroits que sont inscrites dans des caractères immuables, l'histoire du passé, la biographie de notre terre, les chroniques d'Aotearoa <sup>10</sup>.

Quant à la seconde partie de la question posée par Best, à savoir qui saura conter l'histoire des hommes et leurs légendes ancestrales, la réponse est bien différente, puisqu'elle est fournie par les Maoris eux-

mêmes : « Les prêtres d'autrefois nous parleront de ceux qui, dans l'obscurité du passé, bravèrent le Grand Océan de Kiwa, des premiers habitants d'Aotearoa, des Enfants de la Brume. » Best croit en l'existence d'un récit historique tuhoe, transmis oralement depuis les premières migrations dans l'île, tout en reconnaissant ses inévitables variantes, remaniements et composantes légendaires. Sa propre participation à ce récit, dans la synthèse introductive, est dès lors primordiale, tant d'un point de vue littéraire qu'historiographique, en particulier pour ce qui concerne les périodes les plus reculées, qui sont les plus sujettes au doute. Parfois, admet-il, « aucune réponse ne nous parvient, car elle a disparu, comme ont disparu les *moa*<sup>11</sup> ». Une chose était certaine : les navigateurs polynésiens avaient réellement traversé l'océan Pacifique et atteint Te Ika a Maui. Best nous invite à imaginer combien « cette embarcation a pu apparaître petite et fragile sur l'étendue vaste de l'océan » et à nous représenter dans le même temps « à quel point le parcours de cette barque primitive est fondamental ». Afin que ses lecteurs puissent prendre conscience de l'ampleur de l'exploit, il s'empare pour la première fois d'un récit antique auquel il fera référence à d'autres moments essentiels du livre : « Car il ne s'agit de rien d'autre ici que de l'histoire ancienne, très ancienne, des Argonautes, de l'avènement d'un nouveau monde, de la conquête de la terre par l'homme<sup>12</sup>. »

Le manuscrit de *Tuhoe* ayant été achevé en 1907, il est incontestable qu'Elsdon Best n'emprunte pas cette référence à Malinowski. Sa comparaison entre les migrants maoris et les grands navigateurs de la mythologie de la Grèce antique précède de quinze ans *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Best ignorait sans doute encore en 1925 l'existence de cette œuvre parue en 1922, car ses références anthropologiques dataient essentiellement du XIX<sup>e</sup> siècle ; et l'idée d'un quelconque plagiat de la part de Malinowski est tout aussi absurde. Cela nous dit pourtant quelque chose de la place respective de ces deux auteurs dans l'histoire de l'anthropologie. Mais avant de quitter « Une terre solitaire, et ceux qui la peuplèrent », finissons-en avec le récit introductif en empruntant au texte même de Best. Les Maoris « laissèrent les souvenirs de leur pays d'origine s'évanouir, parce qu'aucun système graphique n'avait été développé », mais ils ne cessèrent de peupler « les océans, les forêts et les montagnes de créatures étranges »<sup>13</sup>. Jusqu'à la survenue d'un événement aussi retentissant que les migrations polynésiennes, l'arrivée des Britanniques :

(...) [L]oin, à l'autre extrémité de l'océan rugissant, réside un peuple frère qui se lance à la découverte de nouvelles terres, et explore les vastes archipels tout comme le firent leurs pères lorsque le monde était encore nourrisson. Et c'est du sud qu'ils viendront, à travers d'innombrables îles et de multiples latitudes, au-delà de palmeraies majestueuses et par-delà

les mers d'été, le cœur vaillant et les armes au poing, dans les mers nouvelles du Sud, dans le royaume du mythe et de la fable, dans le pays des enfants de Maui <sup>14</sup>.

### Un chassé-croisé historiographique

Cet ouvrage se divise en deux parties. La première, intitulée « Voleur ou sauveur ? Regards contemporains sur un ancêtre exclu », propose une analyse des critiques postcoloniales formulées à l'encontre des travaux qui furent consacrés aux Maoris à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle par des ethnographes de sauvetage, dont Elsdon Best. Les publications des représentants actuels de la communauté maorie, et plus précisément des « chercheurs indigènes <sup>15</sup> » qui aspirent à décoloniser le champ des études maories afin de contribuer à l'émancipation de leur peuple, sont à mettre en regard du réexamen des archives qu'ont pu en faire différents chercheurs *pakeha*. Mon analyse rejoint des questionnements actuels sur l'articulation entre pouvoir et savoir, telle qu'elle se joue en particulier dans les relectures de « l'héritage » ethnographique d'Elsdon Best au sujet de la culture maorie « pré-européenne ». Son travail a fait l'objet de critiques cinglantes de la part de chercheurs maoris, mettant notamment en cause son cadre colonial, le manque de reconnaissance à l'égard des informateurs autochtones et sa prétention à l'exhaustivité. Des universitaires non maoris ont également incriminé l'œuvre de Best à partir d'une perspective postcoloniale ; mais de récentes études remettent en question ces critiques. Des chercheurs non maoris aussi bien que maoris dénoncent les dimensions politiques des recherches indigènes dites « radicales ».

Ces prises de position émanent de différents courants, pris aujourd'hui en Nouvelle-Zélande dans une polémique qui dépasse les frontières du monde académique et revêt un caractère politique on ne peut plus évident. Cette polémique est sans aucun doute située au cœur de la tradition disciplinaire essentiellement régionale que sont les études maories, et qui est à la fois liée et subordonnée aux traditions dominantes de l'anthropologie, nationales ou internationales. Aussi, en historien de l'anthropologie, j'ai choisi un angle d'analyse qui cherche à faire le pont entre ces deux pôles tout en adoptant une certaine distance <sup>16</sup>. Autrement dit, mon approche vise à contribuer à une histoire de l'anthropologie qui, au-delà des différentes façons dont les vieilles ethnographies en provenance des mondes polynésiens sont interprétées en Europe et aux États-Unis, prenne davantage en compte les lectures contemporaines des archives par des chercheurs directement et même politiquement concernés par le contexte étudié – en la circonstance aussi bien maoris que *pakeha*, en tout cas néo-zélandais. Eu

égard à l'ampleur des études maories, cet essai n'a d'autre choix que de s'appuyer sur une sélection de textes contemporains qui, à mon sens, illustrent les dissonances intellectuelles que recèle la critique du travail ethnographique d'Elsdon Best.

À cet égard, je suis les traces d'Allan Hanson dans son article « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic » (1989), un texte qui tient lieu de repère historique<sup>17</sup> dans un débat toujours en cours sur le primordialisme maori comme une tradition inventée. Son influence tient sans doute en grande partie à la situation géographique et intellectuelle de l'auteur, vivant hors du contexte néo-zélandais et affilié à une tradition anthropologique majeure (nord-américaine). Nous verrons que Hanson établit un lien historique entre les circonstances singulières de cette « invention » contemporaine et les travaux anthropologiques de la génération d'Elsdon Best. Je suis moi aussi convaincu qu'on peut apporter sa contribution à l'étude de cette question sensible de l'extérieur, fût-on situé aux antipodes de la Nouvelle-Zélande, c'est-à-dire en Europe occidentale, comme je le suis. Cela étant j'adopterai une autre forme d'approche, plutôt éloignée du paradigme de l'invention de la tradition, à partir d'une sélection d'œuvres susceptibles d'illustrer la variété des points de vue, plutôt que leur évolution, dans une période approximativement comprise entre les années 1990 et les années 2010, et qui correspond à une phase singulière de la résurgence identitaire, culturelle et politique des Maoris.

Je suis toujours en quête d'une étude universitaire contemporaine effectuée par un chercheur maori qui prendrait la défense de l'ethnographie de sauvetage de Best ou qui s'inspirerait explicitement et substantiellement de son œuvre. Cela dit, cet essai requiert que soit abordée également la façon dont le travail d'Elsdon Best (et celui d'autres anthropologues *pakeha*) fut scrupuleusement étudié en son temps par des membres éminents de la communauté maorie, ayant eu accès à l'instruction de type occidental depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui n'étaient pas seulement des collaborateurs directs de l'anthropologue, mais également des politiciens et des chercheurs. L'un des chapitres de la première partie est consacré à Apirana Ngata (1874-1950), dont je comparerai le point de vue à celui de Best au sujet de l'ethnographie de sauvetage et de l'avenir des Maoris.

En premier lieu, j'évoquerai brièvement la citation célèbre empruntée par Marcel Mauss dans « l'Essai sur le don » (1923-1924 [1925]) aux paroles du sage Tamati Rapaniri, à propos du concept du *hau* et ce d'après un texte d'Elsdon Best datant de 1909. Il ne s'agit pas tant ici d'écrire l'histoire des interprétations occidentales de cette notion spirituelle vernaculaire associée à Mauss au détriment de Best, que d'appréhender la problématique des « ancêtres exclus<sup>18</sup> ». Une problématique qui est donnée

à voir de manière plus complexe dans les chapitres suivants, précisément en raison de la sensibilité des chercheurs postcoloniaux au thème de la place accordée, dans le passé, à ces autres « ancêtres » encore plus exclus que Best, c'est-à-dire ses informateurs et collaborateurs maoris.

La seconde partie du livre, « À la recherche de l'Aotearoa précolonial », est consacrée à ma propre mise en exergue des dimensions ethnographiques et théoriques du travail d'Elsdon Best. Il s'agit d'une plongée dans les archives, d'une lecture de son ethnographie et de son anthropologie en tant qu'objet d'étude historiographique, et ce dans une veine historiciste plus traditionnelle<sup>19</sup>. Les lecteurs percevront sans doute l'entrecroisement de cette partie du livre avec la précédente. Il était dans mon intention initiale de rendre possible la lecture de l'une ou l'autre de façon indépendante, ou encore de permettre d'intervertir leur ordre logique de lecture. Quant à la troisième partie, intitulée « Retour au pays Tuhoe », elle mélange à nouveau passé et présent, par le biais d'un retour à Te Urewera, le pays tuhoe. J'étudie une critique postcoloniale de l'ouvrage de Best, *Tuhoe : The Children of the Mist*, qui fut formulée par son principal successeur sur ce terrain, Jeffrey Sissons, et propose quelques réflexions sur un portrait contemporain des Tuhoe, dont ils sont eux-mêmes, dans une large mesure, les auteurs. La dimension présentiste des lectures actuelles resurgit dès lors une dernière fois, ouvrant la voie à un épilogue qui suggère une nouvelle articulation entre préoccupations historicistes et présentistes, que l'on pourrait qualifier, éventuellement, de lecture post-postcoloniale. Nous reviendrons alors sur les trois thèmes du mythe fondateur d'Elsdon Best, c'est-à-dire la cosmogonie, l'histoire précoloniale et la colonisation. Cela nous permettra de faire entendre les voix maories contenues dans son anthropologie.

### Une vie au grand air

Avant d'entamer notre voyage, il faut fournir quelques repères biographiques au sujet de ce fils d'immigrants anglais installé en Nouvelle-Zélande, né à Tawa Flat dans un milieu rural. Jeune homme, il travailla comme fonctionnaire administratif (après des études secondaires et un concours d'admission dans la fonction publique effectués à Wellington), mais opta rapidement pour une vie au grand air, plus mouvementée. Il travailla dans une ferme à Poverty Bay et rejoignit au cours des années 1870 les rangs de la police de la région de Taranaki, dont les missions avaient une portée coloniale évidente, puisque les policiers étaient chargés entre autres rôles, de faire pression sur les communautés maories pour qu'elles consentent à vendre leurs terres, et de réprimer la résistance, notamment de la part des mouvements prophético-messianiques. Son beau-frère Walter E. Gudgeon (1841-1920), un officier

de ces mêmes forces de l'ordre, éprouvait un grand intérêt pour la culture maorie « pré-européenne » et contribua à l'éveil de la vocation anthropologique de Best. Il le fit admettre dans le cercle intellectuel auquel appartenaient Edward Tregear (1846-1931) et Stephenson Percy Smith (1840-1922), qui deviendra son « ami de cœur », puis son mentor<sup>20</sup>. Mais ce n'est qu'à partir de la création en 1892 par ces différentes figures et par Best lui-même, de la Société Polynésienne, que son destin d'ethnographe fut scellé<sup>21</sup>. Grâce à Percy Smith, qui occupait alors un poste de haut fonctionnaire au ministère des Terres et du Cadastre (*Department of Lands and Survey*), le gouvernement accepta que l'affectation de Best en tant qu'intendant, magasinier et négociateur auprès de l'*iwi* (tribu) tuhoe (dans la région Urewera) lors des discussions sur la division des terres et la construction des routes, prévoie une mission de sauvetage dans un territoire montagneux qui était considéré comme culturellement préservé en comparaison d'autres régions – un « mythe » colonial qui fut énormément critiqué durant la période « postcoloniale<sup>22</sup> ». Selon le biographe et neveu de Best, Elsdon Craig, ses responsabilités autres qu'ethnographiques à Te Urewera constituaient « une épreuve » pour lui, d'autant plus qu'il n'ignorait pas que l'importance économique nouvelle de ces terres empoisonnait le processus d'établissement des frontières tribales définitives<sup>23</sup>. Best fut employé comme secrétaire de la commission qui, à la suite d'un arrangement politique complexe, mena à la création exceptionnelle de la Réserve autochtone de la région d'Urewera (*Urewera District Native Reserve*), dont le statut d'autonomie devait cependant être remis en cause au cours des années suivantes, conduisant à une aliénation des terres et à un renforcement de l'occupation coloniale<sup>24</sup>. Comme Jeffrey Sissons le suggère dans la note qu'il lui consacra dans le *Dictionary of New Zealand Biography*, « les nouvelles fonctions de Best lui permirent d'être témoin des débats autour de l'histoire et la généalogie des Tuhoe<sup>25</sup> ».

Les relations personnelles qu'il approfondit avec diverses personnalités de la région, non seulement de la tribu tuhoe mais également des *iwi* voisines, seront développées dans les chapitres suivants, de même que seront mentionnés des informateurs maoris provenant d'autres régions qui collaborèrent avec lui au cours d'autres périodes. Best occupa un poste au *Dominion Museum* de Wellington à partir de 1910, après avoir travaillé durant six années comme inspecteur pour le ministère de la Santé publique. Cette nouvelle étape de sa vie, marquée par une production foisonnante de monographies et d'articles couvrant une grande variété de thématiques culturelles et historiques maories, est elle aussi très liée à l'influence de Percy Smith, et à d'autres membres de la Société Polynésienne, dont des universitaires et des politiciens maoris. Après la mort de son mentor en 1922, il lui succéda à la présidence de la Société, qui décerne aujourd'hui, entre autres distinctions honorifiques, la médaille Elsdon Best.

Pour finir, il me faut expliciter le titre de ce Carnet de Bérose, allusion en forme de clin d'œil à un classique de la littérature mondiale, *Les Immémoriaux* (1921) de Victor Segalen (1878-1919)<sup>26</sup>, qui se situe dans cette même Polynésie peuplée de dieux et qui fait écho à l'une des questions centrales que j'aborde : celle de la mémoire et de l'oubli, de l'amnésie et de la transformation, des usages et de la manipulation du passé. Inutile de dire que, outre Elsdon Best, beaucoup d'anthropologues (et autres) Occidentaux ont rencontré des figures singulières, souvent des anciens entourés d'un halo de sagesse, qui témoignaient de mondes révolus ou en train de disparaître et avaient conscience de cette fracture épocale. Il est ici question, non seulement d'une rencontre ethnographique, mais d'un *topos* classique, voire fondateur des savoirs ethnologiques en tant que recueil urgent et deuil éprouvant, et qui traverse différents courants et âges de pensée. Daniel Fabre a résumé cette modalité de connaissance – mais aussi de construction d'une distance, une distance à parcourir sans qu'elle puisse jamais être pleinement comblée – en la nommant « paradigme des Derniers<sup>27</sup> ». Pour le symboliser, il choisit la figure de Bérose ou *Bήρωσος*, prêtre et historien chaldéen du IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles av. J.-C., dont on ne connaît l'existence que par les mentions qu'en firent les Grecs (ou encore les Romains) et par quelques fragments, notamment des citations, de sa *Βαβυλώνιακα* (Histoire de Babylone), écrite en grec, mais puisant dans la tradition orale et les tablettes cunéiformes de son pays. Comme Tutakangahau (c. 1826-1907), le principal informateur de Best, et comme tous les derniers, cette figure de légende, dont la tradition hellénistique fit « le prototype de l'astrologue chaldéen<sup>28</sup> », aura fait le pont « entre tradition et innovation<sup>29</sup> ». Évoquons également le portrait que dresse Frances Karttunen de ces hommes – et femmes – situés souvent en marge et communiquant « *between two worlds*<sup>30</sup> », les deux mondes que l'on retrouve par ailleurs dans le titre de la principale monographie consacrée à Elsdon Best, *Best of both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau* (2010)<sup>31</sup>, de Jeffrey Holman. Aujourd'hui, cette expression – les *deux mondes* – est néanmoins susceptible de gagner encore d'autres sens, pour suggérer que les rapports controversés entre les mondes « occidentaux » et « indigènes » non seulement perdurent mais exigent plus que jamais, y compris de la part des historiens de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques, que la réflexion sur le passé de cette discipline polémique soit étendue à son présent.

## NOTES

1. NdT et de l'A : Si l'anglais *frontier man* renvoie d'abord à un imaginaire de « l'Ouest » états-unien, du pionnier, cette expression – et la version française proposée – conjugue ici des frontières territoriales, spirituelles, et disciplinaires. ■

2. Voir la bibliographie d'Elsdon Best, p.182. ❏
3. Sous-titre : *A Sketch of the Origin, History, Myths, and Beliefs of the Tuhoe Tribe of the Maori of New Zealand; with some Account of Other Early Tribes of the Bay of Plenty District*. Wellington : A.H. & A. W. Reed, Polynesian Society, 1972 [1925], (texte non traduit en français, *Tuhoe : les enfants de la brume. Un panorama des origines, de l'histoire, des mythes et des croyances de la tribu tuhoe des Maoris de Nouvelle-Zélande ; comprenant des récits d'autres tribus des peuples premiers de la région de la baie de l'Abondance*). ❏
4. Pour des raisons techniques, je ne reproduis pas les signes diacritiques de *te reo* (la langue maorie). À l'exception du mot Aotearoa dont j'uniformise la graphie, je conserve les translittérations faites par chaque auteur cité. ❏
5. E. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1, 2. ❏
6. *Ibid.*, vol. I, p. 2. Tane Mahuta, ou Tane nui a Rangi, dieu, père ou *atua* des forêts, des oiseaux, des insectes et des êtres vivants, fils de Rangi (ou Ranginui) et de Papa (ou Papatuanuku). ❏
7. *Atua* des tremblements de terre et le plus jeune enfant de Rangi et Papa. ❏
8. *Atua* du feu qui brûle dans le monde souterrain. ❏
9. *Ibid.*, p. 2, 3. ❏
10. *Ibid.*, p. 3. ❏
11. Les *moa* étaient une espèce d'oiseau non volant aujourd'hui éteinte. ❏
12. *Ibid.*, p. 2, 4, 5. ❏
13. *Ibid.*, p. 5. ❏
14. *Ibid.*, p. 6. ❏
15. Traduction littérale de « Indigenous Researchers », une expression utilisée par des savants maoris à l'heure actuelle, tout comme par des participants d'autres ethnies à ce mouvement à la fois intellectuel et politique. ❏
16. La suite du présent essai devrait démontrer la pertinence de cette position de principe. Loin de vouloir me substituer aux voix autochtones, que je respecte profondément, je ne peux en tant qu'historien de l'anthropologie travaillant sur plusieurs ethnographes qui ont dialogué avec des individus autochtones, dans des contextes historiques différents et en suivant des codes éthiques contrastés, qu'étendre mon analyse à ces voix mêmes, aussi bien du passé que du présent. (Cf. Jessica C. Lai *Indigenous Cultural Heritage and Intellectual Property Rights : Learning from the New Zealand Experience?*, Cham, Springer, 2014, p. 6) J'y reviendrai dans l'épilogue. ❏
17. Voir J. J. Claessen, « Pacific: Polynesia », dans A. Barnard & J. Spencer (dir.), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, London, New York, Routledge, 2002 [1998]. ❏
18. Richard Handler (dir.), 2000. *Excluded Ancestors, Inventible Traditions. Essays Toward a More Inclusive History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press. ❏
19. Inutile de dire que certains liens contextuels sont inévitables, mais j'emprunte à Georges W. Stocking, Jr. l'humble justification qu'il a donnée pour avoir laissé de côté, dans *After Tylor*, une description générale du contexte historique britannique de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, contrairement à ce qu'il avait fait dans *Victorian Anthropology* : « (...) Je pense sincèrement, indépendamment des préférences de l'historiographie, de ses contraintes de formes, de

l'épuisement de la recherche, ou des limites spatiales, qu'il existe une certaine justification intellectuelle au caractère plus étroit du sujet traité par cet ouvrage. » En vérité, cette justification pour Stocking repose sur la nature plus « endogène » de l'anthropologie après son institutionnalisation dans le contexte britannique, un critère qui n'est pas applicable de la même manière à la Nouvelle-Zélande du tournant du siècle. Dans tous les cas, il n'a jamais eu l'intention de prétendre « que toute discipline scientifique ou savante, et encore moins peut-être l'anthropologie, puisse être imperméable aux puissances façonnantes (ou contraignantes) qui, loin d'être simplement "extérieures", opèrent à l'intérieur des esprits et au cœur des institutions de n'importe quelle communauté organisée de chercheurs rigoureux » (George W. Stocking, Jr. *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995, p.xv). ■

20. Craig, 1964, p. 177. ■

21. Entre 1883 et 1886, Best avait voyagé aux États-Unis et y avait travaillé. ■

22. Selon J. Binney, historienne néo-zélandaise (pakeha), Best se prêta plus particulièrement au jeu de cette « folie coloniale » dans ses premiers récits, durant les années 1890, forçant le trait dans sa description des Tuhoe comme d'une tribu féroce, se maintenant obstinément à l'écart et par conséquent non seulement pure mais également hostile. S'il était loin d'être le seul contributeur à cette forme de représentation qui le précédait, le fait est, ajoute-t-elle, que Te Urewera devint le « cœur des ténèbres » de la Nouvelle-Zélande, ce qui eut des répercussions durables, encore sensibles aujourd'hui (*Encircled Lands: Te Urewera, 1820-1921*, Wellington, Bridget Williams Books, 2009, p. 30 ; et 382). ■

23. Craig, 1964, p. 89. ■

24. Le statut d'autonomie ne fut rétabli qu'en 2013. Voir chapitre « Portrait d'une nation : l'invisibilité d'Elsdon Best ». ■

25. Jeffrey Sissons, « Best, Elsdon », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 2, 1993, Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]. ■

26. Victor Segalen, *Les Immémoriaux*, Paris, Les Éditions G. Crès, 1921. ■

27. Au sujet du « paradigme des derniers », voir Daniel Fabre, « Les savoirs des différences. Histoire et sciences des mœurs en Europe (xviii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) », dans Karine Chemla (dir.), *Action concertée. Histoire des savoirs, 2003-2007. Recueil de synthèses*, Paris, CNRS / ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2007, p. 65-68 ; « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, 2008, n°185-186, p. 269-300 ; ou « D'une ethnologie romantique », dans Daniel Fabre & Jean-Marie Privat (dir.), *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2010, p. 5-75. ■

28. F. Joannès, « Bérose », dans F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, R. Laffont, 2001, p. 124-125. ■

29. G. De Breucker, « Berossos Between Tradition and Innovation », dans K. Radner & E. Robson (dir.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011, p. 637-658. ■

30. Frances Karttunen, *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1996. ■

31. J. P. Holman, *Best of both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau*, North Shore, Penguin Books, 2010. ■

**Première partie**

**VOLEUR OU SAUVEUR ? REGARDS CONTEMPORAINS  
SUR UN ANCÊTRE EXCLU**

## « JE VAIS VOUS PARLER DU *HAU*... »

### Le don de Best à Mauss

Si l'ouvrage *Tuhoe : The children of the Mist* fut quasiment ignoré ou très peu lu en dehors de la Nouvelle-Zélande quand il parut – c'est toujours le cas aujourd'hui –, il existe un autre texte plus ancien de la bibliographie d'Elsdon Best qui bénéficia d'un intérêt singulier dans les grands centres anthropologiques en Europe après la Première Guerre mondiale, puisqu'il fut cité dans un livre qui deviendra un classique parmi les classiques. Dans son *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* publié en 1923-1924, Marcel Mauss (1872-1950) attira l'attention sur un texte intitulé « Maori Forest Lore », sous-titré « Being Some Account of Native Forest Lore, as also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe of Urewera District »<sup>1</sup>. C'était le troisième volet d'un article paru dans les *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* entre 1907 et 1909. Best n'était pas à proprement parler l'auteur du passage qui avait intrigué Mauss ; il s'agissait de la transcription d'une lettre datée du 23 novembre 1907<sup>2</sup> que lui avait adressée l'un de ses informateurs, Tamati Ranapiri, membre de l'*iwi* (tribu) Ngati Raukawa : « Je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout<sup>3</sup>. » Paroles qui eussent été probablement sans écho en dehors du champ spécifique des études maories sans l'usage qu'en fit Mauss :

À propos du *hau*, de l'esprit des choses et en particulier de celui de la forêt, et des gibiers qu'elle contient, Tamati Ranapiri, l'un des meilleurs informateurs maori de M. Elsdon Best, nous donne tout à fait par hasard, et sans aucune prévention la clef du problème<sup>4</sup>.

La citation de seconde main du discours maori n'était pas une simple illustration ethnographique de l'objet qu'étudiait Mauss : il s'agissait d'un « texte capital<sup>5</sup> », dont la portée extraordinaire pour l'anthropologie ou la sociologie devait être soulignée, car il contenait la solution à une question plus large, voire universelle, à savoir celle du don comme symbole de la personne elle-même. Il n'est pas superflu de réaffirmer qu'en faisant l'éloge du *hau* maori comme la preuve la plus flagrante que des personnes pouvaient faire don d'elles-mêmes les unes aux autres à travers des objets, Mauss considérait ces êtres humains « exotiques » comme des semblables, incarnant une sagesse porteuse d'une critique de notre propre société, et offrant même une clé de compréhension de l'humanité. De plus, l'épithète

*archaïque* employée par Mauss ne peut cacher le fait que son approche était pleinement avant-gardiste : le lointain dans l'espace et le temps était transporté dans l'ici et maintenant. Selon la synthèse opérée par Liebersohn de cette dimension marquante de l'*Essai sur le don*, Mauss, convaincu que le capitalisme n'avait pas encore tout emporté sur son passage, plaidait pour un « retour du don ». Par opposition à Malinowski, « il soulignait que le don était pratiqué par ses contemporains et incitait vivement à une reconnaissance et à une extension volontaires de son rôle ». À travers la thématique du don, ajoute Liebersohn, « Mauss ouvrit un champ de discussion qui était commun à des temps et des espaces très éloignés les uns des autres <sup>6</sup> ». En résumé, l'esprit ancien du don survivait *en nous* comme un symbole de *notre propre* humanité.

Mais quel fut le rôle d'Elsdon Best dans ce contexte ? Il resta d'une certaine manière dans l'ombre de l'anthropologue en chambre qu'était le neveu de Durkheim, qui n'hésitait pas à passer outre (ce qu'il percevait comme) la seule « obscurité » faisant obstacle à la compréhension du *hau*, à savoir, « l'intervention d'une tierce personne ». Ceci, rappelons-le, était une référence au contre-don indirect, non par le premier donataire, mais par un autre récepteur du bien (et du *hau*) en circulation. Dans son analyse des paroles prononcées par Ranapiri, le concept vernaculaire du *hau* prenait une signification étonnamment limpide, celle d'un pouvoir spirituel semblable à l'esprit et lié à la fois aux personnes et aux objets. Comme l'indique le titre du sous-chapitre, le *hau* maori était « l'esprit des choses données <sup>7</sup> ». Il est intéressant de noter, au passage, que les mots employés par Ranapiri ne furent pas les seuls extraits de la littérature orale maorie examinés par Mauss. Ce dernier était en réalité sensible aux significations et potentialités des récits vernaculaires, usant de différentes approches pour s'y aventurer en toute confiance, y compris d'un point de vue linguistique. Nous pouvons mentionner ici un deuxième exemple. Dans sa profession de foi finale, teintée d'optimisme quant à l'aptitude au don de l'humanité, il citait un proverbe maori :

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesse. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner, librement et obligatoirement ; on ne risque pas de se tromper. Un beau proverbe maori le dit : *Ko Maru kai atu / Ko Maru kai mai / ka ngohe ngohe*. « Donne autant que tu prends, tout sera très bien » <sup>8</sup>.

Ce proverbe avait d'abord été recueilli par le révérend Richard Taylor (1805-1873) et inclus dans sa monographie de 1855 *Te Ika a Maui, or, New Zealand and Its Inhabitants*, plus précisément dans un chapitre contenant 85 proverbes, transcrits en maori et traduits l'un après l'autre en anglais. Celui que cite Mauss avait été ainsi traduit par Taylor : « Give as well as take and all will be well (right) <sup>9</sup>. »

Manakau  
Oketopa 7. 1907

Ki a Teshi. E hoa, Tena koe  
Tena to rata o te 13 o te marama ka taha ake  
nei, kua tae mai ki a au, me o patai, Heoi e  
hoa, E kore ahan e kaha ki te whakamarama  
atu, i etahi o patai, He aha koe ra ko nga mea  
e kaha ai ahan ki te whakakohi atu, a, me  
whakakohi atu e ahan,  
Patai 1. Te mauri o te ngaherehere, me te hau o te  
ngaherehere. E hoa, Kua korero au  
e ahan te mauri o te ngaherehere i tohu  
korero mo te patu, hepa manu i mea ra,  
Kati, ko te mauri, he karakia i karakiatia  
e te tohunga ki tetahi mea, ki te hohatu, ki te  
raka ranei, ki tetahi atu mea ranei i pa-  
ngia e te tohunga hei piringa, hei mauanga, hei  
whoranga mo te mauri, ka whakanga whakata  
ki tetahi o ana mea, ka waihotia ki te wahi  
ngaro o te ngaherehere takito ai.  
Mo te hau o te ngaherehere  
E rua ritenga o te hau o te ngaherehere  
1. Kei te tioranga o te ngaherehere e nga kai tiora  
me ha mea kua roto te manu, ki te patia e  
ratou he manu i tana ra, ko te manu tuatahi  
e mate e a ratou, ka hoatu tana mate mau  
ka whina noatanga atu ki te ngaherehere, me  
te ki atu ano me te manu tana, Te take he  
mea kei pihora e mui atu.  
2. Kei te wa o te mutunga o te patu e te manu,  
ka puta ka waho o te ngaherehere ka timate te  
tuu e te manu hei husha, ka waha e  
tahi i te tuatahi (o pa manu) hei whangai

**Illustration 2 :** En dépit des dimensions du débat anthropologique sur le don et en particulier sur le concept vernaculaire du *hau*, suscité par la lecture qu'en fit Marcel Mauss dans l'*Essai sur le don*, on ignore le plus souvent que les paroles de Tamati Ranapiri, citées à partir de l'article d'Elsdon Best, « Maori Forest Lore », de 1907-1909, n'ont jamais été prononcées, pour la simple raison qu'elles proviennent d'une lettre (dont la première page est ici reproduite) adressée à celui-ci par le sage maori, son informateur et ami.

First page of letter from Tamati Ranapiri to Elsdon Best. Polynesian Society : Records. Ref : MS-Papers-1187-127-01. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand <http://natlib.govt.nz/records/22854212>.

Maru étant le dieu maori de la guerre et de la justice, Mauss considérait que sa propre traduction était plus précise : « (...) la traduction littérale est probablement la suivante : Autant Maru donne, autant Maru prend, et ceci est bien, bien. » *L'Essai sur le don*, et notamment dans ses notes de bas de page, comporte plusieurs autres indices portant à croire que Mauss tenta de saisir la langue maorie par ses propres moyens, en utilisant *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary* (1891) d'Edward Tregear (1846-1931), et *A dictionary of Maori Language* (1917) de l'évêque Herbert William Williams (1860-1937), ainsi que des récits en langue vernaculaire rédigés par George Grey (1812-1898) et plusieurs autres ethnographes. Manquant sans doute de modestie, il était apparemment convaincu que ses propres matériaux comparatifs et sa perspicacité théorique lui permettraient d'évaluer les traductions des travailleurs de terrain. Tout en admettant qu'il ne pouvait pas traiter certains des passages importants du texte de Best « comme il conviendrait », il ne s'abstint pas pour autant de déclarer que la traduction en anglais de certaines expressions « sembl[ait] exacte » ou bien qu'un terme autre était « mal traduit »<sup>10</sup>.

Il ne m'appartient pas de participer au débat sur le don, encore moins de prendre position sur la façon dont Marcel Mauss infléchit le sens des propos de Ranapiri vers la question du don. Je me limiterais à présenter, en version française, une sélection de quelques pages consacrées par Best au concept de *hau*, à partir d'un texte publié en 1922<sup>11</sup>. Il est largement suffisant, pour notre propos, de leur adjoindre ses avertissements récurrents concernant la diversité, la complexité et la profondeur des « concepts spirituels des Maoris<sup>12</sup> », tels que *hau*, *mauri*, *mana*, *ahua*, *wairua*, etc., chacun d'eux ayant plusieurs usages et significations. Dans *The Maori*, l'ethnographe souligne que « le mot *hau* est un autre de ces termes qui rendent perplexe quiconque étudie les traditions maories, et l'un de ceux pour lequel il n'existe apparemment pas d'équivalent en langue anglaise ». La variété de ses sens, à la fois immatériels et matériels, « [créait] la confusion dans nos esprits », sans compter « les différentes significations du mot dans le langage vernaculaire [au sens de langage courant, par opposition au langage sacré ou rituel], dont il existe dix-huit formes dialectales ». D'où la question : « Doit-on s'étonner de la perplexité des enquêteurs européens ? » Cela nous donne un premier indice concernant l'état d'esprit de Best au sujet de cette dimension spirituelle de la culture maorie pré-européenne, celle dont il était le plus admiratif : à la fois intrigué et rempli d'humilité, Best ne prétendait pas être doté d'un savoir absolu, et encore moins comprendre tout ce qu'il y avait à savoir. « Les sens d'un tel terme semblent sibyllins jusqu'à ce que l'on en perce le secret, mais cela peut prendre un temps considérable. Je préfère taire le nombre d'années durant lesquelles j'ai cherché à saisir la signification des termes *mauri* et *hau*<sup>13</sup>. »

Jeffrey Holman avance l'idée que Mauss, ne disposant pas de « contact de première main chez les Maoris, ni de connaissance de la langue pour soutenir ses affirmations (...) », transforma dès lors des mots tels que *hau* en quelque chose de nouveau, dont l'Occident s'empara ensuite ; « des jambes et des ailes se mirent à croître » sur ces mots « qui fuirent vers des contrées étrangères à leurs propriétaires originels » – et inconnues de Best, pourrions-nous ajouter. Ils « s'animaient d'une vie propre » en quelque sorte. Si Mauss fut à l'initiative d'une discussion anthropologique durable sur le sens du *hau* et de ses liens avec la thématique plus large du don, on peut se demander qui fut véritablement catapulté sur le devant de la scène de l'anthropologie moderne. Tamati Ranapiri ? Elsdon Best ? Tous les deux ? Ou aucun des deux ? Holman n'hésite pas à dire que le travail ethnographique de Best devint « une source de référence pour les chercheurs (...) au-delà des frontières de la Nouvelle-Zélande », mais cela ne signifie pas pour autant que son travail était réellement connu, encore moins qu'il était lu <sup>14</sup>. En dépit ou en raison précisément de sa manipulation par des sommités de l'anthropologie qui pensaient, à l'instar de Mauss, qu'elles pouvaient voir plus loin que Best, c'est plutôt par un empilement de citations secondaires que celui-ci fut progressivement relégué à l'arrière-plan.

Holman analyse les références aux œuvres de Best et leur usage par les intermédiaires majeurs de cette transmission, en particulier Raymond Firth (1929) et Marshall Sahlins (1976). Il est intéressant de noter que Sahlins demanda à Bruce Biggs, spécialiste de la culture maorie, « de faire une nouvelle traduction, mot à mot » des paroles de Tamati Ranapiri, tout en laissant le terme *hau* en langue maorie, comme l'avait fait Mauss ; mais les citations directes de l'article « Maori Forest Lore » de Best (sans parler de ses autres travaux) sont souvent absentes ou bien trop courtes dans la bibliographie qui étaye la discussion <sup>15</sup>.

C'est l'*Essai sur le don* plus que le travail de Best qui est loué comme « un don aux siècles à venir », pour reprendre la formule de Sahlins <sup>16</sup>. « Mais *kati ena*, assez parlé de ces sujets, dirait Ranapiri, le sage maori tant célébré par Marcel Mauss <sup>17</sup>. » Toutefois, il nous faut encore mentionner brièvement Raymond Firth. Si Mauss fut l'instigateur de la construction anthropologique autour du *hau* maori, « en recomposant », pour utiliser ses propres termes, « les systèmes de faits disjoints par les ethnographes », Firth ajouta à cette entreprise l'autorité de son propre statut de Néo-Zélandais et d'expert du travail de terrain. Pour reprendre les mots de M. P. K. Sorrenson, « Firth fut celui qui entraîna la révolution malinowskienne au cœur de l'anthropologie en Nouvelle-Zélande » <sup>18</sup>. Cette affirmation doit être nuancée cependant par le fait que son ouvrage *Economics of New Zealand Maori*

reposait principalement sur le travail d'ethnographes amateurs du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, un fait que Firth lui-même ne cachait pas :

La décision de me concentrer exclusivement sur le champ des études maories fut induite (...) dans une large mesure par la valeur unique des sources originales d'information dont je disposais. Il avait été non seulement accumulé une quantité véritablement exceptionnelle de matériel ethnographique au cours du siècle où les Européens entrèrent en contact avec les Maoris, mais de surcroît la majeure partie avait été recueillie entièrement par le biais de leur langue maternelle. (...) J'aspire à ce que ce livre, de par son abondante bibliographie et un usage sélectif des sources, puisse servir à attirer l'attention du chercheur qui étudie l'homme primitif sur la qualité singulière des données disponibles dans la littérature maorie. (...) Les travaux de Grey<sup>19</sup>, Colenso<sup>20</sup>, Stack<sup>21</sup>, Wohlers<sup>22</sup>, W. E. Gudgeon<sup>23</sup>, et S. Percy Smith<sup>24</sup> ces dernières années, les travaux incomparables de M. Elsdon Best, les études lexicographiques de l'archidiacre H. W. Williams<sup>25</sup>, et les plus récentes enquêtes socio-technologiques de Te Rangi Hiroa (Dr P. H. Buck<sup>26</sup>) fournissent un corpus de matériel issu du travail de terrain, qui, en dépit de lacunes inévitables, notamment dans la sphère de l'organisation sociale, constitue une base solide pour le traitement théorique. De surcroît, comme le suggère la bibliographie, des membres du peuple maori ont eux-mêmes contribué plus que substantiellement à ce compte rendu, et plus particulièrement à la mise à disposition d'un certain nombre de textes autochtones intéressants<sup>27</sup>.

Bien que Firth eût toujours été « profondément respectueux à l'égard de Best », lui rendant explicitement hommage et s'appuyant largement sur son travail ethnographique, sa plus grande subtilité théorique lui conféra une autorité qui l'amena de fait à éclipser son prédécesseur. Le « témoignage personnel de gratitude » profondément touchant qu'écrivit Firth à l'occasion du décès de Best – et reproduit en annexe – nous permet également d'en prendre la mesure. Comme le souligne Sorrenson, force est d'admettre qu'en dépit de leur proximité chronologique, la monographie de Firth (1929) était à « des années-lumière » de *The Maori* de Best (1924), marquant « la grande ligne de rupture entre la vieille anthropologie évolutionniste (...), dont le travail de Best en Nouvelle-Zélande avait offert la dernière incarnation, et la nouvelle anthropologie fonctionnelle de Malinowski<sup>28</sup> ». Nous verrons que l'appellation d'« anthropologie évolutionniste » mérite d'être nuancée. Par ailleurs, comme le rapporte Holman de manière subtile, il nous faut préciser que Firth n'avait pas de la langue maorie la connaissance qu'en avait Best. On trouve exprimées sous sa plume les idées préconçues du professionnel sur le savoir de l'amateur :

Ma propre connaissance du peuple et de leur langue, aussi ténue soit-elle en comparaison, m'a peut-être servi à garder certains détails dans leur perspective originelle et à éviter les écueils les plus nuisibles parmi les fausses impressions qu'une étude des seules sources littéraires ne manque jamais de produire <sup>29</sup>.

Grâce à Mauss et aux exégèses suscitées par son essai, le concept maori du *hau* déborda les frontières d'Aotearoa et des études maories pour nourrir un débat théorique qui compte sans conteste parmi les plus emblématiques et les plus durables de l'anthropologie du xx<sup>e</sup> siècle. En 2017, l'un de ses participants, Fernando Giobellina Brumana, résume l'obsession du don comme voici : « Ces derniers temps, il ne se passe pas une année sans que paraissent articles et livres en différentes langues sur l'*Essai* (...) ; il s'est converti en une œuvre sur laquelle les anthropologues reviennent encore et toujours <sup>30</sup>. » En regard de cette importance cardinale, on aurait pu s'attendre à ce que l'œuvre d'Elsdon Best déclenchât la curiosité de la communauté anthropologique internationale, y compris les historiens de la discipline. Or, au contraire, Best reste un étranger aux yeux de la plupart des anthropologues du xxi<sup>e</sup> siècle. Systématiquement absent des nombreux manuels d'histoire de la discipline, même en note de bas de page, ses Argonautes, contrairement à ceux de Malinowski, demeurent muets et couverts de poussière. Cependant, tout est affaire de perspective. Un tout autre sentiment anime peut-être sa terre natale.

## NOTES

1. Non traduit en français : « Traditions de la forêt maorie : esquisse sur les traditions de la forêt primaire et sur plusieurs mythes, rites, coutumes et superstitions liés à la flore et à la faune de la région d'Urewera ». ❧
2. Lettre de Tamati Ranapiri à Elsdon Best (Peehi), 23/11/1907, Alexander Turnbull Library, National Library of New Zealand / Te Puna Matauranga o Aotearoa, MS-Papers-1187-127. ❧
3. *Cit. in* M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France, 2012 [1923-1924 (1925)], p. 78. Le nom de Ranapiri apparaît incorrectement sous la forme « Ranaipiri » dans l'*Essai sur le don*. ❧
4. *ibid.*, p. 78. Mauss remercie son « regretté ami [Robert] Hertz (1881-1915) » d'avoir pris des notes dans le texte de Best « Maori Forest Lore » en pensant à lui, et attire l'attention sur son utilisation des concepts spirituels maoris dans le texte posthume, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives* (M. Mauss, *ibid.*, p. 78, 80, note 1 ; R. Hertz, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris, J.-M. Place, 1988). ❧
5. M. Mauss, *ibid.*, p. 79. ❧

6. Harry Liebersohn, *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 152. ☐
7. M. Mauss, *ibid.*, p. 79, 9. ☐
8. *Ibid.*, p. 222. ☐
9. Richard Taylor, *Tē Ika a Maui, or, New Zealand and Its Inhabitants*, London, Wertheim and Macintosh, 1855, p. 130. ☐
10. M. Mauss, *ibid.*, p. 222, 80, note 2. ☐
11. Voir Annexe B. ☐
12. Elsdon Best, « Spiritual concepts of the Maori », *Journal of the Polynesian Society*, 1900-1901, vol. 9, p. 173-199, vol. 10, p. 107-165 ; ainsi que *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer, 1922. ☐
13. E. Best, *The Maori*. Wellington, H. Tombs, 1924a, vol. I, p. 307, p. 308, 311. ☐
14. Jeffrey Holman, *Best of both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau*, North Shore, Penguin Books, 2010, p. 266-267, 264. ☐
15. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Éditions Gallimard, 1976 [1972], p. 202. Je ne peux présenter l'ensemble des débats de manière exhaustive. Voici quelques références en plus de celles déjà mentionnées : Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1950, pp. ix-52 ; Jorgen Prytz Johansen, *The Maori and his Religion in its Non-ritualistic Aspects*, Kobenhavn (Copenhague), I kommission hos E. Munksgaard, 1954.; P. Gathercole, « *Hau, mauri, and utu: a re-examination* », *Mankind*, 1978, vol. 11, No. 3, p. 334-340 ; Lewis Hyde. *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Random House, 1979 ; D. Thompson, « The *hau* of the gift in its cultural context », *Pacific Studies*, 1987, vol. 11, No. 1, p. 63-79 ; Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*, Berkeley, University of California Press 1992.; Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris. Fayard, 1996 ; Jacques T. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo œconomicus*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 2000.; Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer 2000.; Adolfo Yáñez Casal, *Entre a Dádiva e a Mercadoria [Du don à la marchandise]*. S.l., Édition de l'auteur, 2005. Nous pourrions ajouter l'utilisation ou la fortune du mot *hau* dans les milieux de l'édition, comme dans *Chicago's Hau Books* ou encore la revue *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. ☐
16. Sahlins, 1976 [1972], p. 200. ☐
17. Caillé, 2000, p. 205. ☐
18. Mauss, 2012 [1923-1924 (1925)], *ibid.*, p. 95, note 1 ; M. P. K. Sorrenson, *Maori Origins and Migrations: The Genesis of some Pakeha Myths and Legends*, Auckland, University Press, 1990 [1979], p. 80. ☐
19. George Grey (1812-1898), gouverneur de Nouvelle-Zélande entre 1845 et 1853, et auteur, entre autres travaux, de *Polynesian Mythology*, London, Murray, 1855 (La mythologie polynésienne); *Ko nga mahinga a nga tupuna Maori* (Les exploits des ancêtres maoris), London, Murray, 1854 ; et *Ko nga whakapepeha me nga whakaahuareka a nga tipuna o*

- Aotearoa* (Adages populaires et proverbiaux des ancêtres de la race de Nouvelle-Zélande), Cape Town, maison d'édition non identifiée, 1857. »
20. William Colenso (1811-1899), missionnaire, naturaliste, homme politique, auteur de *The authentic and genuine history of the signing of the Treaty of Waitangi* (1890) et de plusieurs articles d'ethnologie dans la revue scientifique *Transactions of the New Zealand Institute*. »
21. James West Stack (1835-1919), missionnaire et auteur de *South Island Maoris: a sketch of their history and legendary lore*, Christchurch, Whitcomb & Tombs, 1898. »
22. Johann Friedrich Heinrich Wohlers (1811-1885), missionnaire et auteur d'un « riche corpus de textes manuscrits et publiés » (Sheila Natusch, « Wohlers, Eliza and Wohlers, Johann Friedrich Heinrich », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1, 1990, Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]). »
23. Walter Edward Gudgeon (1841-1920), le beau-frère d'Elsdon Best, cité plus haut, auteur de plusieurs articles ethnologiques et de l'ouvrage *The History and Doings of the Maoris*, Auckland, H. Brett, 1885, entre autres travaux. »
24. Stephenson Percy Smith (1840-1922). Sur Percy Smith, voir Graeme Whimp, « The Quest for Hawaiki : Life and Work of Stephenson Percy Smith » in *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, Lahic-Iiac, UMR 8177, 2017 ; et Giselle M. Byrnes « Smith, Stephenson Percy », *Dictionary of New Zealand Biography*, Vol. 2 [Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]. Percy Smith fut l'auteur, entre autres ouvrages, de *Hawaiki : The Whence of the Maori*, 1898 ; *Wars of the Northern Against the Southern Tribes of New Zealand in the Nineteenth Century*, 1904) ; de *History and Traditions of the Maoris of the West Coast, North Island of New Zealand prior to 1840* (1910) ; et de *The lore of the whare-wananga* (1913–15) (voir ci-dessous). »
25. Herbert William Williams (1860-1937), pasteur et linguiste spécialisé dans la langue maorie, auteur, entre autres ouvrages, de *A dictionary of the Maori language*, 1917. »
26. Peter Henry Buck (1877-1951), homme politique et anthropologue maori-pakeha. »
27. Raymond Firth, *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, R.E. Owen, 1959 [1929], p. 17-18. »
28. Sorrenson, 1990 [1979], p. 80. »
29. Firth, 1959 [1929], p. 17-18. »
30. F. Giobellina Brumana, *Le Don de l'essai. À propos de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, 2017, p. 7. »

## ALLAN HANSON ET LA GÉNÉALOGIE D'UNE INVENTION DE LA TRADITION

L'article précurseur d'Allan Hanson publié en 1989 dans le volume 91 de la revue *American Anthropologist*, « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic », provoqua un grand trouble en Nouvelle-Zélande. Les raisons méritent d'être examinées en détail tant elles sont révélatrices des débats politiques, idéologiques, identitaires et anthropologiques qui animent la scène néo-zélandaise. Le nom d'Elsdon Best y figure aux côtés d'autres anthropologues amateurs néo-zélandais de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment Stephenson Percy Smith et Edward Tregear. Mais les références faites à l'œuvre de Best ne contrebalancent en aucune façon son invisibilité de longue durée. Hanson s'intéresse de près à ces hommes, non pas en tant qu'ancêtres bannis de l'histoire de l'anthropologie, mais parce qu'ils sont présumés avoir fabriqué un passé maori précolonial pour répondre aux nécessités politiques du projet colonial. Cette invention aurait consisté en une reconstitution chronologiquement établie, à quelques écarts près, de l'histoire de l'arrivée d'une « flotte immense » de Polynésiens caractérisés par une ascendance indo-européenne (ou « aryenne ») et porteurs de conceptions religieuses élaborées, en l'occurrence la croyance en un Être Suprême, nommé Io<sup>1</sup>.

Dans son entreprise de mise en cause (ou, tout au moins, en question) de ces deux thèses, Hanson recourt à certains faits nouveaux apportés dans le champ des études maories durant les années 1970 par des spécialistes néo-zélandais qui doutaient de l'existence historique de cette fameuse « flotte », en particulier M. P. K. Sorrenson et David Simmons, et par d'autres qui contestaient la véracité du culte de Io (sur lequel je reviendrai plus tard de façon plus détaillée<sup>2</sup>), à savoir le tandem formé par le même David Simmons avec Bruce Biggs. Dans *Maori Origins and Migrations : The Genesis of some Pakeha Myths and Legends*, de 1979, Sorrenson avait déjà assimilé l'anthropologie au colonialisme ; de fait Hanson lui emprunte la synthèse suivante : « Quel mythe plus convaincant que celui de la réunification des Aryens pouvait donc se présenter à un jeune pays en pleine conquête de son statut de nation et d'un brassage de ses races<sup>3</sup> ? » Les colonisateurs accolèrent aux Maoris l'image de voyageurs intrépides et de monothéistes en puissance pour les « ennoblir » et justifier la construction européenne de la nation. Bien qu'il fût « indéniable », reconnaît Hanson, que les traditions orales

maories évoquaient la venue de leurs ancêtres, certains chercheurs blancs auraient tenté de façon très contestable de « fusionner des traditions maories disparates en un seul récit historique <sup>4</sup> ».

Le problème pour Hanson est que ces mythes avaient entre-temps été « adoptés par les Maoris comme leur héritage authentique », à la fois dans la sagesse populaire et dans les théories scientifiques <sup>5</sup>. Hanson ne cherche pas à reconstituer cette chaîne de transmission, mais il ne fait aucun doute qu'il croit à son existence : les théories maories à propos de leur propre culture ont probablement été créées dans une large mesure par des Européens. Cela devient évident lorsqu'il essaie d'identifier les raisons de cette appropriation :

Ce n'est pas tant parce qu'ils se croyaient dignes d'être assimilés à la population et à la culture des Blancs que les Maoris ont toujours accepté avec enthousiasme tous les attributs de grandeur raciale que *les chercheurs pakeha pouvaient leur prêter*, mais parce qu'ils souhaitaient renforcer le sentiment de leur propre valeur et de leur singularité ethnique <sup>6</sup>.

L'accentuation de cette tendance à ennoblir la spiritualité autochtone, en parallèle du mouvement militant, identitaire et culturel forgé dès la fin des années 1960 et connu plus généralement sous le nom de Maoritanga (l'essence maorie) ou Mana Maori (le pouvoir maori), représente ce qu'il nomme le « second chapitre » de l'invention de la tradition maorie <sup>7</sup>. Tout en reconnaissant les multiples formes de ce mouvement, Hanson relève qu'il est traversé par une même volonté de renforcer ce qui sépare les spiritualités maories et *pakeha*. Il se réfère principalement à certaines contributions de l'ouvrage collectif *Te Ao Hurihuri : Aspects of Maoritanga* <sup>8</sup>, de 1975, à savoir « God, Man, and Universe : a Maori View » par Maori Marsden et « Land : Maori View and European Response » par Douglas Sinclair. Il emprunte au premier texte un extrait dans lequel Marsden, philosophe et révérend maori, affirme que « seuls une poignée d'étrangers », dotés d'un esprit poétique, peuvent « saisir » cette dimension spirituelle, totalement opposée à la froide rationalité occidentale : « L'imaginaire poétique révèle au Maori une profondeur de compréhension en l'homme qui est absente de l'approche empirique mise en œuvre par l'anthropologue social <sup>9</sup>. » Du second article, Hanson retient « l'amour » des Maoris pour la terre, le « lien étroit, spirituel » qu'ils entretiennent avec elle <sup>10</sup>.

Ayant établi que ce mouvement tendait à ostraciser les non-Maoris, Hanson voit un lien entre la « fabrication » de la spiritualité autochtone et « l'objectif prioritaire de remettre le pouvoir entre les mains des Maoris », de sorte que beaucoup de militants du Maoritanga insistent « sur le fait que ce sont eux, et non les *Pakeha*, qui sont les authentiques gardiens et responsables du savoir concernant l'héritage maori », au point même d'inviter certains chercheurs « à abandonner les études maories » <sup>11</sup>.

S'appuyant sur l'article de Richard Handler et Joyce Linnekin, « Tradition, Genuine or Spurious », aujourd'hui devenu une référence classique, Hanson insiste sur l'idée que les inventions de la tradition étaient précisément « l'étoffe dont est faite la réalité culturelle », de telle sorte que rien de singulièrement inauthentique ne saurait être identifié dans le contexte maori actuel, pas plus qu'à la période précoloniale :

Les Maoris des années 1760, au même titre que les activistes maoris contemporains, étaient sans doute mus par leur propre intention politique de faire appel de manière sélective et créative à la tradition de leurs ancêtres ; et l'on peut dire la même chose de ces ancêtres, et ainsi de suite indéfiniment. Il découle de cela que l'analyse doit viser non pas à se débarrasser de fragments fabriqués de la culture en raison de leur inauthenticité, mais à comprendre le processus par lequel ils acquièrent une authenticité <sup>12</sup>.

Ces éclaircissements n'empêchèrent pas la controverse, à la fois en Nouvelle-Zélande et aux États-Unis. Des anthropologues aussi renommés que Clifford Geertz, George Marcus ou Stanley Tambiah y ont participé. On trouve un historique de ce débat explosif dans l'ouvrage de 2005, *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*, d'Amiria Henare, qui ne manque pas d'en rajouter, notamment pour critiquer le prétendu « détachement politique » de Hanson. « Le débat dans les deux pays et sur le plan international n'a servi qu'à mettre en évidence (...) les dangers de revendiquer un statut d'observateur impartial tout en participant au processus même qui fait l'objet d'une analyse critique. » Henare va jusqu'à dire que la soi-disant posture d'impartialité des anthropologues ne fait que cacher le privilège de leur position en tant que commentateurs culturels, ce qui les rapproche, ironiquement, de la génération d'Elsdon Best dont ils cherchent à déconstruire les travaux <sup>13</sup>.

Linnekin elle-même rassembla les réactions négatives à l'article de Hanson et mit en évidence que le champ des études maories a joué un rôle important dans la transformation du paradigme anthropologique centré sur la « fabrication de la tradition », notamment en reconnaissant ses pièges. Linnekin voit dans la colère des porte-parole maoris et les titres à sensation de la presse néo-zélandaise (tels que : « Selon un expert états-unien, la culture maorie est une invention ») les signes d'un « soupçon généralisé », aboutissant à un dilemme éthique pour l'anthropologie, eu égard au caractère préjudiciable d'une telle théorie pour les autochtones : « Quelle que soit l'efficacité des méthodes employées par les chercheurs scientifiques pour déconstruire l'authenticité et en révéler la dimension de leurre intellectuel, l'idée n'en reste pas moins enracinée dans la pensée populaire et constitue une question d'ordre émotionnel et politique pour les populations indigènes, en particulier pour ceux qui sont engagés dans une lutte pour la souveraineté. » Cette « conséquence imprévue » exposa les

anthropologues sur la scène politique. Linnekin prenait en réalité la défense de Hanson dont le texte ne pouvait pas être jugé comme « anti-maori » si on prenait la peine de le lire attentivement dans la mesure où elle suggérait que les tenants de ce paradigme n'associent pas forcément l'invention de la tradition à un manque d'authenticité<sup>14</sup>.

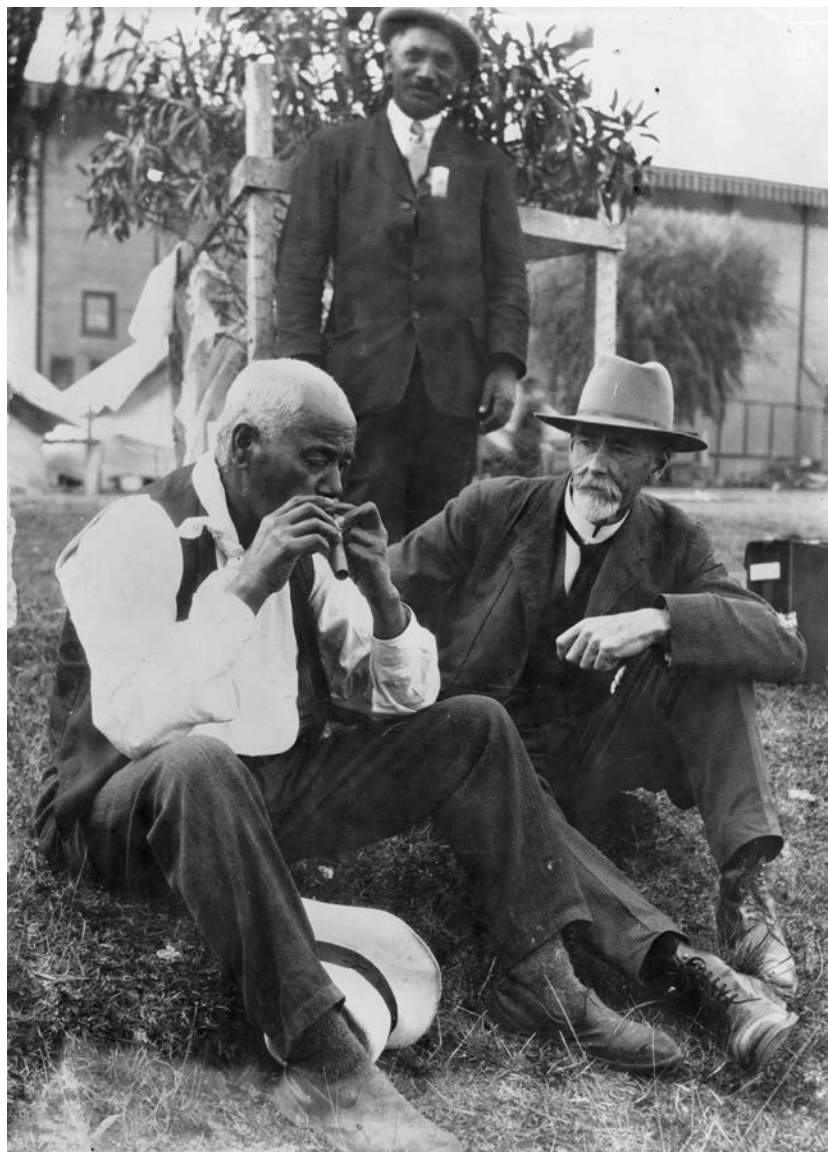
Hanson répondit que Linnekin avait réellement identifié le « cœur du problème ». Il maintenait ses positions sur la culture maorie et refusait toute forme d'autocensure en anthropologie (« L'obligation de sincérité qui incombe à nos pratiques scientifiques se trouverait dans un état déplorable si nous supprimions tout ce qui pourrait être mal interprété ou pourrait provoquer la colère de certaines personnes – et même des personnes appartenant aux cultures que nous étudions (...) »), mais il reconnut néanmoins que le terme d'*invention* était « une expression trompeuse que l'on ne devrait plus utiliser quelles que soient les circonstances », en particulier lorsqu'il était question de tradition et de culture. L'une de ses remarques conclusives parle d'elle-même : « (...) un certain nombre de Maoris et d'autres encore se sont sentis offensés à juste titre par mon usage du terme d'*invention*, et je tiens pour cela à présenter mes excuses<sup>15</sup>. » J'ai bien peur, pour ma part, que les deux positions soient irréconciliables, pour la simple raison que les revendications des Maoris impliquent souvent qu'ils adhèrent à l'idée d'une certaine reconstruction du passé ; une reconstruction qui, soit dit en passant, peut vraiment croiser des démarches historiques et anthropologiques menées par des chercheurs non maoris. Il n'est pas possible de défendre à la fois la déconstruction et la reconstruction ; ni non plus d'attendre que ceux qui adhèrent à la seconde acceptent la première.

D'un autre côté, la réponse de Hanson peut être assimilée à une forme de participation à l'invention d'une tradition qu'il décelait dans le travail de certains chercheurs *pakeha* contemporains<sup>16</sup>. En effet, dans son article inaugural il disait que certains universitaires essayaient de s'adapter de façon plus ou moins inventive aux critiques des Maoris, en reconnaissant leur « autorité singulière » sur des questions « ayant trait à la culture maorie », ou encore en réintroduisant des concepts soi-disant émiques qui avaient été justement remis en question par l'anthropologie. D'une manière ou d'une autre, il les voit comme des « artisans actifs » de la fabrication de la tradition maorie<sup>17</sup>. Ouvrons une parenthèse pour examiner le travail de l'un d'entre eux, à savoir un article d'Anne Salmond paru en 1983, « The Study of Traditional Maori Society : the State of the Art ». Ce texte important peut en effet être lu au premier abord comme un exemple de participation à cette fabrication, pour reprendre la formulation de Hanson, mais il montre dans le même temps, de manière non intentionnelle peut-être,

à quel point la dichotomie épistémologique entre recherche maorie et recherche *pakeha* n'est en réalité pas si nette.

Dans le volet introductif, Anne Salmond repère une opposition de longue date entre deux méthodes utilisées pour appréhender la société maorie traditionnelle ; la première est l'œuvre d'anthropologues formés scientifiquement qui s'appuient sur des comptes rendus ethnographiques « européens », et la seconde provient des Maoris eux-mêmes, qui gardent vivants des modes de transmission oraux établis « depuis 1 000 ans peut-être »<sup>18</sup>. Salmond critique la façon dont l'anthropologie moderne a assimilé la tradition à une période pré-européenne, et ainsi rejeté, fût-ce implicitement, les formes dynamiques, proprement maories, de liens avec le passé, comme si ce passé avait disparu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. La colonisation, pense-t-elle, est placée de façon contestable au cœur de l'expérience maorie, comme si cela impliquait une transformation qualitative radicale ; aussi les anthropologues ont-ils cessé au XX<sup>e</sup> siècle de considérer les sages des tribus comme les gardiens de la tradition. Dans son désir de dépasser « l'arrogance épistémologique » de l'anthropologie moderne, Salmond donne la parole à plusieurs « experts tribaux » qui rejettent les récits universitaires parce qu'ils les estiment « inexacts et prétentieux »<sup>19</sup>.

Dans sa monographie, *Hui : A Study of Maori Ceremonial Gatherings*, elle reconnaît l'existence de versions populaires de récits cosmologiques et historiques pouvant très bien être liées aux créations des chercheurs *pakeha* qui essayèrent de les reconstituer et de les unifier à partir de variantes tribales. Et pourtant, elle insiste de manière catégorique sur l'autonomie des discours maoris : ces interférences possibles ou hypothétiques sont jugées non pertinentes, puisque la vision du monde autochtone, bien que transformée, subsiste dans le présent : « Les questions scolastiques n'ont pas lieu d'être ici ; la mythologie est réelle dans son ensemble »<sup>20</sup>. » Néanmoins, dans l'état des connaissances que Salmond dresse en 1983, elle souligne la diversité discursive des récits établis par les Maoris, incluant ceux des « chercheurs indigènes »<sup>21</sup> qui recourent aux « dispositifs propres à la recherche scientifique occidentale pour rendre compte de leurs points de vue »<sup>22</sup>. Ceci peut être analysé comme le reflet d'une expérience biculturelle, explique Salmond, tout en déplorant que les anthropologues n'aient commencé à faire de même que très récemment. Elle souligne en conclusion la nature floue des frontières existantes entre les nouvelles expériences de recherche universitaire qu'elles soient menées par des *Pakeha* ou des Maoris, ou encore ce qu'elle appelle elle-même, « un vague continuum irrégulier », depuis les récits politiquement orientés et fondés sur des témoignages oraux jusqu'aux récits faisant appel de manière plus académique aux archives, mais non sans créativité<sup>23</sup>.



**Illustration 3** : Elsdon Best regarde Aporo de Gisborne en train de jouer de la flûte, 1923 ; et homme non identifié. La photographie fut prise par James Ingram McDonald.

Elsdon Best watching Aporo of Gisborne play the nose flute. Ref : 1/2-054109-F. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand <http://natlib.govt.nz/records/22367120>.

Il faut se demander si ce brouillage des frontières épistémologiques entre discours indigènes et discours savants est aussi récent que cela. Curieusement, et nonobstant sa critique de l'anthropologie classique, Salmond indique l'existence de « certains développements intéressants » en Nouvelle-Zélande, n'ayant sans doute aucun équivalent ailleurs, qui créèrent des liens spécifiques entre *Pakeha* et Maoris. En second lieu, elle reconnaît que les « éminents chercheurs amateurs <sup>24</sup> » de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ne faisaient pas que parler couramment la langue maorie : ils étaient également conscients de la profondeur philosophique de la vision du monde propre aux Maoris, et notamment du lien spirituel qui existait entre les noms, les êtres et les lieux. Bien évidemment, la dimension impérialiste de leur approche académique doit être prise en compte, en particulier leur idéalisation des temps anciens maoris au détriment des personnes vivantes ; mais, sans doute, la production scientifique d'Elsdon Best et d'autres chercheurs *pakeha* devrait-elle être reconnue comme une forme d'anthropologie locale (*World anthropology*, pour reprendre un terme actuel), laquelle était admirative des élites maories qui l'appréciaient en retour :

Une forme d'anthropologie locale émergeait, qui malgré ses nombreux défauts appréhendait le savoir maori avec beaucoup de respect, et qui impliquait les populations maories non pas simplement comme sources d'informations, mais comme auteurs, protecteurs et figures d'autorité. Je pense ici à Elsdon Best, qui après de nombreuses années de recherche, confessa n'avoir entraperçu « que les palissades extérieures du savoir tenu secret derrière la *Pa* [forteresse maorie] » <sup>25</sup>.

En résumé, l'anthropologie amateur de Nouvelle-Zélande se caractérisa véritablement par quelque chose d'unique et ceci jusque dans les années 1930, à savoir « un rapport étroit et continu entre les Maoris et les traditions de recherche scientifique occidentales <sup>26</sup> ». Salmond – dont le grand-père, le photographe et réalisateur James Ingram McDonald (1865-1935), a travaillé aux côtés de Best dans le Dominion Museum, et notamment lors d'une série d'expéditions ethnographiques entre 1919 et 1923 <sup>27</sup> – ne cache pas une certaine déception devant le fait que l'anthropologie professionnelle moderne a rompu avec cette disposition d'esprit. Dans tous les cas, ses remarques conclusives établissent une passerelle subtile, quasi subliminale, entre les formes de savoir scientifique coloniales et postcoloniales : « L'anthropologie ne saurait-elle être autre chose que la propriété de l'Occident ? À Aotearoa, *si jamais ce fut le cas un jour*, il n'en est désormais plus rien <sup>28</sup>. »

## NOTES

1. Hanson considère (de façon somme toute équivoque) que ces érudits étaient des représentants du « diffusionnisme », ce « grand courant d'une anthropologie aujourd'hui discréditée », qui était obsédé « par l'idée de faire remonter les différents peuples du monde à quelques berceaux de la civilisation » (« The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic », *American Anthropologist*, 1989, vol. 91, p. 891, 892.) La dimension évolutionniste du travail de Best, par exemple, est ainsi ignorée. De telles inexactitudes historiques sont sans doute inévitables, mais aboutissent en quelque sorte à une autre forme d'invention, très courante soit dit en passant : l'invention de l'histoire de l'anthropologie. L'une des principales failles du texte de Hanson réside dans le fait qu'il ignore l'étendue monumentale de l'ethnographie de sauvetage au tournant du siècle, s'exposant au risque de réduire de façon équivoque la problématique de la culture maorie « précoloniale » aux deux « mythes » en question. ■
2. Je n'examinerai pas le thème de la « flotte immense », tournant autour de sept embarcations polynésiennes qui, selon certains auteurs (Percy Smith en particulier) arrivèrent aux alentours de 1350 apr. J.-C. d'Hawaïki, leur terre natale. L'existence d'une population aborigène non polynésienne en Nouvelle-Zélande qui aurait précédé l'arrivée des Maoris constitue un autre élément de cette reconstitution. Best soutenait également cette thèse d'un double peuplement. ■
3. Cité dans A. Hanson, 1989, p. 893. Hanson fait également appel au travail de D. Simmons datant de 1976, *The Great New Zealand Myth : A Study of the Discovery and Origin Traditions of the Maori*, Wellington: Reed. ■
4. Hanson, *ibid.*, p. 891, 892. ■
5. *Ibid.*, p. 893. Concernant le thème anthropologique de la « flotte immense », Hanson évoque les noms de Te Rangi Hiroa/Peter Buck et d'Apirana Ngata, appartenant à une génération plus ancienne, et ceux de Maharaia Winiata, Douglas Sinclair et Ereura Stirling, comme représentants plus récents de cette tradition intellectuelle. ■
6. Hanson, *ibid.*, p. 893 ; les italiques sont miennes. ■
7. *Ibid.* D'autres études existent dans la même veine que celle de Hanson. Dans « Historicising Maoritanga: Colonial Ethnography and the Reification of Maori Traditions », de 1996, Toon van Meijl va jusqu'à dire qu'il est devenu « une évidence » que les mythes créés par les Européens, au sujet du passé maori, ont été « incorporés », au cours du xx<sup>e</sup> siècle, dans les soi-disant traditions orales (*The Journal of the Polynesian Society*, vol. 105, n° 3, p. 328). Les anciens d'aujourd'hui qui évoquent les ancêtres, dit-il, font en réalité écho aux travaux de la génération d'Elsdon Best. ■
8. Ce livre est publié par l'universitaire pakeha, Michael King. ■
9. M. Marsden, cité dans Hanson, *ibid.*, p. 894. Plus récemment, en 2014, James Cox a soumis à un examen plus approfondi encore le travail de Maori Marsden, dévoilant sa fabrication de la tradition, et plus précisément son déploiement d'un savoir ésotérique transmis oralement qui trahit involontairement l'influence du travail de Best (*The Invention of God in Indigenous Societies*, Durham, Acumen, 2014, p. 45, 49). ■
10. Sinclair, cité dans Hanson, *ibid.*, p. 894. ■
11. Hanson, *ibid.*, p. 894. ■
12. *Ibid.*, p. 898. ■
13. p. 208, 238. Bien que mes propos divergent de ceux de Hanson, il me paraît que la critique de Henare au sujet de toute prétention à l'impartialité est susceptible de s'appliquer aussi au présent travail. J'y reviendrai ; voir également A.

Henare, « Nga Rakau a te Pakeha. Reconsidering Maori Anthropology », dans J. Edwards, P. Harvey & P. Wade (dir.), *Anthropology and Science. Epistemologies in Practice*, Oxford, New York, Berg, 2007, p. 104-107. ■

14. J. Linnekin, « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist*, 1991, vol. 93, p. 446, 448. ■

15. Allan Hanson, « Reply to Langdon, Levine, and Linnekin », *American Anthropologist*, 1991, vol. 93, p. 450. ■

16. Selon l'étude pionnière sur l'ethnicité des pakeha « Pakeha Ethnicity : A Response to Maori Sovereignty » (1991), réalisée par Paul Spoonley (dans P. Spoonley, D. Pearson & C. Macpherson (dir.), *Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand*, Palmerston North, Dunmore Press, p. 154-170), l'identité pakeha concerne les descendants de colons britanniques qui reconnaissent et font la promotion d'une Nouvelle-Zélande biculturelle en des termes favorables aux Maoris. ■

17. Hanson, *ibid.*, p. 895. ■

18. A. Salmond, « The study of traditional maori society: the state of the art », *Journal of the Polynesian Society*, 1983, vol. 92, p. 309. Elle affirme qu'il existe toujours des écoles traditionnelles, *Whare-wananga*, dont la vision du monde établit des liens spirituels entre la terre, les dieux, les ancêtres et les femmes et hommes vivants. « (...) un tel savoir était, et continue d'être occasionnellement, enseigné dans l'isolement, souvent dans le noir et à bonne distance de toute nourriture, des femmes et d'autres influences néfastes » (*ibid.*, p. 319 ; mes italiques). ■

19. *Ibid.*, p. 311. Il nous faut attirer l'attention sur le fait que Salmond, ce faisant, fabrique également une tradition en anthropologie elle-même, que je comprends comme une déformation diabolisée de son passé : en Nouvelle-Zélande, comme ailleurs, selon elle, notre discipline « s'est inspirée (de manière implicite ou explicite) des théories d'une hiérarchie évolutionniste qui décrit les modes de pensée "primitifs" ou "traditionnels" comme insatisfaisants ou primaires » (*ibid.*, p. 309). Par le biais de cette schématisation de la pensée anthropologique, Salmond donne raison aux experts autochtones qui accusent les anthropologues d'ignorer le fait que « le monde maori est tout sauf simple », estimant qu'« une seule vie ne suffirait sans doute pas à un étranger, quelle que soit sa formation académique, pour comprendre ses conceptions (*ibid.*, p. 311) ». ■

20. Telle que citée dans Sorrenson, 1990 [1979], p. 86. ■

21. À l'instar d'Hirini Mead, Ruka Broughton, Robert Mahuta, Patu Hohepa, Wharetoroa Kerr, et Merimerei Penfold. ■

22. A. Salmond, 1983, p. 327. ■

23. *Ibid.*, p. 321. Une attention particulière est accordée à des sources primaires maories, c'est-à-dire à des manuscrits d'auteurs indigènes et non publiés, dont la portée réelle est seulement « en train d'apparaître », de sorte que leur lecture attentive « devient de plus en plus essentielle », voire obligatoire (*ibid.*). ■

24. *Ibid.*, p. 314. ■

25. *Ibid.* ■

26. *Ibid.*, p. 314-315. ■

27. Voir A. Salmond, « Tears of Rangi. Water, power, and people in New Zealand », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2014, vol. 4, p. 295. ■

28. Salmond, 1983, p. 327 ; mes italiques. Voir plus bas pour une référence à des travaux plus récents de Salmond. La focalisation sur une anthropologie « périphérique » comme l'anthropologie néo-zélandaise, introduit, selon Amiria Henare, un « correctif historiographique » vis-à-vis de la soi-disant représentativité des grandes traditions anthropologiques de l'Occident ; elle permet aussi de reconstituer des réseaux de sociabilité savante qui étaient peut-être « plus efficaces au début du xx<sup>e</sup> siècle qu'aujourd'hui, nonobstant l'avènement des communications électroniques ». (2007, p. 93). ■

## SYMPATHIE OU HOSTILITÉ ?

### La « recherche indigène » et le passé de l'anthropologie

L'effacement du nom d'Elsdon Best n'est pas perçu comme tel du point de vue de certains chercheurs indigènes maoris actuels. En concentrant singulièrement leur attention sur l'histoire des études maories en Nouvelle-Zélande, plutôt que sur l'histoire des grandes traditions (inter)nationales de l'anthropologie et de leurs principaux objets d'études, ils constatent que Best jouit toujours d'une réputation d'ethnographe d'exception, tout en déplorant l'oubli dans lequel ses informateurs maoris sont plongés. Dans son ouvrage influent *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, publié en 1999, Linda Tuhiwai Smith admet que les « chercheurs indigènes » sont loin d'être les seuls à critiquer les liens entre ethnographie et violence coloniale, et que l'émergence des nouveaux mouvements des « peuples indigènes » dans les années 1960 et 1970 est historiquement liée à la critique postcoloniale émanant des milieux universitaires occidentaux. Cependant, elle regrette que le nom de Best bénéficie aujourd'hui encore d'une plus grande autorité que celui des Maoris lui ayant véritablement permis de faire son travail, et ce en raison de l'influence politique durable de la science occidentale : « Best est toujours considéré comme un expert aujourd'hui, mais les noms de ses informateurs et ce qui reste de leur savoir demeurent enfouis dans des manuscrits, et des archives<sup>1</sup>. »

Smith a plutôt tendance à voir en Best « un opportuniste qui exploitait ses amitiés », jusqu'au point de provoquer « des situations d'hostilité et de résistance ». Bien sûr, ses relations sur le terrain, aussi ambiguës qu'elles eussent certainement été, suscitèrent également « des actes d'ouverture et de générosité » de la part des Maoris. Smith reconnaît qu'il semble avoir été « traité avec respect » dans la majorité des cas. Ce fait devrait néanmoins être mesuré « à l'aune des valeurs accordées par les Maoris à l'acte du don » et non pas en regard de l'empathie dont aurait été doté l'homme blanc. Il n'en reste pas moins que Smith a des positions critiques radicales à l'égard du concept occidental de recherche et des pratiques qui lui sont associées, les considérant comme « inextricablement liés à l'impérialisme et au colonialisme européens », d'où la nécessité d'une véritable recherche autochtone alternative, incluant une lecture des archives centrée sur les peuples indigènes. Tout d'abord, Smith précise que les ethnographes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle avaient d'autres missions prioritaires qui les impliquaient dans des formes flagrantes d'exploitation coloniale. Elle déplore que Best, aux côtés

d'autres ethnographes de sa génération, ait bâti une réputation scientifique qui passait sous silence « son implication dans la structure d'ensemble de la colonisation ». Il n'est plus admissible d'ignorer que « leurs «informateurs» furent relégués dans l'ombre, leurs activités coloniales considérées comme non problématiques, et leur ethnocentrisme chronique analysé comme un signe des temps <sup>2</sup> ».

Aussi, même si elle admet que les informateurs aient pu faire des révélations, en particulier les sages connus sous le nom de *tohunga* (comme ce fut le cas pour Tamati Ranapiri), l'écriture de Smith est-elle empreinte d'une tonalité négative qui tend à déprécier à la fois politiquement et scientifiquement le travail ethnographique de Best. Compte tenu du fait que les Maoris « n'avaient désormais plus le contrôle de leurs propres vies ou de leurs terres, et traitaient avec des fonctionnaires hostiles », l'attitude qu'ils adoptèrent pour répondre à sa curiosité d'ethnologue envers leur savoir traditionnel devrait être comprise comme une stratégie visant à se procurer un ami utile parmi les *Pakeha* et à préserver cette amitié. Il se peut également qu'ils aient été influencés par sa conviction que « la race des Maoris était en train de mourir, ou que la civilisation advenait si rapidement que ce qui était de l'ordre de la «tradition» devait être consigné aussi rapidement que possible avant d'être contaminé ou perdu ». En tout état de cause, Smith a tendance à penser que « l'échange de formes hautement sacrées de savoir » était de nature essentiellement pragmatique et qu'il « ne donnait pas lieu à une révélation massive des choses tenues pour importantes <sup>3</sup> ». En d'autres termes, il n'existe pas de fondement à l'idée que l'ethnographie de Best serait le produit d'une véritable collaboration de la part des Maoris, puisque ces derniers ne faisaient que réagir en victimes du système colonial.

Par conséquent, Smith n'accorde qu'un crédit partiel aux composantes vernaculaires du travail de Best. Les informateurs adoptèrent sans doute une stratégie de partage parcimonieux, dont l'ethnologue ne tint pas compte afin de préserver son statut supérieur de collecteur de données : « Best abandonna effectivement certaines de ses pistes de recherches, mais il justifiait son revirement en invoquant la faible importance du sujet, et non pas son incapacité à découvrir quoi que ce fût. » Les paradigmes de l'urgence ethnographique et de la disparition inévitable des peuples indigènes représentaient une seule et même chose : le versant anthropologique de l'entreprise coloniale. C'est la raison pour laquelle Best et d'autres de ses collègues ethnographes pouvaient éprouver « une affection profonde à l'égard du peuple maori qu'ils voyaient comme l'incarnation d'un idéal » car ils ne pouvaient exister que dans une vision romantique du passé, « tout en se montrant hostiles envers les Maoris qui n'étaient pas à la hauteur de cette représentation », ce qui équivaut à dire qu'ils acceptaient de fait le système colonial d'assujettissement de ces derniers <sup>4</sup>. On trouve une variante de la formule de Tuhiwai

Smith dans l'ouvrage d'Amiria Henare, *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*, de 2005, qui compare de façon très inattendue les discours et les dispositifs anthropologiques et muséologiques sur les Hautes-Terres néo-zélandaises et écossaises. À propos de l'univers colonial de la Nouvelle-Zélande du début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, Henare parle notamment de « l'ironie qu'il y a à idéaliser romantiquement les *Highlands* tout en expropriant les *Highlanders* de leurs terres ancestrales <sup>5</sup> ».

Devant ce nouveau changement de perspective, certains lecteurs du présent ouvrage pourront être perplexes à l'idée qu'un ancêtre banni tel que Elsdon Best puisse être considéré comme jouissant d'une renommée de longue date ; renommée qui fit l'objet d'une polémique majeure par ailleurs. L'historiographie de notre discipline, incapable sans doute de suivre les trop nombreuses ramifications de l'anthropologie, ou déconnectée d'une manière ou d'une autre de certains champs d'étude, a peut-être raté un détour essentiel. La participation des Maoris au travail de Best fut-elle le fruit d'une croyance imposée en l'inéluctabilité de la disparition de leur culture ? Même si la classique « théorie du découragement » <sup>6</sup>, fruit de circonstances historiques singulières, a cédé la place, en Nouvelle-Zélande et ailleurs, à une période de revitalisation de l'autochtonie et à un renouveau des perceptions de « la culture "traditionnelle" comme un point de mire en constante évolution » <sup>7</sup>, le fait demeure que l'étendue de l'ethnographie de sauvetage est un problème historique auquel il convient de répondre au cas par cas.

Même si le nom de Best est loin d'être loué par les chercheurs indigènes contemporains, il n'est pas systématiquement critiqué, pas plus que n'est complètement caché le recours à ses travaux. Mais il semble que puisse être détectée dans certains discours une sorte de flou historique autour des relations entre son ethnographie de sauvetage et les liens que les Maoris établissent aujourd'hui avec leur passé. L'ouvrage de Hirini Moko Mead, *Tikanga Maori. Living by Maori Values*, de 2003, est également un cas d'école. D'une part, l'auteur admet qu'en raison de la colonisation et de la christianisation, une grande partie du savoir pré-européen s'est perdue, et il utilise même une métaphore saisissante pour décrire l'ampleur de cette destruction : « (...) La culture maorie est comparable à Humpty Dumpty. Lorsque Humpty Dumpty était assis(e) [sic] sur le mur, il ou elle [sic] était un être entier. Mais lorsque Humpty tomba, tout son être fut brisé et éparpillé en morceaux <sup>8</sup>. »

D'autre part, la récupération de ce qui fut perdu est assimilée plus exactement, dans une large mesure tout au moins, à une récupération de ce qui était gardé invisible, voire clandestin, à l'apogée de la colonisation. Cela signifie qu'avaient toujours existé des gardiens silencieux des *tikanga Maori* (valeurs maories/coutumes maories), en particulier des hommes et des femmes d'un certain âge, c'est-à-dire



**Illustration 4 :** Rêvant des Hautes-Terres. Elsdon Best et Tom Wyatt en costume maori, 1883.

Elsdon Best and Tom Wyatt in Maori dress. Williams, Edgar Richard, 1891-1983 : Negatives, lantern slides, stereographs, colour transparencies, monochrome prints, photographic ephemera. Ref : 1/2-140197-G. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand. <http://natlib.govt.nz/records/23166344>

des *kaumatua* et *kuia*<sup>9</sup>, tandis que la « grande majorité » du peuple maori ignorait tout, en réalité, de ses propres traditions. Certains morceaux du Humpty Dumpty maori furent indubitablement détruits sans qu'on puisse jamais espérer les retrouver, mais d'autres pièces d'une grande importance n'étaient que « cachées » et pouvaient alors être mêlées à d'autres morceaux encore qui « n'attendaient que d'être reconstruits ». On comprend mieux pourquoi Mead apparaît dans l'article de Hanson comme l'un des principaux artisans de l'invention de la tradition maorie<sup>10</sup>. Une telle tradition, selon les termes mêmes de Mead, n'a fait que « sortir de son refuge et se trouve désormais exposée à la lumière éclatante du jour<sup>11</sup> ».

Mead considère en vérité que « nous avons de la chance de pouvoir accéder à des comptes rendus ethnographiques de nombreux *tikanga* ». Huit textes d'Elsdon Best figurent dans la bibliographie de *Tikanga Maori*<sup>12</sup> et sont de fait cités ou donnés en référence sur des questions aussi délicates que les concepts spirituels précoloniaux ayant trait au statut de personne notamment *mauri*, *wairua* et *hau*. Cela étant, aucune recherche censée tirer un « savoir contextuel » du sens et de la portée des coutumes ne peut se limiter à une simple étude des textes ; une « recherche directe » s'impose selon Mead, ce qui requiert d'écouter des *tohunga* en exercice, d'être présent physiquement lors des cérémonies et de discuter de celles-ci avec « différentes personnes ». Voilà pourquoi le savoir, réinterprété et adapté par tout un ensemble d'individus, émane d'une manière ou d'une autre « du peuple », une idée qui relie les Maoris d'aujourd'hui aux sages d'hier et aux ancêtres. En d'autres termes, le savoir retrouvé est réellement « le savoir accumulé par des générations entières de Maoris », et c'est également la raison pour laquelle ce savoir devrait être considéré comme leur « propriété intellectuelle<sup>13</sup> ». Comme nous le verrons dans le dernier chapitre, Mead est un ardent défenseur du rôle du *tapu*<sup>14</sup> de nos jours en Aotearoa, tout en le reliant au pouvoir des dieux traditionnels maoris. Je n'explicitai pas les implications complexes de l'extrait suivant, dans l'espoir que sa lecture puisse stimuler l'imagination du lecteur à la fin de la seconde partie de mon étude :

Best (dans *The Maori*<sup>15</sup>) soulignait que la vitalité de la race était intimement liée à l'état du *tapu*. Son état dépendait du pouvoir des dieux qui donnaient de l'espoir à la population. Une fois l'institution du *tapu* délitée par l'intervention des gouvernements et des missionnaires *pakeha*, les gens perdirent leur sentiment de sécurité et leur raison d'être. Beaucoup d'anciens dirent à Best (...) « que l'élan de leur race les avait quittés après la disparition du *tapu*, laissant les gens dans un état d'impuissance et sans défense ». C'est une déclaration saisissante<sup>16</sup>.

Nous devons être conscients que la critique de l'essentialisme maori contemporain est considérée à son tour par les chercheurs indigènes comme un prolongement de la colonisation<sup>17</sup>. Dans les propos

liminaires de *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai Smith rejette tant l'anthropologie coloniale que *postcoloniale*, laissant entendre que le peuple maori est toujours dans la situation du dominé et que les « recherches » dont ils sont l'objet participent de cette domination :

Nous sommes exaspérés de voir les chercheurs et intellectuels occidentaux présupposer connaître tout ce qu'il est possible de connaître sur nous, en se fondant sur leurs brèves rencontres avec certains d'entre nous. Nous sommes révoltés à l'idée que l'Occident puisse désirer, soutirer et revendiquer la propriété de nos moyens de connaissance, de nos images, des choses que nous créons et produisons, et écarter dans le même temps les personnes qui créèrent et développèrent ces idées tout en cherchant à désavouer toute entreprise nouvelle de leur part en tant que créateurs de leur propre culture et de leurs propres nations <sup>18</sup>.

Ce qui est considéré comme la force menaçante de l'anthropologie « blanche » est illustré par plusieurs travaux qui, dans la veine de Hanson, cherchent à déconstruire les discours de la *Maoritanga* et de la *Kaupapa Maori*. C'est le cas de la monographie de 1998, *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*, de l'Américain Steven Webster, dont le titre est un calembour provocant, évocateur des *Patterns of Culture* de Ruth Benedict <sup>19</sup>. Une référence s'impose, aussi, à l'article d'Adam Kuper, « The Return of the Native », de 2002, qui, tout en abordant plusieurs cas, est assez sévère vis-à-vis des discours indigénistes maoris <sup>20</sup>. Mais concentrons-nous plutôt sur les écrits de la Néo-Zélandaise Elizabeth Mary Rata, professeur de *Critical Studies* à l'université d'Auckland. Son argumentation réduit les analyses de plusieurs intellectuels maoris au statut d'idéologie pure, jusqu'à dénoncer le fait que leurs stratégies rhétoriques dissimuleraient des objectifs politiques et des intérêts économiques douteux. Rata suggère qu'un présumé savoir spirituel, présenté sous la forme d'un héritage collectif maori, sert les intérêts d'un petit groupe, à savoir les organisations tribales qui gèrent les compensations territoriales et monétaires qui leur furent attribuées après la reconnaissance de leurs griefs historiques <sup>21</sup>. De son point de vue, ceci advient au détriment de l'équité sociale : l'urbanisation massive et la détribalisation importante des femmes et des hommes maoris qui s'opèrent durant toute la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle ne sont pas prises en compte ni sur le plan social ni sur le plan symbolique, sans parler du poids statistique des mariages et naissances mixtes. En d'autres termes, la nouvelle « idéologie » implique une discrimination des individus non tribaux (et, au sein des tribus, des lignages issus des fils cadets) <sup>22</sup>.

Dans les travaux de Rata, Linda Tuhiwai Smith apparaît parmi d'autres chercheurs et chercheuses « indigènes » comme une représentante majeure de cette tendance à accentuer, pour des raisons politiques, la dichotomie spirituelle et historique entre Maoris et *Pakeha*, entre colonisés

et colonisateurs. Pour Smith, il n'est pas concevable que la logique du don puisse faire partie de la contemporanéité occidentale, comme Mauss le souhaitait ou en rêvait, parce que cela constituerait une contradiction dans les termes mêmes. Dans son analyse de cette « rhétorique », Rata arrive à la conclusion que certains représentants des populations indigènes, l'« élite tribale » maorie en particulier, estiment être les seuls héritiers de cette spiritualité ancestrale, pré-européenne. La logique du don leur appartient. Le paradoxe de ce point de vue, explique Rata, consiste en ce que « la réification de l'indigénéité à travers un primordialisme intemporel dissimule le fait qu'il s'agit d'un concept moderne utilisé pour et dans un monde très moderne <sup>23</sup> ». Rata est par conséquent portée à fragmenter l'histoire, et donc à réfuter la légitimité du concept de continuité culturelle dans un tel contexte.

En dépit de leur rejet des analyses extrêmes concluant à la disparition de leur culture, les chercheurs autochtones maoris n'en reconnaissent pas moins explicitement que la tradition s'est transformée et adaptée aux enjeux du présent. Hirini Mead déclare par exemple que les *tikanga Maori*, s'ils relient le peuple à leurs ancêtres, ne sont pour autant pas « figés dans le temps » <sup>24</sup>. Ce qu'explique également Mason Durie : « Fossiliser la culture, ce serait contredire notre dynamique de progrès ; même si nous pouvons tirer un enseignement au présent des valeurs et des savoirs traditionnels, même s'ils nous offrent certaines clés pour l'avenir, l'auto-détermination maorie n'a rien à voir avec le fait de vivre dans le passé <sup>25</sup>. » Dans le chapitre 2 de *Te Mana, Te Kawanatanga. The Politics of Self-Determination*, intitulé « Mana Atua - A Resourceful Environment », Durie étudie l'importance des concepts cosmologiques traditionnels maoris dans la lutte pour la sauvegarde des ressources naturelles, y compris vis-à-vis des défenseurs de la nature influencés par la pensée occidentale, incapables de saisir les liens spirituels unissant toute chose et, par-dessus tout, les humains et la Nature. Les Maoris, c'est-à-dire les tribus maories, sont sans doute des gardiens des rivières et des forêts, de la faune et de la flore locales, « plus efficaces » que les institutions de la Couronne, puisque grâce à leurs ancêtres, ils ont intégré à un degré plus profond le respect des ressources naturelles. « L'incarnation de la terre et du ciel par les parents Rangi et Papa met en évidence cette idée », explique Durie, qui a également à l'esprit les enfants de ce couple divin : « Certains d'entre eux sont connus et respectés encore aujourd'hui de ceux qui appliquent l'éthique environnementale. D'autres, sans être oubliés, sont maintenus dans des souvenirs plus anciens d'accomplissements de la tribu, et ne refont surface que périodiquement pour offrir des conseils sur la marche à suivre lorsque la nature fait face à de nouvelles menaces <sup>26</sup>. »

L'évocation des *atua* sous la forme de dieux de la nature n'est pas inspirée (ou du moins pas de manière directe) par le travail de Best, absent de la bibliographie de Durie. Comme nous le verrons dans la deuxième partie, Best insista sans doute plus que tout autre anthropologue sur le fait

qu'hommes et arbres étant tous, par l'entremise de Tane, enfants de Papa, les Maoris étaient « avec les leurs » quand ils se trouvaient dans un paysage naturel<sup>27</sup>. Durie n'évoque le nom de Best que pour critiquer l'eurocentrisme du regard porté par les anthropologues sur les Maoris, construisant une image de leur culture et de leur histoire qui pouvait « immédiatement être comprise et manipulée par les colonisateurs »<sup>28</sup>. Il peut être tentant pour les critiques de toute illusion d'authenticité culturelle, de remettre en question cette « invention » d'une transmission culturelle autonome qui repose, d'une manière ou d'une autre, sur les archives vilipendées de l'anthropologie, sans parler de la possibilité de voir dans les variantes modernes de la tradition des formes simplifiées de rituels et de mythes<sup>29</sup>. Toutefois, on doit garder à l'esprit que les chercheurs indigènes maoris considèrent ce genre de critique comme une parfaite illustration de l'influence menaçante et persistante de l'anthropologie « blanche ».

De ce point de vue, il nous faut faire preuve de prudence lorsque nous mettons sur un même plan l'anthropologie ou l'idée même de science et le champ de la recherche indigène, également appelée recherche *Rangahau* ou *Kaupapa Maori*, puisque les défenseurs de celle-ci revendiquent explicitement une différence qualitative et une distanciation politique. Voilà pourquoi il n'y a pratiquement plus de Maoris qui revendiquent le statut d'anthropologues. Les études maories, avec leurs départements à part entière depuis les années 1970, sont devenues « une façon d'échapper à l'emprise disciplinaire de l'anthropologie », écrit Amiria Henare. Ce divorce, rajoute-t-elle, est indissociable des chemins théoriques pris par l'anthropologie contemporaine, « lesquels, loin de démocratiser la discipline en l'ouvrant à des subjectivités diverses, ont contribué à renforcer (...) l'autorité du savoir anthropologique<sup>30</sup> ». Certes, Tuhiwai Smith ne rejette pas l'ensemble des contributions *pakeha* ou occidentales, et se montre même singulièrement ouverte aux réflexions qui soulignent la dimension coloniale de l'anthropologie, à savoir celles de penseurs critiques majeurs du « savoir occidental » tels qu'Edward Said ou Michel Foucault<sup>31</sup>. Dans leur « Introduction » à l'ouvrage *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* (2008), Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln reprennent l'idée émise par Tuhiwai Smith d'une recherche indigène, et notamment *Kaupapa Maori*, en tant que « théorie critique localisée ». Autrement dit, l'« objectif d'émancipation » sous-jacent à la critique de l'Occident est adapté aux spécificités du contexte historique et de la vision du monde maoris<sup>32</sup>.

Force est de constater, par contre, que le regard critique de l'anthropologie occidentale porte souvent sur des idées de continuité spirituelle qui sont cruciales aux yeux des communautés indigènes (et notamment des chercheurs indigènes<sup>33</sup>). La réponse de Smith consiste à revendiquer la mise en place d'autres concepts, et en particulier de définitions autochtones de l'authenticité et de l'essentialisme. La différence majeure se trouve dans l'adoption d'une perspective « humaniste », selon laquelle la

dimension « stratégique » de la revendication d'une essence doit être rapprochée du point de vue des « droits de l'homme et des droits des peuples autochtones », et tendre à une décolonisation de l'intérieur. En second lieu, il est nécessaire de prendre au sérieux la dimension spirituelle du concept, à savoir le fait que « l'essence d'une personne s'inscrit dans une généalogie que l'on peut retracer jusqu'à une terre parente, prenant généralement les traits d'une Terre Mère », comme c'est le cas chez les Maoris :

Une personne humaine n'est pas isolée, mais partage avec d'autres êtres vivants et « inanimés », au sens où l'entend l'Occident, une relation fondée sur une « essence » de vie commune. L'importance du lieu, de la terre, du paysage, et d'autres choses encore dans l'univers, en ce qu'elle détermine l'essence même du peuple, produit *une interprétation très différente du terme essentialisme tel qu'il est utilisé par les peuples autochtones*<sup>34</sup>.

Le point de vue d'Elizabeth Rata est considéré comme anti-autochtone à l'échelle locale, mais il peut être lu comme une illustration extrême du soupçon prédominant en anthropologie contemporaine à l'égard de toute forme d'essentialisme. En réalité, d'autres chercheurs plus compréhensifs, y compris maoris, l'ont précédée dans cet examen approfondi des transformations de l'activisme maori, et plus particulièrement de ses formes radicales d'expression, dont l'idée ostracisante de « recherche indigène » ; et l'on retrouve également dans ces écrits les problèmes éthiques complexes que soulèvent les critiques émises par Rata, à savoir le manque de considération pour la dialectique historique des peuples indigènes, inspirant notamment la déclaration des Nations unies sur leurs droits, et en particulier le droit « de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture », et, bien évidemment, le droit à l'auto-détermination, soit par l'établissement d'un gouvernement autonome soit par sécession de l'État postcolonial<sup>35</sup>.

Dans sa contribution à l'ouvrage de 1991, *Nga Take : Ethnic Relations and Racism in Aotearoa / New Zealand*<sup>36</sup>, intitulée « Maori Ethnicity as Ideology », le sociologue maori Harauki Greenland met en évidence le fait que l'activisme maori n'est un mouvement social que « dans un sens restreint », au sein duquel il n'y a pas de « théorie sur laquelle tout le monde soit d'accord ». Le renouveau de l'identité maorie depuis la fin des années 1960 est traversé de tendances « éparpillées »<sup>37</sup>. Néanmoins, Greenland propose, en s'appuyant sur une « vaste sélection » de sources et de pratiques ethnographiques, d'identifier des directions, voire de « reconstituer » (les guillemets sont de lui) le processus de consolidation du discours radical, le terme *radical* apparaissant plus de 50 fois dans tout le chapitre. Greenland identifie un changement important entre les années 1970 et 1980, dès lors que le sentiment urbain d'injustice ne s'inspira plus d'idéologies non autochtones en provenance des États-Unis, et plus particulièrement

du *black power* qui servait de cadre à la rébellion de l'époque contre toute forme de statu quo, mais prit une tonalité de plus en plus néo-traditionnaliste, nourrie de contributions rurales <sup>38</sup>.

La terre, symbole fondamental des protestations maories, était désormais associée aux idées véritablement radicales visant à redonner d'une manière ou d'une autre aux Maoris le contrôle d'Aotearoa. L'opposition entre les visions du monde maorie et *pakeha* fut l'objet d'une « mise en scène dramatisée » afin de renforcer l'idée pan-tribale de *tangata whenua* (le peuple de la terre), qui répond spécifiquement à certaines des revendications des tribus : la vision maorie était idéalisée, présentée comme spirituelle et respectueuse de la Terre Mère, tandis que celle des *Pakeha* était diabolisée pour ses tendances matérialistes et prédatrices. Malgré l'invasion coloniale, la culture maorie avait survécu dans le maintien de ses liens fondamentaux et métaphysiques avec la terre, et pouvait dès lors retrouver son élan. Selon Greenland, cette nouvelle idéologie est une version « sécularisée », pour ne pas dire « agnostique » de prétendus « croyances et symboles primordiaux » ; que l'on puisse toujours ou non y associer une dimension sacrée demeure une question ouverte <sup>39</sup>.

Le fait essentiel est que le tropisme politico-religieux se trouve au cœur du changement majeur advenu depuis les années 1980 : le biculturalisme, c'est-à-dire la revendication d'une place plus juste au sein de la nation, a laissé progressivement la place aux revendications séparatistes et à l'exclusion, avec ou sans maintien des liens avec l'État, voire à des projets de décolonisation extrêmes <sup>40</sup>. Nonobstant les travaux importants effectués par les chercheurs *pakeha* depuis les années 1960 (par exemple les historiens de la résistance maorie), le rejet sans appel de la société *pakeha* peut sous-entendre l'éviction des contributeurs non maoris aux études maories <sup>41</sup>. Dans sa conclusion, et en accord avec la volonté des éditeurs de promouvoir le changement au sein de la société néo-zélandaise, Harauki Greenland ne cache pas que son étude est destinée à contribuer « à la dissolution des superstitions politiques colportées à la fois par les partisans et les détracteurs du radicalisme » <sup>42</sup>. Il donne à entendre des formes alternatives de traitement des articulations historiques entre Maoris et *Pakeha*, et prend dès lors définitivement position contre le primordialisme et, par voie de conséquence, contre les radicaux.

Malgré la difficulté que j'ai éprouvée à trouver des chercheurs maoris qui prennent la défense d'Elsdon Best contre ses détracteurs postcoloniaux, cela ne signifie nullement qu'il n'en existe pas. Le point de vue dominant vient sans aucun doute entacher son image de chercheur *pakeha* compréhensif, ou l'ignore tout simplement. Pour trouver des voix maories positives à son égard, peut-être faut-il les chercher dans un autre temps – le sien...

## NOTES

1. L. T. Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London, New York, Zed Books, 2012 [1999], p. 88. ❏
2. *Ibid.* p. 87-88, 1, 84. ❏
3. *Ibid.* ❏
4. *Ibid.*, p. 88, 86. ❏
5. Cambridge, Cambridge University Press, p. 203. Henare porte tout de même un regard plus favorable sur Elsdon Best et les formes de collaboration qu'il a entretenues avec les anciens Maoris. Voir aussi Henare, 2007, p. 94-95. ❏
6. M. Sahlin, «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century», *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, 1999, p. iii. ❏
7. Regna Darnell, *Invisible genealogies. A History of Americanist Anthropology*, Lincoln, London, University of Nebraska Press, 2001, p. 16. ❏
8. Mead, Hirini Moko (Mead, Sidney M.) *Tikanga Maori: Living by Maori Values*. Wellington : Huia Publishers, 2003, p. 306. ❏
9. *Ibid.*, 2. La thématique du gardien silencieux trouve son paragon à travers la figure et les écrits de Maori Marsden, dernier disciple survivant de la *Whare-wananga* (école d'érudition, voir chapitre « En l'honneur de Tane : le souvenir des écoles d'érudition », p. 122) qui continua à enseigner semble-t-il de manière intacte, et ce jusqu'aux années 1950, la vision maorie du monde qui existait au XIX<sup>e</sup> siècle (voir Maori Marsden, Charles Royal /Te Ahukaramú (dir.) *The Woven Universe: Selected Writings of Rev. Maori Marsden*, New Zealand, Estate of Rev. Maori Marsden, 2003). L'éditeur de cet ouvrage, un recueil de textes de Marsden, partage avec le lecteur son désarroi et son sentiment de « deuil d'une «source» » après la mort du sage en 1993, et sa peur que « nous ayons perdu quelque chose de fondamental, quelque chose d'authentique et de grande valeur, quelque chose que nous ne serions plus en mesure de posséder de nouveau » (*ibid.*, p. viii). Un sentiment qui s'effaça cependant, lorsqu'il entreprit de lire les articles de Marsden – dans lesquels, soit dit en passant, l'absence de référence aux travaux de Best est notoire. ❏
10. Au regard en particulier de son rôle dans l'exposition célèbre *Te Maori* qui fut organisée entre 1984 et 1987. ❏
11. Mead, 2003, p. 306, 23. ❏
12. Aux côtés d'autres sources datant du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. ❏
13. Mead, 2003, p.3, 13, 18, 19. ❏
14. Désigne un interdit lié au sacré d'une chose, d'un être ou d'un lieu, et qui ne peut être discuté, touché ou visité. Voir en particulier le chapitre « *Tapu* et *mana* : "la colonne vertébrale du système social maori" ». ❏
15. Mead indique une réédition de 1941 de *The Maori* (paru à l'origine en 1924). ❏
16. Mead, 2003, p. 47. ❏
17. Cela signifie que les analyses apparemment contre-hégémoniques de l'anthropologie contemporaine sont considérées, par les chercheurs indigènes, comme hégémoniques. ❏

18. Smith, 2012 [1999], p. 1. ❏
19. Voir G. Byrnes, Compte rendu de *Patrons of Maori Culture* de Steven Webster, *Kōtare*, 1999, vol. 2, n° 2, p. 73. Pour une critique de Webster, voir A. Henare, 2007, p. 104-108. Henare cherche à mettre en évidence le paradoxe sous-jacent à une étude d'inspiration marxiste qui, tout compte fait, avance des arguments qui plaisent à l'aile droite de la société néo-zélandaise qu'ils favorisent. ❏
20. Pour une contre-critique, voir A. Henare, *ibid.*, p. 105-107. ❏
21. C'est ce que Rata appelle le « capitalisme néo-tribal », notamment dans *A Political Economy of Neotribal Capitalism*, New York, Lexington Books, 2000. ❏
22. La question de l'urbanisation de la population maorie est déjà, si j'ose dire, un « vieux » dossier de l'anthropologie en Nouvelle-Zélande. Si le travail de terrain de Joan Metge au début des années 1950 (Joan Metge, *A New Maori Migration: Rural and Urban Relations in New Zealand*. Oxford, New York, Berg, 2004 [1964]), est une référence capitale (avec des développements ultérieurs qui entrecroisent également la problématique des rapports entre tradition et modernité. Voir J. Metge, *New Growth from Old: The Whanau in the Modern World*, Wellington, Victoria University Press, 1995), il y en a d'autres plus anciens et moins connus, tels que celui de Felix Keesing, *The Changing Maori*, New Plymouth, Thomas Avery & Sons, Board of Maori Ethnological Research, 1928, ou du couple Ernest et Pearl Beaglehole, *Some Modern Maoris*, Wellington, New Zealand Council for Educational Research, 1946. Voir notamment les contributions et la bibliographie de Sutherland (ed.), *The Maori People Today*, Wellington, New Zealand Institute of International Affairs, New Zealand Council for Educational Research 1940 ; et aussi Morrow Daniel et Barbara Brookes, 2013. « The Politics of Knowledge: Anthropology and Maori Modernity in Mid-Twentieth-Century New Zealand », *History and Anthropology*, vol. 24, n° 4, p. 453-471. ❏
23. E. Rata, « Discursive Strategies of the Maori Tribal Elite », *Critique of Anthropology*, 2011, vol. 31 (4), p. 371. ❏
24. *Ibid.*, p. 21. ❏
25. Mason Durie, *Te Mana, Te Kawanatanga: The Politics of Maori Self Determination*, Auckland, Oxford University Press, 1988, p. 4. ❏
26. *Ibid.*, p. 22. Une référence, en passant, aux réflexions plus récentes d'Anne Salmond à ce sujet qui consolident son statut de véritable alliée (pour le moins intellectuelle) de la cause maorie représentée par Durie. Dans un article intitulé « Tears of Rangi. Water, power and people in New Zealand », publié en 2014 dans *Hau : Journal of Ethnographic Theory* (Vol. 4, p. 285-309), elle reconnaît à la fois l'incommensurabilité des visions du monde maorie et pakeha et la légitimité des interfaces, des interpénétrations créatives entre les deux. Même si certains acteurs sociaux peuvent faire appel aux modes de pensée traditionnels pour des raisons purement stratégiques, elle ne conteste pas que pour beaucoup d'autres les entités naturelles ont un statut ontologique qui les concerne de façon intime et qui dépasse le raisonnement occidental. Il ne faut donc pas porter un jugement sévère sur les soi-disant incohérences ou incompatibilités entre tradition et modernité. La preuve en est l'accord de Whanganui du 5 août 2014, reconnaissant la rivière du même nom comme un être vivant, dont l'*iwi* également homonyme est devenue la gardienne. Et Salmond de conclure, tirant de cette affaire une leçon valable pour l'ensemble de la planète, dont les accents sont à la fois écologiques et anthropologiques : « Ainsi, *Homo hubris* détrône *Homo sapiens*. Dans un cas pareil, et en dépit des prétentions scientifiques allant dans le sens contraire, les solutions d'ordre épistémologique ne marchent pas. Si nous voulons en arriver à des styles de vie durables et florissants, il va falloir changer nos conceptions fondamentales et nos façons d'ordonner le monde. Ici, des

modes ontologiques dans lesquels la matière n'a jamais été morte ni séparée des gens peuvent s'avérer utiles. » (Salmond, 2014, p. 305) On verra plus loin, dans la présente monographie, l'idée mythique que recouvre l'expression « les larmes de Rangi ». ■

27. Best tel que cité dans Craig, 1964, p. 84. ■

28. Durie, *ibid.*, 1998, p. 45. ■

29. Il est intéressant de noter, concernant la progéniture de Rangi et de Papa, que les notes de bas de page de Durie empruntent à John White et à son ouvrage *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions*, un recueil monumental et bilingue de traditions orales maories en six volumes, financé par le gouvernement colonial entre 1879 et 1890 (Wellington, George Didsbury, Government Printer). Voir plus loin, p. 86-88. ■

30. « *Nga Rakau a te Pakeha*. Reconsidering Maori Anthropology », 2007, p. 94. Il existe néanmoins, en Océanie, le concept d'une « anthropologie indigène », indissociable du projet décolonisateur. À ce sujet, voir Ty P. Kawika Tengan, Tēvita O. Ka'iili et Rochelle Tuitagava'a Fonoti (dir.), 2010. *Genealogies: Articulating Indigenous Anthropology in/of Oceania*, numéro spécial de *Pacific Studies*, vol. 33, n° 2/3. Voir Durie, 1998, p. 78-79 ; Mead, 2003, p. 317 ; et Smith, 2012[1999], p. 65-67. Une autre raison de ne pas assimiler *Kaupapa Maori*, ou la recherche *Kaupapa Maori*, à l'anthropologie réside dans le fait que le concept/projet s'adresse à des individus instruits dès l'enfance au moyen de « méthodes pédagogiques alternatives », inspirées métaphoriquement de la vision du monde maorie (R. Bishop, « Te Kotahitanga. Kaupapa Maori in mainstream classrooms », dans N. K. Denzin, Y. S. Lincoln & L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, p. 457). ■

31. Smith, *ibid.*, 2012 [1999], p. 58-68. ■

32. Norman Denzin & Yvonna Lincoln, « Introduction. Critical Methodologies and Indigenous Inquiry », dans Norman Denzin, Yvonna Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, 2008, p. 9 ; Voir L. T. Smith, « Kaupapa Maori research », dans M. Battiste (dir.), *Reclaiming indigenous voice and vision*, Vancouver, UBC Press, p. 225-247 ; L. T. Smith, « Colonizing Knowledges », dans Denzin Norman K, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (dir.), *ibid.*, p. 59-77. Voir aussi Martin Nakata, *Disciplining the savages - Savaging the disciplines*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 2007. ■

33. À propos de l'article de Hanson de 1989, Smith regrette le fait que les anthropologues discutaient « entre eux » sans prévoir les effets néfastes (et la manipulation par les médias) du mot même d'« invention », comme si le critère d'authenticité d'autres peuples, voire la légitimité, reposait encore entre leurs mains (2012 [1999], p 73, 77, note 52). ■

34. Smith, 2012 [1999], p. 74 ; mes italiques. ■

35. Citations dans Durie 1998, p. 77. La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA), qui existe sous forme d'ébauche depuis 1993, fut adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies en 2007, à une majorité de 144 pays favorables, et 4 votes contre (Australie, Canada, Nouvelle-Zélande, États-Unis). Ces pays soutiendront plus tard la DNUDPA qui, cependant, n'a pas force de loi à l'échelle du droit international. ■

36. « On peut traduire approximativement *Nga Take* par «les questions du jour» » (Spoonley, Pearson & Macpherson, 1991 : 2). ■

37. H. Greenland, « Maori ethnicity as ideology », dans Paul Spoonley, David Pearson & Cluny Macpershon (dir.), *ibid.*, p. 92. Tendances d'autant plus éparpillées qu'elles étaient souvent exprimées lors de réunions et de manifestations,

plutôt que par écrit ; et la pratique traditionnelle consistant à prendre des décisions à main levée pouvait parfois devenir un enjeu dans le processus et se révéler « incompatible avec la théorie » (Greenland, *ibid.*, 104). ■

38. Greenland, 1991, p. 91, 92. Nous pouvons considérer la célèbre Marche pour la Terre de 1975 et l'occupation de Bastion Point (à Auckland) en 1977 comme des tournants, ou des catalyseurs, en ce qu'elles furent riches d'« enseignements politiques pour les radicaux » (*ibid.*, p. 96). En dépit de « l'échec du maintien de l'unité », ces expériences contribuèrent à mettre en exergue l'importance que les tribus accordaient à la terre et le caractère politique de ses dimensions spirituelles. La nécessité était ressentie de « combler le vide idéologique avec une idéologie plus pleinement maorie » (*ibid.*, p. 96, 97). Bien que le traité de Waitangi de 1840 – lequel reconnaissait aux Maoris « la propriété de leurs terres » ainsi que « tous les droits et privilèges des sujets britanniques » en échange de leur reconnaissance de la souveraineté de la Couronne britannique – fût considéré par certains activistes comme « un acte frauduleux », qui avait littéralement ouvert la voie à la mainmise sur leurs terres en usant du terme de *souveraineté* de manière équivoque, l'étendue des réparations pour les dommages causés dans le passé fut évaluée à partir de ce traité célèbre : le tribunal de Waitangi se réunit de 1975 à 2008 (*ibid.*, p. 94). ■

39. *Ibid.*, p. 92. ■

40. Cf. Rata, 2011, p. 359. L'analyse de Rata convoque la même idée, mais distille une accusation plus acerbe contre l'idéologie du séparatisme, que l'auteur décrit négativement comme étant une stratégie de pouvoir illégitime servant à une poignée de personnes, et non pas un perfectionnement idéaliste de l'auto-détermination. Les activistes maoris en question l'ont réorientée « vers des fins qui servent les intérêts d'une petite élite tribale », tout en conservant « la rhétorique des idéaux de réparation et de redistribution propres au biculturalisme » (361). ■

41. Dans sa contribution au développement du concept de *kaupapa Maori*, dans les années 1990, Linda Tuhiwai Smith mentionnait la possibilité d'y admettre des étudiants pakeha à condition qu'ils s'engagent à respecter entièrement la cause, puisqu'il n'existerait pas de recherche autochtone sans objectif politique. ■

42. Greenland, 1991, p. 105. ■

## LE GENTLEMAN MAORI

### Apirana Ngata et l'avenir de la tradition

Du vivant d'Elsdon Best, ou dans les hommages posthumes, plusieurs personnalités maories (ou d'ascendance mixte) de premier plan louaient l'anthropologue en des termes qui contrastent de manière presque déconcertante avec la critique postcoloniale. Son œuvre était très attentivement lue, suivie, promue par des Maoris (ce qui par ailleurs, et à côté d'autres cas en d'autres contextes, rend quelque peu anachroniques, ou tardifs, les ouvrages qui abordent les perceptions autochtones de la littérature anthropologique comme s'il s'agissait d'une question récente<sup>1</sup>). Concentrons-nous, en particulier, sur cette figure majeure (que son caractère légendaire devrait dispenser de toute présentation) de l'histoire d'Aotearoa/Nouvelle-Zélande. Je veux parler d'Apirana Ngata (1874-1950), avocat et homme politique, intellectuel et anthropologue lui-même, mais surtout leader culturel et identitaire, activiste des droits de son peuple, dont le legs incontournable est symbolisé, entre autres, par la présence actuelle de son effigie sur les billets de cinquante dollars néo-zélandais. Outre que ces deux hommes étaient en relation, la comparaison s'impose, dans une monographie consacrée à Best, entre l'entreprise anthropologique de celui-ci et la mission indéniablement politique de Ngata.

À ce stade de l'argumentation, reprenons l'article d'Allan Hanson :

Les temps ont énormément changé depuis 1922, lorsqu'un Maori aussi respecté et fier que l'était Sir Apirana Ngata se permettait de dire d'un universitaire *pakeha* qu'« il n'est pas un membre de la race des Maoris qui parvienne à la cheville de M. Elsdon Best en matière de connaissance des traditions de la race à laquelle nous appartenons »<sup>2</sup>.

La citation de Hanson est empruntée au numéro spécial datant de 1932 de la revue *The Journal of the Polynesian Society*, qui fut publié en hommage à Elsdon Best, décédé le 9 septembre de l'année précédente. On trouve plus précisément cette déclaration dans le « Message d'adieu » de Henry M. Christie, qui reprenait alors un discours prononcé par Apirana Ngata dix ans avant l'ouverture de la nouvelle *Native Affairs Committee Room* (Chambre des affaires indigènes) dans les bureaux du Parlement. D'autres personnalités maories firent des déclarations similaires à l'occasion de la mort de Best, notamment cette autre figure légendaire, par ailleurs très proche d'Apirana Ngata, qu'est Peter Buck/Te Rangi Hiroa (1877-1951), lui aussi homme politique, activiste maori et ethnologue, auteur

d'ouvrages célèbres sur le passé précolonial, tels que *Vikings of the sunrise*, de 1938, ou *The Coming of the Maori*, de 1949 :

Aussi longtemps que vivra notre race, les hommes et les femmes de sang maori auront une dette envers l'homme qui œuvra si longtemps et si âprement pour rendre compte de leur culture ancienne nimbée de poésie et d'exploits, « afin qu'on la lise couramment »<sup>3</sup>.

Voici encore les mots prononcés lors des funérailles de Best par l'évêque Frederick Augustus Bennet (1871-1950), dont la mère était maorie :

(...) En tant que l'un des enfants de la race des Maoris, je me dois de saisir cette occasion pour exprimer notre estime, notre admiration et notre gratitude envers le travail immense qu'il a accompli en donnant à voir au monde les conceptions spirituelles, la mythologie et les légendes du peuple maori. (...) Bien qu'il ait été arraché à notre famille, son âme et son influence demeurent parmi nous. (...) Adieu, Elsdon Best, chef et père de la race des Maoris ! Adieu ! *Haere ra! Haere ra! e koro. Haere ki to iwi! Haere ki to kainga! Haere ki to Ariki!* Pars ! Pars ! Ô Père ! Pars de ton Peuple ! Pars de ton pays ! Pars vers ton Dieu<sup>4</sup> !

Et enfin un témoignage qui voulait résumer un sentiment partagé par tous :

« Le plus grand érudit de la race maorie » : tel est le verdict unanime de notre peuple, et, je pense, des deux peuples de ce pays. En fait, nous pouvons affirmer sans nous tromper que sans Elsdon Best, la plus grande partie du savoir systématique que nous avons de nous-mêmes en tant qu'entité ethnologique aurait depuis longtemps été expédiée dans les limbes des choses oubliées. Il connaissait notre histoire mieux que nous-mêmes<sup>5</sup>.

Pour nuancer ce qu'il peut toujours y avoir d'hyperbolique lors d'un adieu public, complétons ce défilé de bonnes paroles par des remarques privées à propos de Best, tirées notamment de la correspondance entre Ngata et Peter Buck, telle que celle-ci : « Nous ne serons jamais suffisamment reconnaissants envers le travail qu'a réalisé Peehi [Elsdon Best]<sup>6</sup>. » Ngata et Buck partageaient également leurs réflexions sur les lacunes des écrits de Best, résumées dans la formulation suivante : « *He kupenga kaharoa tana e hao ana i nga momo ika katoa, ma nga wahine i uta e wehewehe* [Il est pareil à un filet de drague pêchant toutes sortes de poissons, laissant aux femmes le soin de faire le tri sur la plage]<sup>7</sup>. » Ngata signifiait par là que Best n'organisait pas ses informations de manière synthétique, brouillant ainsi les pistes pour le lecteur.

Dans cette correspondance, il était fait référence à la nouvelle école d'anthropologie, aux avantages dont elle bénéficiait, et plus particulièrement à Raymond Firth en tant que disciple néo-zélandais

de Malinowski. D'un autre côté, Buck et Ngata considéraient qu'ils avaient eux-mêmes « l'avantage d'être capables d'appréhender ces questions [de la culture maorie] avec un regard subjectif tandis que les jeunes ethnologues, quel que soit leur niveau d'étude, ne peuvent les étudier que d'une manière objective ». Dans tous les cas, ils se représentaient eux-mêmes comme des légataires de la mission anthropologique de Best : « *Kua mutu haere te wa kia Te Peehi ma, kua riro ma taua ma te Maori taua e korero* [L'époque de Best et de ses congénères touche à sa fin. C'est à nous autres, Maoris, qu'il revient de parler de notre peuple. Il nous revient de corriger ce qui a été écrit par nos *pionniers pakeha* et de continuer leur travail avec un sens rigoureux du détail] <sup>8</sup> ».

Apirana Ngata appartenait à une *iwi* (tribu) qui s'était alliée aux Britanniques durant les guerres maories des années 1860. De nouvelles formes d'aristocratie avaient été engendrées à partir de là, davantage liées au contexte colonial qu'à des droits de naissance. Son père l'envoya en pensionnat à l'âge de neuf ans, au Te Aute College, une école dirigée par un missionnaire et visant à donner un enseignement de haut niveau à des enfants et adolescents maoris afin qu'ils puissent poursuivre leurs études à l'université et participer à la société coloniale. Ngata fut le premier Maori à obtenir un diplôme universitaire en 1897. Il conduisit ensuite une carrière politique au sein d'une association d'étudiants et ex-étudiants du Te Aute College qui souhaitaient améliorer les conditions de vie des Maoris. Le combat devait selon eux être mené sur deux fronts : abolir les droits coutumiers « néfastes » (dont les lois du *tapu*) ; promouvoir le christianisme, l'éducation et diverses coutumes européennes. L'association considérait que le seul moyen à la disposition des Maoris pour garder le contrôle de la terre était de faciliter son exploitation en inculquant à chacun un esprit d'entreprise. Ngata fut également un défenseur acharné de la pratique de la langue anglaise dans les écoles autochtones, mais plus tard il exprima des doutes à ce propos et finit par promouvoir l'enseignement du *te reo* (la langue maorie) et l'intégration de certaines traditions maories dans le programme scolaire <sup>9</sup>.

Pendant sa longue carrière politique, en tant que représentant des Maoris orientaux au Parlement dès 1905, puis en tant que ministre des affaires indigènes en 1928, Ngata a toujours défendu simultanément l'assimilation culturelle des Maoris et la préservation ou le rétablissement de traditions pré-européennes. En premier lieu, il considérait que tout combat pour les droits des Maoris, dont faisait partie la lutte pour conserver la terre en leur possession, devait être mené selon les règles du jeu des *Pakeha*, c'est-à-dire en invoquant les valeurs démocratiques de la société britannique, à la suite du célèbre traité de Waitangi de 1840, qui reconnaissait aux Maoris la « propriété de leurs terres » ainsi que « tous les droits et privilèges des sujets britanniques ». Bien que le mot *souveraineté* eût été

traduit par le mot *kawanatanga* (un néologisme maori inspiré de l'anglais *governor*), ouvrant la voie à l'ambiguïté et à des abus de la part de la société coloniale, et plus précisément à l'appropriation de leurs terres, la réponse de Ngata consistait à détecter les violations, mais non à remettre en question le traité. En un mot, il essayait de lutter contre la discrimination et les préjugés sur l'infériorité supposée des Maoris. Son projet pour l'ascension sociale des Maoris visait à contredire les théories de « l'impact létal », selon lesquelles le déclin démographique des Maoris et l'improductivité économique de nombre d'entre eux constituaient la preuve que la race était condamnée à disparaître, obéissant en cela aux lois de la sélection naturelle. Nous y reviendrons.

Pionnier du Mouvement indigène, sa démarche contraste avec l'idée postcoloniale d'une décolonisation fondée sur la distance vis-à-vis des *Pakeha*. La génération des activistes à laquelle appartenait Ngata a été critiquée, à partir des années 1960, pour ce qui fut alors interprété comme une coopération outrancière avec le monde européen ; au mieux, ses talents de stratège sont reconnus comme une forme de collaboration pragmatique durant la colonisation<sup>10</sup>. Dans son étude sur *The Maori and New Zealand Politics* (1965), l'historien anglais John Pocock inventa l'expression de « conservatisme idéaliste » pour décrire justement la pensée d'Apirana Ngata et d'autres réformateurs maoris du début du xx<sup>e</sup> siècle. Pour distinguer les deux vagues d'activisme autochtone, Greenland qualifie la seconde de « radicalisme idéaliste », une expression qu'il juge « plus à propos pour décrire leurs inquiétudes à l'heure actuelle (...) <sup>11</sup> ».

En second lieu, les idées de Ngata sur la préservation ou le rétablissement des traditions pré-européennes étaient intentionnellement sélectives. Il considérait qu'une grande partie de la culture des Maoris était non seulement vouée à disparaître, mais qu'il était préférable qu'il en soit ainsi, afin de faire place à des coutumes d'influence britannique qu'il jugeait supérieures, allant entre autres du christianisme à la manière de se vêtir, en passant par l'hygiène ou l'habitat. Ngata trouvait bénéfique, par exemple, pour les jeunes femmes maories d'être employées comme domestiques dans des familles anglaises pour y apprendre le métier et le transmettre à d'autres. Acte plus symbolique encore, il se déclara en faveur du « *Tohunga* Suppression Act » en 1907 (Loi de suppression des *Tohunga*). Ses discours au Parlement révèlent une forte adhésion aux idées anthropologiques dominantes, comme celles d'Elsdon Best, à savoir, par exemple, que les écoles d'érudition et leurs maîtres respectifs (*tohunga*), avaient d'ores et déjà disparu. « Ce projet de loi ne concernera pas cette catégorie de *tohunga* », déclara-t-il, se référant aux *tohunga* « de l'ère pré-européenne » puisque qu'« ils n'existent plus en Nouvelle-Zélande »<sup>12</sup>. La nouvelle loi ne s'adressait pas aux sages d'antan, mais aux guérisseurs qui n'avaient plus

leur place dans la Nouvelle-Zélande moderne. Le gouvernement devait cependant mettre en place des structures sanitaires qui répondent aux besoins de la population, faute de quoi cette loi n'aurait été que pure violence.

Ngata approuvait pleinement l'ethnographie de sauvetage et fut très tôt un membre et un pilier de la Société Polynésienne. Il usa de son influence politique, en tant que parlementaire, pour lui procurer une aide financière et lui permettre de publier des récits ethnographiques volumineux, en particulier ceux d'Elsdon Best, dont *Tuhoe : The Children of the Mist*<sup>13</sup>. Dans un article de 2014, le chercheur néozélandais Conal McCarthy va jusqu'à dire que Ngata et d'autres illustres intellectuels maoris étaient parvenus à obtenir une position de pouvoir vis-à-vis d'institutions comme le Dominion Museum et la Société polynésienne. À travers un organe propre créé en 1923, le Conseil pour la recherche ethnologique maorie (Board of Maori Ethnological Research), ils militaient en faveur d'une « adaptation culturelle » qui contredise l'enfermement et la fixation passéiste des traditions maories dans les musées. Cette situation spécifiquement néo-zélandaise, conclut l'auteur, doit nous prévenir contre les généralisations au sujet des rapports de force en contexte colonial : « (...) le pouvoir relatif de l'initiative maorie nuance et complique la critique postcoloniale de l'anthropologie et du gouvernement colonial, en démontrant comment un tel assemblage autochtone créait, pour les Maoris, un espace extérieur à la nation<sup>14</sup>. »

Quant aux traditions « inoffensives », comme les appelait Apirana Ngata, elles devaient être maintenues non seulement en souvenir du passé, mais également comme un motif de fierté et une contribution impérissable à la culture de la Nouvelle-Zélande, consacrant dès lors l'appropriation des symboles maoris par la nation. La sculpture sur bois, associée en particulier aux maisons de nobles, représentait une dimension de la culture traditionnelle des Maoris qu'il contribua à garder en vie. Il investit de l'argent dans la rénovation d'une maison ancestrale de sa propre famille et invita le Premier ministre et d'autres personnalités majeures du gouvernement à son inauguration en 1909.

Sa défense du *kapa haka* (la célèbre danse des guerriers maoris) contre ceux qui voulaient le bannir au motif qu'il aurait constitué une tradition sauvage ou obscène n'est autre qu'une illustration d'un combat pour la persistance de la culture maorie. Dans le même temps, Ngata était conscient que ces manifestations culturelles représentaient une terrible épreuve pour les Maoris. Son poème sur le *kapa haka*, « A scene from the past (A Scene of the Maori Haka) », écrit en 1908, est une expression poignante du drame personnel et collectif qu'impliquait le fait d'accepter et de refuser

simultanément la disparition de la culture, en faisant appel à la dimension spirituelle de la rémanence ou du revivalisme de certaines traditions maories :

Peu nous importe qu'une ère soit révolue ;  
Que la Mort et le temps, Cruelles Parques,  
Nous aient arrachés des paysages par nous chéris,  
Et nous aient portés vers ce monde inconnu.  
Entêtants souvenirs, o combien brumeux,  
Flous, incertains, au charme éternel pourtant.  
Ah, nous les chérissons ! Les mots voilent  
D'artifice notre passion, et rien d'autre,  
Proclament au monde, et rien d'autre,  
Qu'envers le passé nous sommes des traitres.

Traitres ? Alors que battent nos cœurs,  
De palpitations mus, de souvenirs ?  
Présent, Futur ? Nous ne connaissons point ;  
En eux n'avons confié nulle mémoire.  
Traitres ? Alors que bruissent nos oreilles,  
Emplies des échos des morts ?  
Sourdes à tout, seules ces cordes,  
Tissent une musique céleste, pénétrant  
Les âmes d'une étrangeté si longtemps étouffée,  
Vibrant désormais à l'unisson.  
Traitres ? Non, nous rejetons ce baptême !  
Dévots, fidèles au fanatisme aveugle,  
Idolâtres vénérant des êtres de glaise,  
Ces noms chers, donnez-les-nous !

Vous nous jetâtes dans le tumulte des eaux de la vie ;  
Vous pensâtes à nous épauler, nous abreuver d'espoir.  
Votre chêne robuste, nos barques de lin,  
Votre peau cuirassée, notre humble roseau,  
Formaient piètre société, et vous glissiez,  
Bien équipés, tandis que nous tremblions.  
Ah, non ! Votre espoir n'est autre que désespoir ;  
Vous écrasez la vie que vous désirez sauver.  
Nenni, nenni, laissez-nous plutôt avec le passé ;

Puissions-nous sillonner le lointain des souvenirs  
 De paysages d'antan que nous chérissions tant.  
 Laissez-nous errer, là, sans entraves, libres,  
 Car la mémoire, comme cette herbe, embaume,  
 Préserve, nous fait chérir nos souvenirs <sup>15</sup>...

Gardons ce poème à l'esprit pour plus tard. Nous reviendrons, dans la partie historiciste du présent essai, sur ce qui rapprochait Apirana Ngata d'Elsdon Best et sur ce qui les distinguait <sup>16</sup>. Pour l'instant, il faut reconnaître que la voix du premier peut facilement sembler celle d'une élite maorie aux prises avec l'hégémonie coloniale et ses projets d'assimilation culturelle. Qu'en est-il de ces autres voix, jugées plus anonymes, voire réduites au silence, des informateurs maoris des ethnographes *pakeha* ? Que pensaient-ils de Best, finalement ? Le chapitre suivant apportera indirectement une réponse à cette question. Il est en effet consacré à un chercheur contemporain assez singulier, qui prétend justement les avoir restituées, ces voix. Né en Angleterre et immigré en Nouvelle-Zélande au début des années 1950, Jeffrey P. Holman est un poète, mais aussi un spécialiste des études maories affilié à l'université de Canterbury (Nouvelle-Zélande). Il est le plus important « défenseur de Best » à l'heure actuelle.

## NOTES

1. Tels que *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*, sous la direction de Caroline Brettell, Westport, London, Bergin & Garvey, 1996 [1993].
2. Hanson, 1989, p. 894. Cela dit, les temps ont également beaucoup changé depuis 1964 lorsqu'Elsdon Craig était toujours en mesure de dire de son oncle qu'« il inventa un modèle d'harmonie et de tolérance raciale » (1964, p. 229).
3. Hiroa Te Rangi / Peter H. Buck, 1932. « Words of farewell », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 21.
4. Bennet Frederick Augustus 1932. « Words of farewell », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 2-3.
5. Repa T. Wi, « Words of farewell », *Journal of the Polynesian Society*, 1932, vol. 41, p. 15.
6. Lettre de P. Buck à A. Ngata, 05/06/1921, dans Hiroa Te Rangi / Peter H. Buck & Apirana Ngata; M. P. K. Sorrenson (dir.), *Na To Hoa Aroha. From Your Dear Friend: the Correspondence between Sir Apirana Ngata and Sir Peter Buck, 1925-50*, Auckland, , Wellington, Auckland University Press, Alexander Turnbull Library, Maori Purposes Fund Board, 1986-1988, vol.1, p.100.
7. Lettre d'A. Ngata à P. Buck 17/10/1930, *ibid.*, vol. II, p. 63 ; voir Holman, 2010, p. 263.
8. Lettre de P. Buck à A. Ngata, 10/01/1931, *ibid.*, vol. II, p. 245-6 ; Lettre de P. Buck à A. Ngata, 12/02/1932, *ibid.*, vol. II, p. 115 ; mes italiques.

9. Au sujet des transformations de la pensée de Ngata, voir J. Sissons, « The Post-assimilationist thought of Sir Apirana Ngata: Towards a genealogy of New Zealand biculturalism », *New Zealand Journal of History*, 2000, vol. 34, p. 47-59. ❧
10. Pour un aperçu de la stratégie de « coopération » adoptée par Ngata, en lien avec le ministre des affaires indigènes, James Carroll (1857-1926) – dont la mère était maorie –, et d'autres figures majeures de la scène politique maorie, voir J. Bellich, *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000*, Auckland, Allen Lane and Penguin Press, 2001, p. 194, 200-215 ; voir aussi John Williams, *The Politics of the New Zealand Maori: Protest and Co-operation, 1891-1909*, Auckland, Auckland University Press, Oxford University Press, 1969 ; et Eric Ramsden, *Sir Apirana Ngata and Maori Culture*, Wellington, A.H. & A.W. Reed, 1948. ❧
11. Greenland, *ibid.*, p. 104. ❧
12. Cité dans Walker, *He Tipua: The Life and Times of Sir Apirana Ngata*, Auckland, Penguin, 2001, p. 127. ❧
13. Voir R. Walker, 2001, p. 202-204, sur le rôle joué par Apirana Ngata dans la publication des travaux de Best, et plus précisément *Tuhoe: the Children of the Mist*. ❧
14. « "Empirical anthropologists advocating cultural adjustments": The anthropological governance of Apirana Ngata and the Native Affairs Department », *History and Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 293. ❧
15. Dans Kane Stafford (dir.), *The Auckland University Press Anthology of New Zealand Literature*, Auckland, University Press, 2013. ❧
16. Voir le chapitre « "Un monde de pathos" : l'ethnographie du présent », p. 127. ❧

## JEFFREY HOLMAN ET LA CONSTRUCTION MAORIE-PAKEHA DES ARCHIVES

*Il n'en est pas moins vrai que l'histoire se fait au présent, les actions de nos ancêtres survivent en nous : dussions-nous échouer à prendre langue avec le passé et ses artisans, les tombes seraient nôtres, et non celles des morts.*

*Jeffrey P. Holman, Best of Both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau, 2010.*

Soucieux de procéder à une lecture actualisée du travail de Best, Jeffrey Holman invite ses lecteurs à « prendre langue avec le passé et ses artisans », en particulier sur la question polémique, mais cruciale, de la coproduction du savoir ethnographique et des formes que prit (ou non) la collaboration des membres de l'*iwi* (tribu) *tuhoe*. L'œuvre imposante de Best est intimement liée aux données acquises auprès de plusieurs informateurs et collaborateurs maoris, notamment Tutakangahau (c. 1826-1907). Il ne fait aucun doute que ces anciens font bien partie des « ancêtres » invoqués en exergue. L'ouvrage de Holman, *Best of Both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau*, de 2010, donne véritablement à lire l'histoire de deux mondes ; des mondes liés par des relations de pouvoir, parfois violentes, ce qui n'empêche pas l'auteur d'affirmer que les intentions de Best ne peuvent et ne doivent pas être réduites à cette seule dimension coloniale. En regard de l'analyse effectuée par Anne Salmond, selon laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, il y eut en Nouvelle-Zélande, au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, des rapports assez particuliers entre « observateurs » et « observés », Holman franchit un pas de plus et s'écarte des critiques postcoloniales pour instaurer délibérément une forme d'empathie humaniste avec les protagonistes disparus de cette histoire. Ce rapprochement permettrait de comprendre les dialogues qu'ils entretenirent en leur temps, en particulier à propos de l'urgence d'enregistrer sous forme écrite un passé évanescant. Best et ses collaborateurs maoris avaient une mission en commun, puisqu'ils étaient tous profondément impliqués dans ce projet ethnographique.

Best avait plusieurs manières de reconnaître (ou non) la contribution d'informateurs autochtones à son travail. Par exemple, dans *Tuhoe : The Children of the Mist*, il réserva une page entière juste après la préface pour leur adresser ses remerciements et dédicaces en maori, sans traduction anglaise. Tutakangahau était le premier concerné, suivi par Paitini Tapeka, Tamarau Waiari, Rewi Rangiamio,

Hamiora Pio et Himiona Tikitu. Dans *The Maori*, certains d'entre eux et d'autres encore apparaissaient par ordre alphabétique en fin d'ouvrage dans la « Liste des auteurs cités », aux côtés d'ethnographes et d'anthropologues célèbres ou obscurs. Le nom de Tutakangahau, par exemple, venait immédiatement avant celui d'Edward Tylor. Un portrait en quelques mots était associé à chaque informateur maori, par exemple : « un collaborateur indigène dont les informations étaient de grande valeur », « un contributeur enthousiaste aux traditions maories », « un précieux contributeur indigène de données »<sup>1</sup>. Quelques auteurs maoris, signant dans des revues comme *The Journal of the Polynesian Society* et *Transactions of the New Zealand Institute*, bénéficiaient d'un référencement bibliographique. Hamiora Pio avait contribué pour sa part à pas moins de « dix volumes manuscrits de traditions maories »<sup>2</sup>.

Best faisait en partie référence ici à son abondante correspondance avec ses informateurs maoris, parfois bien après le travail de terrain, lorsque, écrit-il, « nous ne nous [voyions] plus de nos propres yeux, mais seulement avec notre *wairua* et notre affection également ». Best citait tant leurs témoignages oraux qu'écrits dans ses livres et ses articles, au sein desquels ces hommes réapparaissaient souvent de façon anonyme (« un vieil indigène de presque 80 printemps dit à l'auteur... »), ou bien avec une épithète accolée à leur nom, comme « mon vieil ami génial » ou « mon vieil ami précieux... »<sup>3</sup>. Hormis leurs contenus ethnographiques, ces lettres écrites en maori et adressées à Pehi (ou Peehi), révèlent le fait que Best et ses collaborateurs étaient liés par le souhait commun, sinon l'obsession, de répertorier les traditions anciennes. L'écriture elle-même était imprégnée de cet esprit de communion ; et les formulations choisies n'étaient pas qu'affaire d'étiquette :

À l'attention de Peehi, E Pa ! Mes salutations à vous, l'égal des hommes d'antan. Votre lettre révélant la sagesse des anciens est arrivée, leurs mots avisés envoyés par vos soins résonnent au-delà des vagues de l'océan. Ils sont arrivés à bon port, et j'accueille sincèrement de tout cœur ces mots inestimables que vous m'avez fait parvenir<sup>4</sup>.

Ce portrait de Best comme « l'égal des hommes d'antan » connaissait quelques variantes étonnantes, notamment lorsque la distinction se brouillait entre les ancêtres des Maoris et les ancêtres de l'ethnographe : « Ami Pehi, cet appel lancé à nos ancêtres nous concerne tous deux, afin qu'ils nous protègent », écrivait un vieil ami non identifié. « Vous entendrez dès lors des voix semblables à des voix d'hommes. Ce sont les voix de vos ancêtres. » « Ami, vous auriez été un prêtre vénéré si vous aviez vécu dans les anciens temps. » « Il m'apparaît clairement que vous marchez sur les traces des hommes de jadis. »<sup>5</sup> Quel que soit le sens exact de ces épanchements, ils sont un indice que quelque chose de profond liait les différents interlocuteurs concernés. Holman, de son côté, liste de nombreux documents

qui prouvent que les Maoris, et en particulier les Tuhoe qui collaborèrent avec Best, décidèrent en toute conscience qu'il devait enregistrer leurs témoignages à propos de choses du passé, et les livrer à la postérité. En dépit de ses autres fonctions de nature coloniale, lorsqu'il travaillait dans la région d'Urewera au tournant du siècle, il atteignit « un niveau de reconnaissance sans précédent » en tant qu'ethnographe, pour ne pas dire qu'il fut « adopté ». Nombre d'anciens espéraient de lui qu'il produisît « une histoire écrite afin de préserver leurs souvenirs tribaux face à l'éradication mise en œuvre par les *Pakeha*<sup>6</sup> ». Dans la préface de la première édition de son monumental *Tuhoe : The Children of the Mist*, qui fourmille d'un nombre infini de détails ethnographiques minutieux, Best fit entendre explicitement que la publication visait dans une large mesure à payer de retour les Maoris, et en particulier les Tuhoe :

Ces données relatives à l'histoire et aux généalogies tribales pourront paraître bien ennuyeuses aux yeux de lecteurs européens, mais nous devons garder à l'esprit qu'elles sont d'un intérêt crucial pour les indigènes. Jusqu'à ce jour je dois la majeure partie des informations recueillies durant toutes ces années, et qui concernaient la vie des Maoris durant les temps anciens, à l'amitié et à la patience d'amis indigènes. La moindre des choses que je pouvais faire en retour était de faire en sorte que leurs traditions historiques fussent publiées<sup>7</sup>.

Il ne fait aucun doute pour Holman qu'« affirmer de ces hommes qu'ils *ne* firent *pas* ce que de toute évidence ils ont *réellement* fait », c'est-à-dire confier de « gigantesques pans de savoir » à Best, « est une marque de pure condescendance à leur égard ». Certains d'entre eux, sensibilisés à l'alphabétisation durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, perfectionnèrent leur capacité de lire et d'écrire à l'aide de versions maories de la Bible, et mirent en place leurs propres initiatives de sauvegarde. Cependant, pour reprendre la formulation d'Holman, « la culture, les circonstances et le pouvoir étaient du côté de Best ». Le fait qu'ils se soient tournés vers lui « est la preuve qu'ils ne disposaient pas de la même capacité d'accès au pouvoir et aux moyens de production littéraire », mais cela ne saurait justifier la dénégation de leur volonté de partage. Affirmer, comme le font des activistes maoris actuels, que les anciens parmi les Tuhoe « n'auraient jamais coopéré avec des agents perfides du pouvoir *pakeha* » est une déformation historique, pour ne pas dire un affront à leur mémoire. Holman souligne que leur dénier toute « participation en tant que co-auteurs » au travail de Best « se dissout devant la preuve écrite<sup>8</sup> ».

Il concentre particulièrement son attention sur les liens entre Best et Tutakangahau, de 1895 jusqu'à la mort de ce dernier en 1907, et donne à lire plusieurs déclarations écrites par l'ancien Tuhoe qui confortent ses conclusions, comme dans l'extrait suivant, issu de l'une de ses dernières lettres : « Et de ces choses vous tirerez un livre – un gros livre. Et ce livre demeurera afin que nos descendants en recueillent les contenus (...) »<sup>9</sup>. Ce n'est peut-être pas un hasard si le manuscrit de *Tuhoe* fut achevé

l'année de la mort de Tutakangahau. Les derniers paragraphes du premier volume, qui est également le plus important, répondaient aux vœux du vieil homme :

À chaque jour qui passe, les éléments de tradition reproduits ici échappent à l'entendement des vivants, et déjà il m'a été demandé des copies des généalogies recueillies durant ces dernières années auprès du vieil homme qui a pris la route de Te Reinga [le pays des morts]. Mon objectif aura été atteint si les données présentées offrent un intérêt aux descendants de ces clans. (...) Après 30 années de collecte, d'assemblage, de compilation et de patience, les savoirs traditionnels de l'Enfant de Tamatea voient la lumière de l'*ao marama*, et les dernières paroles à ses descendants proférées par quelqu'un dont le visage est tourné vers Rarohenga sont : « *Tuhoe E ! Tenei te mihi atu nei* » <sup>10</sup>.

Holman va plus loin dans son analyse en soulignant que le monument ethnographique de Best est porteur d'un « sens implicite ». De fait, lorsque Best commença ses enquêtes, l'alphabétisation avait déjà transformé, et de façon radicale, la subjectivité maorie, affectée dans son essence même par le passage à l'écriture <sup>11</sup>. En outre, le projet même d'enregistrement de la tradition orale la transforme en tout autre chose. Sans doute l'ethnographe et ses informateurs partageaient-ils la même croyance en la possible préservation écrite ou archivage du monde pré-lettré, mais ce fut une métamorphose plus profonde encore de quelque chose qui, par ailleurs, avait déjà muté. Pour Holman, « nous ne pourrions jamais savoir » ce que les mots signifiaient avant l'alphabétisation, lorsqu'ils étaient porteurs d'un pouvoir au-delà de leur sens.

Sa thèse entre pourtant en résonance avec la sensibilité de Best et de Tutakangahau, puisqu'en affirmant que les versions écrites « ne sont que les indices d'un monde disparu », il admet qu'elles indiquent quelque chose de réel, quelque chose qui avait bien existé. Somme toute, les temps précoloniaux ne sont pas qu'une chimère coloniale, une reconstruction fantasmée. C'est pourquoi une autre idée forte transparaît, en filigrane, des pages de *Best of both Worlds* : l'ethnographie de sauvetage est un lien légitime entre le passé et le futur. Bien évidemment, les temps anciens maoris sont plus éloignés pour Holman (« un Saint-Graal inatteignable »), qu'ils ne l'étaient pour Best ; mais il conjure cette distance en insistant sur l'authenticité de l'hybridité, autrement dit sur la valeur des savoirs écrits et de leurs transformations ultérieures. Il suffit d'admettre que la construction des archives ethnographiques à cette époque, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, était une fixation déjà tardive d'un legs modifié et non un accès direct à « l'innocence non écrite » de la tradition. Il n'existe aucune raison, de son point de vue, de minimiser cet ancrage littéraire, mais il s'agit plutôt d'en accepter les véritables racines historiques en tant que « récit maori/pakeha » <sup>12</sup>.

Jeffrey Holman redoute que soit délibérément sous-estimée la magnitude du changement culturel qui eut lieu durant la colonisation de la Nouvelle-Zélande au XIX<sup>e</sup> siècle afin de contrer toute accusation d'inauthenticité ou « d'hybridité » contre les mouvements de revitalisation qui se sont constitués au XX<sup>e</sup> siècle, qui ne pourraient plus se réclamer d'une certaine fidélité ou continuité culturelle s'ils ne pouvaient plus faire référence qu'à une époque définitivement révolue<sup>13</sup>. Selon lui, Elson Best est diabolisé pour des raisons politiques contemporaines, tandis que, simultanément, ses co-auteurs autochtones sont élevés au rang de combattants de la liberté. Ces derniers seraient de manière posthume « des serviteurs malgré eux » du « révisionnisme historique » en cours aujourd'hui<sup>14</sup>. L'ironie, d'après lui, réside dans le fait que leur héritage ethnographique est tout à la fois « omniprésent » et non reconnu sur la scène maorie contemporaine, voire même ignoré dans les cercles non savants<sup>15</sup>. De son point de vue, la formulation moderne des concepts spirituels autochtones, pourtant fondée sur des contenus livresques, ethnographiques, propres au XIX<sup>e</sup> siècle colonial, n'en est pas moins présentée paradoxalement dans une continuité avec le passé et la résistance culturelle, comme s'ils provenaient directement du peuple maori indépendamment de la médiation essentielle de la génération d'ethnographes de sauvetage à laquelle appartenait Best.

Holman reconstitue la nature des échanges de Best et de Tutakangahau en les décrivant comme un passage possible entre deux sensibilités et deux mondes, et souligne le fait que Tutakangahau, qui avait été le témoin d'une transition culturelle dans sa jeunesse (la disparition des écoles d'érudition, dont celle qu'il fréquentait), considérait Best « comme une opportunité, pas une menace ». Après tout, le vieux *tohunga* du romantisme n'était-il pas plutôt « un rénovateur désireux de préserver les vieilles coutumes en les couchant par écrit », quelqu'un qui ressentait « la nécessité de confier au papier le savoir qu'il détenait » ? Si l'on en croit cette lecture, la dimension prédatrice de l'ethnographie, telle qu'elle est décrite par les critiques postcoloniaux, devrait céder la place à sa dimension collaborative ; d'autant plus qu'à la suite de leur voyage au lac Waikaremoana en 1895 (qui donnera lieu en particulier au livre de Best *Waikaremoana: The Sea of the Rippling Waters*, 1897), Tutakangahau se para des habits du maître, de l'ultime testateur tandis que Best endossait ceux du disciple, du légataire d'un savoir évanescent<sup>16</sup>. En parallèle de cette œuvre, Holman cite un passage de l'article de 1909 sur les traditions maories de la forêt, « Maori Forest Lore », où Best reprend les mots que lui avait adressés Tutakangahau :

Ô fils ! Moi seul parmi les Tuhoe ai la connaissance de ces choses, et aujourd'hui pour la première fois je les donne à entendre. Je ne les ai jamais divulguées auparavant. Toi seul les connais, et tu resteras toujours l'égal d'un *tohunga*<sup>17</sup>.

Holman rejette entièrement l'hypothèse selon laquelle Best aurait tout créé de toutes pièces, et attire l'attention au contraire sur le fait qu'il demeura jusqu'à la fin de sa vie, et après la mort de Tutakangahau, « un scribe et un archiviste du monde disparu qu'il avait voulu découvrir ». Tandis que Holman met l'accent sur l'affection et le respect sincères qu'éprouvait l'ethnographe pour ses informateurs âgés, en particulier Tutakangahau, il va même plus loin et affirme que Best dépendait d'eux d'un point de vue psychologique, « pas seulement pour obtenir des informations, mais également pour avoir une raison d'être, pour prendre la mesure de sa propre identité ». C'est pourquoi, durant la nouvelle période de sa vie d'homme de musée, et non plus d'homme des frontières, lorsque les anciens mouraient et qu'il pouvait dire « [il] ne reste plus que moi », il fut enclin à croire, comme l'avaient pensé ses amis disparus, qu'il était « investi de l'esprit des Maoris des temps anciens ». Même si Best attribuait cette possibilité à une forme de « talent atavique », comme s'il gardait dans son for intérieur quelque chose d'un barbare, Holman suggère que nous devrions « réfréner notre empressement contemporain à porter un jugement » sur ce genre de langage<sup>18</sup>. Le contexte évolutionniste de la pensée de Best, doit, effectivement, être mis en perspective, ce qui nous conduit au seuil de la seconde partie de ce livre. Oublions pour un moment les polémiques contemporaines pour consacrer à son œuvre – à ces autres Argonautes, cette fois-ci du Pacifique Sud – la lecture historiciste qu'elle réclame.

## NOTES

1. Best, 1972 [1925], vol. I, p. x ; 1924a, vol. I, p. 481-483 ; vol. II, p. 593. Selon Elsdon Craig, Best se sentait « quasiment insignifiant » en la présence de ces hommes, « tellement leur savoir était profond et si philosophique leur façon de penser ». Et il estimait que Best était « généreux lorsqu'il reconnaissait la dette contractée envers eux » (Craig, 1964, p.66). ❧
2. Best, 1924a, vol. I, p. 482. À ce sujet, voir aussi F. Cameron et C. McCarthy, 2015, p. 191. ❧
3. Cité dans Best, 1924a, vol. I, p. 160 ; Best 1924a, vol. I, p. 194, 297. ❧
4. Cité dans Best, 1924a, vol. I, p. 370. ❧
5. Cité dans Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1038 ; *ibid.*, p. 1092 ; Ngahoro dans Best, cité dans Craig, 1964, p. 95 ; informateur non identifié, dans Best, cité dans Craig, 1964, p. 97 ; voir également p. 1038 et Holman, 2010, p. 133. Quelques-unes de ces lettres sont accessibles à travers le site internet de la Bibliothèque nationale de Nouvelle-Zélande (<https://natlib.govt.nz>), la plupart ne peuvent être consultées que sur place. ❧
6. Holman, 2010, p. 148, 170. ❧
7. Best, 1972 [1925], vol. I, p. IX ; voir également p. 1143. ❧

8. Holman, 2010, p. 190, 130. ❏
9. Cité dans Holman, 2010, p. 218. Avant Holman, Elsdon Craig avait insisté sur l'aspect collaboratif de l'ethnographie de Best en répertoriant des preuves de l'état d'esprit de ses informateurs/collaborateurs, y compris en dehors des Tuhoe, tant avant qu'après ses années de travail à Urewera, en particulier auprès de Te Karehana Whakataki, Te Paki, Tamati te Wera, et Karaka Tutara. « Il ne fait aucun doute qu'ils souhaitaient collaborer », conclut Craig. « Te Paki semblait même impatient de voir ses connaissances enregistrées au profit de ses descendants » (Craig, 1964, p. 49-50 ; voir p. 57). Pour ce qui est du travail de Best avec les Tuhoe, Craig va jusqu'à parler de ses « responsabilités tribales », c'est-à-dire que Best ne voyait pas un grand intérêt ethnologique à rendre compte dans le détail de guerres et de raids anciens, mais il les consigna néanmoins par égard pour ses amis autochtones (*ibid.*, p. 93, 124-125). ❏
10. Best 1972 [1925], vol. I, p. 1143. ❏
11. J. Holman, 2010, p. 284. Holman rend hommage sur ce point à la thèse de Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, New York, Routledge, 2002 [1982]. ❏
12. Holman, *ibid.*, p. 285, 284, 18. ❏
13. Cette sous-évaluation de l'impact colonial est apparemment l'une des réactions possibles à ce que Roger Sandall décrit comme « le culte de la culture » (*The Culture Cult: Designer Tribalism and Other Essays*, Boulder, Westview Press, 2001), pratiqué plus précisément par les anthropologues et d'autres représentants occidentaux, c'est-à-dire l'hyper-idéalisation des traditions pré-européennes d'une manière telle qu'elle écrase leurs descendants modernes. Vine Deloria Jr. avait ouvert la voie à ces réactions critiques dans son manifeste célèbre de 1969, *Custer Died for Your Sins*, en disant que « les populations indiennes commencent à penser qu'elles sont tout juste les ombres d'un super Indien mythique » (Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York, Avon, 1970 [1969], p. 82). ❏
14. Holman, 2010, p. 20. Cette polémique fait écho au débat empiriste en histoire. Terence Evans, dans son ouvrage de référence *In Defence of History* (London, Granta Books, 2000 [1997]) critique dans les termes suivants l'appropriation de domaines spécifiques par des groupes d'intérêt : « Le but du discours historique, avancent-ils, est d'émanciper les populations – et plus spécifiquement d'émanciper le groupe ou les groupes de population particuliers qu'ils représentent. Ce qui faisait la différence entre différentes manières de voir le passé était le cadre politique et moral, et pas l'exactitude de la vision historique elle-même, qui fut en fin de compte impossible à établir » (Evans 2000 [1997], p. 197 ; voir également Peter Novick, *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [1988] ; et Arthur Ray, *Aboriginal Rights Claims and the Making and Remaking of History*. Montreal: McGill–Queen's University Press, 2016. ❏
15. Holman, 2010, p. 278. Compte tenu du fait que l'intérêt porté à la culture traditionnelle maorie trouve un écho sur l'ensemble de la planète, Holman va jusqu'à dire que, dans un certain sens, Best est encore bien vivant aujourd'hui, et que sa « présence est incontournable » non seulement en Nouvelle-Zélande mais « dans le monde entier », y compris dans le monde virtuel, « où des milliers de personnes utilisent son travail quotidiennement, le plus souvent en ignorant tout de l'auteur ou de ses sources » (Holman, 2010, p. 240). ❏
16. Holman, p. 15, 128 ; à propos de l'ouvrage de 1897, voir p. 135 et suiv. ❏
17. Cité dans Holman, 2010, p. 160. ❏
18. Holman, 2010, 217 ; Best cité dans Holman, *ibid.*, p. 201 : 133, 217 ; *ibid.*, p. 133. ❏

## Deuxième partie

### À LA RECHERCHE DE L'AOTEAROA PRÉCOLONIAL

## « DE NOBLES BARBARES »

### Évolutionnisme et spiritualité

On peut considérer que l'œuvre de Best est datée, anachronique dès ses dernières publications dans les années 1920, « voire choquante aujourd'hui » en raison de son arrière-plan évolutionniste<sup>1</sup>. Son *magnum opus* de 1924, *The Maori*, que lui-même qualifiait de « chronique néolithique », semblait être subordonné, dans une certaine mesure, au projet des anthropologues en chambre de reconstituer l'évolution préhistorique de l'humanité<sup>2</sup>. L'ethnographie des Maoris était une contribution à cet objectif passé de mode ou encore, pour reprendre les termes de Best, « une recherche intéressante pour ceux qui aiment à enrichir leurs connaissances au sujet du développement de la culture humaine ». À dire vrai, les généralités à caractère positiviste qui étaient les siennes à propos de « la chaîne de l'évolution » et de ses lois étaient contredites en permanence par le sentiment de profondeur et de complexité qu'il éprouvait à l'égard des traditions maories, et plus particulièrement vis-à-vis de leurs dimensions spirituelles. L'idée que la société maorie puisse être une manifestation d'une phase d'évolution conçue en des termes plus ou moins unilinéaires, et ses coutumes « les prototypes » ou « les précurseurs de nos propres coutumes », ne représente qu'un aspect de la question à laquelle on ne saurait réduire l'ambition ethnographique de Best<sup>3</sup>.

Il convient de ne pas caricaturer ce qu'on qualifie d'évolutionnisme social et culturel ; ce système de pensée comportait de nombreuses variantes dont les défenseurs affichaient des sensibilités antagonistes et proposaient différentes manières d'articuler les théories du développement avec des histoires complexes ou des ethnographies multidimensionnelles, sans parler des prises de position conflictuelles à l'égard des facteurs raciaux et biologiques. Certains reconnaissaient, et même soulignaient, l'incohérence de l'évolution dans divers domaines de la vie sociale et accordaient une place prépondérante aux décalages et aux incongruités, aux hétérochronies. D'autres étaient persuadés du contraire. Ethnographe amateur, Best agrégeait des sources d'informations inattendues et pouvait dès lors accorder du crédit à des œuvres mineures, écrites par des auteurs de second plan ou de simples vulgarisateurs, mais il prenait également l'entière liberté de critiquer telle ou telle théorie produite par des anthropologues célèbres, comme Tylor ou Morgan, qui symbolisent cette polarité. Nous pourrions dire qu'il finit par trouver sa propre voie dans un labyrinthe aux dédales innombrables,

s'inspirant d'influences variées et conservant néanmoins une certaine indépendance à l'égard du discours évolutionniste qui pesait sur son époque. Il ne se plaçait pas du côté des théories universalistes rigides, mais prônait des généalogies plus subtiles, tout en y mêlant des données anthropologiques complémentaires, ainsi que nous le verrons.

Le paragraphe liminaire de *The Maori*, dans un premier chapitre consacré aux « Caractéristiques physiques et mentales des Maoris », laisse entrevoir à la fois un lien et une tension entre l'ethnographie de Best et la mentalité évolutionniste :

Les Maoris de Nouvelle-Zélande appartiennent à la race disséminée géographiquement des Polynésiens, et semblent, d'après notre enquête, avoir conservé les principales caractéristiques de ce peuple. On trouve au nombre de ces spécificités des traits dominants tels qu'un physique robuste et une intelligence de premier ordre. Porter un jugement sur les Maoris, ou leurs congénères des îles du Nord, d'après l'état général de sous-développement culturel dans lequel ils vivaient, ou de leurs arts et artefacts quelque peu primitifs, conduirait assurément à une erreur d'appréciation. C'est sur ce point que Morgan commit un impair lorsqu'il associa les Polynésiens au stade inférieur de l'état sauvage, et en réalité à un niveau de développement culturel équivalent à celui des aborigènes d'Australie. Nous donnerons suffisamment d'éléments de preuve dans le chapitre suivant pour soustraire les Maoris à une telle compagnie <sup>4</sup>.

Dans son ouvrage *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Lewis Henry Morgan (1818-1881) considérait que les représentants de la « période strictement primitive » avaient complètement disparu ; mais il pensait que la majeure partie des Polynésiens, du moins « lorsqu'ils furent découverts », étaient dans ce qu'il appelait « le stade moyen de l'état sauvage », soit la seconde sous-période de l'état sauvage. En réalité, il ne se contentait pas d'appliquer les principes de la théorie de l'évolution à un groupe de personnes ou à un peuple spécifique ; il faisait délibérément des Polynésiens, ainsi que des Australiens, des « modèles » pour illustrer cette sous-période. Le fait qu'ils se soient « retrouvés dans une situation d'isolement géographique pour affronter à l'aide de leur seul intellect originel les questions liées au progrès » constituait leur qualité principale pour les anthropologues de l'époque, à l'opposé des tribus et nations africaines, par exemple, qui vivaient dans « un chaos ethnique d'états sauvages et de barbares » depuis qu'elles avaient été « altérées par des influences extérieures ». Les Polynésiens (à l'exception des Tongiens et des Fidjiens qui possédaient la poterie) se trouvaient par conséquent « purement et simplement à l'état sauvage », leurs « techniques et institutions » demeurant « homogènes », c'est-à-dire globalement conformes à cet état <sup>5</sup>.

Nous pourrions penser qu'Elsdon Best souhaitait uniquement corriger l'erreur de classement des Polynésiens, et en particulier des Maoris, dans ce grand schéma de l'évolution. Dans le fond, il pensait que le genre humain devait passer, grosso modo, par l'état sauvage puis la barbarie pour parvenir à la civilisation. En dépit de « quelque attribut, coutume, ou circonstance épisodique qui [semblaient] faire sombrer les Maoris dans des abîmes de sauvagerie », il s'abstenait presque systématiquement de les désigner par le terme de « sauvages », tout en employant abondamment l'épithète « barbare ». Il est significatif de remarquer à ce propos qu'il se gardait parfois de faire des commentaires sur les périodes les plus reculées de l'évolution culturelle parce qu'il n'avait pas « passé toute une vie parmi les sauvages » et par conséquent « ne connaissait intimement aucune peuplade sauvage ». Il avait « quelque connaissance d'un peuple barbare », mais n'était « pas compétent pour discourir de façon catégorique » au sujet de peuples plus primitifs<sup>6</sup>. Mais ce n'était sans doute pas l'unique raison. Tout d'abord, sa critique visait le principe établi par Morgan selon lequel, nonobstant « l'identité spécifique du cerveau de toutes les races composant l'humanité », l'évolution culturelle favorisait le progrès de l'esprit humain, chaque développement agissant comme un stimulus permettant d'améliorer d'autres facultés mentales, peut-être même « un accroissement du volume du cerveau »<sup>7</sup>. Best, au contraire, affirmait que cela n'avait rien à voir avec des « degrés d'intelligence variés, puisque les Maoris étaient des personnes remarquablement intelligentes<sup>8</sup> ». Son insistance à souligner l'« intelligence de premier ordre » des Maoris, qui leur permettait de développer des conceptions spirituelles complexes en dépit de conditions de vie rudimentaires, portait aussi atteinte au principe de *cohérence de l'évolution* entre des institutions se rapportant à une même « période ethnique », pour reprendre la terminologie de *Ancient Society* (*La Société archaïque*).

Il est vrai que Morgan avait choisi pour sujets principaux de son travail la famille, le gouvernement et la propriété, laissant de côté le domaine des idées religieuses sous prétexte que leur développement « est si difficile à suivre qu'il ne pourra peut-être jamais faire l'objet d'un exposé parfaitement satisfaisant ». Nous savons que son analyse du système hawaïen de parenté comme archétype de la famille primitive avec sa « communauté de maris et de femmes » était ce qui l'avait conduit à choisir l'ensemble polynésien<sup>9</sup>. Le fait est que Morgan faisait de la religion l'un des « rudiments originels de la pensée » humaine, bien qu'elle traitât d'imagination et d'émotion, et par conséquent « de connaissances incertaines ». Il élaborait « quelques hypothèses » au regard de son évolution, allant même jusqu'à partager avec ses lecteurs le jugement déconcertant selon lequel toutes les religions primitives étaient « grotesques et, dans une certaine mesure, inintelligibles ». Cela revenait à dire qu'elles étaient cohérentes avec d'autres institutions situées à un niveau de progrès équivalent<sup>10</sup>.

Best développait un point de vue catégoriquement opposé, qui ne se limitait pas à sa représentation des Maoris comme un peuple non sauvage. S'il voyait malgré tout en eux des barbares dans plusieurs domaines, ou même de façon générale, il n'éprouvait cependant aucune difficulté à admettre un décalage entre un tel état et la valeur de leur spiritualité, en quoi il se distinguait véritablement de Morgan. Le fait qu'ils fussent toujours à « l'aube de la science », n'ayant réalisé que de maigres progrès en mécanique, en matière médicale ou dans d'autres domaines empiriques, ne constituait pas une raison suffisante pour nier « les preuves d'une intelligence supérieure » à l'égard des questions mystiques. Bien évidemment, l'on se prenait à imaginer qu'un tel esprit se reflétait également dans les « activités quotidiennes », et à éprouver « un sentiment proche de la déception » qu'il n'en fût rien. Néanmoins, il était indéniable que leurs facultés de « réflexion, de pensée introspective et d'abstraction », comme le montraient un grand nombre de leurs conceptions religieuses et mythiques, étaient « véritablement remarquables » et devaient être célébrées<sup>11</sup>.

Ce type d'affirmations, récurrentes dans le travail de Best, pour ne pas dire obsessionnelles, est inséparable de son ethnographie luxuriante, avec sa profusion d'éléments vernaculaires, ses milliers de mots en maori, notamment des citations empruntées à toutes sortes d'énoncés, allant des chants aux prières, et ce souvent sans traduction anglaise. Il avait passé tant d'années de sa vie à tenter de comprendre la signification la plus profonde de ces contenus détaillés que son désaccord avec des formulations simplistes ou dogmatiques, à l'instar de celles de Morgan, n'avait rien de surprenant. Nous ne devons pas oublier que d'autres évolutionnistes culturels, en particulier les tyloriens en Grande-Bretagne, proposaient une approche très différente de la question, insistant plutôt sur l'intelligibilité, voire le caractère rationnel des religions primitives, qui pouvaient parfaitement être comprises par l'homme civilisé. Mais sans doute n'était-ce là qu'une autre forme de simplification.

En outre, Tylor ne louait pas vraiment la philosophie des premiers âges qui, selon lui, engendrait la multiplicité des idées animistes de l'humanité préhistorique. En dépit de sa logique propre, donnant à voir sa force en tant que propension nécessaire et quasi spontanée de l'homme, elle n'en était pas moins erronée. Sans être « grotesque » ou « inintelligible », elle conduisait à une interprétation fantaisiste de certains types de phénomènes. Nous savons que les tyloriens étaient attachés à l'idée d'une continuité, voire de la persistance d'un ensemble de conceptions primitives à travers toute l'histoire de l'humanité, qu'elles aient été ou non harmonisées à des contextes plus civilisés. Tylor lui-même, dans *Primitive culture*, soutenait que les différents domaines de la vie sociale étaient « loin d'avancer d'un pas égal<sup>12</sup> ». Mais les incohérences évolutives se rencontraient essentiellement, non chez les peuples sans écriture,

mais dans les contextes civilisationnels les plus élevés, comme survivances ou survivances partielles, dont on s'accordait systématiquement à dire, au nom de critères variés y compris moraux, qu'elles véhiculaient des versions plus grossières et non raffinées des catégories religieuses quelles qu'elles fussent. Dans l'immédiat, contentons-nous d'affirmer que le type de décalage évolutif révélé par Best lorsqu'il mit en exergue la complexité des concepts spirituels maoris représentait une hétérodoxie face au paradigme anthropologique en question, qu'il fit vaciller. Bien que marqué par l'évolutionnisme, il n'en parvint pas moins à le transcender.

Best refusait en toutes circonstances les comparaisons potentiellement défavorables entre les Maoris et d'autres peuples illettrés, préférant évoquer des traits communs avec les « Aryens » (Indo-Européens) ou les Sémites. Ce faisant, il dévoilait une autre forme de sensibilité. La tension entre évolution et ethnographie était également, chez lui, une tension entre positivisme et romantisme. On peut supposer qu'il n'avait pas conscience de son propre combat intérieur ni du fait que celui-ci avait son équivalent dans le conflit historique entre l'évolutionnisme culturel et la mythologie comparée (qui se déroula surtout entre les années 1870-1890). Toutefois, nous pouvons dire qu'il trouva dans certaines idées de cette autre école de pensée, en réalité plus ancienne, une source d'inspiration (sinon une alternative) anthropologique complémentaire, démodée à n'en pas douter dans les années 1920, mais peut-être mieux adaptée au type d'ethnographe qu'il était. Les écrits du principal représentant de ce courant en Grande-Bretagne, Friedrich Max Müller, exercèrent une influence nette sur Best.

## NOTES

1. Sorrenson, 1990 [1979], p. 77. ❧
2. 1924a, vol. I, p. 336. L'application à la Nouvelle-Zélande de la division de la préhistoire préconisée par Lubbock en périodes paléolithique et néolithique était le fait du géologue allemand Julius von Haast (1822-1887), qui conduisit une fouille à Loco en 1869 (voir Sorrenson 1990 [1979], p. 39-40). ❧
3. Best, 1924a, vol. I, p. 338, 461, 238, 476. ❧
4. *Ibid.* ❧
5. Lewis H. Morgan (1877), *La Société archaïque*, traduit de l'américain par H. Jaouiche, Éditions Anthropos, Paris, 1971, 2<sup>e</sup> édition 1985, p. 1, 9, 16. ❧
6. Best, 1924a, vol. I, p. 70 ; Best, *Maori Religion and Mythology*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer, 1924b, vol. I, p. 23, 24. ❧

7. Morgan, 1985 [1877], p. 39. ❏
8. Best, 1924a, vol. I, p. 34. ❏
9. Sur ce point, Best était également en profond désaccord avec Morgan et préférait comparer les formes de mariage maories à celles de la Rome antique. Charles Letourneau (1831-1902), dont le livre *L'Évolution du mariage et de la famille* (1888) avait été traduit en anglais en 1891, fut sa source d'inspiration. L'anthropologue français voyait dans le *confarreatio*, le rituel de mariage des patriciens, une avancée majeure de l'évolution en comparaison de ceux des rangs inférieurs. Best pensait également que les aristocrates maoris représentaient une avant-garde dans ce domaine, de telle sorte qu'il serait erroné de penser que c'est aux missionnaires européens que l'on devait la première élévation sacerdotale du statut des femmes dans le cadre des unions conjugales. Il est intéressant de noter qu'une dimension spirituelle est toujours en jeu lorsque Best souligne ce que la civilisation maorie est parvenue à accomplir. ❏
10. Morgan, 1985 [1877], p. 3, 51, 3, 4, 66. ❏
11. Best, 1924a, vol. 2, 171, 12. ❏
12. Tylor, 1876-1878 [1871], vol. II, p. 32 ; Edward B. Tylor, *La civilisation primitive*, traduit de l'anglais dans la deuxième édition par Pauline Brunet, Paris, éditions C. Reinwald et Cie, 1876-1878, 2 vol. ❏

## « LES VOIES MERVEILLEUSES DU LANGAGE »

### Friedrich Max Müller aux antipodes

Friedrich Max Müller (1823-1900) est surtout célèbre pour son inlassable travail d'orientaliste consacré à la littérature classique de l'Inde, et aux hymnes védiques en particulier, pour ce qu'elle révèle des origines et du développement de la religion, du moins dans le monde « aryen », dont il avait été montré par le biais d'une comparaison philologique que les panthéons étaient reliés historiquement. D'après sa théorie, dans un passé lointain, les hommes ressentirent la présence de forces excédant les leurs, à savoir les éléments de la nature les plus puissants, le feu, le soleil et le ciel, qui exercèrent une impression singulière sur les ancêtres de cette vaste famille. C'est en vertu des caractéristiques du langage lui-même, dont les racines reflétaient les actions humaines, que l'on attribua à chacun de ces phénomènes un nom qui renforçait l'idée d'une puissance agissante comparable à celle des hommes, alors qu'elle était pour eux, en réalité, de nature surhumaine. Parler de ces phénomènes revenait à penser que quelque chose se situait au-delà de leur nature finie. Pour notre démonstration, nous devons garder présente à l'esprit l'idée que Müller voyait d'un œil favorable cette strate de la pensée religieuse, à la fois archaïque et complexe, puisque les hommes exprimaient déjà leur sentiment et leur désir de Dieu, de l'Infini, même en l'absence d'un terme abstrait pour le désigner. Recourir à des caractéristiques propres à l'homme pour en parler ne devrait pas être considéré comme une simple projection anthropomorphique.

Selon Müller, ce type de sagesse métaphorique révélait, de la même manière, les lacunes du discours primitif puisqu'il n'était en mesure de fournir que des mots concrets pour exprimer des abstractions, c'est-à-dire la transcendance de ces éléments naturels. Une « maladie du langage », ainsi qu'il la désignait, était partiellement à l'origine de la mythologie, notamment des personnifications qui finirent par exagérer les dimensions anthropomorphiques des dieux de la Nature. Des interprétations métaphysiques plus profondes pouvaient même se perdre parmi les couches les plus basses de la population, ce qui engendrait d'inévitables absurdités. Pour autant, la « période mythologique » de l'histoire de l'humanité ne devrait en aucun cas être réduite à cette seule dimension. En raison de la profondeur de ses liens philosophiques et poétiques avec l'infini, la religion archaïque possédait bien « un versant positif »<sup>1</sup>. Cette « phase mythopoïétique » était par conséquent « une période de

pensée en soi », comprenant « toute chose qui, à un instant donné, peut apparaître à l'horizon de l'esprit humain »<sup>2</sup>. Cela explique également la survenue de développements plus poussés dans les domaines supérieurs de la pensée, susceptibles de conduire au monothéisme.

Pour Müller, l'étude des langues anciennes indo-européennes, notamment le sanskrit, représentait le principal socle de sa reconstitution, mais il recommandait également « de chercher au-delà des frontières du monde aryen »<sup>3</sup>. En dehors de ses recherches sur différents contextes lettrés, notamment chez les Sémites, ses analyses des sociétés sans écriture (c'est-à-dire des prétendus peuples primitifs) sont celles qui nous intéressent le plus dans le cadre de cet essai. Bien que moins connues, elles occupent une place importante dans le champ de l'anthropologie victorienne. Il incarnait une pensée dissidente en Grande-Bretagne, se montrant très sceptique à l'égard des représentations dominantes sur la sauvagerie, et en particulier l'interprétation que donnait Edward Tylor du phénomène religieux. Si Müller et Tylor éprouvaient un profond respect l'un pour l'autre, ne s'adressant mutuellement que des critiques nuancées ou indirectes, leur désaccord intellectuel n'en était pas moins aigu. D'autres personnalités, notamment Andrew Lang, un spécialiste des polémiques en tous genres et le plus dévoué disciple de Tylor de l'époque, formulèrent explicitement leur différend<sup>4</sup>.

Contesté par ceux pour qui « les sauvages modernes nous donnent à voir les coutumes de l'humanité primitive », Müller travailla de fait à partir de matériaux venus d'Afrique, d'Amérique du Nord et de Polynésie, à la fois linguistiques et anthropologiques. Il fut même un temps, reconnut-il, où il se demanda si cette recherche ne pourrait pas l'aider à atteindre plus aisément une strate antérieure que l'étude des livres sacrés les plus anciens. Cette expérience finit par susciter en lui le sentiment profond que l'ethnographie ne faisait que confirmer la reconstitution du monde aryen à travers la littérature védique. Du reste, il n'était pas convaincu que tous les peuples dits « sauvages » fussent forcément primitifs ; si quelques-uns d'entre eux au moins étaient représentatifs d'un « état non corrompu de la vie humaine sur terre », cet état serait comparable à ce « que les Hindous étaient avant la collecte de leurs hymnes sacrés ». En résumé, ces matériaux tendaient à montrer « un fond commun de pensée à toutes les mythologies et religions du monde »<sup>5</sup>.

Voilà qui écartait l'hypothèse, au départ alléchante, d'un « emprunt historique » lointain<sup>6</sup>. Il faut faire ici une digression et rappeler que plusieurs chercheurs travaillant sur des matériaux polynésiens, et notamment maoris, prenaient au sérieux la piste diffusionniste de la mythologie comparée, au point d'examiner ses liens philologiques avec les langues indo-européennes, le sanskrit en particulier. Elsdon Best lui-même évoqua à plusieurs reprises la possibilité de migrations lointaines liant les Maoris à

l'Ancien Monde et résistait rarement à la tentation d'établir un parallèle religieux ou mythologique avec quelque contexte aryen (notamment asiatique) ou sémite. Il ne faisait jamais preuve de dogmatisme à ce sujet et reconnaissait que des conceptions similaires pouvaient avoir pris isolément racine dans des régions très distantes les unes des autres.

En cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle néo-zélandais, cette prudence contrastait avec l'enthousiasme d'autres maoriphiles. Edward Tregear (1846-1931) en est le meilleur exemple. En 1855, son livre *The Aryan Maori* eut pour ambition « d'établir irréfutablement que les Maoris étaient des Aryens » et « qu'ils avaient selon toute probabilité quitté l'Inde il y a environ quatre mille ans »<sup>7</sup>. La portée politique de cette thèse semble aujourd'hui manifeste, à tel point qu'elle est qualifiée de « mythe pakeha »<sup>8</sup>. La colonisation britannique de la Nouvelle-Zélande fut présentée comme les retrouvailles téléologiques de frères autrefois séparés. *The Aryan Maori* donne à voir cette dimension téléologique de la colonisation anglaise, en particulier dans ses conclusions, écrites dans un style littéraire ampoulé et bourré de références antiques :

L'esprit s'épuise à vouloir traverser un espace temporel aussi vaste que celui qui nous sépare du périple de la race aryenne aux débuts de la Grande Migration. L'histoire de nos luttes britanniques sur le chemin vers la liberté, nos guerres avec les Normands, les Danois, et les Pictes, résonnent quant à elles encore dans notre mémoire. Lorsqu'Alexandre le Grand, de Macédoine, se fraya un chemin vers l'est, des siècles avant l'ère chrétienne, le sanskrit prenait vie dans sa forme écrite ; par-delà son occupation de la Grèce, s'étendent les jours glorieux des ancêtres de ceux qui parlèrent avec Platon dans les bosquets d'oliviers de l'Académie, au temps des princes puissants de la guerre de Troie et des héros dont les noms sont blanchis par la vieillesse antique. Mais par-delà ces épopées, se tiennent encore les siècles du mythe, de Persée et d'Andromède, de Thésée et du Minotaure, puis, enfin, au cœur des ténèbres historiques qu'aucun regard ne peut percer, les jours au cours desquels les fiers Aryens, armes au poing, tracèrent une route par les forêts, à travers les fleuves et contre les tribus aborigènes farouches, pour pénétrer dans la forteresse éternelle des races pélagiques. De même, dans leur traversée vers le Sud, bataillèrent nos Aryens maoris et indiens, repoussant les aborigènes, rencontrant toujours des théâtres d'action inédits et variés. Sur un sol étranger, leur cœur fut aussi vaillant que dans les vastes plaines d'Asie. Inaccessibles, désormais, la paisible terre d'élevage et ses troupeaux mugissants. Ni brigands huns ni vandales, avides de pillage ou de saccage des villes, ils n'étaient que des colons cherchant de nouveaux foyers sous des cieus inconnus. Nous autres, Européens, avons entrepris la même quête. Encerclant l'Afrique, les deux cornes immenses de la Grande Migration se sont touchées de nouveau ; et les hommes dont les pères étaient frères de l'autre côté de ces gouffres spatiaux et temporels se rencontrent, lorsque les Aryens de l'Occident saluent les Aryens des mers orientales<sup>9</sup>.

À la différence du caractère raciste patent d'autres études maories conduites à la même époque, il faut souligner la dimension positive de la théorie d'une fraternité aryenne, quoique forgée au détriment d'autres peuples. Leurs « racines communes aux nôtres », écrit Stephenson Percy Smith en 1911, engendraient « un sentiment de compassion et d'affection supérieur à celui ressenti pour toute autre race de couleur » <sup>10</sup>.

Pour en revenir à Müller, il alerta tant qu'il put contre les emplois abusifs de l'idée d'un berceau aryen. Estimant que personne ne devait se risquer à « ériger [...] des théories systématiques absolues » à propos des origines et de l'essor des religions, il ne voulait pas paraître trop péremptoire sur un sujet résonnant « des énigmes les plus déconcertantes qui soient ». Il pensait au contraire qu'il était toujours grandement nécessaire « de repérer des distinctions, d'étudier chaque religion, chaque mythologie, chaque forme de pratique religieuse indépendamment les unes des autres, de les observer au cours de leur développement ou de leur déclin successifs, de les observer dans différentes strates de la société (...) ». Pour quelqu'un qui considérait le langage comme le siège de la pensée et des émotions, cela signifiait surtout « les étudier chacune, autant que possible, dans leur propre langue <sup>11</sup> ». Dans sa préface à *Myths and Songs from the South Pacific*, ouvrage du missionnaire William Wyatt Gill, publié en 1876, Müller soulignait l'importance d'études ethnographiques plus approfondies qui prennent en compte la diversité culturelle actuelle des îles polynésiennes :

Il est vrai que, par le passé, de nombreuses études ont pris pour objet les religions et les mythologies de la race polynésienne, mais l'immense variété des formes les composant au présent constitue l'un de leurs plus grands attraits. Chaque île a, pour ainsi dire, son propre dialecte religieux et mythologique, et bien qu'il y ait un fond commun important entre tous, qui doit par conséquent être ancien, il existe dans le même temps énormément de variantes singulières et régionales <sup>12</sup>.

Cela ne l'empêchait pas de dresser des conclusions à partir des données déjà disponibles. Quelles que fussent les raisons de leur inégal développement dans d'autres domaines, les mythes polynésiens étaient une preuve de plus que la religion telle qu'il la comprenait, c'est-à-dire comme un moyen d'atteindre Dieu, non par la révélation, mais par la seule raison humaine, était indépendante de la civilisation, c'est-à-dire du fait de savoir lire et écrire. Penser que des conceptions hautement métaphysiques étaient incompatibles avec l'état sauvage, c'était commettre non seulement une erreur intellectuelle, mais également une injustice. Même si « le pauvre homme primitif n'[était] plus là pour se défendre », quelqu'un devait « se battre pour sa réputation ». Des idées complexes étaient décelables dans des sociétés dépourvues de systèmes d'écriture. En réalité, même les « sauvages les plus

inférieurs » pouvaient avoir une religion « bien plus pure que les religions d'un grand nombre de races civilisées <sup>13</sup> ».

Cela tenait au fait que des formes dégénérées de concepts spirituels pouvaient en tous lieux, y compris les plus raffinés en apparence, prendre le dessus sur des formes supérieures. Certes, la frontière entre l'illogique et le profond n'était pas d'emblée perceptible dans les périodes les plus archaïques ; leur entremêlement était au demeurant caractéristique de l'humanité mythopoïétique. Mais des distorsions disproportionnées pouvaient advenir dans les endroits ou les âges les plus inattendus. Dans tous les cas, Müller pensait que l'évolution de l'idée de Dieu suivait son cours en toutes circonstances, quel que fût son degré d'altération, ne serait-ce que parce que chaque religion tendait à avoir différents types de prosélytes, certains étant plus cultivés que d'autres. Le christianisme en était un parfait exemple. D'après Müller, s'il conférait « une nouvelle gloire » à la reconnaissance antique du divin en l'homme, son histoire révélait souvent une coexistence entre les miracles grossiers de la mythologie populaire et les lectures plus savantes. Le Veda lui-même constituait la preuve que différents degrés de pensée religieuse cohabitaient « en ces temps anciens dans diverses classes de la même société <sup>14</sup> ».

La pensée de Müller trouvait un écho dans l'anthropologie d'Elsdon Best, tant dans sa reconstitution d'un Aotearoa pré-européen, que dans son jugement à l'égard de conceptions chrétiennes qu'il estimait moins raffinées, moins morales même, pour ne pas dire vulgaires, en comparaison de certaines notions maories très subtiles. Deux textes principalement l'ont marqué de leur empreinte en raison de leurs visées antiévolutionnistes : la préface au recueil de mythes et de chants de William Wyatt Gill et *Anthropological Religion*, l'un des derniers ouvrages de Müller, publié à Londres en 1892. Si sa notion de « religion physique » recouvrait la reconnaissance du surnaturel dans les phénomènes les plus imposants de la nature, Müller préférait parler de « religion anthropologique » pour exprimer un procès similaire, celui de la découverte de « l'Infini en l'homme », c'est-à-dire l'immortalité de l'âme. L'étude du langage révélait elle aussi de nombreuses références concrètes à ce sujet, comme par exemple le « souffle », le « sang », l'« ombre », etc., mais il serait hâtif d'en conclure, comme le fit Tylor, que l'humanité naquit avec une compréhension plus rudimentaire de l'âme. Lorsque Müller prévenait ses lecteurs contre « des erreurs fréquentes » dans l'interprétation des « paroles merveilleuses de l'homme, notamment aux premiers temps du langage humain », il s'opposait en réalité aux hypothèses anti-symboliques les plus fondamentales de la tradition tylorienne <sup>15</sup>. Même si l'on pensait que les métaphores les plus sublimes de la religion anthropologique avaient souvent été réduites à des

tableaux grossiers, il fallait s'abstenir de prendre ces dernières formes pour les racines de l'évolution de l'idée de Dieu :

Lorsqu'intervient la mythologie et ses caprices incontrôlables ou, chose plus sérieuse encore, lorsque l'art s'empare de ces mimétismes sans substance pour leur donner une forme substantielle, il ne fait aucun doute que les âmes deviennent souvent dans l'esprit du peuple des ombres et des rêves véritables, des oiseaux et des anges ailés. Cependant, bien que de telles expressions puissent satisfaire le cœur humain gonflé momentanément de chagrin ou d'espoir, (...) le penseur sérieux sait qu'ils ne sont rien de plus que des reliques de la poésie ancienne <sup>16</sup>.

Müller avançait que le « véritable sens de l'animisme » était « atteint lentement et progressivement », et non par le truchement de « soudaines impulsions » primitives. Et quoi qu'aient pu dire les tyloriens à propos de l'intelligibilité de ces expressions prétendument primitives, ou même au sujet de leur persistance dans les formes supérieures de la culture, il était convaincu qu'ils créaient un clivage artificiel entre la civilisation et la sauvagerie. Ils se rendaient coupables de faire passer les peuples à l'état sauvage pour des êtres stupides en adoptant une lecture trop littérale de leurs paroles :

Je ne peux faire autrement que qualifier d'irrationnelle l'attitude nous conviant à croire qu'à une certaine période de l'histoire du monde, quelle qu'elle fût, un être humain pût avoir été inepte au point de confondre des êtres animés avec des êtres inanimés, une distinction que même les animaux supérieurs parviennent à faire le plus souvent sans se tromper ; ou encore que l'homme se satisfît de prêter la vie ou une âme au soleil et à la lune, aux arbres et aux rivières, bien qu'il fût parfaitement conscient qu'ils ne possédaient ni l'une ni l'autre <sup>17</sup>.

Dans *Anthropological religion*, Müller évoquait l'histoire d'un de ses amis qui retira ses bagues de valeur pour les jeter dans une tombe lors de funérailles, ce qui pourrait être interprété par certains comme une survivance de l'idée d'une continuité corporelle après la mort. Il y lisait plutôt une preuve que « les hommes sont bien moins différents qu'on l'imagine » devant les grands mystères de la vie. « Ils versent tous des larmes de joie et des larmes de chagrin, et au bout du chemin il y a le même silence pour chacun d'entre eux ». Il s'agissait en réalité d'honorer le mort, et non d'un quelconque lien atavique avec le cadavre. Des témoignages d'affection similaires parmi les peuples barbares ou sauvages devaient être interprétés de la même manière. Étrangement, Max Müller soulignait le fait que les « signes de sentiments profonds et même de pensées exaltées <sup>18</sup> » abondaient chez les Polynésiens. Il était enclin à les comparer avec les Grecs, les Romains et les Hindous plutôt qu'avec les Australiens, tout comme le fera Elsdon Best.

## NOTES

1. Müller, *Anthropological Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1891*, London, Longmans, Green and Co., 1892, p. 29. ❧
2. Müller, « Preface », dans William Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, London, Henry S. King & Co., 1876, p. xi. La généalogie de l'emploi scientifique, au XIX<sup>e</sup> siècle, des termes empruntés au grec *μυθοποίησις* (mythopoëia, mythopoïèse, mythopoïesis, mythopoésie et mythopoétique) remonte à l'helléniste victorien George Grote (1794-1871) et notamment à sa colossale histoire de la Grèce (1846-1856). Leur sens étymologique de création de récits au sujet des dieux n'en épuise pas les connotations, variables selon les auteurs et les courants de pensée. Il est clair, en tout cas, que pour Best le terme *mythopoetic*, qu'il employait assez souvent, lui permettait d'insister, comme Friedrich Max Müller, sur les différentes dimensions du phénomène mythologique, dont la dimension poétique. ❧
3. Müller, 1892, p. 146. ❧
4. Voir F. Rosa, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions, Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 23-25. ❧
5. Müller, 1876, p. vi ; 1892, p. 274, 149. ❧
6. Müller, 1892, p. 146. ❧
7. Tregear, *The Aryan Maori*, Wellington, George Didsbury, Government Printer, 1885, p. 5-6. ❧
8. Sorrenson, 1990 [1979]. ❧
9. Tregear, 1885, p. 104-105. ❧
10. Cité dans Sorrenson, 1990 [1979], p. 29. ❧
11. Müller, 1876, p. vi, xvii, x. ❧
12. *Ibid.*, p. xii. Dans *Anthropological Religion* (1892), Müller formulait des conseils méthodologiques stricts à l'attention des ethnographes (soulignant l'importance de l'apprentissage des langues indigènes) qui impressionna et influença grandement Elsdon Best. Je réserve le développement de cette question à une publication ultérieure. ❧
13. *Ibid.*, p. 220, 146. ❧
14. *Ibid.*, p. 380, 76. ❧
15. *Ibid.*, p. 229, 205. ❧
16. *Ibid.*, p. 228. ❧
17. *Ibid.*, p. 74, 71. ❧
18. *Ibid.*, p. 280. ❧

## L'ÉSOTÉRISME EN AOTEAROA, UNE DÉCOUVERTE SENSATIONNELLE ?

« *Ko Io, he reo no nehera tena. He atua no mua noa atu. Nana i whakaputa i nga atua katoa. Koia te timatanga o nga atua* ». Best intégra ces mots prononcés en 1902 à un chapitre de *Tuhoe : The Children of the Mist* qui traitait du « monde des esprits ». Lorsqu'il acheva l'écriture du manuscrit en 1907, cette déclaration était quasiment la seule qu'il avait obtenue sur une question qui semblait être de la plus haute importance. Il avait rencontré « très peu d'autochtones qui connaissaient ne fût-ce que le nom de Io, et seul l'un d'entre eux savait quelque chose à son propos ». Il s'agissait de son ami tuhoe et informateur principal, Tutakangahau, répondant à sa question sur cette entité mystérieuse : « C'est une doctrine très ancienne. C'était un dieu des anciens temps. Il était à l'origine de l'apparition de tous les [autres] dieux. Il fut le commencement des dieux. » Best essaya naturellement de revenir une seconde fois sur cette révélation, mais dès lors le vieil homme « se ferma aussi hermétiquement que l'huître proverbiale ». Ce comportement, écrit-il dans *Tuhoe*, s'explique par le fait que la famille de Tutakangahau « avait appris qu'il avait révélé certaines informations à l'auteur et voyait cela d'un mauvais œil ». Plus tard, Best écrivit : « De toute évidence, il regretta de m'en avoir parlé, bien que nous fussions d'excellents amis. Enfin, le Maori conservateur s'accrochait à son Être Suprême, et refusait d'en parler. » Tutakangahau décida de ne plus mentionner Io lors des entretiens ethnographiques, tout en continuant à révéler le reste. C'était là « le seul sujet sur lequel il refusait de s'exprimer<sup>1</sup> ».

Il se peut que le silence de son informateur ait eu un effet plus grand encore sur l'ethnographe. Plutôt que d'abandonner la recherche, ou de laisser croire à « la faible importance du sujet<sup>2</sup> », il s'employa au contraire à poursuivre son investigation. L'ouvrage *Anthropological religion* de Max Müller lui fut d'une grande aide sur ce point, en particulier le chapitre sur « Esoteric and Exoteric Religion », dans lequel le savant germano-britannique exposait sa vision de l'Inde antique comme ayant développé au sein de la pensée religieuse, bien avant même l'écriture des Veda, une dimension monothéiste tenue secrète du plus grand nombre, et notamment des disciples les plus jeunes qui étudiaient les savoirs traditionnels sacrés. Seule une élite de prêtres-ermite savait que la religion ne s'arrêtait pas à la vénération d'un grand nombre de dieux :

Il n'y avait aucun livre imprimé dans l'Inde antique, pas même de manuscrits, tout enseignement se faisait oralement. Rien n'était plus simple, par conséquent, pour ceux qui étaient les dépositaires ou les gardiens de la plus haute vérité de la religion que de la garder à l'insu de tous à l'exception

de ceux qu'ils estimaient dignes de la recevoir, des hommes qui avaient pris congé du monde, des hommes vivant dans la forêt <sup>3</sup>.

Müller pensait que la distinction entre une forme élaborée et une forme rudimentaire de religion, implicitement liée à l'ésotérisme, constituait une réponse légitime aux « réalités de la vie », c'est-à-dire au fait que la pleine conscience de Dieu était difficilement accessible pour le commun des mortels. Ces circonstances requéraient toutefois un culte faisant autorité, même polythéiste, et fondé sur des commandements divins <sup>4</sup>. Le témoignage de Tutakangahau, bien que laconique, était suffisant pour que Best le lût à travers le prisme de la reconstitution de Max Müller. « Je soutiens l'idée que la religion maorie incarnait certaines conceptions mystiques, un savoir occulte qui n'était connu probablement que des prêtres les plus élevés dans l'ordre religieux maori <sup>5</sup>. » Les matériaux abondants déjà recueillis sur le panthéon polythéiste maori pouvaient constituer le versant populaire de la religion, lequel n'était pas incompatible avec des formes élaborées de croyance, mais était géré par l'élite selon les circonstances. La dimension démiurgique de Io, évoquée brièvement par Tutakangahau, était tout ce dont Best avait besoin pour identifier cette disjonction. Dans les variantes populaires, les dieux des Maoris n'étaient pas créés mais engendrés ; ils n'étaient pas non plus des créateurs, mais des engendresseurs également, soit les véritables ancêtres des hommes, comme nous le verrons plus loin.

Il est possible que cette croyance fût celle que l'on avait pour habitude d'enseigner à la population, et qu'elle fût une forme exotérique de la religion maorie, cependant qu'un culte ésotérique, d'une nature plus métaphysique, était protégé par les prêtres de haut rang dans l'ordre religieux, et relevait d'une sphère supérieure <sup>6</sup>.

Holman déclare également que « ce qui semble attirer Best à ce moment précis est la chose même qui le laisse songeur ». Même s'il est en désaccord avec les critiques contemporains qui minimisent le niveau de collaboration des informateurs maoris, Holman souligne la singularité des recherches se rapportant à Io : Tutakangahu avait-il en réalité choisi de respecter la confidentialité prescrite à ce sujet, ou bien n'y avait-il tout simplement « plus rien à dire <sup>7</sup> » ? Cette seconde hypothèse repose sur le fait que le culte de Io a été l'objet d'une des plus grandes polémiques ayant traversé les études maories jusqu'à aujourd'hui, plusieurs chercheurs doutant de son authenticité, et plus encore de sa réalité en Aotearoa préchrétien. Il est intéressant de remarquer que la propre théorie de Best à propos de l'existence d'une religion ésotérique pourrait expliquer, indépendamment de la prise en considération des *tapu*, pourquoi Tutakangahau n'avait pas grand-chose à ajouter à propos de Io. Si seuls les disciples les plus avancés atteignaient les rangs les plus élevés du culte, l'on se devait d'admettre que, selon toute probabilité, ce n'était pas le cas de ses informateurs. Best en exposait les raisons historiques :

L'auteur a connu quelques hommes qui, dans leur jeunesse, reçurent, partiellement ou non, les enseignements pour devenir prêtres. Mais la propagation du christianisme mit fin à cette initiation et aux pratiques anciennes. Par conséquent ces hommes, bien *qu'ayant conservé de nombreuses connaissances*, ne pouvaient être considérés à l'égal des *tohunga* d'antan. Ils avaient oublié une grande partie de ce qu'on leur avait enseigné, car un tel savoir n'était plus requis des classes supérieures ni ne leur était d'une quelconque utilité, tandis que dans les temps anciens, il aurait été jalousement gardé et mis en œuvre<sup>8</sup>.

Bien évidemment, ces hommes « détenaient beaucoup d'informations » et « représentaient des mines de savoir pour un collecteur de données ». Néanmoins, l'accès des Européens aux « pensées les plus secrètes » des Maoris sur les questions religieuses était « fragmentaire » et ne serait « jamais autre chose, parce que le vrai savoir des cultes anciens est désormais perdu pour les indigènes mêmes<sup>9</sup> ». Face aux maigres indices fournis par Tutakangahau à propos d'un Dieu Supérieur, d'un demiurge, ou d'un Être Suprême préchrétien, voire très ancien, Holman préfère mettre en exergue chez Best « la volonté de croire, sur la foi de peu d'éléments, qu'un tel culte existât »<sup>10</sup>. Une chose est sûre : Best reconnaissait qu'il n'avait pas ou très peu de connaissances au sujet des véritables « attributs, fonctions, manifestations ou rituels » relatifs à Io, mais cela ne l'empêchait pas de donner une grande valeur aux déclarations de Tutakangahau, comme si elles représentaient une avancée majeure en comparaison des indications dont il disposait jusque-là au sujet de Io :

*D'après ce que ce vieil homme nous indiqua à ce sujet, j'en déduisis que Io était un dieu primordial, le dieu des origines qui exista au commencement des choses, avant que le ciel et la terre fussent façonnés, bien qu'il ne fût pas dit que Io leur donna forme. Ce fut Io qui fut à l'origine de la parution des autres dieux, il les avait lui-même précédés*<sup>11</sup>.

Best se référait souvent aux travaux ethnographiques de ses précurseurs en Nouvelle-Zélande et les citait ; mais il aimait également édifier ses propres théories et peut-être était-ce le cas ici. Deux « autorités éminentes », William Colenso (1811-1899) et Edward Shortland (1812-1893), ne faisaient tout simplement pas mention du culte de Io<sup>12</sup>. Les références à ce sujet étaient extrêmement rares dans la bibliographie de l'époque. Cela participait d'une atmosphère de mystère, parfois évoquée explicitement, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il posa en premier lieu la question à ses informateurs *tuhoe*. Best en dénombra cinq occurrences, et nous nous pencherons sur trois d'entre elles. Une première évocation de Io dans la bibliothèque de Best, en 1907, concerne l'ethnographe de sauvetage John White (1826-1891), qui écrivit, entre autres ouvrages, un recueil gigantesque de traditions orales maories en six volumes bilingues, financé par le gouvernement entre 1879 et 1890<sup>13</sup>. Best rapporte dans *Tuhoe* que « John White consacra quelques remarques au sujet de Io », se référant

à *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions*. « La phrase suivante apparaît dans le deuxième tome "*Ko te tino atua ko Io, nana i hanga te whenua me te rangi*" (Le dieu principal est Io, celui qui fabriqua la terre et les cieux) <sup>14</sup>. » Best mettait en avant sa propre traduction en anglais, légèrement différente de celle de White : « Io est réellement le dieu. Il fabriqua le ciel et la terre ». Suivait l'extrait d'une incantation :

Ô Io ! Ô ! Place nos enfants  
Tous sur une ligne, et nomme-les,  
Afin qu'ils puissent entendre  
Tes paroles depuis le siège (trône)–  
Depuis le siège immense  
De la gloire au ciel. (...) <sup>15</sup>.

On imagine sans peine l'étonnement de Best découvrant que White ne creuse pas plus profondément ce sujet intrigant. Mais *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions* est justement réputé pour l'état brut des matériaux présentés, trop brut peut-être, les lecteurs se perdant dans le foisonnement de chants, prières, proverbes, mythes et généalogies. Hautement loué en son temps par des anthropologues en chambre européens, le travail de White a inévitablement été l'objet d'une critique postcoloniale, d'autant plus que ses activités de collecte sur le terrain étaient liées à son statut d'interprète du gouvernement, et qu'il avait collaboré avec les *Native Land Courts* (tribunaux fonciers indigènes), et plusieurs autres institutions coloniales, notamment l'armée <sup>16</sup>.

Une facette du travail de White anticipait les questionnements de Best, ouvrant la voie en quelque sorte au sentiment que les brèves paroles de Tutankagahau ne dissimulaient rien de moins que le niveau ésotérique le plus élevé et le plus important de la tradition spirituelle maorie. Dans sa préface au premier tome de *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions*, White rapportait « avec un plaisir et une gratitude immenses », le nom des soixante hommes « héroïques et nobles d'esprit » qui « osèrent révéler certains de leurs savoirs traditionnels à un représentant d'une race étrangère » <sup>17</sup>. Parmi eux se trouvaient « des hommes appartenant à l'élite, qui sous l'*ancien régime* <sup>18</sup> auraient été les meilleurs élèves des *Whare-Kura* », l'une des dénominations possibles des écoles ou maisons sacerdotales maories. Mais White ajoutait avec tristesse qu'ils étaient « nés trop tard », c'est-à-dire « que leur instruction commença après l'abandon des *Whare-Kura* et des rites associés ». Cette allusion à l'impact du christianisme avait un double sens. D'une part, cela signifiait que le savoir sacré était d'ores et déjà démembré, comme le suggérera également Best. D'autre part, l'incapacité à éviter les dangers d'une divulgation sans retenue expliquait une part essentielle de cette incomplétude.

White insistait sur le fait que, malgré leur adoption de « la doctrine de la foi chrétienne », les sages maoris restaient « profondément imprégnés des principes de leurs premiers enseignements<sup>19</sup> ». Il transcrivit ensuite quatre témoignages fondamentaux qui expliquaient pourquoi la forme de savoir la plus sacrée était gardée secrète, parmi lesquels les deux suivants :

« Je ne peux révéler certains pans de notre histoire sacrée, car il n'est aucun prêtre encore vivant qui ait le pouvoir d'effectuer les rituels me gardant de la sanction réservée à ceux qui divulguent les paroles sacrées des dieux. »

« Depuis l'abandon des Whare-Kura, dans lesquels nos prêtres érudits enseignèrent notre histoire, aucune maison n'est suffisamment sacrée pour que soit récitée entre ses murs toute notre histoire, et si je venais à vous révéler l'ensemble de notre histoire sacrée, je ne serais pas en mesure de me défendre contre les conséquences qui en découleraient probablement. »<sup>20</sup>

Best évoque succinctement une seconde référence à Io : « C. O. Davis apprit des Maoris qu'ils "reconnaissaient l'existence d'un Être Suprême, qu'ils nommaient Io"<sup>21</sup> ». Le passage d'origine, écrit par l'interprète du gouvernement Charles Oliver Davis (1817-1887), un homme qui « aimait sincèrement le peuple maori, les respectait pour leur "sens très élevé de la justice naturelle", et estimait qu'ils étaient lésés par les autorités<sup>22</sup> », était issu d'une courte monographie de 1876 sur *The Life and Times of Patuone, the Celebrated Ngapuhi Chief*<sup>23</sup> :

(...) [A]lors que je voyageais en compagnie d'un chef de tribu maori, il y a quelques années de cela<sup>24</sup>, il révéla par inadvertance le fait que, dans l'ancien temps, les Maoris vénéraient un Être Suprême dont le nom était tenu pour hautement sacré au point qu'un seul des prêtres était habilité à le prononcer à certaines occasions et en certains lieux. Le nom était celui de Io, une abréviation possible de Io-uru<sup>25</sup>. Témoin de mon vif désir d'obtenir de plus amples informations sur le sujet, il refusa de divulguer un seul autre des secrets maoris, comme il les appelait, et me renvoya poliment vers un vieux prêtre qui habitait à environ 160 kilomètres de là<sup>26</sup>.

Best faisait indirectement référence à ce livre, à travers un article écrit par son beau-frère, le lieutenant-colonel Walter Gudgeon, publié en 1905 dans le *Journal of the Polynesian Society*. Les obstacles ethnographiques rencontrés par Davis y étaient expliqués par le fait que les Maoris, bien qu'appréciant ses « idées politiques », étaient conscients de son « fanatisme chrétien » et par conséquent « refusaient de lui révéler les secrets de leur religion ancienne »<sup>27</sup>. Davis lui-même admettait que les Maoris avaient été « dissuadés » d'aborder des « questions religieuses » depuis l'avènement du christianisme, ce qui ne voulait pas dire que les « secrets » autrefois transmis par les prêtres à leurs disciples avaient perdu de leur caractère sacré. « D'où, certainement, la difficulté d'obtenir des renseignements relatifs à leurs

foi et pratiques anciennes, une crainte religieuse qui les hante toujours ». Dans un document annexe, Davis ajoutait que « les autochtones ayant une bonne connaissance des anciennes formes de vénération au sein de leur peuple » l'avaient informé « que les plus vieilles prières maories étaient celles adressées à Io, figure sacrée » ; il citait même en les traduisant quelques lignes « d'une invocation primitive » qui se réfère « à cette formidable déité ». L'une des facettes de sa pensée jetait cependant une ombre sur la réflexion dans son ensemble. Cela concernait le sens antiévolutionniste du mot « primitif ». Rejetant « l'opinion généralement admise », Davis pensait que les systèmes religieux apparemment étrangers à la loi mosaïque plongeaient tout aussi bien leurs racines « dans les paroles du Créateur adressées à l'homme, immédiatement après la Chute »<sup>28</sup>. Partisan de la thèse de la dégénérescence de la révélation originelle du Dieu biblique, il incluait les Maoris dans cette vision du monde et semblait enclin à repérer dans la figure de leur dieu Io des vestiges de leur lien primordial à Jéhovah.

Où Best se situe-t-il à l'égard de cette tradition intellectuelle ? En 1899, le missionnaire Thomas Godfrey Hammond (1846-1926) publia un article intitulé « Atua Maori » dont Best cita la moitié d'une phrase : « Le révérend T. G. Hammond est "d'avis que les Maoris, dans leur plus lointain passé, entamèrent le cours de l'existence avec une certaine connaissance d'un Dieu Suprême".<sup>29</sup> » En coupant le reste de la phrase, où le missionnaire déclarait que les Maoris « avait laissé les circonstances successives transformer cette connaissance en tyrannie plutôt qu'en liberté, en mort plutôt qu'en vie », Best ignorait délibérément l'adhésion de Hammond à la vieille théorie dégénérationniste. L'objectif de ce dernier était d'explorer l'une après l'autre « les diverses concrétions que cette conception d'un Dieu, "créateur des cieux et de la terre", a connues dans son histoire », c'est-à-dire la régression successive des Maoris « vers ce qui, pareil à la plus nauséabonde absurdité, fait reculer l'esprit », à savoir non seulement « la déification des ancêtres », mais également des animaux, des arbres, des pierres, etc.<sup>30</sup>. Compte tenu des relents bibliques et non scientifiques de cette analyse, les éditeurs de la revue ajoutèrent une note de bas de page discrète : « Nous sommes en désaccord avec l'auteur sur ce point<sup>31</sup>. » Dans le même temps, apparut une nouvelle théorie de la dégénérescence, purement anthropologique celle-ci, à laquelle il fallait également se confronter.

## NOTES

1. Best 1972 [1925], vol. I, p. 1026, 1027 ; 1924b, vol. I, p. 147 ; Best 1972 [1925], vol. I, p. 1927. Craig tente de reconstituer la façon la plus probable dont Best posait des questions au sujet de Io (1964, p. 71). Jeffrey Holman cite une lettre de Best adressée à Percy Smith dans laquelle il affirmait que le fils de Tutakangahau « et d'autres encore admonestaient le pauvre vieux pour m'avoir donné ses *karakia*, etc. » Holman ajoute que « pour un grand nombre de Tuhoe, il était toujours dangereux de confier un tel savoir traditionnel *tapu* à un quelconque étranger, surtout un *Pakeha* » (Holman, 2010, p. 159). Ces deux indications concernent « certaines informations », à savoir « *karakia*, etc. », et non spécifiquement la révélation faite à propos de Io. Cela signifie sans doute que la critique était générale, tandis que la décision de Tutakangahau avait trait à un élément particulier. Craig attire l'attention sur le fait qu'une tempête violente eut lieu à la même époque (1964, p. 71). ❧
2. L. T. Smith, 2012 [1999], p. 88. ❧
3. Müller, 1892, p. 30. ❧
4. *Ibid.*, p. 21. ❧
5. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1025, 1027. La question de la place accordée aux hommes intellectuellement supérieurs est présente dans différents courants de pensée victoriens, et non réservée à la mythologie comparée. Pour ce qui est de l'anthropologie évolutionniste britannique, cette préoccupation culmine dans les écrits de James Frazer, par exemple *The Scope of Social Anthropology*, London, MacMillan and Co., 1908. ❧
6. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1021. ❧
7. Holman, 2010, p. 213. ❧
8. Best, 1924a, vol. I, p. 1083 ; mes italiques ; voir Best, 1924b, vol. I, p. 272. ❧
9. Best, 1924b, vol. I, p. 272 ; Best, 1924a, vol. I, p. 1082. ❧
10. Holman, 2010, p. 17. ❧
11. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1027 ; mes italiques. ❧
12. Sur Colenso et Shortland, voir respectivement David Mackay, « Colenso, William », *Dictionary of New Zealand Biography*, 1990, vol. 1 (Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz>) et Athol Anderson, « Edward Shortland ». *Dictionary of New Zealand Biography*, 1990, Vol. 1 (Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz>). ❧
13. Grâce aux matériaux manuscrits conservés par la bibliothèque de l'université de Waikato, sept volumes supplémentaires ont été récemment publiés en ligne par la bibliothèque de la Victoria University de Wellington, qui viennent compléter les six tomes imprimés. Ils font partie de la Collection de textes numériques de Nouvelle-Zélande (New Zealand Electronic Text Collection). Voir <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-corpus-WhiAnci.html>. ❧
14. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1026. ❧
15. John White, *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions. Horo-Uta or Taki-Tumu Migration*, Wellington, George Didsbury, Government Printer, 1887, vol. II, p. 2. ❧

16. Dans l'entrée correspondante du *Dictionary of New Zealand Biography*, Michael P. J. Reilly reconstitue ce parcours, comparable en réalité à celui d'Eldson Best, et pèse le pour et le contre de sa valeur ethnographique : « Des chercheurs ultérieurs ont critiqué la collecte réalisée par White, l'enregistrement et la préparation des traditions dans le but de les publier. Certains ont émis l'idée qu'il falsifiait ses sources et s'emparait d'informations sans autorisation. D'autres ont mis en doute sa capacité à parler la langue maorie. Ses méthodes étaient probablement des plus simples. Jusque dans les années 1850, il sélectionna de manière aléatoire des informateurs maoris. En raison de la rareté du papier et par conscience professionnelle, l'enregistrement se faisait de mémoire ou à l'aide de brèves prises de notes. Il soufflait parfois également des réponses à ses informateurs en racontant quelque histoire souvent dérivée de ses propres lectures. Cependant, là où la formulation précise d'une tradition était importante, il fournissait aux informateurs la version qu'il avait écrite à la main afin qu'ils puissent vérifier son exactitude. White ne filtrait pas les informations ; il était demandé aux informateurs de témoigner de toute chose, quelle que soit son apparente banalité. Aussi rassembla-t-il un large éventail de matériaux (...). Après 1883, les informateurs furent rémunérés au forfait selon la quantité plutôt que la qualité de l'information fournie. Les contributeurs (*Pakeha* et Maoris) étaient sollicités par un courrier, ou bien cités à partir d'autres sources publiées ou manuscrites. (...) Il parlait couramment la langue maorie : selon toute évidence il la maîtrisait aussi bien qu'un locuteur indigène dès les années 1870. En dépit de critiques récentes, sa collecte de manuscrits et de matériaux publiés constitue une source précieuse d'informations au sujet des traditions maories au XIX<sup>e</sup> siècle. Compte tenu de son isolement initial et de son absence de formation universitaire, les résultats qu'il obtint sont remarquables » (Michael P.J. Reilly, Michael P. J., « John White », *Dictionary of New Zealand Biography*, 1990, vol. 1 (Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz>). »
17. White, 1887, vol. I, p. vi-vii. »
18. En français dans le texte. »
19. White, 1887, vol. I, p. iii-v. »
20. *Ibid.*, p. iv. »
21. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1026. »
22. Alan Ward, « Davis, Charles Oliver Bond », *Dictionary of New Zealand Biography*, 1990, vol. 1. (Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz>. »
23. Sur Eruera Maihi Patuone (? -1872), voir Ballara, *Iwi: The Dynamics of Maori Tribal Organisation from c. 1769 to c. 1945*, Wellington, Victoria University Press, 1990. »
24. Cela renvoie au début des années 1850. Voir S. P. Smith, *The Lore of the whare-wananga, or Teachings of the Maori College on Religion, Cosmogony, and History*, New Plymouth, maison d'édition non identifiée, 1913-1915, vol. I, p. viii. »
25. Dans une note de fin d'ouvrage, Davis ajoutait : « Nous pouvons expliquer le mot 'Touru' plutôt qu'essayer de le traduire, comme signifiant le Centre de la Vie » (*The Life and Times of Patuone, the Celebrated Ngapuhi Chief*, Auckland, J. H. Field, 1876, p. 138-139). »
26. *Ibid.*, p. 13. »
27. Walter Gudgeon, « Mana Tangata », *Journal of the Polynesian Society*, 1905, vol. 14, p. 51. »
28. Davis, 1876, p. 14, 132, 129. »

29. Best, 1972 [1925], p. 1026 ; voir Hammond, « Atua Maori », *Journal of the Polynesian Society*, 1899, vol.8, p. 92. Alfred Kingcome Newman (1849-1924) et Gilbert Mair (1843-1923) figuraient parmi les autres auteurs évoqués par Best en lien avec le culte de Io. ☒
30. Hammond, 1899, p. 90. ☒
31. Dans Hammond, 1899, p. 92. ☒

## LE DÉGÉNÉRATIONNISME D'ANDREW LANG

### Entre hypothèse scientifique et « théorie fétiche »

Détenteur d'informations parcellaires qui n'en étaient pas moins très suggestives concernant le culte de Io, Best choisit d'en explorer les dimensions théoriques. Les dieux supérieurs « primitifs » représentaient un sujet capital pour l'anthropologie au tournant du siècle, et ce au-delà de la pensée de Max Müller. Best savait qu'Andrew Lang était alors l'un des principaux représentants, voire le protagoniste majeur, d'une nouvelle théorie de la dégénérescence selon laquelle les peuples parmi les plus primitifs encore existants pouvaient avoir des conceptions religieuses plus élaborées que des peuples « dont la culture matérielle leur était supérieure »<sup>1</sup>. Le parcours intellectuel du chercheur écossais est bien connu des historiens de l'anthropologie<sup>2</sup>. En 1898, lorsque fut publiée la première des nombreuses éditions de son ouvrage *The Making of Religion*, il n'était plus le défenseur attitré de Tylor ni l'opposant le plus farouche de Max Müller. Il était grand temps pour la communauté des anthropologues de contempler « l'élément de premier ordre de la religion des sauvages les plus inférieurs », c'est-à-dire leur foi en un Être Suprême, demiurge, « qui est éternel, qui produit la vertu, et qui aime l'humanité »<sup>3</sup>. Il n'était plus acceptable d'attribuer tous les modèles d'une telle force morale à l'influence chrétienne ou islamique. Alfred William Howitt (1830-1908), l'un des ethnographes les plus réputés de son temps, avait appelé ces êtres les « *All-Fathers* »<sup>4</sup>, et ce à partir d'exemples australiens, portant des noms vernaculaires tels que Bunjil, Daramulun ou Baïame. Lang en faisait une référence capitale, parmi un grand nombre de témoignages similaires.

Lang rejoignait désormais son ancien adversaire, Max Müller, dans l'hypothèse d'« une religion primordiale relativement pure dans ses prémisses », plus proche de Dieu, qu'il soit dénommé Infini ou autre chose, mais catégoriquement séparée de l'animisme et, bien évidemment, de toute forme de révélation surnaturelle. Il n'en considérait pas moins que Müller ne fournissait pas d'explication valable sur le « processus de dégénérescence » advenant dans des contextes sociaux déjà un peu distants des origines<sup>5</sup>. Selon Lang, l'humanité avait tendance à abandonner une entité trop majestueuse et donc trop inaccessible en faveur d'êtres spirituels plus proches des préoccupations et querelles triviales de leur vie quotidienne. Dans *Tuhoe : the Children of the Mist*, Best résume de façon claire cet aspect de la théorie :

L'idée est que l'animisme supplanta une forme plus élaborée de croyance, la croyance en un Être supérieur (...). L'hypothèse est que les peuples primitifs ne pouvaient pas résister aux attraits de l'animisme, et qu'en conséquence celui-ci supplanta le théisme<sup>6</sup>.

Best était pleinement un homme du XIX<sup>e</sup> siècle lorsqu'il tendait à distinguer des niveaux supérieurs et inférieurs de pensée religieuse, selon des critères rejetés de longue date par l'anthropologie actuelle. Cependant, à l'instar de Lang et de Max Müller, il était enclin à saboter la logique évolutionniste de ces analyses, préférant à la place souligner le raffinement de nombreuses conceptions maories : « (...) un peuple barbare peut commettre des actes d'une basse sauvagerie et n'être en rien primitif ; (...) des actions bestiales peuvent coexister avec des facultés mentales élaborées. » Après avoir révélé la profondeur et la beauté de telle ou telle idée, il ajoutait souvent un commentaire, à l'exemple du passage suivant, qui visait à réfuter les préjugés constants à l'encontre des lacunes spirituelles des peuples dits primitifs : « (...) tel était le concept d'un peuple cannibale, telle était la mentalité de l'homme barbare » ; « voilà le fruit de la réflexion (...) de gens que nous traitons de sauvages »<sup>7</sup>. Déjà en 1899, dans un article publié dans le *Journal of the Polynesian Society*, où il affirmait que « le savoir ésotérique des *tohunga* maoris n'a pas encore été exploré dans toute sa profondeur », il annonçait son intention de « détruire » la croyance répandue selon laquelle les Maoris ne disposaient d'aucune « interprétation métaphysique », d'aucune « spéculation philosophique »<sup>8</sup>. Adhéra-t-il pour autant à la théorie de Lang ? Nous allons voir qu'il n'en fut rien.

En 1907, il estimait qu'il était « impossible de dire » si le culte de Io constituait le reliquat de « principes supérieurs d'une époque révolue depuis longtemps ». En premier lieu, il ne disposait d'aucune preuve concernant les attributs moraux de l'Être Suprême maori et doutait de pouvoir obtenir davantage d'éléments : « Que le culte de Io fût ou non une religion éthique, nous ne le saurons probablement jamais. » Après avoir envisagé un temps l'hypothèse que la religion maorie avait dégénéré « du théisme vers l'animisme », Best admit néanmoins ne pas avoir « foi en la théorie de la dégradation ». Il semblait « somme toute étrange » qu'une personne en possession de « la vigueur intellectuelle nécessaire » pour développer tout d'abord le concept d'Être Suprême l'ait abandonné ensuite en faveur de conceptions animistes inférieures<sup>9</sup>. Et même si les croyances des Maoris faisaient (malgré eux) l'objet de spéculations sur le théisme primitif, Best détestait qu'ils fussent considérés comme des « sauvages ».

La réponse qu'il donna à cette énigme prolongeait la réflexion de Müller sur deux points. En premier lieu, il avait tendance à voir en Io la marque d'une avancée spirituelle, et non un point de départ.

Cela permettait à la personnification des phénomènes naturels de prendre une place fondamentale en tant que socle de la religion maorie. Si Lang et Müller étaient désormais d'accord sur les grandes lignes, ils ne l'étaient pas dans les détails ; les Êtres Suprêmes du premier se heurtaient aux allégories terrestres et célestes du second. Il était difficile à Best « d'imaginer un peuple primitif comprendre le concept de monothéisme » – même en admettant qu'il ne fut jamais strictement monothéiste, « dans la mesure où d'autres dieux, inférieurs par ailleurs, pouvaient également être l'objet de croyances <sup>10</sup> ».

En second lieu, il distinguait différents niveaux de complexité dans les croyances autochtones, respectant en cela la méthode de Müller consistant à prendre en considération tant les formes élevées que les composantes grossières de chaque système religieux et mythologique, ainsi que leurs différentes ramifications associées probablement à des segments distincts de la société. Lang laissait certainement la place à une idée similaire de coexistence dans son ouvrage *The Making of Religion*, mais sa thèse n'en insistait pas moins sur la victoire fréquente de l'animisme sur le théisme. Cela ne convenait pas à Best, qui voulait souligner les accomplissements métaphysiques des Maoris les plus valeureux, et non pas leur défaite face aux esprits les plus médiocres. Son point de vue, exprimé dans *Tuhoe*, consistait à dire que « différentes conditions ou périodes de croyances et pratiques religieuses existent côte à côte » et que « cela semble avoir été le cas durant de nombreux siècles ». Si la majorité de la population était en réalité encline à suivre une multitude d'êtres spirituels, y compris des êtres malfaisants, les formes d'expression religieuse des Maoris ne pouvaient être réduites à ce type d'animisme ou de « chamanisme ». Elles englobaient également des manifestations plus élaborées, dont la conception de Io, « apparemment réservée à une poignée de personnes », qui en représentait la forme la plus élevée, mais qui, à vrai dire, n'était pas la seule <sup>11</sup>. Les autres dieux devaient également être pris en compte, en dépit de leurs versions populaires. Après tout, les récits de l'élite religieuse les mettaient indéniablement en rapport avec l'Être Suprême.

Best tenta de compléter cette interprétation lors de travaux ultérieurs, notamment dans *The Maori* et *Maori Religion and Mythology*. Dans tous les cas, il est intéressant de remarquer que, dès 1907, il écrivait que « la majeure partie de la population maorie semble n'avoir jamais conçu l'idée d'un dieu d'amour et de miséricorde », ce qui signifiait implicitement qu'il n'en était peut-être pas de même pour l'élite. Par conséquent, lorsqu'il écrit des phrases telles que : la religion maorie « regorgeait de superstitions grossières », nous devons garder à l'esprit le caractère partial de tels jugements. Il en est de même de son hypothèse selon laquelle le Yahvé de l'Ancien Testament, semblable à une déité féroce qui « se délectait de massacres épouvantables », convenait bien aux conceptions religieuses des

Maoris ; ou encore que « le niveau religieux et moral supérieur » dépeint dans le Nouveau Testament était « sans doute plus élaboré que les concepts maoris <sup>12</sup> ». En effet, il ne s'agissait ici que d'une partie de l'histoire ; l'histoire de « la majeure partie de la population ». Une histoire exotérique. Nous allons voir à présent, que grâce aux nouveaux matériaux ethnographiques touchant au culte ésotérique qui lui furent accessibles contre toute attente à partir des années 1910, les attributs de Io poussèrent Best à affiner plus encore sa pensée concernant la religion des Maoris.

## NOTES

1. Lang, *The Making of Religion*, London, Longmans and Co. 1898, p. 279. ☞
2. Voir Stocking. Jr., 1995 ; Rosa, 2003. ☞
3. Lang, 1898, p. 207, 292. ☞
4. V. en particulier Alfred W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, MacMillan, 1904. ☞
5. Lang, 1898, p. 291. ☞
6. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1025. ☞
7. Best, 1924b, vol. I, p. 154 ; Best, 1924a, vol. I, p. 86, 120. ☞
8. Best, 1899, « Notes on maori mythology », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 8, p. 92. ☞
9. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1040, 1028, 1041, 1025. ☞
10. *Ibid.*, p. 1040, 1025. ☞
11. *Ibid.*, p. 1041. ☞
12. *Ibid.*, p. 1023 ; les italiques sont miennes. ☞

## ARCHIVES VERNACULAIRES OU PAROLES SACRÉES ?

### Le legs du sage Te Matorohanga

Lorsque le manuscrit colossal de *Tuhoe : The Children of the Mist* fut repris par Best pour être enfin publié, après avoir passé presque vingt ans dans un tiroir, il ne put y introduire des changements très importants. La préface, qu'il rédige pour cette première édition de 1925, invitait le lecteur à garder à l'esprit que ce livre n'était qu'une ébauche, écrite avant que l'auteur ne découvre « une quantité importante de matériaux nouveaux concernant l'école d'érudition de la région de Takitumu, sur la côte Est de l'île du Nord ». Pour le reste, ne pouvant pas matériellement revenir sur le texte déjà mis en page, il s'est limité à introduire quelques commentaires en bas de page, rectifiant tel ou tel aspect. Ce fut le cas dans les passages du livre concernant l'Être Suprême maori. Forcé de garder sa prédiction originelle, il se montrait alors assez pessimiste quant à l'obtention de données supplémentaires à ce sujet. Il put néanmoins rajouter ce bref commentaire pour amender ce jugement vieux de vingt ans : « Beaucoup d'informations relatives au culte de Io ont été recueillies depuis que j'ai écrit ce passage <sup>1</sup>. »

La formulation laissait supposer que ces « informations » avaient été recueillies dans le cadre d'une ethnographie menée par des *Pakeha*. Or elles étaient le fruit d'une entreprise menée spécifiquement par des Maoris, sans aucun doute dans une perspective de sauvetage, dont les résultats écrits devaient rester entre des mains maories. « Ne divulguez pas ces contenus à des étrangers. Préservez-les comme un "savoir revivifiant" pour vous, vos frères, vos enfants et vos petits-enfants <sup>2</sup>. » Ces mots furent vraisemblablement dictés en 1865 par le sage Te Matorohanga (c. 1800-1876 ou 1884) au scribe Hoani Te Whatahoro (1841-1923), également connu sous les noms de Te Whatahoro Jury, John Jury Te Whatahoro et plusieurs autres variantes <sup>3</sup>. Ils faisaient écho à une décision des membres de la tribu Ngati Kahungunu, de la région Wairarapa sur la côte Est, de consigner des savoirs traditionnels en train de disparaître. Le contexte et le contenu exacts de ces enseignements, qui se déroulèrent pendant plusieurs années, et auxquels contribuaient d'autres *tohunga*, notamment Nepia Pohuhu (c. 1800-c. 1882), font toujours l'objet d'un débat historique au sein des études maories.

En 1907, alors que Te Matorohanga était déjà mort, une commission tribale, nommée Tane-nui-a-rangi (ou Tanenuiarangi, qui signifie « Immense Tane, enfant de Rangi <sup>4</sup> »), décida de prêter des copies authentifiées de certains de leurs manuscrits au Dominion Museum afin qu'ils soient transcrits.

Stephenson Percy Smith, qui était à l'époque le président de la Société Polynésienne et avait déjà entendu parler de l'existence de tels matériaux<sup>5</sup>, fut l'un des premiers à y consacrer son attention, en collaboration avec le propriétaire des documents originaux, Te Whatahoro, qui mit à sa disposition d'autres reproductions et l'aïda à annoter la traduction anglaise des extraits sélectionnés. Le résultat fut la publication entre 1913 et 1915, de deux volumes bilingues intitulés *The Lore of the Whare-wananga, written down by H. T. Whatahoro from the teachings of Te Matorohanga and Nepia Pohuhu, priests of the Whare-wananga of the East Coast, New Zealand*<sup>6</sup>. En dépit de la richesse de ses enseignements, dont le contenu dépassait de loin ce qui fut publié par Percy Smith, Te Matorohanga avait vraisemblablement affirmé que ce n'était que de « simples fragments ». Le « véritable enseignement » s'était perdu en raison de l'influence européenne, qui conduisait à ne plus respecter les *tapu*, et de façon concomitante à abandonner les vieilles écoles, les *Whare-wananga*, où une poignée de jeunes gens étaient sélectionnés pour apprendre les savoirs traditionnels sacrés selon le rituel en usage. « (...) [C]es choses que vous écrivez [sous ma dictée] ne sont autres que les confins de la vérité, des parcelles, une partie infime seulement des choses sacrées<sup>7</sup>. »

Elles n'en étaient pas moins sacrées. Même si le sage était « profondément heureux » qu'on les préserve par écrit, il lança un avertissement à Te Whatahoro : « Ne profanez pas ces choses, de crainte que le malheur ne s'abatte sur vous<sup>8</sup>. » Dans sa note de synthèse, Percy Smith ne présentait pas cet épisode comme une simple admonestation rhétorique adressée au scribe, mais comme un « avertissement à cette génération et aux suivantes »<sup>9</sup>. Dans l'introduction au premier tome, il expliquait les raisons de l'accès tardif de la communauté savante européenne à un document si important :

Il est étrange qu'un document d'une si grande valeur fût resté si longtemps entre les mains de son propriétaire sans qu'aucun des nombreux collecteurs de données à pied d'œuvre depuis des années en eût pris connaissance. À vrai dire, l'existence des documents était connue, mais pas la valeur précieuse des informations qu'ils contenaient ; par conséquent, la Société Polynésienne doit être félicitée pour y avoir obtenu accès. Ces traditions anciennes ont été considérées par la tribu, jusqu'à un passé récent, comme étant de nature trop sacrée pour être révélées aux Européens. Mais l'avènement de la civilisation parmi ce peuple, et la conscience du risque que ces documents couraient d'être détruits par le feu ou accidentellement, incita finalement leur propriétaire à permettre qu'ils fussent copiés et préservés dans une publication<sup>10</sup>.

Ce premier tome était consacré aux « Choses célestes » (« Te Kauwae-runga ») et contenait par conséquent une partie sur « Io-matua » (Io-le-père). Ce n'était pas la première fois que des personnes étudiant les traditions maories entendaient parler de Io, mais cela avait toujours été sommaire. Cette

fois, les matériaux présentés dans cet ouvrage étaient « presque entièrement nouveaux, et inconnus des Européens jusqu'alors ». Comme l'avait fait Best dans son manuscrit de 1907 de *Tuhoe : The Children of the Mist*, Percy Smith mentionna des ethnographes qui avaient traité auparavant du sujet, et estimait que Charles Oliver Davis avait été un pionnier, lorsqu'il en entendit parler au début des années 1850 <sup>11</sup>. « Aucun de ces collecteurs de données n'a jamais obtenu d'information aussi précieuse que celle incluse pour la première fois dans cet ouvrage », précisait Smith, même si tout n'était pas dévoilé par respect envers les Maoris. La valeur des passages consacrés à Io était d'autant plus exceptionnelle que, « pour autant que l'on sache », aucune autre tribu polynésienne n'a « préservé les croyances anciennes sous une forme si complète » <sup>12</sup>.

Best partageait les sources écrites vernaculaires et l'enthousiasme de Percy Smith. Il commença par publier un article dans *Man*, en 1913 également, à titre de contribution ethnographique au débat en cours sur les formes primitives du théisme. Intitulé « The Cult of Io, the Concept of a Supreme Deity as Evolved by the Ancestors of the Polynesians » <sup>13</sup>, l'article prenait appui sur les matériaux qui étaient parus la même année dans le chapitre II de *The Lore of the Whare-wananga*, complétés par les données supplémentaires fournies à la Société Polynésienne par Te Whatahoro. Best évoquait en premier lieu « un vieux survivant tatoué du Néolithique », à l'évidence Tutakangahau, qui l'avait mis « sur le bon chemin » quelque dix années auparavant. Puis il expliquait à quel point « la lumière s'était faite » depuis cette période grâce « à un indigène d'une intelligence et d'un esprit remarquables, aujourd'hui âgé de soixante-treize ans, à qui furent enseignées durant sa jeunesse les croyances anciennes de son peuple », c'est-à-dire, Te Whatahoro, également décrit comme « l'un des derniers hommes » en mesure d'en parler. Son savoir lui avait été transmis par « deux des derniers survivants parmi les prêtres maoris (...) » <sup>14</sup>. Percy Smith présentait le scribe comme une personne ayant été initiée dans les règles de l'art :

L'instruction fournie par les deux prêtres fut à tous égards dans la lignée, et traita de la même matière, que les enseignements auparavant dispensés dans les grandes écoles maories ; à savoir que le scribe fut initié à tous les rituels et toutes les formes anciennes qui accompagnaient l'enseignement (...). Un bâtiment spécifique fut érigé dans lequel se déroula l'apprentissage, et où les matières étudiées furent prises en note <sup>15</sup>.

Percy Smith ajoutait que Te Whatahoro était « l'homme le plus érudit sur ces sujets qu'[il ait] jamais eu la chance de rencontrer ». Il reconnaissait en particulier que « le nombre de termes archaïques se serait avéré un obstacle sérieux, si le scribe n'avait de bonne grâce apporté son soutien à leur élucidation ». Cela eut lieu lors « de nombreux entretiens » au cours desquels Te Whatahoro lui fournit « un grand nombre de significations et de remarques éclairantes » qui furent finalement « incorporées

au texte ». Best s'essaya également à traduire ces « formulations extrêmement difficiles, elliptiques et énigmatiques <sup>16</sup> », mais n'en transmet pas moins à ses lecteurs le sentiment, sans doute véritable, d'une plus grande solitude dans cette entreprise. Le problème des « invocations et formules hermétiques qui ont été enseignées oralement pendant des siècles et des siècles » n'était pas nouveau à ses yeux, ni d'ailleurs exclusivement rattachés à Io. Qu'elles contiennent « des expressions inconnues de la génération actuelle des Maoris » lui semblait on ne peut plus normal. Logiquement, il déclara que telle ou telle formule vernaculaire était « hautement archaïque et difficile à traduire » ou dépassait ses capacités de traduction, tant étaient nombreuses « les expressions sacerdotales obsolètes <sup>17</sup> ». Il faut reconnaître que, en dépit de ses nombreuses études liés à des objets, notamment dans le cadre de la collection du Dominion Museum, Best pratiquait (comme Percy Smith) une anthropologie avant tout centrée sur la langue et sur la parole autochtones, fût-elle dite ou écrite, ce qui n'était pas courant à l'époque, et notamment en Nouvelle-Zélande <sup>18</sup>.

Cette dimension linguistique revêtait un intérêt particulier lorsqu'il était question du culte de Io. Le fait que ses incantations fussent « rédigées dans une langue raffinée et somptueuse de forme archaïque » était perçu comme l'une des preuves les plus tangibles d'une antiquité préchrétienne. Par conséquent, les nouvelles sources sur « Io-dieu-immense-entre-tous », « Io-l'impérissable », « Io-au-savoir-absolu », « Io-origine-de-toutes-choses », « Io-l'immuable », « Io-la-cime-des-cieux », « Io-dieu-de-l'amour », pour ne mentionner que quelques-uns de ses titres <sup>19</sup>, permettaient à Best d'exalter la déité, et d'en faire la conception la plus élaborée des Maoris, leur ouvrant la voie vers le monothéisme avant que l'influence des missionnaires ne se fasse ressentir <sup>20</sup>. Andrew Lang, anthropologue en chambre par excellence et « héros » du monothéisme primitif, était mort en 1912, une date qui symbolise, à plusieurs titres, la fin d'un âge. Mais Best perpétuait, dans son article de 1913, l'attitude modeste des ethnographes du XIX<sup>e</sup> siècle devant les chercheurs comparatistes pourtant dénués d'expérience de terrain ; il continuait à se présenter comme un collecteur de données, incapable de résoudre des problèmes théoriques. Après avoir évoqué la thèse développée par l'anthropologue écossais dans *The Making of Religion*, il ajoutait :

Sur cette théorie, nous ne nous prononcerons pas, ni en sa faveur ni contre ; il appartient à d'autres, ceux qui résident dans le « monde de la lumière », de poursuivre de telles recherches et de nous en livrer les résultats. Il nous revient, à nous autres habitants des lieux sombres de la terre, de recueillir quelque substance originale que l'homme néolithique nous révélera et de procéder à son enregistrement <sup>21</sup>.

Par ailleurs, il ne pouvait dissimuler son rejet du « dégénérationnisme » de Lang, au sens où il ne voyait aucune décadence d'une quelconque nature dans la figure de l'Être Suprême maori :

Peu importe que ce culte ait pu être remplacé massivement parmi les gens des échelons inférieurs, le fait demeure que la croyance première était élaborée, et qu'elle fut préservée à travers de nombreux siècles jusqu'à aujourd'hui <sup>22</sup>.

En revanche, il était d'accord, dans une perspective plus globale, avec l'idée générale de Lang selon laquelle il était possible de trouver des formes complexes de théisme dans la préhistoire de l'homme. Il considérait Io comme appartenant à une antiquité lointaine, antérieure en vérité à la migration polynésienne, comme l'indique le titre de l'article, d'où la possibilité que des ancêtres plus primitifs eussent été à l'origine d'une telle conception :

Cela fut apporté des terres d'origine de la race, où que cela ait bien pu être, en Inde ou ailleurs, et a été jalousement et précautionneusement protégé à travers la succession des siècles par les prêtres maoris les plus élevés dans l'ordre religieux maori <sup>23</sup>.

Mais là encore, cela ne signifiait pas l'antériorité d'un courant monothéiste. La distinction permanente entre religion populaire et religion érudite est la clé de compréhension de la pensée de Best ; il défend constamment l'idée que « le culte fondamental de Io était d'un caractère trop élaboré pour le commun des mortels <sup>24</sup> ». Il développera cette thèse dans des textes plus tardifs, comme dans le passage suivant de *The Maori*, où l'expression « *original purity* » ne renvoie pas à un stade primaire du développement religieux, mais à un degré d'avancement réservé à l'élite spirituelle de la société :

La conception maorie de la Dêité Suprême est une concrétisation remarquable pour un peuple barbare et néolithique. Elle occupe et symbolise un niveau élevé de pensée, et, en outre, elle fut préservée dans sa pureté originelle, car on ne la laissa jamais s'altérer. On parvint à ce résultat en usant des seuls moyens permettant un tel accomplissement, à savoir, la préservation du culte entre les mains d'une poignée d'élus <sup>25</sup>.

Représenté, dans la spiritualité des sages, sous la figure du démiurge, Io se voyait attribuer des traits encore plus fins, notamment en tant que source et point de convergence de toute vie et de toute âme. Plus important encore, Io apparaissait comme une « entité bienveillante », qui représentait « la volupté de tout être et de toute chose au sein de l'ensemble des royaumes <sup>26</sup> ». Dans les propos attribués à Te Matorohanga, il était « une divinité d'amour <sup>27</sup> ». Même si cela ne signifiait pas forcément qu'il inspirait en retour aux Maoris moins d'effroi que d'amour, le fait demeure, du point de vue de Best, qu'il n'y avait « rien de terrorisant » dans la conception de Io. Il formulait ensuite une conclusion

audacieuse à propos de ce dieu auquel aucune offrande n'était faite et dont on ne pouvait façonner une image : « Une lecture attentive de ces notes montrera à tout lecteur impartial (peu nombreux, nous en convenons) que l'Être Suprême des Maoris possédait une dimension bien plus élevée que celle de certains Sémites des temps anciens. » Cette idée est récurrente dans son anthropologie : « À la vérité, ce *cultus* est d'une nature bien plus sophistiquée que l'adoration baignée de sang de Yahvé décrite dans l'Ancien Testament. » Yahvé, contrairement à Io, « était quasiment réduit au niveau d'un dieu guerrier tribal, qui prenait part aux massacres et à d'autres pratiques condamnables ». Les Maoris avaient, eux, conservé leur Être Suprême « exempt » de tels vices en les imputant à des dieux inférieurs<sup>28</sup>.

Si Best rejetait le postulat principal de la théorie de la dégénérescence d'Andrew Lang, à savoir que les Êtres Suprêmes précédaient les phénomènes de personnification ou d'animation, il se rapprochait de lui sur un point cependant. Sa critique adressée en 1907 à la façon obsessionnelle dont Lang soutenait qu'un sentiment de vertu, voire un code de moralité, était associé aux déités « primitives », laissa place entre-temps à un jugement d'une autre nature. Auparavant, Best considérait que les « mauvaises actions » commises par les Maoris n'étaient « pas tant des offenses à la moralité, que des offenses aux dieux », en particulier lorsque le *tapu* était violé. Cela était toujours le cas de la religion exotérique<sup>29</sup>, mais une analyse approfondie des matériaux concernant Io l'incita à envisager une nouvelle interprétation, selon laquelle un certain nombre de rituels ésotériques exigeaient une condition de pureté qui n'était pas que cérémoniale – il s'agissait véritablement d'une pureté morale. « Lorsque l'un des rituels au cours desquels Io était invoqué faisait l'objet d'une cérémonie, le sujet devait dès lors être purifié avant que le rite se poursuive (...) » Un prêtre lui parlait alors en ces termes : « *Mehemea he raruraru kei a koe, me wewete e koe* – si la moindre affliction pèse sur toi, débarrasse-t'en. » Dans un autre passage, le mot *raruru* était traduit par « peccadilles ». Il développait dans son ouvrage des exemples de ce type avec une minutie qu'il nous est impossible de restituer ici. En dépit de l'état « barbare » et non pas « sauvage » des Maoris, il présentait lui-même de tels matériaux comme une contribution au débat anthropologique sur la moralité dans les religions primitives, comme pour justifier son goût obsessif du détail : « Il s'ensuit que nous avons affaire à une phase très curieuse du développement de la religion, et l'examen des indices les plus infimes concernant de telles étapes de l'évolution est ce qui fait de la recherche ethnographique sur les Maoris un sujet si intéressant. » Best déclarait que la purification rituelle par immersion ou aspersion étaient « préchrétienne à n'en pas douter », ajoutant que c'est le christianisme qui avait emprunté un grand nombre de ses pratiques au paganisme européen, contractant ainsi une dette envers « l'homme barbare »<sup>30</sup>.

Le problème est que Te Matorohanga et Te Whatahoro entretenaient historiquement des liens avec le christianisme, même si ces liens étaient de nature différente. Le premier s'était montré critique vis-à-vis de la religion étrangère, trahissant ainsi sa propre connaissance des Saintes Écritures ; et le second, fils d'un charpentier anglais (dont l'épouse était maorie) qui travaillait dans une mission de la Church Missionary Society, avait été élevé en chrétien. Holman décèle dans les carnets de Best la conviction de leur auteur que Te Matorohanga « n'adopta jamais la foi chrétienne et s'en tint aux enseignements de la *Whare-wananga*, et à ses dieux, jusqu'à sa mort ». Quant à Te Whatahoro, Best se demandait parfois si certains aspects du culte de Io auquel il faisait référence pouvaient trahir « une idée imprégnée de christianisme, empruntée inconsciemment peut-être puisque Whatahoro a malheureusement été en contact avec ce culte toute sa vie <sup>31</sup> ». Selon Holman, de tels passages nuisent non seulement à la crédibilité de l'informateur comme « détenteur des savoirs traditionnels anciens », mais à celle d'Elsdon Best également, « pour avoir accepté une telle source sans discernement la plupart du temps ». Holman va même jusqu'à dire que Te Whatahoro représentait, pour Best, un « substitut de son *mohio* [ancêtre] décédé, Tutakangahau, et des autres sages parmi les Tuhoe », endossant dès lors un rôle de « source principale », qui s'étendait bien au-delà de ses activités de scribe pour Te Matorohanga et Nepia Pohutu <sup>32</sup>. La question, du point de vue de Holman, est que Te Whatahoro, contrairement à Tutakangahau, produisait des archives ethnographiques dont les composantes vernaculaires ne pouvaient lui être attribuées :

Te Whatahoro Jury introduisait une rupture de plus avec les sources orales que Best avait cherché à documenter personnellement dans la région d'Urewera (...). Les propos des informateurs tuhoe étaient pour la plupart transcrits de l'oral vers l'écrit, et les méthodes adoptées par Te Whatahoro étaient par essence les mêmes que celles de Best ; et bien qu'il fût d'origine maorie, ses méthodes de terrain étaient en un sens entièrement celles d'un Pakeha <sup>33</sup>.

Si Holman insiste sur l'idée que Best utilisait désormais « des matériaux écrits de seconde main qu'il n'avait aucun espoir de vérifier », nous devons garder à l'esprit que cela ne concerne véritablement que le sujet de Io, qui ne représentait qu'une partie de son travail <sup>34</sup>. Il continua à utiliser jusqu'à la fin de sa vie une grande diversité de sources, et ce sur toutes sortes de questions, notamment les questions spirituelles. Et même au sujet de Io, il s'appuyait sur des éléments d'information complémentaires, c'est-à-dire, qu'il avait obtenus indépendamment de Te Whatahoro. Après avoir travaillé durant six années comme inspecteur pour le ministère de la Santé publique, grâce à l'influence de Percy Smith et d'autres membres de la Société Polynésienne, dont des savants et des politiciens maoris, il obtint en 1910 un poste au Dominion Museum de Wellington, où il bénéficia d'un accès privilégié aux

documents laissés de côté dans *The Lore of the Whare-wananga*. De fait, il s'occupa de la transcription d'un manuscrit dont la dictée fut attribuée à Te Matorohanga par la commission *Tane-nui-a-rangi*, en remplacement d'un assistant maori dont le travail n'était « absolument pas fiable <sup>35</sup> ». Ce travail est connu aujourd'hui sous le nom de « manuscrit Best-Matorohanga », ou « livre de Te Matorohanga ». C'est ce qui explique que, en plus des données fournies par Te Whatahoro, Best présenta d'autres documents sur Io dans ses derniers travaux (tels que les effusions de sentiments ou les formules rituelles qui lui étaient adressées, ou encore des récits mythiques auxquels il était mêlé), que ceux traduits par Percy Smith <sup>36</sup>. C'est également la raison pour laquelle Te Matorohanga se démarque en tant qu'autorité en la matière, notamment au sein de la « Liste des Auteurs cités » figurant dans *The Maori* : il y apparaît comme « un dépositaire célèbre de savoirs traditionnels maoris de la région de Wairarapa » et « l'une des autorités indigènes les plus compétentes du siècle écoulé <sup>37</sup> ». Cette consécration se faisait alors au détriment de Te Whatahoro, dont nous pouvons dire que le rôle n'était pas évoqué à sa juste valeur ou parfois était complètement omis, du moins sous le prétexte tacite que les savoirs en question émanaient, non de lui, mais du *tohunga* mort, Te Matorohanga. Dans *Maori Religion and Mythology*, par exemple, Best faisait précéder une citation des propos de Te Whatahoro par la formule : « Un ancien prend la parole ». Le vieil homme précisait assez curieusement : « (...) n'oubliez pas que je rejette ou déforme les enseignements de votre aîné, Te Matorohanga (...) <sup>38</sup> ». « Le scribe » souffrait, en quelque sorte, de son statut d'intermédiaire incontournable entre les chercheurs *pakeha* et la figure fantomatique de Te Matorohanga, bien que d'autres considérations aient pu déterminer l'attitude de Best.

Percy Smith avait confié aux lecteurs de *The Lore of the Whare-wananga* qu'il soupçonnait la « connaissance des doctrines chrétiennes » que détenait Te Whatahoro de lui avoir inspiré l'idée que seuls ceux dont l'âme est exempte de péchés odieux pouvaient rejoindre Io après la mort, « dans une paix éternelle ». Mais ses doutes furent passagers et ne remirent pas en question « l'enseignement des Sages » qui avaient été formés dans les *Whare-wananga* « bien avant que le christianisme commençât à exercer son influence sur leurs tribus <sup>39</sup> ». De façon très révélatrice des préoccupations scientifiques de l'époque, pour lui comme pour Best, l'essentiel des similitudes entre les systèmes maori et sémite relevait du débat en cours sur les origines asiatiques des Polynésiens plutôt que d'une discussion sur l'influence des missionnaires européens, d'autant plus que le savoir lié au culte de Io aurait été « jalousement gardé par ses prêtres à l'arrivée des missionnaires anglais, et soigneusement tenu hors de portée de ces derniers <sup>40</sup> ». Quant à la question des contacts dès les premiers âges, ayant eu lieu en Asie, Best allait jusqu'à citer un passage de *l'Histoire du peuple d'Israël*, publié en cinq tomes entre 1887 et

1893, dans lequel Ernest Renan (1823-1892) affirmait que le mot « Io » était parfois utilisé comme diminutif du nom de Iahvé<sup>41</sup>. Du propre aveu de Best, cette hypothèse d'un lien historique entre les Sémites et les Maoris n'était qu'une diversion dans son trajet anthropologique :

Il en découle une théorie surprenante. Le nom de Iahvé fut-il transporté vers l'ouest et celui de Io vers l'est à partir d'un centre commun, pour se rencontrer ici aux confins de la terre ? Il ne s'agit là que d'un des nombreux parallèles saisissants entre Asie et Polynésie donnant beaucoup de grains à moudre à l'esprit. Cependant, ce n'est ni le lieu ni le moment de discuter d'un sujet aussi passionnant<sup>42</sup>.

Best s'inscrivait nettement dans la continuité de la croyance nourrie par Percy Smith que les enseignements de Te Matorohanga représentaient « une relique authentique de temps très anciens, transmise avec un soin méticuleux de génération en génération comme le centre et le cœur de l'enseignement ésotérique des *Whare-wananga* ». Il attirait l'attention dans *Maori Religion and Mythology* sur les matériaux préservés dans les livres manuscrits, et y réfutait l'hypothèse qu'ils avaient été « fabriqués depuis peu ». Si le culte avait jailli récemment de sources européennes, on pourrait y déceler quelque part la présence de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, ce qui n'était « assurément » pas le cas. Il réfuta également l'influence de l'Ancien Testament, car il n'existait aucune véritable ressemblance entre Io et un Yahvé « quelque peu brutal<sup>43</sup> ». Holman craint de voir Best « se laisser séduire par des sources littéraires suspectes » en se « convertissant à la doctrine de Io... » ; sa crainte est une illustration de l'inépuisable débat, toujours en cours, sur la déité suprême maorie et qui s'est élargi à toute la société néo-zélandaise, tant dans les milieux *pakeha* que maoris, que séparent des points de vue contradictoires<sup>44</sup>.

Dans un article intitulé « The Sources of 'The Lore of the Whare-wananga' » publié en 1970 dans le *Journal of the Polynesian Society*, Bruce Biggs et David Simmons livraient les premiers résultats de leur recension et de leur analyse en profondeur des exemplaires existants des manuscrits dont la dictée fut attribuée à Te Matorohanga et Nepia Pohuhu. En dépit de la nature très spécifique de leur recherche qui entremêlait le dépouillement de documents d'archives et des questions d'ordre linguistique difficilement compréhensibles pour le commun des mortels, ils formulaient des conclusions dont la portée, notamment à l'égard des « choses célestes » (« *Te Kauae Runga* »), semblait à première vue accessible à tous :

Pratiquement, l'ensemble de ce qui compose « *Te Kauae Runga* » correspond au contenu des exemplaires originaux des manuscrits Taane-nui-a-rangi que détenait Best et dont on dit

qu'il avait été approuvé par une commission de chefs de tribus des régions de Hawke's Bay et Wairarapa. Si une tradition authentique se définit comme un ensemble de savoirs traditionnels considérés comme vrais par des membres adultes et avertis du groupe concerné, alors *Te Kauae Runga* (à l'exception du chapitre 2) peut être traité comme tel <sup>45</sup>.

Bref, ce legs pouvait être considéré comme « authentique », à l'exception d'une partie tout à fait capitale : qu'en était-il de ce chapitre 2 ? Il s'agissait précisément du chapitre comportant la section consacrée à Io <sup>46</sup>. Biggs et Simmons indiquent clairement que son contenu précis provient en grande partie de la transcription que fit Percy Smith d'un manuscrit en la possession de Te Whatahoro, qui fut sorti de sa plume mais attribué (à tort ?) à Te Matorohanga. Ce serait donc un document apocryphe, qui ne faisait pas partie des documents authentifiés et déposés par la commission tribale au Dominion Museum en 1907. Selon Biggs et Simmons, le fait est « d'une importance majeure, et pertinent quant à la question de savoir si le culte de Io faisait partie ou non des croyances religieuses maories avant l'arrivée des Européens <sup>47</sup> ». Malgré l'existence d'importants antécédents historiques <sup>48</sup>, ce fait nouveau singulier dans le champ des études maories sert de catalyseur à une nouvelle vague critique réfutant l'authenticité préchrétienne du culte de Io ; cette tendance connut un second souffle au sein de l'anthropologie postcoloniale et s'invita même dans les débats publics à travers la théorie de « l'invention de la tradition ». Comme on l'a dit, l'article de Hanson de 1989 provoqua quelques remous en pointant du doigt les Maoris contemporains qui s'emparaient du mythe de Io « construit » par Percy Smith et Elsdon Best. James Cox a récemment résumé l'intégralité du débat, nourri par de nombreux contributeurs, et l'a poursuivi dans le deuxième chapitre de *The Invention of God in Indigenous Societies* (2014). Jeffrey Holman prédit quant à lui que la controverse est loin d'être close.

Il ne s'agit pas pour moi de prendre position, mais d'attirer l'attention sur le fait que la recherche de Biggs et Simmons concerne la localisation et l'identification de ces fameux manuscrits, qu'ils aient été authentifiés, ou non, au début du xx<sup>e</sup> siècle ; les manuscrits originels écrits sous la dictée des *tohunga* sont considérés en tout état de cause comme perdus. En 1994, après vingt ans de travail dans les archives, dans un article intitulé « The Words of Te Matorohanga », David Simmons aboutit à une conclusion quelque peu démoralisante à propos des enseignements écrits et authentifiés de Te Matorohanga connus sous le nom de « livre de Te Matorohanga » (qui correspond au manuscrit Best-Matorohanga). De l'aveu même de Te Whatahoro, les exemplaires en sa possession n'étaient que des transcriptions ultérieures qu'il effectua lui-même à des fins de conservation, car les pages originales « tombaient en lambeaux <sup>49</sup> ». De plus, « la conformité aux règles et conventions littéraires de la reproduction et du recopiage des manuscrits originels » effectués par Te Whatoroho était, selon

Simmons, « plus apparente que réelle ». De fait, le savoir traditionnel était « raconté de nouveau, et pas simplement recopié ». Il est intéressant de remarquer que Simmons, plutôt que de faire référence à l'éducation chrétienne de Te Whatahoro, souligne le fait que ce dernier était héritier « d'une tradition orale au sein de laquelle il était habituel de raconter à nouveau une histoire en s'appuyant sur des composantes conventionnelles »<sup>50</sup>. Ayant tout cela à l'esprit, il rendit le verdict anthropologique suivant :

(...) quels que fussent les mots qui avaient été ceux de Te Matorohanga, c'est-à-dire réellement prononcés par lui, ils avaient disparu dans le nouveau récit et la réécriture qui semblent avoir été l'activité principale de John Jury Te Whatahoro. [L'exemplaire transcrit au Dominion Museum] représente un corpus de traditions reconnues en 1907 par un comité d'anciens chargé de l'affaire comme étant constitué de véritables traditions Ngati Kahungunu. Cela ne représente pas une tradition tribale de 1865. Il est important de conclure en soulignant que le manuscrit Tanenuiarangi de Te Matorohanga ne reprend pas les termes employés par Te Matorohanga, *bien qu'il puisse être, et il l'est probablement, une interprétation fidèle de ses enseignements*. On peut dire qu'il représente un savoir traditionnel Ngati Kahungunu considéré comme tel au début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup>.

Cette formulation ne peut cacher un certain scepticisme historique quant à la possibilité de restituer un temps antérieur aux transcriptions en cause. Cela ôte-t-il toute importance au fait que Best a lu scrupuleusement plus de matériaux (authentifiés) que Percy Smith ne le fit pour la publication de *The Lore of the Whare-wananga*<sup>52</sup> ? L'important reste, au-delà de la rigueur du jugement de Biggs et de Simmons, que deux épistémologies divergentes sont en jeu, celle d'Elsdon Best étant jugée coloniale pour des raisons qui dépassent la critique des sources. Mais si les passages de son œuvre consacrés au soi-disant culte de Io sont à l'épicentre, rappelons-le, des relectures qui l'accusent d'avoir participé à la construction européenne de la nation, force est de reconnaître qu'ils ne sont qu'une partie d'une reconstitution, à la fois ethnographique et historique, ô combien plus vaste, de « la mythologie et la religion maories » avant l'introduction du christianisme. Grattons un peu plus la surface des travaux de Best dans ce domaine, mais tout d'abord pour essayer de mieux comprendre la complexité théorique de l'anthropologie d'un amateur éclectique, aux prises avec des influences divergentes.

## NOTES

1. Best, 1972 [1925], vol. I : viii, 1028. ❧
2. Te Matorohanga, 1913-1915, vol. I, p. 104. ❧
3. Voir M. J. Parsons, « Jury, Hoani Te Whatahoro », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1, 1990. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]. ❧
4. Best, 1924b, vol. I, p. 117. ❧
5. Dans le numéro de 1899 de la revue *Journal of the Polynesian Society*, les éditeurs abordaient le sujet de façon énigmatique dans une note de bas de page (dans l'article de G. T. Hammond sur les « Atua Maori ») : « Au sujet de Io, en tant qu'Être Suprême maori, un grand nombre de choses pourraient être dites par un nombre très limité de nos membres. Mais, pensons-nous, empreints de l'affection profonde qu'éprouve le vieux *Pakeha* Maori pour ses professeurs, ils restent silencieux, estimant qu'il existe certains sujets si hautement sacrés pour les Maoris des anciens temps qu'il serait sacrilège pour eux de parler. Mais *taihoa* ! » (dans Hammond 1899, p. 90). « Un nombre très limité de nos membres » fait à mon avis référence aux membres maoris de la Société Polynésienne qui révélèrent l'existence de manuscrits vernaculaires de grande importance portant sur le culte de Io. En 1899, les directeurs de la revue et responsables de la Société Polynésienne, Percy Smith et Edward Tregear, pouvaient espérer une diffusion intégrale des documents originaux maoris, mais sans forcer ceux qui « restèrent silencieux » par respect à la fois pour « le vieux *Pakeha* Maori », c'est-à-dire, pour le scribe Hoani Te Whatahoro (dont le père était *pakeha* et la mère maorie) et pour ses « professeurs », à savoir, les prêtres qui lui dictèrent les manuscrits. Cette note se rapportant à Io, Best aurait pu ou dû la mentionner dans son manuscrit de *Tuhoe*, mais il n'était pas, du moins pas encore, en mesure de la déchiffrer. ❧
6. Non traduit en français : Les savoirs traditionnels de la *Whare-wananga*, rassemblés pour publication par H. T. Whatahoro à partir des enseignements de Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, prêtres de la *Whare-wananga* de la côte Est de Nouvelle-Zélande. ❧
7. Te Matorohanga, dans S. Percy Smith, Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, 1913-1915, Vol. I, p. 104. ❧
8. *Ibid.*, p. 108-109. ❧
9. S. Percy Smith, dans S. Percy Smith, Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, 1913-1915, vol. I, p. 104. ❧
10. *Ibid.*, p. iv. Craig démontre qu'en raison de ce nouvel état d'esprit, Best lui-même était en réalité convaincu que les possibilités d'accéder à des informations étaient, en dépit du temps écoulé, peut-être plus favorables en son temps qu'aux premières heures de la colonisation britannique (Craig, 1964, p. 139). Pour reprendre les termes de Best, « le sentiment hostile à la transmission d'un tel savoir n'est plus aussi puissant parmi les autochtones qu'il avait pu l'être » (cité dans *ibid.*, p. 140). ❧
11. Il mentionnait également John White, C.E. Nelson (qui n'avait jamais publié de livre ; dates inconnues), et Frederick Edward Maning (1811-1883). ❧
12. S. P. Smith, 1913-1915, vol. I, p. iii. ❧
13. Le culte de Io, le concept d'une Dêité Suprême tel qu'il fut développé par les ancêtres des Polynésiens. ❧
14. Best, vol. 1913, p. 98-99, 101. Il ne faisait pas mention des noms de Te Matorohanga et de Nepia Pohuhu. ❧

15. S. Percy Smith, 1913-1915, vol. I, p. i. ❧
16. *Ibid.*, p. iii, 92. ❧
17. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1099 ; 1924, vol. II, p. 5, 18. Selon Craig, Best pensait d'autre part que la traduction « détruisait le caractère poétique » du savoir traditionnel sacré (1964, p. 85). ❧
18. Voir, à ce sujet, l'article de Fiona Cameron et Conal McCarthy, « Two Anthropological Assemblages: Maori 'Culture Areas' and 'Adaptation' in New Zealand Museums and Government Policy », en particulier p. 91. ❧
19. Best, 1924a, vol. I, p. 86. Best dépeint toujours Io comme un dieu masculin. En effet, Io fut « conçu sous forme humaine », comme ce fut le cas de Yahvé. « Seuls ceux disposant d'un esprit supérieur ouvert à l'introspection et la pensée abstraite pourront jamais comprendre le concept d'une déité purement abstraite, une puissance informe. Le reste d'entre nous, la majeure partie de la population, a besoin de quelque chose de plus tangible (...) » (Best, 1924b, vol. I, p. 40). Ceci dit, il considérait que la nature ésotérique du culte de Io avait empêché qu'une description entièrement anthropomorphisée de ce concept ne le dégrade. ❧
20. Alors que Percy Smith traduisit chacun des titres de Io, Best entra dans les détails de leurs attributs implicites respectifs. Te Matorohonga dans S. Percy Smith, Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, 1913-1915, vol. I, p. 111 ; voir Best, 1913, p. 100 ; et 1924b, vol. I, p. 144-145. ❧
21. Best, 1913, p. 98. À propos de l'humilité de Best devant ceux qu'il considérait comme d'« authentiques » anthropologues, Craig cite un autre passage qui révèle le même état d'esprit : « Nous qui travaillons dans les lieux sombres de la terre devrions faire notre possible pour recueillir et documenter l'ensemble de tels matériaux et laisser les formes plus élaborées de compilation et toute généralisation à ceux qui n'ont pas les moyens d'obtenir ces éléments par eux-mêmes ou à une génération future » (cité dans Craig, 1964, p. 106). La revue *Man* elle-même s'inscrit dans le prolongement de la distinction prémoderne entre l'autorité empirique des amateurs sur le terrain et celle, théorique, des professionnels en chambre, pendant les années 1920 et même au-delà. Dans la synthèse consacrée à *The Maori* de Best, l'ouvrage fut présenté comme un « recueil d'informations sur les Maoris qui fait autorité », écrit par quelqu'un qui avait passé cinquante ans à leurs côtés (Herbert Williams, Compte rendu d'Elsdon Best, *The Maori*, *Man*, 1925, vol. 25, p. 144, 145). On ne percevait aucune contradiction de quelque nature que ce soit entre le statut de collecteur de données de Best et l'idée d'une longue « recherche intensive », cette expression étant utilisée explicitement dans la synthèse que fit la revue *Man* de *Tuhoe: The Children of the Mist* (Walter Ivens, Compte rendu d'Elsdon Best, *Tuhoe: The Children of the Mist*, *Man*, 1932, vol. 32, p. 241). Rétrospectivement, les ambiguïtés de cette période sont évidentes. Elsdon Craig insiste pour dire que Best a dépassé le statut d'amateur une fois en poste au Dominion Museum. L'influence exercée par W. H. R. Rivers (1864-1922), responsable majeur de la professionnalisation de l'ethnographie en Grande-Bretagne, doit aussi être prise en compte, tout comme celle d'Alfred Cort Haddon (1855-1940). À propos des expéditions ethnographiques du Dominion Museum auxquelles Best a participé, entre 1919 et 1923, Amiria Henare considère qu'elles ont été « conçues » dans un climat d'échanges avec ces deux membres de la célèbre expédition de l'université de Cambridge dans le détroit de Torres, en particulier lors d'un séjour de Rivers en Nouvelle-Zélande en 1915. Elle se réfère notamment au travail réalisé en équipe pour récolter un maximum de données, tout en faisant appel, de façon plus systématique, au film, à la photographie et à l'enregistrement sonore (voir A. Henare, 2007, p. 98-101 ; 2005, p. 231 ; Craig, 1964, p. 157, 168-169, 211). ❧
22. Best, 1913, p. 103. ❧

23. *Ibid.*, p. 99. ❏
24. Best, 1913, p. 103. ❏
25. Best, 1924, vol. I, p. 234. ❏
26. Best, 1913, p. 101 ; 1924a, vol. I, p. 234. ❏
27. Te Matorohanga, dans S. Percy Smith, Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, 1913-1915, vol. I, p. 111. ❏
28. Best, 1913, p. 99 ; 1924a, vol. I, p. 90 ; 1924b, vol. I, p. 24, 31, 158. Le christianisme lui-même était visé par ce genre de comparaison défavorable, Best étant extrêmement critique à l'égard de notions attachées au Jugement dernier qu'il jugeait moyenâgeuses, alors que Io était « une Dêité qui ne punissait pas les âmes des hommes après la mort du corps » (Best, 1913 : 99). Je reviendrai sur ce point. Pour l'heure, la citation suivante en dira assez : « Nous croyons en une entité que nous appelons Dieu. Nous disons que Io est un faux dieu. Pourquoi ? Parce qu'il ne peut exister deux Êtres Suprêmes. Est-ce que notre querelle porte sur un simple nom ? Les clergés chrétiens ont assassiné, en usant de tortures diaboliques, plusieurs milliers de personnes parce qu'elles vénéraient notre Dieu d'une façon qui s'écarterait à peine des prescriptions sacerdotales. Le sauvage maori est-il jamais tombé aussi bas ? » (Best, 1924b, vol. I, p. 160). ❏
29. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1024. D'un autre côté, le système du *tapu* en tant que « force de dissuasion » pouvait être « sans aucun doute en lien avec la moralité », raison supplémentaire du désaccord de Best avec l'idée de Tylor que les religions « primitives », de façon générale, étaient amoraes (Best, 1924b : 23). Dans tous les cas, il n'était « pas simple de se former une opinion » sur l'articulation entre religion et moralité dans la préhistoire de l'humanité (Best, 1924b : 22). ❏
30. Best 1924a, vol. I, p. 266-267, 287 ; vol. II, p. 45 ; vol. I, p. 267, 287 ; vol. II, p. 45 ; 1924b, vol. I, p. 27. ❏
31. Best cité dans Holman, 2010, p. 236-237. ❏
32. Holman, 2010, p. 222, 236. Craig montre que la collaboration avec Te Whatahoro relevait pour Best d'une responsabilité professionnelle au sein du musée, et justifiait même le fait qu'il puisse conserver ce poste à long terme (Voir Craig, 1964, p. 146-148). ❏
33. Holman, 2010, p. 225. ❏
34. *Ibid.*, p. 234. ❏
35. Best, cité dans David Simmons, « The words of Te Matorohanga », *Journal of the Polynesian Society*, 1994, vol. 103, p.125. Il effectua également des transcriptions de manuscrits dont la dictée était attribuée à Nepia Pohuhu (Voir Biggs, Simmons, 1970). ❏
36. Par exemple, Best, 1924b, vol. I, p. 99-106, 364-365, 394-401. ❏
37. Best 1924a, vol. I, p. 482 ; vol. II, p. 593. ❏
38. Anonyme [Te Whatahoro], cité dans Best 1924b, vol. I, p. 143. ❏
39. S. Percy Smith, dans S. Percy Smith, Te Matorohanga et Nepia Pohuhu, 1913-1915., vol. I, p. xii, ii. ❏
40. Best, 1913, p. 103. ❏

41. Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, Paris, Calmann Lévy, 1887, Livre 1, « Les Beni-Israël à l'état nomade jusqu'à leur établissement dans le pays de Chanaan », chapitre 6, « Le nom de Iahvé », p. 84, « Le nom sacré se contractait en *Iahou* ou *Io*, et s'écourtait en *Iah*. » ☞
42. Best, 1924a, vol. I : 90 ; Voir Best, 1924b, I : 25 ; 149. ☞
43. Best, 1924b, vol. I, p. 147 ; cf. Smith, 1913 : vii. ☞
44. Holman, 2010, p. 226, 234. ☞
45. Simmons, Biggs, 1970, p. 41. ☞
46. En réalité, d'autres chapitres, notamment le premier et le troisième, font également référence à l'Être Suprême, qu'il s'agisse de mythes ou de *karakia* (incantations). ☞
47. Simmons, Biggs, 1970, p. 36 ; voir également Simmons, 1976. ☞
48. Voir Craig, 1964, p. 155 ; Sorrenson, 1990 [1979], p. 52-53 ; Holman, 2010 : 228 ; Cox, 2014 : 53 et suivantes. ☞
49. Te Whatahoro, cité dans Simmons, 1994, p. 118. ☞
50. Simmons, 1994, p. 121. ☞
51. Simmons, 1994, p. 137, mes italiques. ☞
52. Je crains que Cox n'induisse en erreur lorsqu'il souligne que Best s'est inspiré principalement de *The Lore of the Whare-wananga*. Il se peut que ce soit vrai pour l'article publié dans *Man* en 1913, ça ne l'est pas pour les publications ultérieures. Un travail important de comparaison des documents d'archives et des ouvrages publiés reste sans doute à faire, et les propos tenus par Tutakangahau en 1902 doivent par ailleurs être pris en ligne de compte. Quoi qu'il en soit, démêler cet écheveau dépasse le cadre de ce travail et de mes compétences. ☞

## TÉNÈBRES ET LUMIÈRE DANS LA MYTHOLOGIE ET LA RELIGION

Best ne pensait pas que l'évolution du concept de Dieu dans le contexte maori suivait une trajectoire linéaire ; sa progression était faite d'attentes, de détours et de croisements entre ce qu'il catégorisait comme des conceptions supérieures et des conceptions inférieures. La personnification des phénomènes naturels, bien que située sur un plan moins élevé que le culte de Io, était également vue de manière très positive par Best. Le fait que toute vie émerge du Ciel Père et de la Terre Mère, dénués de parents, constituait du point de vue de Best une composante de la métaphysique néolithique qui méritait qu'on s'y attardât. Il est impossible de citer dans son intégralité l'une ou l'autre des versions minutieusement détaillées du mythe, sans parler des antécédents cosmogoniques complexes de Ciel et de Terre, considérés avec méfiance par Best qui les jugeait « plus puérils et grotesques <sup>1</sup> ». Les extraits suivants de *The Maori* permettront de résumer une partie des composantes principales du mythe :

Durant les jours recouverts par la brume du lointain passé, le ciel et la terre n'étaient pas séparés comme nous les voyons aujourd'hui, car Rangi le Ciel Père étreignait Papa la Terre Mère. Dès lors, tout n'était que ténèbres entre eux, aucune lumière n'existait, rien ne pouvait naître, les choses n'existaient que vaguement, ou se déplaçaient sans but dans un royaume d'obscurité. Lorsque les enfants de ces premiers parents naquirent, ils séjournèrent dans les ténèbres, et s'accrochèrent au corps de Terre Mère, trouvant refuge sous ses aisselles. L'obscurité régnait ; aucune étincelle de lumière n'atteignait les nouveau-nés. (...) soixante-dix enfants étaient nés, (...) tous mâles, et tous des êtres surnaturels (*atua*). (...) [Ils] devinrent rapidement mécontents de leur sort en ce monde. Les conditions de vie étaient ennuyeuses et déplaisantes, tant ils se sentaient à l'étroit. Ce manque de place était dû à la proximité de leurs parents en ces temps lointains, car Rangi étreignait toujours Papa ; le ciel et la terre étaient proches l'un de l'autre. Ce fut Tane qui proposa de les séparer, en prononçant ces mots : « Séparons nos parents ; que Rangi soit poussé vers le haut, qu'il soit suspendu au ciel, et que Papa s'allonge dans l'espace. » La plupart des enfants furent d'accord avec ce plan, mais Whiro et quelques autres s'y opposèrent et ne voulurent en aucun cas y être mêlés. Il est dit de cette séparation par la force du ciel et de la terre qu'elle fut un acte de rébellion de la part des enfants à l'égard de leurs parents, qu'elle fut le premier acte de désobéissance, la première faute commise. (...) Cette tâche se révéla extrêmement difficile, tant leurs parents s'aimaient intensément l'un l'autre et s'accrochaient l'un à l'autre. Il s'avéra nécessaire de couper les bras de Rangi afin de le repousser vers le haut. Le sang de ses terribles blessures coula sur le corps de Papa et y fut absorbé, c'est pourquoi le *horu*

ou l'ocre rouge se trouve encore dans son corps aujourd'hui. (...) Un chagrin immense envahit Rangi et Papa, arrachés l'un à l'autre par leurs enfants dépourvus de sentiments. Résonna alors le gémissement de la Terre Mère pour son amour perdu, et de tous les temps, aujourd'hui encore, les premiers d'entre tous les parents pleurent leur séparation, et échangent des signes d'affection entre eux. Car lorsque vous voyez la pluie et la rosée couler sur le corps de Papa, née sans Parents, sachez qu'elles ne sont autres que les larmes de Ciel Père, versées pour sa compagne d'une époque depuis longtemps révolue <sup>2</sup>.

La personnification de Ciel et de Terre, qui s'étendait à de nombreux autres domaines de la Nature, devrait, écrit Best, être perçue comme une vision très perspicace du monde, une preuve du « génie remarquable » des Maoris, voire de leur « faculté d'abstraction ». Un tel esprit s'exprimait à travers des « métaphores » et des « allégories », un répertoire qui était à la fois poétique et bien plus que poétique, par le simple fait qu'elle était, en un mot, mythopoétique. Best reconnaissait qu'aucune autre dimension des savoirs traditionnels maoris n'était « plus passionnante » ; elle était assurément « tout à fait digne d'être étudiée, et d'être documentée ». Sachant que nos propres concepts mythopoétiques étaient depuis longtemps relégués au « royaume de l'oubli », nous devrions – suggérait Best à ses lecteurs occidentaux – fournir un effort d'autant plus important pour appréhender la complexité, et non la simplicité, psychologique des concepts élaborés par les Maoris. Un lecteur à l'esprit ouvert penché sur ces documents n'aurait pas à trembler devant l'image inattendue d'un peuple barbare « que les Grecs de l'antiquité ne surpassaient aucunement <sup>3</sup> ». Si Best, à ma connaissance, n'a pas explicitement souscrit à la théorie de la maladie du langage, cette partie de son travail apporte une preuve supplémentaire de son adhésion à la pensée de Müller, notamment pour ce qui concerne les dimensions figuratives, et même à la thèse romantique d'une intuition primitive de la présence de l'Infini dans la Nature. L'extrait qui suit aurait pu être écrit par le mythologue allemand :

Détenons-nous le monopole des formes de sentiment les plus élevées, de la capacité à saisir les beautés et la splendeur de la nature, les mystères et les joies de la vie ; le courage de repousser le voile et de contempler le soleil majestueux ; le désir spirituel de savoir d'où nous venons et où nous allons ? Qui oserait dire que seul l'esprit chrétien, seuls les yeux chrétiens, peuvent voir la vérité, peuvent appréhender la croyance en un pouvoir suprême qui façonna tous les univers, et qui a toujours existé et existera toujours <sup>4</sup> ?

On trouve dans le travail anthropologique de Best un mélange singulier d'universalisme et de particularisme, par lequel il essayait à la fois de comprendre le « stade mental » des Maoris et « de saisir », avec bienveillance, leurs façons de penser, de comprendre leurs symbolismes, de voir les choses telles qu'ils les voyaient <sup>5</sup>. La tâche n'était pas simple, parce que les Européens n'éprouvaient « plus

aucune indulgence » envers la veine mythopoétique ; elle pouvait cependant se voir facilitée par le fait que certaines formes de survivances nourrissaient toujours l'usage poétique d'expressions telles que *Terra Mater*. Best accusait les auteurs qui l'avaient précédé de s'être « sérieusement » trompés dans leur appréhension de la perspective maorie. Edward Shortland (1812-1893), par exemple, avait écrit en 1882, dans *Maori Religion and Mythology* (un titre que Best reprendra quatre décennies plus tard), que les autochtones considéraient les forces de la nature comme de véritables personnes. L'orientation müllerienne de Best devient évidente sur ce point :

Mais les regardaient-ils vraiment ainsi ? Je répondrai ici, et ce de manière catégorique, que ce n'était pas le cas. (...) Les Maoris trouvaient extrêmement pratique de personnifier des choses immatérielles pour la simple raison qu'il n'y a rien de tangible en elles. Ils personnifiaient également des choses matérielles, parce qu'il appartenait à leur génie de le faire, et par conséquent les personnifications abondaient dans leurs enseignements, qui étaient le résultat de leur détermination à comprendre la causalité, l'origine des choses <sup>6</sup>.

Bien évidemment, l'idée que la mythologie était en partie une philosophie, en ce qu'elle expliquait les phénomènes naturels, n'était pas dénuée d'une certaine dimension intellectualiste. Mais cette dimension n'avait en réalité rien d'incompatible avec le travail de Max Müller, et était même présente dans l'idée que le sentiment de Dieu et l'interprétation de la Nature étaient des états d'esprit pratiquement inséparables. Müller lui-même avait formulé l'idée suivante, citée par Best :

Certains pans de la mythologie sont religieux, certains sont historiques, quelques autres sont d'ordre métaphysique, et d'autres encore sont poétiques : mais la mythologie dans son ensemble n'est ni une religion, ni de l'histoire, ni de la philosophie ou de la poésie. Elle embrasse tout cela à la fois (...) <sup>7</sup>.

Même si Müller affirmait que l'origine (par ailleurs multiple) de toutes les religions comportait une composante rationnelle, il n'en existait pas moins une distance notable entre lui et l'intellectualisme d'Edward Tylor, certes subtile, ou plutôt que chacun dissimulait. Best ne faisait pas de distinction, et cela peut se comprendre, entre ces deux figures éminentes, empruntant par exemple à *Primitive Culture* (*La civilisation primitive*) des passages dans lesquels Tylor reprenait, en toute courtoisie mais sans conviction, les réflexions de Müller sur les mythes de la Nature en tant que fictions poétiques tout à fait admirables. Un autre exemple de la confusion que Best entretenait entre ces deux points de vue théoriques est perceptible lorsqu'il cite la formule proverbiale de Tylor : « Ce que nous lisons comme de la poésie était de la philosophie pour les premiers hommes. » En effet, la « philosophie » que Tylor avait à l'esprit était loin de correspondre à la compréhension que Best avait de la vision du

monde maorie. Dans tous les cas, sa position non tylorienne était souvent perceptible, par exemple lorsqu'il démentait le fait que les Maoris voyaient véritablement les arbres, les montagnes ou les étoiles « comme des êtres conscients dotés de facultés humaines ». Certes, ils pouvaient être les héros de fables, mais « ce sont des fables pour les Maoris comme pour les Européens »<sup>8</sup>.

Best citait d'autres théories qui pouvaient être pertinentes pour le cas maori, ou qui pourraient à leur tour en retirer un éclairage nouveau. Il passa minutieusement en revue plusieurs travaux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, dont certains sont tombés dans l'oubli aujourd'hui<sup>9</sup>. Parfois, Best admettait la présence d'une dimension animiste dans l'élaboration religieuse maorie, sans parler de l'hypothèse (quoique secondaire) d'un développement plus tardif du culte de la Nature. Un autre concept était plus conforme au récit d'ensemble qu'il reconstituait, ou tout du moins entraînait plus implicitement en dialogue avec l'héritage de Müller : celui d'animatisme, proposé par Robert Marett (1866-1943) au tournant du siècle pour exprimer le sentiment de stupeur que pouvaient éveiller les objets naturels, avant que ne soient développées des notions animistes.

Si Best mentionnait parfois des hypothèses diffusionnistes reliant les Maoris à un substrat asiatique, il n'essaya jamais véritablement dans son travail ethnographique de trouver, ou du moins n'y parvint-il pas, des réponses définitives aux questions génétiques, qu'elles fussent universelles ou réservées au champ de la religion et de la mythologie maories. Il est peut-être utopique de tenter de trouver une cohérence globale dans l'analyse qu'il propose de ces questions. Il était pris au milieu d'influences contradictoires, qu'il entremêla de façon éclectique, ambiguë ou carrément paradoxale, comme tout bon ethnographe prémoderne se devait de le faire.

Best, nous l'avons vu, aimait à se présenter comme un collecteur de données incapable de résoudre des problèmes théoriques, présentant ses écrits comme « des griffonnages d'un collecteur de brousse » qui n'avait « pas la prétention de proposer un travail scientifique ». Si les matériaux descriptifs fournissaient des indices « hautement significatifs au sujet du développement de la religion », ils devaient à ses yeux être examinés par des anthropologues, c'est-à-dire des anthropologues en chambre pour lesquels les données ethnographiques étaient « toujours bienvenues ». Cependant, Best ne pouvait pas cacher son ambition de contribuer d'une manière ou d'une autre aux discussions sur « la définition, l'origine et le développement de la religion », titre du chapitre introductif de son ouvrage de 1924, *Maori Religion and Mythology*. Confronté aux nombreuses définitions de la religion « formulées par d'éminents anthropologues », dont les thèses étaient tout autant diverses qu'irréconciliables, il lui paraissait « souhaitable de laisser [la] description des croyances et pratiques

maories parler d'elle-même (...) ». Pour ce qui concerne l'origine de la religion, il y avait « peu à dire », comme il l'écrivait lui-même. Il n'en demeure pas moins que son ethnographie est fortement imprégnée de considérations génétiques complexes, parfois implicites, parfois formulées clairement autour de l'axiome selon lequel « la religion est une évolution <sup>10</sup> ». L'approche herméneutique du travail de Best que j'entame à ce stade de mon analyse n'est qu'un des chemins possibles au sein de ce labyrinthe particulier et ne saurait être le dernier mot sur la question.

La mythologie maorie ne se limitait pas à la personnification figurée de phénomènes naturels. Une forme exacerbée d'anthropomorphisme était perceptible, principalement dans ce qui avait trait à la progéniture de Rangi et Papa. Après tout, Best pensait que la personnification avait été depuis l'origine une manière de simplifier des questions qui étaient complexes et ce à l'attention du peuple, moins sophistiqué que les élites spirituelles. Assurément, le « *tohunga* intelligent d'autrefois faisait preuve de suffisamment de discernement » pour ne pas prendre les choses littéralement, mais Best concédait dans le même temps « que l'on ne peut pas attendre de l'homme ordinaire qu'il comprenne immédiatement des concepts abstraits », car « il a besoin de quelque chose de plus tangible ». Cela pourrait justifier le recours à l'animisme, mais cela pourrait également expliquer un oubli de la dimension naturelle des dieux, c'est-à-dire inspirée de la Nature, d'autant plus que les phénomènes en question et leurs personnifications respectives avaient des noms différents <sup>11</sup>. Quelque temps après l'acte de révolte contre l'étreinte parentale, lorsqu'il fut établi que « sur le corps étendu à perte de vue de Terre Mère [Papa] régnait le contentement », Tane et ses frères prirent la décision suivante : « Partons à la recherche de l'élément femelle afin que nous puissions faire naître une race d'êtres qui prennent modèle sur nous, et peupler ainsi l'éternel monde de lumière qui nous entoure. » Après une longue quête dans le royaume de la nature et plusieurs tentatives de fécondation, Tane finit par trouver le fragment adéquat du corps de Papa, la Terre Mère, et le façonna en « une image épousant ses propres formes », mais de sexe féminin <sup>12</sup>. Après lui avoir conféré la vie, il épousa la Jeune Fille Issue de la Terre et engendra une progéniture femelle. Par la suite il courtoisa et épousa sa fille aînée, la belle Hine-Titama, qui deviendrait la mère des hommes. Cependant, lorsqu'elle découvrit que son mari était en vérité son père, elle abandonna ce monde, cherchant refuge dans le pays sous terre en compagnie de sa grand-mère Papa. Tane essaya désespérément de la suivre, mais elle lui ordonna de faire demi-tour, tout en provoquant l'apparition de la pomme d'Adam dans sa gorge en guise de symbole de leur lien amoureux.

Best était de nouveau en accord avec un penchant majeur de la mythologie comparée lorsqu'il soupçonnait que le rôle de Tane (qui était d'apporter la lumière au monde en séparant le Ciel et la

Terre, en sus de ses attributs de fertilité et de sa prééminence dans le panthéon divin) cachait en réalité sa splendeur première en tant que phénomène naturel personnifié ; Tane n'était autre que le soleil, quoique oublié comme tel par les Maoris. « Il semble que la population dans son ensemble n'était pas consciente que Tane représentait l'astre de lumière, et il nous fallut attendre d'acquérir une connaissance plus profonde des mythes indigènes pour reconnaître en lui une forme personnifiée du soleil <sup>13</sup>. » La conception maorie de Tane ayant son équivalent dans d'autres contextes polynésiens, Best devait beaucoup, dans ce chapitre de son interprétation, au travail d'éclaireur mené par le spécialiste de Hawaï Abraham Fornander (1812-1887). Dans le premier tome de *An Account of the Polynesian Race : its Origin and Migrations; and the Ancient History of the Hawaiian People to the Times of Kamehameha I*, de 1878, ce vieil habitant d'origine suédoise de l'archipel hawaïen, où il épousa une aristocrate indigène et occupa pendant dix-neuf ans différents postes sous le gouvernement du roi Kamehameha V, reconnaissait sa dette envers Max Müller et d'autres mythologues et philologues, avant d'exposer ses propres analyses sur les racines asiatiques anciennes de « l'adoration des forces de la nature » par les Polynésiens <sup>14</sup>. À travers une exégèse en bonne et due forme des légendes, prières, invocations et poésies religieuses, le « symbolisme de Kane » (correspondant au Tane maori) était encore décelable dans sa forme oubliée depuis longtemps :

Durant toute la période de l'idolâtrie grossière et des pratiques cruelles qui en découlèrent au cours des époques ultérieures, ces fragments d'un culte plus proche des origines étaient encore préservés, quoique probablement altérés dans leur aspect et obscurcis dans leur signification par l'usage, mais s'adossant néanmoins à des formes traditionnelles en tant que formes héritées du passé, témoins d'une croyance supérieure, et spécimens de la simplicité archaïque du langage, difficilement compréhensible pour les Hawaïens aujourd'hui <sup>15</sup>.

Fornander pensait que le culte solaire « avait disparu » après l'arrivée des Polynésiens dans le Pacifique, tandis que pour Best ces derniers vénéraient simplement le soleil à travers « la méthode indirecte qui était de considérer sa forme personnifiée comme une déité puissante ». Il fallait admettre que les preuves d'un tel « culte profondément ancien » étaient « extrêmement maigres, en réalité, quasi inexistantes ». Best alla jusqu'à questionner explicitement ses informateurs au sujet « de toutes formes de vénération du soleil dans les temps anciens », recevant toujours une réponse négative. En revanche, rien ne disait que l'oubli de la dimension solaire de Tane se fût généralisé dans toute la Nouvelle-Zélande, compte tenu notamment des « teintes glorieuses », à la hauteur d'une telle paternité, qui étaient toujours reflétées par certains de ses enfants, à l'instar de la Jeune Fille des Nuages, la Jeune Fille de l'Océan, la Jeune Fille de la Brume, la Jeune Fille de la Montagne et par-dessus tout la Jeune Fille de

l'Aurore, Hine-Titama, sa fille aînée et sa femme. Révéler la nature de Hine-Titama sous la forme d'une personnification de l'aurore revenait à « lui donner sa véritable place dans notre documentation des savoirs traditionnels maoris », avec ce que cela signifiait concomitamment au sujet de Tane. « Lorsque cet être de beauté s'enfuit vers l'ouest, Tane la suivit, comme il se doit de suivre toutes les aurores. Hine se retira devant lui, comme se retirent toutes les aurores devant le lever du soleil. » Best se sentit tenu de reproduire une description de la Jeune Fille de L'Aurore pour preuve supplémentaire du génie mythopoétique des Maoris. Ses yeux étaient semblables « aux flammes d'un brasier éclatant », son corps « rougeoyait de teintes sacrées » et sa poitrine « était pareille à l'océan placide qui s'embrase au coucher du soleil à la huitième lune ». Lorsque Hine-Titama « se dévêtait et s'avavançait pour se baigner, sa peau en vérité s'offrait comme la gorge de l'oiseau magnifique *koroirangi*. » Et c'est pourquoi les hommes d'autrefois prononçaient cet adage lorsqu'ils voyaient une femme de grande beauté : « Tu es comme Hine-Titama, l'œil brille lorsqu'il te contemple <sup>16</sup>. »

Attribuer des traits humains à des phénomènes naturels comportait quelques risques. Cela pouvait favoriser un anthropomorphisme littéral d'où découlerait une certaine perte de la sagesse religieuse et métaphysique inhérente au culte mythopoétique de la Nature. Selon le raisonnement à la fois dégénérationniste et évolutionniste de Best, ce procédé avait probablement constitué un détour obligé pour les ancêtres des Maoris (certains d'entre eux du moins) sur le chemin conduisant à un degré de spiritualité plus élevé encore. D'ailleurs, l'attention qu'il portait à tout signe d'évolution significatif vers un dieu unique, en parallèle d'un certain nombre de procès de dégénérescence, constituait un autre rapprochement évident entre son travail ethnographique et le point de vue de Müller. Peut-être y avait-il une raison à ce que Tane vît ses rayons de soleil disparaître en faveur de sa condition d'ancêtre de l'homme. Les initiés de l'élite permettaient au commun des mortels composant l'essentiel de la population d'adopter des conceptions inférieures et des croyances plus grossières, voire de faire preuve d'incohérences logiques dans le mélange entre attributs figurés et littéraux, tout en concentrant leurs propres capacités d'abstraction sur l'élaboration d'un Être Suprême, Io. Le panthéon polythéiste pouvait assouvir le désir d'anthropomorphisme de la population, mais il autorisait les sages à se projeter également par-delà le culte de la Nature. L'ancienne mythopoétique, à mi-chemin entre ces deux pôles, était toujours décelable dans l'un et inspirait assurément l'autre, poussant les sages vers la quête d'une puissance démiurgique plus vraie. Dans *Maori Religion and Mythology*, Best précisait que l'analyse formulée par Max Müller sur le lien entre un Être Suprême et des dieux subalternes « se trouvait corroborée par un examen de la religion des Maoris », dans la mesure où la conception de Io

y avait émergé de l'agencement des différents dieux en « une sorte de totalité organique », dorénavant subordonnée à une entité supérieure<sup>17</sup>.

Best développait une théorie selon laquelle les élites, animées d'un même esprit conservateur, maintenaient deux cosmogonies et deux anthropogenèses, l'une généalogique et en quelque sorte inférieure, qui était centrée autour de la progéniture de Rangi et de Papa, et l'autre démiurgique et supérieure, comprenant tout ce qui émanait de Io<sup>18</sup>. La façon dont les élites mélangeaient et subordonnaient la première à la seconde était dissimulée aux yeux des couches inférieures de la population. Cela signifie que les dieux des gens ordinaires étaient également des dieux des classes supérieures, mais non l'inverse. Par conséquent, et à titre exemple, il existait des mythes de Tane qui faisaient également partie des traditions les plus sacrées, c'est-à-dire du culte ésotérique de Io. La lecture que fait Best du conflit entre Tane et son frère Whiro, caractéristique à l'extrême de la pensée anthropologique complexe de l'auteur, en est une parfaite illustration. Le premier était une personnification du Soleil, et donc de la Lumière, et le second une personnification des Ténèbres, mais le sens spirituel de ces forces se révélait lui-même plus intensément lorsque les métaphores explicatives des phénomènes naturels laissaient place à des *atua* (divinités) aux traits humains. Au-delà de la stricte dimension solaire, la Lumière de Tane devait être une expression de la connaissance qu'il avait héritée de Io, dans un monde secrètement créé par cet Être Suprême ; tandis que les Ténèbres devaient être une figuration de l'Ignorance ou des formes malveillantes de la connaissance, à l'instar de la magie noire, associées à son frère Whiro<sup>19</sup>. D'ailleurs la capacité de Best à détecter des liens symboliques est manifeste dans cette thématique : « Nous observons toujours que la lumière, la vie, et la connaissance sont associées dans l'esprit maori, comme le sont les ténèbres, la mort et l'ignorance<sup>20</sup>. » Dans la continuité de la conviction ou de l'intuition de Best, ajoutons une dimension de la plus haute importance à la mythologie de Tane, à savoir, son accès à la connaissance par le biais d'une ascension à la demeure de Io au douzième ciel, que nous livrons ci-après dans la version que notre auteur jugeait purement ésotérique, résumée selon toute vraisemblance à partir du livre de Te Matorohanga :

Il arriva un jour où Io l'Éternel envoya (...) deux de ses serviteurs en notre bas monde afin de déterminer quel membre de la progéniture originelle serait élu pour accéder au royaume de Io et obtenir le *wananga*. Ce terme (...) désigne des techniques et connaissances occultes, des savoirs traditionnels ésotériques supérieurs. (...) Beaucoup parmi la fratrie préconisaient le choix de Tane pour mener à bien la tâche essentielle ordonnée par Io. Le choix de Tane provoqua de nouveau la colère de Whiro. Tane décida alors qu'un lieu adapté devait être préparé dans lequel serait préservé le *wananga* sacré, une fois attribué par Io. (...) C'est ainsi que fut construite la première *Whare-wananga* en ce monde<sup>21</sup>.

## NOTES

1. Best, 1924b, vol. I, p. 56. Ce qui n'était pas le cas de Percy Smith, qui insistait plus sur la complexité extrême de cette partie de la cosmologie maorie et donc sur la difficulté de sa compréhension (1913, I : 101, 118). ❧
2. Best, 1924a, vol. I, p. 93-97 ; voir 1924b, vol. I, p. 75-89, pour une version plus longue de la présentation du mythe, et ses variantes. D'après Craig, les écrits de Best sur « les Maoris » constituaient dans une large mesure une réponse au désir de généralisation exprimé par le musée. Cependant, puisqu'il était pleinement conscient de l'existence de variantes tribales, la tâche présentait « une sérieuse difficulté » à ses yeux, qu'il parvint souvent à résoudre en juxtaposant les versions (Craig, 1964, p. 138). ❧
3. Best, 1924a, vol. I, p. 13, 120, 130, 176. ❧
4. Best 1924b, vol. I, p. 31. ❧
5. *Ibid.*, vol. II, p. 291. ❧
6. Best, 1924b, vol. II, p. 291. ❧
7. Müller, 1876, p. xi ; Voir Best, 1924a, vol. I, p. 125. ❧
8. Best, 1924a, vol. I, p. 126-128 ; 1924b, vol. II, p. 292-293. Le contraste entre les points de vue tylorien et müllerien n'est pas développé par Holman, qui remarque que « Tylor est cité à des fins similaires » dans le travail de Best, c'est-à-dire lorsqu'il est question de la veine mythopoétique des Maoris (Holman, 2010, p. 102). ❧
9. Tels que *The Origin and Development of Religious Belief* (1898 [1869-70]), de Sabine Baring-Gould, *The Evolution of the Idea of God* (1897), de Grant Allen (1848-1899), *Animism : The Seed of Religion* (1905), de Edward Clodd (1840-1930), *Comparative Religion* (1913), de Frank Byron Jevons (1858-1936), *Primitive Ritual and Belief : An Anthropological Essay* (1917), de Edwin Oliver James (1888-1972), *Comparative Religion* (1913), de Joseph Estlin Carpenter (1844-1927), ou *The Rise of Man* (1908), de Claude Reignier Conder (1848-1920) Pour les références complètes, voir la bibliographie finale. ❧
10. Best, 1924a, vol. I, p. xi ; 1924b, p. 8, 17, 22, 26. ❧
11. Best, 1924b, vol. I, p. 65. ❧
12. Best, 1924a, vol. I, p. 113, 115. ❧
13. Best, 1924a, vol. I, p. 275. Best n'était pas explicite sur ce point, mais il est probable qu'il considérait l'existence d'une forme personnifiée du soleil, Tamanui-te-ra, comme une conséquence de l'oubli de la dimension solaire de Tane. Il ne fait aucun doute à mes yeux que Best abordait cette question en termes génétiques, c'est-à-dire que la personnification originelle par des ancêtres lointains des Maoris émanait d'une réflexion consciente et délibérée au sujet du soleil. Il serait possible cependant d'interpréter cette partie de son travail en termes plus profondément symboliques, si le point de vue historique était moins approprié. ❧
14. Fornander, 1878, p. 59. ❧
15. Fornander, 1878, p. 60. ❧
16. Best, 1924b, vol. I, p. 341, 339, 342 ; 1924a, vol. I, p. 95, 119, 120. ❧
17. Best, 1924b, vol. I, p. 142 ; Müller, 1892, p. 75-76. ❧

18. Cela explique pourquoi il considérait comme inférieurs les éléments généalogiques antérieurs à Rangi et Papa. ■
19. Selon Best, ces abstractions plus élaborées prenaient de nouveau des formes personnifiées par le génie poétique des Maoris. La Connaissance, par exemple, bien qu'originellement apportée sur la terre par Tane, était personnifiée par Rua (1924a, I : 173). Best était également pleinement conscient que la thématique de la Lumière opposée aux Ténèbres était souveraine dans différents domaines, en particulier auprès des spécialistes des contextes anciens. Il était influencé par cette littérature, tant directement qu'indirectement, et évoquait de tels parallèles, comme dans le passage suivant : « Cette conception n'était pas aussi avancée chez les Maoris qu'elle pouvait l'être chez les Perses et d'autres races encore. Il ne s'agissait pas d'un combat identifié de manière évidente entre le bien et le mal. Il apparaît clairement que Whiro représente le mal, mais il n'y a pas chez Tane un principe du bien marqué, bien que que la teneur des mythes anciens, et l'état d'esprit des Maoris, nous montrent qu'il était considéré comme étant du côté du juste. » (Best, 1924b, I : 113) ■
20. Best, 1924b, vol. I, p. 60. ■
21. Best, 1924a, vol. I, p. 100 ; cf. *ibid.*, p. 394-401. ■

## EN L'HONNEUR DE TANE

### Le souvenir des écoles d'érudition

Toujours attentif aux variantes, Elsdon Best établissait une liste des dénominations vernaculaires d'une institution fondamentale dans l'Aotearoa précolonial et en retenait une en particulier, *Whare-wananga*, qui signifiait littéralement une « maison de savoir supérieur », mais qu'il traduisait lui-même par « écoles d'érudition »<sup>1</sup> pour mettre l'accent sur le fait que « les Maoris tenaient ce que nous appelons les études en haute estime, et considéraient en tous temps les enseignants supérieurs et autres dépositaires d'une telle connaissance comme des membres importants de la communauté ». S'il recourait fréquemment à un temps du passé, il donnait à celui-ci une tonalité particulièrement solennelle quand il abordait ce sujet. Les écoles d'érudition n'appartenaient pas seulement à une autre époque, elles étaient également l'épicentre de son excellence spirituelle. Il ne fut jamais le témoin de ce qui s'y déroulait, mais en entendit seulement parler (et *lut* également à ce sujet, comme nous l'avons vu). Signe d'une ethnographie d'un autre âge, il mentionnait la seule chose qu'il avait réellement vue : quelques pierres sacrées autrefois utilisées dans l'enseignement, comme celle, de petite taille, appelée *whatu Kairangi* qu'un « vieil ami indigène » portait encore dans la poche de son gilet. Cette relique d'un système éducatif révolu « semble avoir été l'équivalent de nos diplômes ou certificats en parchemin », écrivait-il. Un étudiant la recevait lorsqu'il répétait avec succès le contenu des enseignements les plus avancés, et l'examen, entre autres procédés rituels, avait lieu à proximité de la dernière colonne de la maison<sup>2</sup>.

Seuls les jeunes gens qui disposaient d'une excellente mémoire étaient sélectionnés pour entrer dans une telle école, mais d'autres critères, liés principalement à l'appartenance à l'aristocratie et aux droits héréditaires, déterminaient le fait que certains d'entre eux eussent un accès exclusif aux formes supérieures des connaissances les plus sacrées, *kauwae runga* (qui signifie littéralement « mâchoire supérieure »), qui associaient des mythes cosmogoniques et anthropogéniques au culte de Io. Quant à la « mâchoire inférieure », cette métaphore était réservée pour représenter les sujets plus terrestres, tels que les terres natales lointaines des Maoris, la migration des ancêtres de chaque tribu vers Aotearoa, leurs généalogies et histoires respectives. Best soulignait l'idée que « cette institution était protéiforme tant dans son nom que dans les méthodes propres à différentes régions ». Il apparaît dans certains cas

que chaque catégorie de connaissances correspondait à différentes écoles, bien que cela pût signifier des périodes d'apprentissage ou des classes séparées, et non pas des lieux<sup>3</sup>. Une autre petite pierre, connue sous le nom de *whatu whakahoro*, était placée sur la langue de chaque étudiant qui avait réussi l'examen. Elle devait être avalée au cours d'une invocation « de divers dieux et personnifications » faite par les enseignants du culte pour le compte des élèves afin d'affermir les connaissances acquises. « Ce type de rituel était entonné de façon impressionnante », affirmait Best, « et je souhaiterais que mes lecteurs puissent entendre la scansion cadencée d'un initié maori psalmodiant cette imploration ancestrale aux dieux<sup>4</sup> ».

Il mettait l'accent sur le fait que, dans cette cérémonie finale, un maître avait sa main gauche sur la tête de l'étudiant tout en pointant sa main droite vers le soleil, « qui est Tane nui a Rangi, Tane l'immense, enfant de Rangi, et l'ancêtre des connaissances du plus haut degré d'importance », connu sous le nom de Tane i te wananga ou Tane i te hiringa lorsque ces attributs particuliers sont mis en avant. Il semble que la dimension solaire ait été pour Best, en dépit de l'existence de variantes supplémentaires, la raison principale pour laquelle l'enseignement de la « mâchoire supérieure » commençait généralement au lever du soleil et s'achevait à midi. Mais ces liens symboliques lointains (ou inconscients) étaient, ou avaient été, subordonnés à l'Être Suprême. Si, comme nous l'avons vu précédemment, l'essor de Io avait eu lieu au détriment de l'ancienne personnification du soleil, la flamboyance glorieuse de ce dernier était toujours reflétée ou décelable dans la conception de la Connaissance comme d'une Lumière. Dans tous les cas, ces transformations du sacré, souvent implicites dans le travail ethnographique de Best, avaient certainement pris place il y a fort longtemps (avant même l'arrivée en Aotearoa), si l'on tient compte du profond degré de conservatisme qui caractérisait les *Whare-wananga*. Tous les témoignages s'accordaient sur le fait que les moindres changements, interrogations ou écarts dans les enseignements, rencontraient une forte réprobation, comme autant d'outrages aux dieux et particulièrement au gardien de la connaissance, Tane. Des variantes régionales étaient de toute évidence inévitables dans un système de transmission orale, mais son ancienneté s'illustrait, une fois encore, dans la façon dont les *karakia* ou invocations étaient formulées dans un langage « extrêmement archaïque », contenant de nombreuses expressions « tombées en désuétude<sup>5</sup> ». Si Best parfois admettait son incapacité à les traduire, il s'y essayait à d'autres moments. Le passage suivant est la traduction de sa version anglaise (celle de Percy Smith était légèrement différente) de la dernière partie d'une invocation à Io lors du lever du soleil :

Entre au plus profond, entre au cœur des fondations,  
À la source originelle de toute connaissance  
Ô Io au Visage Voilé !

Rassemble au creux des oreilles de tes néophytes,  
 Tes fils, les connaissances convoitées.  
 Répands sur eux tes connaissances, tes pensées,  
 Jusqu'aux fondations premières de l'esprit  
 Ô Io le Sage ! Ô Io de toute connaissance sacrée !  
 Ô Io le sans-Parents <sup>6</sup> !

Cette récitation, dont la construction était « édifiée sur un plan supérieur de la pensée », plaçait la maison et tous ceux qui s'y trouvaient sous la contrainte d'un « *tapu* strict » ou d'un « *tapu* puissant », tant et si bien que, « jusqu'à ce qu'il soit levé, les hauts dieux des Maoris étaient considérés comme présents ». Plus la connaissance était d'ordre supérieur, plus les interdits entourant indistinctement les maîtres et disciples qui avaient pénétré nus dans la maison « et avaient revêtu des habits entreposés à l'intérieur » étaient stricts. Les questions les plus étroitement *tapu* se rapportaient à Io, y compris par conséquent les variantes narratives démiurgiques des origines du monde et de l'homme. Celles-ci n'étaient pas accessibles aux débutants, mais seulement aux étudiants les plus avancés, qui étaient nommés *tauira* lorsqu'ils étaient en pleine possession du *wananga*. Best précisait que « le *tauira* devenait automatiquement un *tohunga*, puisque ce dernier terme désigne simplement un expert, (...) pas nécessairement un prêtre ». Cependant, il existait dans la langue maorie plusieurs épithètes pour les distinguer des *tohunga* que l'on pourrait qualifier d'ordinaires. Selon lui, ces hommes *tauira* étaient des « esprits supérieurs », les légataires des pensées spirituelles les plus raffinées de leurs propres ancêtres, une véritable élite intellectuelle, dont les conceptions de l'homme et de l'âme humaine étaient bien plus élaborées que les versions grossières circulant parmi la population. Et par-dessus tout, ils avaient une conscience profonde du caractère sacré de leurs propres connaissances concernant l'Être Suprême, qui ne pouvaient en aucun cas être banalisées. Dans *The Maori*, Best explicitait cette dimension en opérant une comparaison critique avec l'absence de scrupules des chrétiens, si l'on en croit leur usage trivial du nom de Dieu, et ce même lorsqu'il s'agit pour eux de « rendre plus vives leurs vitupérations <sup>7</sup> ». Les protestants étaient particulièrement visés dans la remarque suivante :

Un peuple comme le nôtre, dépourvu de *tapu*, qui tient ses enseignements sacrés si peu en estime qu'il fait de la Bible une lecture aussi ordinaire que le journal quotidien, ne peut simplement pas concevoir le sentiment que les Maoris des anciens temps éprouvaient à l'égard des connaissances d'ordre supérieur <sup>8</sup>.

Dans *Tuhoe*, il écrivit également :

Tout rituel d'ordre supérieur était tenu pour si sacré que les Européens n'avaient eu accès qu'à d'infimes fragments de connaissances à leur sujet. Cela était bien trop sacré pour être transmis

à un peuple tel que le nôtre, un peuple qui déambule avec ses livres sacrés dans toutes sortes d'endroits épouvantables, et n'éprouve aucun scrupule à parler de religion dans une resserre à provisions <sup>9</sup>.

La « mâchoire supérieure » étant d'une nature profondément sacrée, comment pouvait-elle être partagée avec l'ethnographe ? Cette question permet d'introduire le sujet délicat du changement culturel et plus précisément de la destruction culturelle qui advint pendant la colonisation. Best suggère plusieurs dates de fermeture définitive des écoles d'érudition sur les deux îles, qui se situent plus ou moins aux alentours de 1865. Le dilemme de l'enseignement traditionnel face à la langue écrite, une innovation *pakeha* qui fit assurément vaciller les anciennes méthodes de transmission, s'était déjà posé plusieurs décennies avant qu'il n'effectuât son travail de terrain. Mais ce problème était toujours dans les mémoires ; et puisque les souvenirs constituaient le cœur de son métier, il put évoquer les réactions contradictoires qui s'étaient manifestées au cours des dernières années de fonctionnement des *Whare-wananga*. L'alphabet avait été « vu d'un mauvais œil » par certains des prêtres les plus conservateurs, qui avaient rejeté son utilisation « avec aversion et mépris » afin de ne pas perturber l'enseignement <sup>10</sup>. Après tout, le fait que les Maoris ne disposaient pas de système d'écriture était aux yeux de Best ce qui faisait des *Whare-wananga* une institution si essentielle. L'ensemble de sa structure reposait sur la transmission orale des ressources. D'autres maîtres néanmoins avaient décidé de prendre note des enseignements dans des livres manuscrits, non pas uniquement dans le but de les préserver (comme ce fut le cas de Te Matorohanga), mais également afin de maintenir provisoirement le système d'enseignement existant. Ces livres, entourés des *tapus* de rigueur, étaient toujours utilisés dans certaines écoles restructurées, à travers de nouveaux rituels qui empêchaient qu'ils fussent corrompus par des profanes. Pour donner une idée de l'atmosphère particulière de cette époque, Best racontait l'histoire d'un élève qui devint fou et finit par mourir lorsque son propre manuscrit fut souillé par des enfants qui avaient trouvé l'endroit où il le cachait. D'une manière ou d'une autre, comme le rappelle Holman, « les structures de la transmission se délitait <sup>11</sup> ». Au tournant du siècle, les informateurs de Best avaient été bien plus que des élèves dans leur jeunesse ; ils avaient été témoins de changements irréversibles et y avaient même pris part. Best dépeignit en plusieurs occasions leur sentiment nostalgique à l'égard des *Whare-wananga* :

Les membres de la génération ancienne des autochtones éprouvent un attachement sentimental pour leurs vieilles institutions raciales et tribales. Je les ai entendus regretter l'abandon de l'école

d'érudition et l'état d'esprit des générations plus récentes vis-à-vis des savoirs traditionnels tribaux si précieux autrefois. L'un de ces survivants d'un passé disparu fit la remarque suivante : « Je pleure l'héritage disparu de nos ancêtres et de nos aînés », en référence à la *Whare-wananga* qui avait fermé ses portes à jamais <sup>12</sup>.

## NOTES

1. En anglais, « Schools of Learning ». ☐
2. Best, 1924a, vol. I, p. 64, 75. Best publia en 1923 une monographie de 29 pages à ce propos, *The Maori School of Learning: Its Objects, Methods, and Ceremonial* (non traduit en français : L'école d'érudition maorie : ses contenus, ses méthodes, ses règles de conduite). ☐
3. Best, 1924a, vol. I, p. 69. En outre, il existait une incompatibilité entre l'enseignement supérieur et l'apprentissage des maléfices, dont le *tohunga* des échelons supérieurs ne permettait pas qu'il se déroule dans une maison où se traitaient les questions liées à la « mâchoire supérieure ». ☐
4. Best, 1924a, vol. I, p. 76. ☐
5. *Ibid.*, p. 75, 72. ☐
6. *Ibid.*, p. 73. ☐
7. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1100 ; 1924a, vol. I, p. 71-73, 303-304, 87. ☐
8. Best, 1924a, vol. I, p. 65. ☐
9. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1082. ☐
10. Best, 1924a, vol. I, p. 81. ☐
11. Holman, 2010, p. 15. ☐
12. Best, 1924a, vol. I, p. 84. ☐

## « UN MONDE DE PATHOS »

### L'ethnographie du présent

Elsdon Best a laissé de côté un grand nombre de circonstances propres à la situation des Maoris de son époque, ne semblant pas s'y intéresser. Cependant, il serait trompeur de conclure que son travail traitait uniquement du passé précolonial. En réalité, il enregistra beaucoup de témoignages portant sur les transformations dues à l'influence de la présence européenne et du christianisme en particulier. Reconnaisant que la majorité de la population ignorait tout du culte de Io et par conséquent ne partageait pas ses dimensions éthiques, il estimait absurde d'imputer la diffusion du christianisme à une prétendue prédisposition des Maoris au message des missionnaires. Il soutient ce point de vue en 1907, avant même de consolider sa position au sujet de l'Être Suprême :

(...) les Maoris finirent par conclure que le Dieu chrétien était plus puissant, et possédait un *mana* plus grand, que leurs propres dieux, et c'est la raison pour laquelle ils acceptèrent le christianisme. (...) Nous pourrions évoquer de nombreux faits qui démontrent la véracité de cette affirmation <sup>1</sup>.

Il présentait alors une série d'éléments de preuve établissant que même ses informateurs les plus éclairés voyaient un lien entre la puissance supérieure du dieu blanc et la puissance supérieure de l'homme blanc, « comme en attestent ses productions, ses techniques, etc. <sup>2</sup> ». L'alphabet y jouait un rôle capital. Best fit appel aux paroles de Tutakangahau en personne, lui qui avait été témoin, et avait même ressenti l'influence primordiale de l'écriture dans la « conversion » religieuse (relativement tardive) de sa propre communauté :

Nous refusâmes d'avoir affaire à la nouvelle religion jusqu'au moment où nous découvrîmes ce que les blancs pouvaient accomplir d'extraordinaire. Après quelque temps deux hommes blancs vinrent à notre village, et ces hommes nous montrèrent comment ils écrivaient leurs pensées sur du papier et de telle manière que d'autres pussent les comprendre. Nous mîmes maintes fois à l'épreuve cette chose, car nous pensions qu'elle pouvait être un leurre des hommes blancs pour nous tromper. (...) Oh, mon fils ! Cela nous fit entendre raison. Car nous pensâmes alors que le Dieu des hommes blancs devait être bien plus savant et puissant que nos dieux à nous, sinon comment les hommes blancs pouvaient-ils faire des choses si grandioses. Et c'est pour cela que nous acceptâmes le christianisme <sup>3</sup>.

Un autre témoignage, livré par deux de ses « vieux amis indigènes » qui ne sont pas nommés, allait jusqu'à comparer les Européens aux *atua*, après qu'un séjour à Auckland, au temps où la Belle Époque était à son apogée, leur avait fait découvrir leurs automobiles et paquebots, les « merveilles » des boutiques de Queen Street, un cirque même, et non moins important, les foules du samedi soir : « Les missionnaires nous ont dit que Dieu habite dans les cieux. À cela je ne peux plus croire. *L'homme blanc lui-même est le dieu. (...) Tē Pakeha E ! Te atua tonu ra !* »<sup>4</sup> L'accumulation de déclarations de cet ordre ne signifie en aucun cas que Best traitait de façon simpliste la question de la christianisation. Au contraire, les comparaisons en termes de *mana* qu'effectuaient les indigènes constituaient précisément un indice de la permanence de concepts antérieurs, quoique modifiés. En outre, il recueillit en grand nombre les différentes réactions suscitées par ce problème. En règle générale, les cas de rejet acharné du christianisme, sans parler de l'écriture, lui parvenaient par le biais de souvenirs recueillis de seconde main : « Certains prêtres conservateurs, qui regardaient d'un œil désapprobateur ce nouveau mouvement, se retirèrent simplement dans l'ombre et traitèrent la nouvelle religion comme une innovation répréhensible. » Comme je l'ai déjà mentionné, il voyait en Tē Matorohanga un exemple de ceux qui « s'accrochaient à leur ancienne foi », malgré les ambiguïtés que cela entraînait parfois, notamment lorsque les vieux rituels et l'écriture se croisaient, que ce soit dans le cadre de l'enseignement ou d'entreprises de sauvetage<sup>5</sup>.

Le fait est qu'il compila également des récits de drames personnels, dont il fut lui-même occasionnellement témoin, liés à l'acceptation ou au refus du dieu de l'homme blanc, touchant notamment les personnes les plus âgées. « J'ai connu plusieurs vieux indigènes déchirés par le doute sur la nature des dieux auxquels ils devaient faire appel ». Tant dans *Tuhoe* que dans *The Maori*, Best raconta l'histoire d'un « vieil ami à moi » qu'il ne nommait pas et qui, confronté à l'épidémie de grippe décimant ses proches et sa famille dans les années 1890, manifestait un « doute et une confusion bouleversants ». Il décida finalement de prier Jésus-Christ et d'exécuter dans le même temps un rite ancien pour la santé de ses petits-enfants. « Sa foi oscillait entre les deux cultes, et il voulait prendre toutes les précautions. » Dans tous les cas, les idées conventionnelles d'évangélisation, se plaisant à imaginer les Maoris « désirer ardemment Jésus », ne correspondaient pas à la réalité. « Toute la question du christianisme maori est on ne peut plus mal interprétée, et souvent dénaturée »<sup>6</sup>. Le fait que ni le Christ ni les *atua* maoris n'étaient venus en aide au grand-père désespéré résumait de façon tragique le caractère flou du sujet, présenté clairement, par les personnages maoris en question, en termes dualistes et non pas syncrétiques.

Best documentait bien les nouvelles perceptions des Maoris, en analysant par exemple la façon dont ils considéraient avoir perdu leur *mana* et corrompu les principes vitaux parce qu'ils avaient eux-mêmes profané des *tapu*, allant jusqu'à abandonner les croyances anciennes. « Nous entrons dans des maisons où de la nourriture est entreposée ; nos corps et nos vêtements sont lavés avec de l'eau chaude, l'eau chauffée dans des récipients ordinaires, et il n'y a plus de *tapu*. Nous avons tourné le dos à nos propres dieux et à leurs lois en ces temps de règne de l'homme blanc <sup>7</sup> ». Ce n'était pas là se contredire, puisque ceux qui exprimaient de tels sentiments ne pouvaient en aucun cas redresser par eux-mêmes les nombreux torts causés au système maori par l'influence européenne, principalement perpétrés par une jeunesse insouciante. Le cas de Hamiora Pio se distinguait par son caractère exceptionnel : « Il soutenait l'idée que si les gens revenaient simplement à leur foi [la foi des temps anciens de son peuple], ils pourraient peut-être retrouver leur vitalité et leur fécondité passées <sup>8</sup> ». Best reconstitua même un dialogue entre cet homme et un prêtre catholique qui lui conseillait vivement de rejoindre l'église. La réponse de Pio fut : « J'ai mon propre ancêtre. Gardez le vôtre et je m'en tiendrai au mien. » Lorsque le missionnaire lui demanda qui était son ancêtre, il répondit : « Rangi est mon ancêtre, l'origine du peuple maori. Votre ancêtre, c'est l'argent. »

Il existait un point de vue radical établissant que les *atua*, du moins certains d'entre eux, étaient morts – parce que « les dieux meurent vraiment s'il n'y a pas de prêtres pour les garder en vie <sup>9</sup> ». L'idée plus répandue que les dieux désertaient les Maoris sous-entend certainement une croyance opiniâtre en leur existence, en parallèle du dieu chrétien ; car pour la majorité des informateurs de Best, il était définitivement trop tard pour inverser le mouvement. Best comprit que ces différences d'opinion étaient vécues comme de véritables cas de conscience, et il résuma le point de vue dominant de la manière suivante :

La génération la plus ancienne des indigènes pense que leur diminution en nombre, et l'affaiblissement de leur constitution physique, ont été engendrés par l'abandon de leur religion ancienne et de l'institution du *tapu*. En leur tournant le dos, et en adoptant des coutumes, habitudes, pratiques et croyances européennes inappropriées, la vitalité et le bien-être général du peuple maori se sont vite détériorés. (...) Les dieux l'ont abandonné parce qu'il n'est plus *tapu*, et comment un homme peut-il survivre et prospérer lorsque les dieux se tiennent à l'écart <sup>10</sup> ?

Pour Best, la croyance de certains Maoris selon laquelle la perte de vitalité de leur peuple était liée à des comportements irreligieux contre lesquels ils ne pouvaient plus rien faire relevait d'une forme de « fatalisme » qui ne faisait qu'aggraver la situation. Cela dit, il pensait que cet état psychologique était loin d'être la seule explication du phénomène en question. Il était évident pour lui que « santé robuste

et vigueur » avaient été des caractéristiques préeuropéennes, au même titre que les tatouages. En un mot, la génération présente ne possédait pas « l'endurance de ses aïeuls ». Certes, il fallait reconnaître aux Maoris du présent leur « rapidité pour apprendre » à utiliser les outils *pakeha* ; mais l'adoption délétère de certaines coutumes étrangères faisait partie des raisons objectives de leur décadence. L'obésité, par exemple, était une conséquence du choix de faire de la pomme de terre le « régime alimentaire universel » ; les problèmes d'hygiène et de santé résultaient du port à longueur de journée de vêtements européens mouillés, et du renoncement aux capes traditionnelles de fibre végétale qui, elles, étaient imperméables. Même l'abandon des *pa*, les célèbres villages fortifiés et construits au sommet des collines, avait des répercussions désastreuses sur la condition physique des Maoris. De nombreuses ruines demeuraient visibles, mais ne représentaient plus que le souvenir d'une ère révolue.

Somme toute, Best estimait que « l'intrusion des Européens » avait « bouleversé de manière extrêmement profonde la vie des Maoris » et il pointait du doigt la culpabilité de l'homme blanc dans cette transformation en grande partie négative. L'exemple le plus flagrant des dommages qu'elle avait entraînés en était offert par « la forêt elle-même [...] en train de disparaître », subissant le même sort que les savoirs traditionnels ancestraux, dont relevaient les principes spirituels vitaux de la forêt, son *mauri* et son *hau*. Ce point de vue d'un homme attaché personnellement aux montagnes de l'Aotearoa et à ses forêts est indéniablement imprégné de nostalgie. La pensée de Best recouvre également une dimension écologique *avant la lettre*<sup>11</sup>.

Sa position ne saurait donc être réduite à une foi positiviste dans le progrès, car elle était contrebalancée par des intonations décadentistes, s'inspirant non pas du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler (1880-1936), mais d'un livre moins célèbre, voire obscur, *Modern Man and His Forerunners. A Short Study of the Human Species Living and Extinct*, écrit en 1917 par le médecin et biologiste Herbert Spurell (1877-1918). Ce « travail remarquable », ainsi que le jugeait Best, remettait en question la croyance selon laquelle la civilisation était synonyme de progrès<sup>12</sup>. Spurell estimait que le critère d'avancement scientifique et technique de l'Occident était surestimé, car « la majeure partie de l'humanité utilise des machines sans en comprendre les principes ». Et même si l'esprit humain concevait des chefs-d'œuvre littéraires, artistiques ou dans d'autres disciplines qui étaient à la portée des plus pauvres, « l'essentiel de ce que fabriquent les imprimeries est conçu pour amuser et flatter les masses sans les éduquer, et ce à des fins purement marchandes<sup>13</sup> ». L'Europe ne devait pas être considérée comme un archétype, car en dépit de l'expansion de la civilisation occidentale sur

l'ensemble de la planète, elle réitérait, précisément à l'échelle mondiale, les signes de déclin de grandes civilisations passées, tant sur le plan matériel que spirituel.

Dans un post-scriptum, Spurell expliquait que sa thèse ne devait pas être comprise comme un simple reflet de la Grande Guerre. L'échelle de temps qu'il utilisait en tant que biologiste allait bien au-delà des événements en cours. Le fait que l'homme fût en train d'altérer la surface de la planète comme jamais auparavant, semblant enclin à détruire les forêts, épuiser les mines et exterminer tous les plus grands animaux, aurait des conséquences imprévisibles, et conduirait à l'extinction finale de l'espèce humaine. Best, qui exprimait son accord avec l'idée défendue par Spurell selon laquelle la perte de cohésion religieuse faisait partie de ce processus décadent, était bien placé pour approfondir la dimension holistique visée par le livre. Il semblait, en plusieurs occasions, sur le point de comparer négativement la modernité occidentale avec l'ancienne sagesse maorie. Il s'agit d'ailleurs probablement de l'aspect le plus moderne de son travail.

Ce serait erroné d'associer le nom de Best aux théories de l'impact létal, qui établissaient que les Maoris, en proie aux lois inéluctables de la survie du plus fort, étaient condamnés à l'extinction. Alfred Kingcome Newman (1849-1924) en était persuadé et il exposa en 1882 la thèse raciste affirmant que la disparition des Maoris était « quelque chose d'à peine regrettable ». Ils « mouraient de façon rapide et simple » et seraient « supplantés par une race supérieure »<sup>14</sup>. En vérité, il existait différents points de vue réellement antagonistes au sein de la communauté *pakeha* à propos de l'avenir des Maoris. La thèse « aryaniste », la valorisation de la spiritualité pré-européenne et la défense de la capacité des Maoris à assimiler la civilisation européenne, souvent liées, constituaient des positions bienveillantes en comparaison de la théorie de l'impact létal. Newman lui-même, cité par des historiens pour illustrer le racisme pseudo-scientifique victorien le plus courant, particulièrement en Nouvelle-Zélande, changea d'avis sur le sujet sous l'influence d'Edward Tregear, dont le « mythe » de Maoris aryens devint populaire parmi les élites *pakeha*, en dépit de quelques jugements critiques. Newman soutint ensuite l'idée qu'il était du devoir des Britanniques de mettre un terme au processus de déclin des Maoris. Il devint membre de la Société Polynésienne en 1906 et écrivit *Who are the Maoris ?* en 1912, dans lequel il développait la thèse que les Maoris et les *Pakeha* étaient des frères aryens, lointains, mais désormais réunis. Bien évidemment, les thématiques des Maoris aryens et de la race mourante pouvaient être conjuguées, mais la première tendait à éclipser la seconde<sup>15</sup>.

Jeffrey Holman écrit que « les mœurs *pakeha*, aux yeux de Best et de quelques-uns de ses informateurs au moins, ne signifiaient rien d'autre que la mort d'un ensemble de choses essentielles

aux Maoris, qui, si elles ne pouvaient être perpétuées, se devaient d'être préservées dans les archives historiques <sup>16</sup> ». Nous devons néanmoins garder à l'esprit, comme on l'a déjà mentionné, qu'il partageait également le point de vue de ses informateurs sur le fait que l'ethnographie de sauvetage était destinée à leurs descendants. Sa prédiction et son espoir étaient que les « visions pessimistes » des générations qui avaient connu la transition ne seraient plus qu'un mauvais souvenir une fois améliorées les conditions de vie des Maoris <sup>17</sup>. Cela signifiait non seulement qu'il y aurait des descendants mais également que leur identité maorie ne disparaîtrait pas, car elle était en partie ancrée dans les connaissances livresques des savoirs traditionnels ancestraux. Dans la biographie consacrée à son oncle, Elsdon Craig affirme que les idées catastrophistes de Best concernant l'avenir des Maoris avaient été provoquées par le déclin démographique et la théorie de « la survie du plus fort ». Il parvint néanmoins à passer outre, et adopta une perspective plus optimiste :

Best comprit que le renouveau [accroissement de la population] avait surgi du cœur des gens, encouragés par ceux qui avaient été suffisamment clairvoyants pour imaginer qu'éveiller la fierté ressentie par les Maoris pour leur culture signifiait renforcer leur détermination à survivre. (...) Best les dissuadait de se débarrasser des caractéristiques les plus fondamentales de leur ancienne façon de vivre au profit du bénéfice matériel incertain de la culture *pakeha*. (...) Il comprit que les Maoris avaient franchi la frontière dangereuse entre l'extermination et la survie et parviendraient sans doute à préserver leur identité sociale et raciale. Ces circonstances allaient faire prendre une nouvelle direction à sa recherche. (...) il réalisait désormais que le besoin immédiat résidait dans l'adaptation de ces coutumes aux exigences d'une société nouvelle dans laquelle les Maoris seraient amenés à jouer un rôle prépondérant <sup>18</sup>.

Dans cette nouvelle perspective, Craig insiste sur la proximité entre Best et Ngata. Le fait, selon les termes employés par le second, que « personne n'a sondé plus profondément qu'Elsdon Best les profondeurs de l'esprit et du cœur maoris, comme tous ses écrits peuvent en témoigner », véhiculait une dimension politique <sup>19</sup>. Pour Ngata, Best était en effet « le seul *Pakeha* capable d'inspirer à un peuple abattu un regain d'intérêt pour leur héritage (...) <sup>20</sup> ». Aussi est-ce bien à une interaction bienfaisante que ce dernier en appelle dans le passage suivant, écartant l'hypothèse d'une disparition ethnique et d'une assimilation complète des Maoris sous le joug colonial.

Dans les temps à venir, l'histoire des Maoris ne fera qu'un avec celle des *Pakeha*. Les directions opposées que suivirent autrefois les hommes néolithiques, éloignés du pays voilé de Tane à une époque depuis longtemps révolue, convergent de nouveau dans les terres de l'océan aux innombrables îles <sup>21</sup>.

Cette évocation littéraire du passé préhistorique le plus lointain revêtait sans aucun doute une dimension idéologique ; il s'agissait d'une variante du thème de la rencontre aryenne qui peut être lue comme une illustration de l'impérialisme téléologique. Mais si l'on admet que des formes de culture variées disparurent au XIX<sup>e</sup> siècle, alors il faudra aussi reconnaître le réalisme de la prévision de Best, augurant une forte hybridation de la société.

## NOTES

1. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1030. ❏
2. *Ibid.*, p. 1030. ❏
3. Cité dans Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1030-1031. ❏
4. Cité dans Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1031. ❏
5. Best, 1924a, vol. I, p. 247. ❏
6. Best, 1924a, vol. II, p. 38 ; 1972 [1925], vol. I, p. 1031 ; 1924a, vol. I, p. 247. ❏
7. Témoignage de seconde main non identifié, cité dans Best, 1924a, vol. I, p. 388. ❏
8. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1032. ❏
9. Cité dans Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1032 ; cité dans Best, 1924a, vol. I, p. 243. ❏
10. Best, 1924a, vol. I, p. 229. ❏
11. Best, 1924a, vol. II, p. 38 ; vol. I, p. 15, 9 ; 1924b, vol. I, p. 34 ; 1924a, vol. II, p. 502. Selon Craig, Best lutta « pour préserver la beauté immaculée des dernières vastes étendues de forêt vierge et pour nier aux *Pakeha* matérialistes le droit d'en exploiter les profits commerciaux au détriment de ces merveilles naturelles et du peuple à qui elles appartenaient » (1964, p. 97 ; voir également p. 64, 124) Ainsi que le souligne Craig également, Best considérait même qu'une immersion en solitaire dans ces terres sauvages, et notamment dans la forêt, était nécessaire pour mieux comprendre les savoirs traditionnels maoris (*ibid.*, p. 86). Sur l'absence de sensibilité environnementale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Nouvelle-Zélande, voir Bellich, 2001, p. 529-530. ❏
12. Best, 1924b, vol. I, p. 24. ❏
13. Spurell, 1918 [1917], p. 140, 142. ❏
14. Newman, cité dans John Stenhouse, « Newman, Alfred Kingcome », *Dictionary of New Zealand Biography*, Vol. 3, 1996, édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]. Darwin lui-même, dans *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, avait évoqué « la diminution du nombre de Maoris de Nouvelle-Zélande », en s'appuyant sur un rapport produit par Francis Dart Fenton (c. 1823-1898), l'homme chargé du premier recensement de la population maorie (Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Traduction coordonnée par Michel Prum, Éditions Syllepse, 1999, p. 277). ❏

15. Pour une vue synthétique de la persistance, en Nouvelle-Zélande, du mythe des Maoris aryens, et même de son adoption par des représentants maoris, voir Bellich, 2001, p. 208. L'historien *pakeha* considère en réalité *The Aryan Maori* comme un « texte clé dans le rapport entre *Pakeha* et Maoris », au même titre que le traité de Waitangi. (208). Voir aussi Sorrenson, 1979, p. 21, 30. ■
16. Holman, 2010, p. 151. ■
17. Best, 1924a, vol. II, p. 38. ■
18. Craig, 1964, p. 98, 108. ■
19. Ngata, cité dans Craig, 1964, p. 207. ■
20. Craig, 1964, p. 189 ; voir également p. 131, 201, 203. Dans une étude récente à laquelle j'ai déjà fait référence, Conal McCarthy et Fiona Cameron, insistent davantage sur la tension entre les visions passéistes, comme celle de Best (dont l'ouvrage *The Maori as He Was* a inspiré par ailleurs le titre qu'ils donnent à leur article – « "The Maori as He Was" : New Zealand Museums, Anthropological Governance, and Indigenous Agency »), et les perspectives tournées vers le futur et vers un renouveau de la tradition en articulation avec la modernité, en particulier celle d'Apirana Ngata et de Peter Buck. Je ne souscris pas non plus au point de vue de McCarthy affirmant (dans « "Empirical Anthropologists Advocating Cultural Adjustments" : The Anthropological Governance of Apirana Ngata and the Native Affairs Department », 2014, p. 285) qu'Elsdon Best, percevant les Maoris comme un peuple en extinction, « n'a pas su prévoir comment son travail allait être réutilisé par les descendants des anciens qui avaient confié leur savoir pour la postérité ». Quoi qu'il en soit, McCarthy et Cameron explorent la complexité des rapports, les influences mutuelles entre les *Pakeha* maoriphiles et les intellectuels maoris de cette génération, en particulier autour du Board of Maori Ethnological Research. Il ne faut pas non plus attendre les années 1960 et 1970 pour que s'instaure un système de vases communicants entre anthropologues « occidentaux » engagés et activistes maoris. Voir, à titre d'illustration, Geoffrey Gray, 2018 : « A Desire for Social Justice : Life and Work of Ralph O'Reilly Piddington » in *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, Lahic-Iiac, UMR 8177. ■
21. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 668. La position de Best au sujet de l'avenir de la société néo-zélandaise est éloignée du postulat d'un brassage biologique, dont ne résulterait qu'une seule nouvelle race dans le pays. Pour certains adeptes de ce postulat, l'identité et l'histoire maories seraient absorbées par la population majoritaire métissée. William Herries (1859-1923), ministre des Affaires indigènes entre 1912 et 1921, est l'un des représentants majeurs de cette école, qui devrait être regardée comme une idéologie plus que comme une pratique politique : « J'attends avec impatience les quelque cent prochaines années et l'avènement d'un temps où les Maoris auront tous disparu, remplacés par une race blanche dotée d'une once de la race de couleur la plus raffinée, une époque où les membres de l'élite sur ces terres seront fiers de remonter le fil de leur lignée jusqu'aux équipages des pirogues Tainui ou Arawa, tout comme les nobles d'Angleterre trouvent la trace de leur ascendance dans le sang de ceux qui débarquèrent avec Guillaume le Conquérant. Je pense qu'il s'agit là de la solution par excellence à la question maorie, un brassage des races, où l'on trouve mélangées et entremêlées les meilleures qualités des deux races afin de créer une nouvelle race anglo-saxonne maorie » (cité dans King, 2011, p. 629). ■

## TAPU ET MANA

### « La colonne vertébrale du système social maori »

Le tableau dépeint par Best des conditions de vie contemporaines des Maoris supposait une rupture, voire un effondrement de l'univers précolonial dans lequel les liens entre religion et société étaient puissants. Bien évidemment, les « contenus » d'une monographie telle que *The Maori* peuvent donner l'impression d'un mélange hétéroclite de thématiques, avec ses chapitres traitant entre autres de « coutumes relatives à la naissance », ou de « maladie, mort, inhumation et exhumation », de « jeux et passe-temps », des « arts de la guerre », d'« agriculture ». Il serait inexact de considérer que ce procédé pré-moderne conduit à en effacer la dimension holistique. Dans les différentes sections consacrées aux croyances et pratiques religieuses, qui constituent la partie la plus importante du premier tome, l'auteur laisse entendre que ces questions imprégneront également les chapitres sur les « coutumes sociales », et en réalité l'ensemble de l'ouvrage, pour la simple raison que la religion était « la colonne vertébrale du système social maori, et garantissait l'ordre dans la communauté »<sup>1</sup>. La même lecture s'applique à *Maori Religion and Mythology*, dont la thématique ne pouvait en aucun cas être séparée de la vie sociale dans son ensemble. Alors que nous nous rapprochons de la fin de notre recherche sur l'Aotearoa précolonial avec Best pour guide, le moment est venu d'explorer ce déploiement, fondamental à ses yeux, de la sphère religieuse.

Il ne s'agissait pas simplement pour lui de se livrer à des comptes rendus détaillés donnant à voir à quel point les anciens maoris étaient immergés « continuellement, dans chaque acte du quotidien, jour après jour, de la naissance à la mort », dans les cérémonies et contraintes religieuses, ou bien montrant que ces dernières « influençaient profondément les activités telles que la guerre, la chasse, la pêche, la culture, la construction de maisons, la fabrication de pirogues, le tatouage, le tissage, etc. », comme cela était déjà énoncé dans *Tuhoe*<sup>2</sup>. En réalité, Best développait une théorie de la cohésion sociale à travers la religion. Ses influences intellectuelles ne sont pas explicites à ce stade, mais nous devons nous souvenir que des visions systémiques liant différentes dimensions de la vie sociale étaient présentes de bien des façons au long de l'histoire de l'anthropologie du XIX<sup>e</sup> siècle, tout du moins depuis Herbert Spencer. Il suffit de rappeler le caractère central des relations entre parenté et religion dans le débat totémique, l'une des principales obsessions de l'époque de Best. Bien sûr, l'accent était

souvent mis sur le rôle de la religion en des termes idéalistes, dans la continuité de l'hypothèse que l'homme « sauvage » agissait en fonction des croyances surnaturelles de son groupe et selon leur strict respect. L'intellectualisme tylorien n'était qu'une variante prédominante de cette sensibilité quasiment philosophique. Frazer, par exemple, avait affirmé de façon explicite dans *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions* (1909) que ces principes-là avaient été primordiaux dans la préservation de l'ordre.

Si Durkheim a affiné sa version, jugée proprement sociologique, de ce grand thème transversal, en affirmant qu'« à l'origine, elle [la religion] s'étend à tout <sup>3</sup> », il n'a certainement pas été l'inspirateur de Best, sinon d'une manière très indirecte, en raison notamment du dialogue entretenu des deux côtés de la Manche. On fera donc mieux d'évoquer l'influence de l'anthropologie de transition prônée par Robert Marett, c'est-à-dire son idée que « n'importe quelle coutume » était religieuse, bel et bien décelable dans le travail de Best, qui le cite <sup>4</sup>. En tout état de cause, il nous faut dépasser l'idée – probablement un préjugé historiographique – selon laquelle les perspectives idéalistes n'avaient pas de portée sociologique. Le fait que le pouvoir de la religion soit souvent considéré comme plus grand dans les sociétés « primitives » est suffisamment explicite en soi, et Best en était justement convaincu.

D'autre part, le parallèle établi entre les institutions et des organes vitaux ou un corps vivant était loin d'être une nouveauté et pouvait se rencontrer en toutes circonstances à l'apogée de l'évolutionnisme, même dans la littérature destinée à des lectorats populaires. L'ouvrage, paru en 1900, *A History of Politics* d'Edward Jenks (que Best n'a pas manqué de lire) en est un exemple. Il s'agit d'un petit livre sur les principes qui rapprochent différents types de sociétés depuis l'état sauvage jusqu'à la civilisation. « Peut-être serait-il plus judicieux d'en parler comme de *membres* ou d'organes », dit Jenks en évoquant les institutions, après avoir avancé l'idée qu'elles étaient « la machinerie grâce à laquelle les affaires de la communauté peuvent être menées à bien ». Ayant à l'esprit une comparaison avec les fonctions naturelles, il proposait d'utiliser une « métaphore » en employant le terme d'« organisation » <sup>5</sup>. Cependant, Elsdon Craig attire l'attention sur le fait que dans le contexte néo-zélandais, Best était « largement à l'avant-garde de l'approche théorique de ses collègues », du fait de son insistance sur « la nécessité d'étudier les institutions plutôt que de spéculer sur une dimension purement historique » <sup>6</sup>. Holman émet l'hypothèse, et je le rejoins sur ce point, que les fondements empiriques devraient également être pris en compte dans l'appréciation de la reconstitution que Best fait de l'ordre préchrétien :

Les sociétés traditionnelles de cette époque, à l'instar du monde des Maoris lorsque les missionnaires y pénétrèrent, restaient unies autour de systèmes fermés. Ces derniers sont désormais complètement étrangers à l'Occident issu des Lumières, tel qu'il se meut aujourd'hui dans une ouverture postmoderne dont le principe fondateur est le *rejet* de la fermeture de tout système<sup>7</sup>.

L'obstination de Best à montrer que la religion était « la véritable clé de voûte » de « chaque activité et fait de vie » avait à voir, en premier lieu, avec l'omniprésence « des lois et des risques inhérents au *tapu* ». Compte tenu que chaque individu se devait de les respecter dans « quasiment chacune de ses actions », il était indéniable que ces lois représentaient « une forme de discipline », une façon de contrôler les passions individuelles afin que ces dernières contribuent plutôt « au maintien de l'ordre ». Depuis « la nuit des temps », pensait-il, des contraintes semblables à celles du *tapu* constituaient un moyen de rendre une tribu « homogène et gouvernable », de construire « les tissus sociaux »<sup>8</sup>. Pour comprendre la société maorie, il était dès lors « primordial » de se représenter « l'influence d'une puissance fondamentale » exercée par cette multiplication de « Tu ne feras point », qui est une autre manière d'en décrire l'institution. Sa dimension coercitive reposait sur la croyance que les règles du *tapu* émanaient des dieux, afin que toute négligence fût jugée offensante à leur égard et pût entraîner une punition qui consistait à suspendre leur pouvoir de protection contre les « innombrables forces maléfiques » menaçant les principes vitaux d'un individu : autrement dit, une punition synonyme de mise à mort. Des cas avérés de « profanations graves » se terminaient parfois par l'exécution de leurs auteurs, ou par des réactions psychosomatiques visibles, tandis que des outrages de moindre gravité pouvaient être réglés par d'autres biais. Quoi qu'il en soit, « aucun système de *tapu* n'aurait pu être enseigné, maintenu et mis en pratique sans la croyance dans le pouvoir de certains dieux (...) de punir toute violation des règles ou des lois d'un tel système »<sup>9</sup>.

Son efficacité était renforcée en particulier par la croyance connexe que chaque marque d'irrespect des règlements divins était « punissable en ce monde », et non promise à une sanction repoussée dans un au-delà sans véritable certitude qu'elle fût exécutée. Best était un théiste, pas un athée, contrairement à l'impression qu'en donne Holman<sup>10</sup>, mais il ne perdait pas une occasion de critiquer ce qu'il considérait être des composantes ataviques du christianisme (et surtout du catholicisme), inférieures sur un plan spirituel aux conceptions les plus élaborées des Maoris – telle la foi toujours prégnante en un « Juge vengeur qui condamne l'homme égaré à des tourments indicibles ». Les missionnaires s'employèrent de fait à tyranniser les Maoris en les soumettant à « des images hideuses et abominables des tortures de l'enfer », ce qui eut des conséquences bien pires sur le plan éthique que l'ancien système. Le travail

de Best s'accompagne de diatribes, du reste très tyloriennes, au sujet des survivances partielles (c'est-à-dire encore actives sur le plan religieux) qui attestaient de la proximité entre les hommes sauvages, barbares et civilisés : « Nous n'avons nous-mêmes pas abandonné nos superstitions » ; « de par notre si grande proximité avec les superstitions primitives » ; « de par notre si grande proximité avec l'homme barbare » et ainsi de suite. En dépit de ces « incohérences » propres au christianisme, Best se plaisait par ailleurs à affirmer que certains domaines de la société blanche « purifiaient » la religion, en écartant les « superstitions grossières » <sup>11</sup>.

La crainte du châtement, bel et bien « immédiat et implacable », était inculquée dans l'esprit des Maoris des temps anciens, et faisait office de loi civile implicite, interagissant avec le pouvoir de l'opinion publique et l'influence des chefs de tribus respectés. Les forces de police et la législation constituaient des institutions de la civilisation sécularisée ; les « barbares » et les « sauvages » disposaient quant à eux de la religion, comme du « seul lien puissant qui maintient la cohésion dans la société ». Nous pourrions dire, en somme, que les tribus maories étaient « dans une certaine mesure de nature théocratique ». Le *tapu* concernait tous les membres de la société afin qu'« aucun ne s'imagine au-dessus des lois qui la régissaient, que personne ne puisse en faire abstraction » <sup>12</sup>. Ce principe général n'avait cependant rien d'un égalitarisme pour la simple raison que des individus occupant des positions sociales supérieures pouvaient être considérés « extrêmement *tapu* », exigeant des autres une grande prudence et d'eux-mêmes une attitude particulière à l'égard de leur corps et des objets avec lesquels ils entraient en contact :

Par le passé, certaines personnes respectées étaient si *tapu*, que si l'ombre d'une d'entre elles touchait une cabane, ou une réserve de nourriture, de telles choses devaient être détruites ou proscrites sur le champ. (...) La tête était ce qu'il y avait de plus *tapu* chez une personne *tapu*, et des personnes d'importance étaient parfois excessivement négligées, pour ne pas dire sales, tout du moins pour ce qui était de la tête. Seul un *tohunga* de haut rang pouvait couper les cheveux d'une telle personne, et après avoir accompli cette tâche redoutée le malheureux coiffeur resterait pendant quelques jours dans un état de *tapu* impuissant, incapable de se nourrir seul <sup>13</sup>.

Le respect de ces règles « excessivement contraignantes » reflétait donc une société stratifiée, dont la complexité avait d'ores et déjà donné lieu à des interprétations antagonistes de la part des ethnographes qui avaient travaillé sur les Maoris avant Best, à l'instar d'Arthur Saunders Thomson (1816-1860), du révérend James Buller (1812-1884) et de Richard Taylor (1805-1873) <sup>14</sup>. Best proposait une nouvelle réponse à la question suivante : existait-il des classes sociales en Aotearoa avant l'arrivée des Européens ? Dans *The Maori*, il avançait l'idée d'une distinction hiérarchique entre aristocrates, ou *rangatira*, et

roturiers, ou *tutua*, qui obéissait à des principes spécifiquement maoris dont la nature modifiait le sens même de la question. En premier lieu, quasiment toute la population pouvait prétendre être *rangatira*, en raison de la valeur fondamentale accordée à l'idée d'une filiation avec des ancêtres respectés. Il signalait la difficulté de trouver des *tutua* auto-proclamés, mais ce phénomène était lié au fait qu'être bien né signifiait descendre d'un premier-né. La primogéniture et l'aristocratie étaient inséparables, et plus une personne, femme ou homme, était en mesure de se vanter d'avoir des premiers-nés pour ancêtres, plus haute devenait sa position sociale. Dans tous les cas, les évocations élitistes d'ancêtres premiers-nés expliquaient la tendance générale à revendiquer l'appartenance à l'aristocratie, comme si personne n'appartenait à la plèbe. La possibilité d'identifier pour origine une lignée utérine ne faisait que rendre plus complexe une telle démarche. La supériorité générique du sexe mâle, inscrite dans la cosmologie elle-même, était contrebalancée par l'importance, le prestige et l'influence des filles aînées.

Cependant, ces stratégies généalogiques avaient leurs limites ; l'aristocratie démocratique n'était qu'une des facettes du problème. Selon Best, certaines personnes étaient catégoriquement plus *rangatira* (aristocrates) que d'autres, pour ne pas dire de vrais *rangatira*, dont les plus hauts représentants étaient les *ariki*, les premiers-nés masculins dotés d'une généalogie impressionnante, ou leurs doubles féminins, les *tapairu*, dont les filiations n'étaient « que secondes par rapport à celles qui étaient issues de fils aînés ». La puissance effective de ces distinctions se mesurait à plusieurs signes extérieurs, dont faisaient partie les demeures de facture véritablement aristocratique, ou « maisons supérieures », et leur profusion de sculptures sur bois. Best soulignait également l'accès privilégié dont bénéficiait l'élite aux formes les plus élevées de savoir et de spiritualité, en particulier celles ayant trait au culte de Io. C'est pourquoi les rites de la naissance jusqu'à la mort parmi les familles des plus hauts rangs de l'aristocratie, quoique évoqués de façon disséminée dans différents chapitres d'une monographie, pouvaient toujours refléter une telle différence<sup>15</sup>. Il ne considérait pas les prêtres eux-mêmes comme une classe à part entière, précisément parce que prévalaient des différences de position sociale parmi les *tohunga*, ceux des plus hauts rangs appartenant aux familles les plus prestigieuses.

Il va sans dire qu'outre ces questions de déférence et de protocole, les personnes les plus *rangatira* (aristocrates), et plus particulièrement les *ariki* (premiers-nés masculins), étaient les plus profondément *tapu*. Il s'agissait là du moyen principal dont disposait la religion pour maintenir l'équilibre d'ensemble de cette structure en strates. En réalité, Best estimait qu'il n'y avait pas de commandement désigné dans la société maorie, aucun siège permanent de pouvoir, mais plutôt une habile exploitation des positions spirituelles. Il est vrai qu'il utilisait le mot « chef », mais chaque *iwi* (tribu) en possédait

plusieurs, dont probablement un *primus inter pares*, qui n'était en aucun cas l'autorité centrale, encore moins un roi : « Que l'un d'entre eux fût choisi comme chef suprême lui conférait plus de *mana* que n'en détenaient les autres *ariki*, mais il n'en était pas moins un *ariki*<sup>16</sup>. »

Si les hommes les plus influents dans les assemblées délibératives étaient souvent des *ariki* appartenant aux lignées les plus prestigieuses selon la logique des droits de naissance, leur autorité découlait *in fine* de leur surplus de *mana*. Respecter la hiérarchie revenait alors à respecter ces différences de *mana*, le concept consacré qui recouvrait les notions de force, de pouvoir, d'influence, de prestige personnels et d'autres caractéristiques similaires, toutes auréolées d'une aura mystique. Avoir plus de *mana* ou un meilleur *mana* était réservé aux aristocrates. Il était souvent hérité d'ancêtres à travers la primogéniture, mais pouvait également être lié à des actes de bravoure et aux traits singuliers d'une personne, son magnétisme ou son charisme. Plus rares étaient les cas de *mana atua*, c'est-à-dire de *mana* attribué à une manifestation directe des dieux, mais cette qualité était de toute évidence la plus prisée. D'autres formes encore de *mana* avaient cours. Plus un homme détenait de *mana*, plus la qualité de celui-ci était grande, plus il était *tapu* et entouré d'interdits rituels qui étaient censés protéger son *mana*. En réalité, le *mana* n'était pas un attribut permanent. Il pouvait être perdu si les lois du *tapu* étaient brisées ou si l'individu n'agissait pas en conformité avec sa position sociale :

Le *mana* d'un chef était héréditaire, mais il avait besoin de le maintenir, faute de quoi il pouvait l'affaiblir par des comportements ou des actions inappropriés. Tant les chefs que les prêtres devaient entretenir leur *mana* et leur *tapu* avec un soin extrême. Profaner une règle du *tapu* signifiait mettre en danger leur *mana*, simplement parce que cela offensait les dieux<sup>17</sup>.

Nous pouvons désormais comprendre pourquoi, dans la description que fait Best de cet univers, les lois du *tapu*, la révérence envers les hommes les plus nobles, et l'opinion publique constituaient trois forces étroitement liées qui instauraient la cohésion et l'harmonie dans la vie sociale maorie, sans pour autant la figer. Des renversements politiques advenaient parfois entre les *ariki* (premiers-nés masculins), et des frères cadets pouvaient même atteindre des positions élevées s'ils apportaient la preuve qu'ils détenaient plus de *mana* ou un *mana* de meilleure qualité (particulièrement par le biais d'exploits militaires) ; mais les postulats fondamentaux de la stratification sociale étaient partagés par tous, et répétons-le, ils étaient d'essence religieuse, car « derrière le *tapu* et le *mana* se tenaient les dieux des Maoris<sup>18</sup> ».

La dimension holistique de la pensée de Best se déploie enfin pleinement lorsqu'il affirme de façon explicite que, dans la société maorie, « l'individu pouvait difficilement être défini comme une

unité sociale », puisque le respect pour le *mana* et le *tapu* était collectif et renforçait les échelles tribales de l'organisation sociale, les *iwi* (tribus), les *hapu* ou clans, et le plus important d'entre tous au quotidien, le *whanau*, qu'il traduisait par « groupe familial ». Chaque *whanau* était « une unité autonome, auto-disciplinée, traitant ses propres affaires, à l'exception des cas pour lesquels il était estimé nécessaire qu'elles fussent discutées par le clan » auquel elle appartenait ; et la même logique s'appliquait au *hapu* (clan) dans ses liens avec l'*iwi* (tribu), car tout conflit entre sous-groupes s'effaçait en cas de menace extérieure<sup>19</sup>. Dans tous les cas, le bien-être du groupe était « toujours la préoccupation majeure » des Maoris. Ce phénomène est illustré de manière poignante par Best lorsqu'il cite les propos que « son vieil ami précieux », Te Piki-kotuku, avait recueillis auprès de sa femme mourante, lorsqu'il fut chargé de se rendre au-devant des troupes du gouvernement afin de faire la paix et d'éviter un désastre plus accablant à son *iwi*. Il savait qu'il ne la verrait plus jamais ; mais en dépit de son état de santé, elle se montra à la hauteur de la situation « comme une vraie Maorie ». Ses paroles furent rapportées à Best « plus tard, à une période moins trouble », par leur fille : « Accomplis ta mission. Ne pense pas à moi, seulement à la tribu. Nous nous sommes unis au printemps de notre jeunesse, mais je suis parvenue aujourd'hui au bout du chemin de ma vie. Qu'importe si je suis seule pour ces dernières foulées ? »

Pour Best, le fait que tous les hommes maoris étaient des guerriers, « minutieusement et continuellement entraînés », constituait la preuve de la nature « communisante » de leur société à l'échelle de la tribu, par opposition à celles de leurs ennemis : « Chaque homme valide était bien entendu un combattant ». Ce qui n'empêchait évidemment pas l'avènement de querelles ou même de guerres entre les clans d'une même tribu, dans des cas de conflit au sujet de parcelles de terres par exemple, mais elles représentaient « des incidents bien moins amers et éprouvants » que les affrontements entre les tribus. Best poursuivait plus avant cette réflexion sur la moindre gravité des conflits internes, tout en ne les niant pas, et soulignait le fait que les prisonniers des guerres intertribales étaient réduits en esclavage. Ils étaient bien traités au quotidien, mais pouvaient être tués et mangés en tant qu'étrangers. Si Best décrivait les Maoris des temps anciens comme des « cannibales enthousiastes », il évitait tout sensationnalisme à ce propos, affirmant la rareté des sacrifices humains, et plus encore dans leurs formes les plus extrêmes, comme celle de faire cuire des esclaves vivants. Quelqu'un pouvait menacer de manger le cœur d'un prisonnier, mais « le toucher avec les lèvres » suffisait. D'autres « coutumes anciennes » visant les ennemis tribaux étaient sources de conflits renouvelés, profaner des tombes par exemple, à des fins nécrophages ou pour façonner des outils à partir des os. Certains de ces objets du passé, à savoir des spécimens du XVIII<sup>e</sup> siècle, furent montrés à Best lorsqu'il se trouvait en pays tuhoe ;

en vérité, ils lui furent vendus : « J'ai obtenu certaines de ces pointes de lance en troquant un sac de farine de 50 livres contre deux pointes <sup>20</sup> ! »

L'*iwi* représentait sensiblement, selon lui, le niveau maximal d'intégration sociale, « l'entité cohésive et autonome la plus grande », en dépit d'une parenté lointaine entre les *iwi* dont les ancêtres communs étaient, croyait-on, arrivés à Aotearoa sur une même embarcation. Lorsqu'il proposa d'« examiner en détail l'organisation sociale » des Maoris, il mentionna les *waka* – ces pirogues historiques et légendaires des ancêtres fondateurs – moins comme facteur de cohésion que comme une forme d'alliance fragile ou occasionnelle, qui s'effondrait après coup. D'autre part, les antagonismes entre les différents *iwi* surgissaient justement à propos des références culturelles qu'ils partageaient, à commencer par l'idée même que tuer ou mourir sur le champ de bataille étaient des actes nobles. Un autre exemple est celui de « l'endurance au combat » des guerriers, laquelle était moins affectée par la taille d'une armée ennemie que par la présence dans ses rangs d'un chef militaire doté d'un très grand *mana*. De la même manière, l'orgueil de ceux qui possédaient un *mana* supérieur se doublait d'une forme de susceptibilité qui pouvait à tout moment faire éclater des conflits entre les tribus. Un proverbe maori prétendait que « seuls la terre et les femmes égarent les hommes » ; mais parmi d'autres *casus belli* aucun n'était « plus provocateur » que le « dénigrement du prestige ou de l'autorité, ce qu'on appelait *takahi mana* ». Laver les affronts était « l'un des devoirs les plus importants », pas seulement sur le plan individuel, mais collectif également, et cela pouvait se transformer en une querelle par-delà les générations. Le « stigmate de l'esclavage » était une autre des manifestations de ce principe, qui selon Best était redouté par-dessus tout de l'ensemble des Maoris, et plus particulièrement des prisonniers de guerre de haut rang dont le *mana* était perdu à jamais <sup>21</sup>.

De façon assez curieuse, Best pensait que l'instauration de la religion comme ciment de la société maorie avait été le fait « d'un ordre de prêtres depuis longtemps disparu » qui « tentèrent de s'emparer du pouvoir comme l'ont fait nos prêtres modernes ». Les « contraintes et les mystères » avaient été développés par l'élite, dans une certaine mesure tout au moins, « afin de gagner du pouvoir ». De notre point de vue contemporain, il s'agit d'un contrepoids essentiel à son éloge de la spiritualité maorie. En revanche, l'histoire a établi que Best était un conservateur sur le plan politique, et s'opposait même au socialisme <sup>22</sup>. Que cela eût ou non influencé ou déterminé sa perception de la société indigène régie par le *tapu* et le *mana*, il voyait dans les asymétries inhérentes à l'Aotearoa pré-européen une forme de cohésion harmonieuse. S'il louait l'esprit « communisant » des Maoris, c'était précisément parce

qu'ils n'étaient *pas* communistes. La connotation idéologique de son anthropologie est patente dans le passage suivant de *The Maori* :

La loyauté tribale était une caractéristique profonde des Maoris. Leur sens du devoir envers leur tribu respective était souverain (...). En dépit de cette disposition communisante (...), ils ne se livraient pas à de vaines discussions pour ramener tous les hommes sur un même plan, car les Maoris faisaient preuve de suffisamment de discernement pour ne pas imaginer un tel mode de vie. Nonobstant les pratiques communisantes régissant la vie des Maoris, ils n'en restaient pas moins des aristocrates convaincus de par leur foi dans le système de primogéniture et les qualités supérieures des personnes de plus haute naissance <sup>23</sup>.

Nous voilà, conduits par la main de Best, arrivés au bout de notre voyage dans le temps, non seulement au XIX<sup>e</sup> siècle, mais aussi – fût-ce une pure illusion coloniale pour les uns ou un motif inspirateur pour les autres – dans ces temps qui précédèrent l'arrivée des Britanniques et, encore, jusqu'au peuplement maori d'Aotearoa, pour ne rien dire de l'âge de Rangi le Ciel Père et de Papa la Terre Mère, de leurs enfants et surtout de Tane, de la Jeune Fille Issue de la Terre et de la belle Hine-Titama, la mère des hommes. La cosmogonie, l'histoire précoloniale et la colonisation sont les thèmes du mythe fondateur d'Elsdon Best, tel que nous l'avons repéré tout au début de notre essai, à partir du texte singulier qu'est « Une terre solitaire, et ceux qui la peuplèrent », chapitre introductif de *Tuhoe : The Children of the Mist*. Maintenant il nous faut, comme promis, retourner aux montagnes brumeuses de Te Urewera, le pays tuhoe, pour entrecroiser à nouveau le passé et le présent, la restitution historiciste de l'anthropologie d'Elsdon Best et les regards postcoloniaux sur un ancêtre qui, à force d'être exclu, devient par moments invisible.

## NOTES

1. Best, 1924a, vol. I, p. 357. ■
2. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1081. ■
3. *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1902 [1893], p. 183. ■
4. Best, 1924b, vol. 21. ■
5. Edward Jenks, *A History of Politics*, London, J. M. Dent & Co., 1900, p. 5. ■
6. Craig, 1964, p. 109. Craig précise toutefois que Best, dans ses dernières analyses des nouveaux courants modernes en anthropologie, « déplorait le changement de perspective dans la recherche sur les Polynésiens, par le biais duquel on privilégiait désormais l'analyse culturelle au détriment de la reconstruction historique » (1964, p. 217). ■

7. Holman, vol. 2010, p. 27. ❏
8. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1081, 1122 ; 1924a, vol. I, p. 476. Tenter ici de rendre compte de la place qu'occupait le concept quasiment omniprésent de tabou dans les milieux anthropologiques au tournant du siècle dépasserait le cadre de cet essai. ❏
9. Best, 1924a, vol. I, p. 251 ; 1972 [1925], vol. I, p. 1122, 1019-1020. ❏
10. 2010, p. 44 ; voir également Craig, 1964, p. 170-171. ❏
11. Best, 1924b, vol. I, 24, 29 ; 1924a, vol. I, p. 225, 266 ; vol. II, p. 40 ; Best, 1924b, p. 29. ❏
12. Best, 1924a, vol. I, p. 356 ; Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1020 ; 1924a, vol. I, p. 356 ; 1972 [1925], vol. I, p. 1122. ❏
13. Best, 1924a, vol. I, p. 255. ❏
14. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1122 ; Best, 1924a, vol. I, p. 351 ; Taylor, 1855 ; A. S. Thomson, *The Story of New Zealand, Past and Present, Savage and Civilized*, London, J. Murray, 1859, 2 vol. ; James Buller, *New Zealand Past and Present*, London, Hodder and Stoughton, 1880. ❏
15. Best, 1924a, vol. I, p. 476, 351. Best émettait des doutes cependant sur le niveau de ces privilèges : « (...) un grand nombre de personnes devaient savoir qu'un tel culte existait, mais elles n'avaient pas la permission de l'utiliser d'une quelconque manière ou d'apprendre ses secrets. Il n'est absolument pas certain que les gens ordinaires fussent autorisés à connaître le nom de Io. Les membres de la classe supérieure avaient une certaine connaissance de la cérémonie et du rituel simplement parce qu'ils assistaient aux performances cérémonielles effectuées par les prêtres de Io, les *tohunga ahurewa*. Le commun des mortels n'avait vraisemblablement pas la permission de prendre part à de telles manifestations, et n'avait probablement jamais entendu aucun des chants rituels, bien que les faits ne soient pas clairs sur ce point précis » (Best, 1924b, vol. I, p. 142). ❏
16. Best, 1924a, vol. I, p. 345. ❏
17. *Ibid.*, p. 387. ❏
18. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1020. ❏
19. Best, 1924a, vol. I, p. 341. La nature segmentaire de ces unités était soulignée à travers l'idée qu'un *whanau* pouvait se transformer en *hapu*. ❏
20. Best 1924a, vol. I, p. 255 ; vol. II, p. 228, 224 ; 1972 [1925], vol. I, p. 245 ; 1924a, vol. II, p. 576, 227. Pour ce qui concerne les célèbres *mokamokai*, les têtes conservées d'ennemis (maintenant sujettes à polémiques) Best établissait un lien important entre l'intensification de cette pratique et la colonisation : « Lorsque les premiers Européens commencèrent à faire escale dans les ports de Nouvelle-Zélande, ces objets effroyables attirèrent rapidement des acheteurs. Quand les réserves vinrent à manquer, les Maoris à l'esprit vivace n'eurent aucun mal à répondre à la demande, car ils recoururent à leur contingent d'esclaves, et vendirent leurs têtes. (...) Ces têtes se retrouveront sous peu dans les musées du monde entier » (Best, 1924, II : 557 ; pour une mise en parallèle post-coloniale des deux phénomènes, dans le Timor oriental plus précisément, voir Roque 2010). Le tome I de *The Maori* proposait une reproduction d'une tête tatouée maorie d'une collection privée en page 478. L'image est absente de l'exemplaire numérique auquel on peut accéder sur le site NZETC (New Zealand Electronic Text Collection/Te Puhikotuhi o Aotearoa), qui diffuse des textes et matériaux

détenus par la bibliothèque de la Victoria University à Wellington. À sa place, un lien renvoie à l'exposé détaillé des raisons de son inaccessibilité. [»](#)

21. Best, 1924a, vol. I, 340-341, vol. II, p. 237, 224. [»](#)

22. Best, 1924a, vol. I, p. 476 ; Voir Craig, 1964, p. 164-165, 222. [»](#)

23. Best, 1924a, vol. I, p. 355. [»](#)

## Troisième partie

### RETOUR AU PAYS TUHOE

## JEFFREY SISSONS ET LA CRITIQUE DE L'HISTORIOGRAPHIE COLONIALE

Dans sa monographie de 1991, *Te Waimana, the Spring of Mana. Tuhoe History and the Colonial Encounter*, l'anthropologue néo-zélandais Jeffrey Sissons assume le rôle de successeur historique de Best. Il considère ce dernier, pour reprendre ses propres termes, comme son « ancêtre le plus illustre » dans cette tradition intellectuelle polémique mais peut-être inévitable, qui voit dans les Maoris et tout particulièrement leur passé « un objet d'érudition pakeha ». Te Urewera, le pays tuhoe, a été revisité par Sissons entre 1977 et 1979, après quelques séjours antérieurs, notamment en 1974<sup>1</sup>. Tout en puisant dans cette tradition – et, bien entendu, dans ses vastes archives –, son travail cherche également à la mettre en cause. Si *Tuhoe: the Children of the Mist*, « seule publication majeure sur les traditions tuhoe » est considéré comme un « classique » dans le domaine des études maories, l'ouvrage ne peut être le point de départ d'une revisite qu'à partir du moment où celle-ci s'inscrit dans la critique post-coloniale<sup>2</sup>.

En premier lieu, Sissons se doit de déterminer la part prise par Best à une situation de violence coloniale, notamment en tant que médiateur du processus de « construction forcée d'une route à travers le pays tuhoe », entre 1895 et 1897<sup>3</sup>, et de partage de plus de six cent mille acres de terre en lots attribués à des gardiens collectifs tuhoe, entre 1897 et 1903. La contrepartie de la création de cette réserve autochtone, la seule région tribale autonome reconnue par la Couronne – appelée Urewera District Native Reserve –, était l'acceptation de leur part des « bienfaits de la civilisation », une formule qui dissimulait l'empiètement colonial, voire l'instauration d'une « indirect rule », sans compter la possibilité d'aliéner des terres d'un commun accord<sup>4</sup>. Comme nous le savons déjà, Best a pris part à cette affaire, en plus de sa mission ethnographique à proprement parler, aussi cruciale que fût celle-ci pour lui et pour Percy Smith, à l'entregent de qui il doit d'avoir obtenu ses différents postes<sup>5</sup>. Sissons suit de près la biographie de Best rédigée par son neveu Elsdon Craig (1964), mais il met davantage en évidence les questions de pouvoir qu'elle soulève et accentue notamment la résistance tuhoe. Il est particulièrement important de noter que Sissons considère les résultats ethnographiques de Best, notamment *Tuhoe: the Children of the Mist*, comme un produit colonial, inséparable de ses autres attributions professionnelles dans un contexte non seulement agité mais éloigné du passé pré-européen d'une façon bien plus radicale que ne le laissaient penser les idées romantiques sur l'isolement et l'entêtement des Tuhoe.

Sissons juge contradictoire l'annonce de Best, dans sa préface, que son livre et les données minutieuses sur l'histoire et les généalogies tribales devraient intéresser particulièrement ses amis indigènes et leurs descendants et qu'il s'agissait d'un contre-don pour leur collaboration, peut-être même au détriment du public occidental. « Ses lecteurs tuhoe », écrit Sissons, « ne manqueront pas de constater, en toute rigueur, que ce passage et de fait l'ensemble de l'ouvrage sont destinés à des Européens ». Bien que cette dimension reste « implicite », au moins dans l'usage de la langue anglaise, elle affleure ici et là, et même « avec éclat », comme le dit Sissons<sup>6</sup>. Deux passages sont cités pour le démontrer, l'un où Best parle de « notre foi en notre propre histoire », et l'autre dans lequel il mentionne un homme qui « a combattu contre nous<sup>7</sup> ». En somme, *Tuhoe: the Children of the Mist* a un « statut très particulier » : d'un côté, l'ouvrage s'adresse de manière explicite à des lecteurs indigènes ; mais, d'un autre côté, il est tacitement destiné aux Européens, et ceci en dépit des parties du livre supposées n'avoir pour eux qu'un « intérêt limité »<sup>8</sup>.

Pour aggraver encore le cas de Best, la reconnaissance des premiers pourrait bien n'être que rhétorique, selon Sissons. Bien qu'il n'utilise pas ce terme précis, il avance l'idée que Best, « comme d'autres *Pakeha* de sa génération, considérait les Maoris comme une race mourante ». Tout se passe comme s'il y avait effectivement un hiatus entre l'ethnographie de sauvetage et les problèmes réels des Maoris, en l'occurrence les Tuhoe : « Au moment où Best commençait à fouiller dans le passé des Tuhoe, leurs leaders s'inquiétaient de plus en plus de l'avenir de leur terre et de leur peuple<sup>9</sup>. » La démonstration extrême de ce décalage réside, selon Sissons, dans la façon dont Best a soit ignoré soit dénigré les mouvements prophético-messianiques maoris de Te Kooti<sup>10</sup> (c. 1831-1893) et de Rua Kenana (1869-1937), qu'il a bel et bien relégués dans les marges de son œuvre, dans une discordance évidente avec le passé des Maoris<sup>11</sup>. Si nous admettons, toutefois, comme on l'a soutenu dans un chapitre précédent, que son interprétation du thème de la race mourante mettait plutôt en avant la résilience des Maoris face au monde moderne, l'ethnographie de sauvetage s'offrant en gage de leur identité, on peut se poser la question suivante : l'argument de Sissons ne sert-il pas à accentuer sa propre distance vis-à-vis de Best, au nom d'une dichotomie entre les sensibilités coloniale et post-coloniale ?

Dans la préface de *Te Waimana, the Spring of Mana*, Sissons présente son ouvrage comme une réflexion inspirée des conversations qu'il a eues avec d'anciens Tuhoe sur le passé de leur peuple. En effet, l'idée même de l'écrire « a pris forme » pendant ces discussions ; et même si quelques-uns de ses interlocuteurs sont décédés avant la publication, Sissons se montre certain « qu'ils voulaient que ce livre émerge au grand jour ». Ils en autorisèrent d'ailleurs la publication. Si l'on considère, par

contre, l'argument de Holman selon lequel l'histoire d'Elsdon Best et de Tutakangahau est celle d'un projet éditorial construit avec les Tuhoe eux-mêmes, on peut se demander si les Tuhoe, aussi bien ceux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que ceux de la fin du XX<sup>e</sup>, ne seraient pas le chaînon manquant entre les entreprises coloniale et postcoloniale. Sissons lui-même est pleinement conscient, comme cela ressort d'un paragraphe de l'épilogue, que son livre, écrit dans une décennie de « recherche sans précédent de nouvelles formes culturelles ajustées à la société post-coloniale », n'est pas moins « le fruit de son temps » que ne l'était *Tuhoe: the Children of the Mist* d'Elsdon Best. Dans ce sens, il est modestement présenté comme une étape, transitoire, vers « de nouveaux passés, encore non imaginés »<sup>12</sup>. La présente monographie voudrait contribuer à ce même objectif.

Sissons insiste sur le contraste entre sa propre attitude collaborative et celle de Best, qu'il juge prédatrice, au point de dire que son prédécesseur « objectivait, jugeait et s'appropriait » la connaissance indigène, précisément au moment « où la Couronne s'apprêtait à accaparer toujours davantage la terre tuhoe ». Son ethnographie serait donc une forme de « colonialisme idéologique » faisant écho à cette mainmise matérielle et le conduirait à explorer le savoir des anciens en en soutirant le contenu de leur esprit. Une fois extrait, ce matériau était « authentifié et préservé » sous forme écrite et imprimée, à côté des artefacts réservés au musée. Mais il est un lien encore plus profond entre les deux processus que repère Sissons. De son point de vue, il n'est pas surprenant que *Tuhoe: the Children of the Mist* reflète la participation de Best, en tant que fonctionnaire colonial, à la métamorphose de ce domaine spirituel vivant qu'est cette terre en un bien stable, inerte et aliénable<sup>13</sup>.

Une telle entreprise passerait, ironiquement, par l'oblitération du contexte colonial des conflits indigènes entre les différents propriétaires collectifs des parcelles de terre. Selon Sissons, la reconnaissance légale de la propriété foncière traditionnelle était en elle-même une distorsion. La commission responsable de la création de la réserve tuhoe – la « Urewera Commission », dont Best est devenu secrétaire à un moment donné – n'était en effet qu'une variante des tribunaux de la terre indigène (*native land courts*) qui en redessinaient le périmètre depuis trois décennies. Selon l'analyse de Sissons, l'histoire traditionnelle était « présentée comme une preuve légale », aussi était-elle racontée « comme jamais elle ne l'avait été ». Il donne des exemples de la façon dont un modèle exogène de la propriété « faussait systématiquement » la narration de « l'histoire traditionnelle », notamment à travers une insistance sur les droits exclusifs de telle ou telle lignée au détriment d'une autre. Les récits généalogiques acquéraient « de nouvelles significations en tant qu'armes dans l'arène coloniale », ils étaient stratégiquement adaptés à la pression politique de l'État et « redéfinissaient » forcément les

relations entre les groupes en réponse à ces préoccupations<sup>14</sup>. En somme, Sissons conteste fortement leur réalité pré-européenne, ce qui constitue une façon délibérée d'inverser le discours colonial.

Best était pourtant attentif à la possibilité de manipulations généalogiques visant à soutenir les prétentions foncières : « Il n'est pas rare que de fausses généalogies soient présentées dans cet objectif. J'ai observé plusieurs cas flagrants de cette nature. » Il croyait, néanmoins, qu'un tel obstacle pouvait être surmonté en reconstituant les faits historiques décelables à travers les récits les plus fiables. Le plus important d'entre eux, en dehors des limites spécifiques des terrains, était l'existence d'un droit coutumier pré-européen en matière de propriété foncière. Certes, ce droit différait de l'approche européenne, ce que Best tendait à expliquer encore en termes d'évolution – mais la loi maorie n'excluait pas la notion de partition des terres, dont elle prévoyait alors l'attribution à des collectifs et non à des individus. Du reste, on ne devait pas oublier que « la propriété communautaire » avait perduré dans plusieurs pays d'Europe, y compris la Grande-Bretagne, « jusqu'à des temps relativement modernes ». En Nouvelle-Zélande, l'une des sources de malentendu était qu'un individu maori pouvait mentionner des territoires tribaux comme étant sa propriété : « *This is my land* » (« Ceci est ma terre »). Comme Best tente de l'expliquer à ses lecteurs, dans *The Maori*, un tel individu « n'aurait jamais imaginé qu'on puisse entendre par cela qu'il était le seul propriétaire des terrains en question, erreur que seul un Européen pouvait commettre ». Inutile d'ajouter que ce malentendu, qu'exprimait aussi « l'inaptitude » des anciens Maoris à comprendre les considérations des premiers colons au sujet de la propriété foncière et des droits de vente, correspondait bien à son idée d'une prééminence du groupe sur l'individu dans l'Aotearoa d'avant la colonisation<sup>15</sup>.

À travers son attachement aux questions de personnification et de *persona*, d'animation et d'*anima*, Best, rappelons-le, était fortement convaincu des dimensions spirituelles de la terre. Mais il en soulignait aussi la portée émotionnelle, au point d'écrire que « le profond sentiment d'affection » que le Maori avait pour sa terre exerçait « une très grande influence sur son caractère et sur son mode de vie ». On ne peut qu'être ému par les illustrations qu'il a choisies de situations réelles d'aliénation de la terre indigène par ou sous les auspices de la Couronne britannique, comme celle d'une « très impressionnante » chanson d'adieu au lac Wai-rarapa. Cet attachement profond se manifestait d'ailleurs par l'engagement militaire de tous les hommes à défendre la terre associée à leur *iwi*. La vision harmonieuse qu'avait Best de l'Aotearoa précoloniale en tant que mosaïques de tribus était donc contrebalancée par le fait qu'il reconnaissait la prévalence de la guerre menée pour des questions territoriales. Les terres pouvaient être ancestrales ou obtenues à travers la conquête, mais dans ce

dernier cas elles devaient être occupées pour que cette prérogative se maintienne d'une génération à l'autre. Leur statut devenait « à peu près le même que celui des terres ancestrales », même s'il « ne devait plus jamais être oublié<sup>16</sup> » que cette adjonction de terre était due à une victoire.

Parler de terres tribales était insuffisant. Contenues « dans des limites bien connues », elles étaient nettement sous-divisées en terres de *hapu* (clan), lesquelles étaient encore sous-divisées entre des familles étendues (*whanau*). Certes, reconnaissait Best, les limites territoriales occasionnaient des disputes, dans les zones intra-tribales, « mais elles concernaient des terrains sauvages, non occupés et non cultivés, des lieux qui n'étaient parcourus que de façon occasionnelle pour la chasse aux oiseaux ou des excursions de pêche ». La terre occupée par la tribu à l'issue d'une conquête guerrière faisait quant à elle l'objet d'arrangements « raisonnables » pour les Maoris, quoiqu'« extrêmement déconcertants » d'un point de vue européen, aussi bien dans leurs variantes que dans leurs subtilités techniques. Dans certains cas, un individu pouvait être le seul utilisateur d'un lopin cultivable, mais cette situation relevait d'un système de « jouissance familiale » de la terre, plus que du système de propriété foncière « tel que nous le connaissons »<sup>17</sup>.

Au sujet des limites précoloniales des terres, Best avançait son argument le plus solide quand il s'attaqua aux formes de transmission des savoirs en question, que ce soit de père à fils ou de grand-père à petit-fils. Les jeunes étaient « soigneusement instruits de ces choses », soit en leur faisant arpenter les terrains de façon répétitive, en étant très attentifs à tous les reliefs qui en formaient la lisière, soit – selon une « meilleure méthode » – en leur transmettant la connaissance avant qu'ils ne s'y rendent. Pendant plusieurs mois, on exigeait d'eux qu'ils répètent « le récit des lisières ». S'ils se montraient « doués », ils auraient « une chance d'entrer dans une *Whare-wananga* s'ils le souhaitaient ». C'est au cours de cet apprentissage qu'étaient transmises les questions de généalogie, ou *whakapapa*, qui étaient cruciales compte tenu de la division des terres. Elles y figuraient comme sujet de « mâchoire inférieure », même si, par leur nature exotérique, elles pouvaient être partagées de façon plus démocratique. Selon Best, et de façon diamétralement opposée à la perspective de Sissons, un siècle plus tard, il fallait les considérer comme une source historique, les Maoris étant « de remarquables généalogistes »<sup>18</sup>.

Comme nous le savons déjà, il était particulièrement sensible aux capacités mémorielles des Maoris : « Les facultés de mémoire chez un peuple illettré sont extraordinaires. Dépourvus de système graphique, les Maoris comptaient entièrement sur la mémoire pour conserver une masse énorme de traditions anciennes. » Plus encore, Best voyait en eux les « historiens d'un peuple sans écriture » dont la tâche exigeait des pouvoirs surprenants. Peut-être son ethnographie était-elle tout entière un

hymne à ces pouvoirs, dont il avait d'abondantes illustrations ; il en avait sélectionné une ou deux, éloquentes, tel l'exemple d'un homme qui lui avait dicté plus de quatre cents chansons (« il n'en possédait aucune sous forme écrite »), ou d'un autre qui « lui avait rapporté de mémoire les noms de plus de mille quatre cents personnes composant une même lignée ». Aussi ne doit-on pas s'étonner que le deuxième volume de *Tuhoe: the Children of the Mist* soit presque entièrement composé de tableaux généalogiques, lesquels n'étaient à dire vrai que des versions abrégées voire « la simple amorce des originaux aux proportions effrayantes », que Best avait en sa possession <sup>19</sup>.

Best était cependant parfaitement conscient que les ancêtres faisaient l'objet de récits contradictoires, la cause, le déroulement et l'issue des conflits de jadis étant particulièrement difficiles à déterminer. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il assumait le rôle d'historien des Tuhoe (et, de façon complémentaire, de leurs voisins de la baie de Plenty, les Ngati Awa et les Te Whakatohea). Tout en manipulant des mémoires qu'il ne percevait en aucun cas comme un accès direct au passé, il s'attelait à la tâche de comparer, croiser et finalement choisir les versions ou les composantes qu'il jugeait les plus proches de ce qui s'était *réellement* passé. Certains récits pouvaient être suivis d'une approbation de sa part, telle que : « Ceci est exact », ou « ceci touche probablement la vérité de plus près ». Best prenait aussi en compte la probité et la sensibilité historique particulières de certains informateurs, comme par exemple Himiona Tikitū, de la tribu Ngati Awa, « un homme qui partage toujours ses notes d'une manière très juste, sans être suspecté d'aucun soupçon de rancune ou de glorification tribale ». En fait, les capacités de mémoire des Maoris pouvaient aussi gêner l'historien, dans la mesure où ils livraient pléthore de détails. En dépit de ses efforts, Best reconnaissait qu'il était parfois tout simplement « impossible » de placer tous les faits rapportés « dans un ordre chronologique correct » <sup>20</sup>. On ne peut manquer de relever sous sa plume une forme de modestie face aux dimensions colossales de l'entreprise :

Le lecteur de ces notes erratiques constatera probablement des divergences tout au long du récit et pointera un doigt accusateur contre de nombreux points faibles. *E taea hoki te aha* [Qu'il tente de le faire lui-même] ! Car le fils d'homme qui affronte la tâche ingrate de démêler l'écheveau des traditions historiques des Maori emprunte véritablement un chemin rocailleux et détourné. Les versions contradictoires des raids innombrables, des sièges et des meurtres composent un labyrinthe à partir duquel le fameux avocat de Philadelphie <sup>21</sup> aurait beaucoup de mal à produire un récit sans à-coups et précis. *Il fallait néanmoins faire ce travail*, ne fût-ce que pour remercier modestement la patience avec laquelle mes vieux amis indigènes m'ont si souvent confié les récits d'autrefois <sup>22</sup>.

Sissons cite un passage où Best avoue se sentir comme un nain devant des géants, tout en critiquant la façon dont son prédécesseur imposait son ordre propre aux événements précoloniaux : « À cet égard, Best se crée à lui-même ses propres problèmes. » Au lieu d'emprunter la voie du moindre effort, en juxtaposant simplement différentes versions, il procédait à l'inverse. Chaque récit, insiste Sissons, était forcément spécifique à l'un des groupes impliqués dans les différentes batailles du passé et correspondait aux tensions politiques qui les opposaient, jusqu'aux transformations dues à la pression coloniale. C'est pourquoi Sissons croit qu'une histoire « globale » ou « unilinéaire » aurait été un concept étranger aux narrateurs maoris de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La même logique s'applique aux événements et aux ancêtres plus éloignés, notamment les figures fondatrices de chaque tribu, puisqu'il traitait les deux types de récit comme de « purs indices, plus ou moins fiables, qu'il compilait pour en dresser une histoire <sup>23</sup> ». Best n'a pas compris que ces différents récits étaient autant de façons pour un groupe social de s'affirmer politiquement en conférant une historicité à son identité et à son *mana*.

Tout compte fait, l'histoire telle que la conçoit Sissons accorde une place considérable à la transmission culturelle, quelles que soient les « transformations sociales dramatiques » survenues au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Tout en cherchant les « modes de compréhension historique [des Maoris] formés et transformés dans le cadre d'une confrontation coloniale », il y détecte – tacitement, dirais-je – un principe emprunté à la période précoloniale. Il s'agit du « concept-clé » de *mana*, qui continuait selon lui, du temps de Best, à conférer du sens aux récits indigènes sur le passé. Les généalogies et les histoires qui leur sont associées étaient – et sont – forcément divergentes, puisqu'elles expriment des rivalités dynamiques, aussi bien internes qu'externes <sup>24</sup>. En fin de compte, identifier une « historiographie » indigène revient à repérer sa dimension politique :

En tant que discours de *mana* et sur le *mana*, il n'est pas surprenant que cette histoire soit toujours discutable, chaque récit exigeant pratiquement un contre-récit pour demeurer une tradition vivante. La vérité historique révélée à travers le dialogue et le débat doit toujours rester négociable jusqu'à un certain point et dépendante du *mana* relatif des locuteurs <sup>25</sup>.

À côté du *mana*, en fait imbriquée dans sa logique, il faut prendre en compte la nature orale de la pensée historique indigène, puisque ses techniques de transmission combinent forcément convention et changement, c'est-à-dire un noyau stylistique autour duquel « l'histoire est élaborée », chaque narrateur déployant ensuite ses propres significations. Bien que Sissons admette que « la façon tuhoe de parler du passé est en train de changer », il paraît y avoir un décalage insurmontable entre sa vision – qui implique une société assez strictement biculturelle – et l'insistance de Holman sur la

construction maorie/*pakeha* des archives au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, notamment la construction de l'œuvre de Best. Dans l'épilogue de *Te Waimana, the Spring of Mana. Tuhoe History and the Colonial Encounter*, Sissons conclut que l'effet produit par les soi-disant critères d'objectivité de Best était de « dépolitiser l'histoire tuhoe et donc de neutraliser son *mana* <sup>26</sup> ».

Tout en supposant qu'à travers son entreprise, il s'acquittait de sa dette à l'égard de ses amis indigènes, Best prévoyait également, dans la préface, que certains d'entre eux ne se satisferaient pas des résultats, aussi bien dans le présent que dans le futur. L'ironie, c'est que, ce faisant, il révélait une forme de conscience politique que Sissons ne lui reconnaît pas : « Je suis bien conscient que ce récit rudimentaire des combats d'autrefois sera vigoureusement condamné par les descendants de ceux qui n'ont pas été victorieux. La nature humaine est la même partout dans le monde. » Mais pour Best, l'existence de récits dont la divergence était due aux « exagérations et dissimulations communes à toute l'humanité » était compatible avec l'historiographie de type occidental <sup>27</sup>.

On doit tout au moins reconnaître à Best le fait d'avoir dépassé les catégories évolutionnistes, intemporelles, d'« homme néolithique » ou « barbare », faisant un effort évident pour attribuer aux Maoris, et en particulier aux Tuhoe, le même type d'historicité qu'avaient les Européens. Par un double procédé : en acceptant la vérité des détails rapportés, lesquels permettaient une reconstitution minutieuse d'événements particuliers (par exemple une bataille et non seulement l'art de la guerre) ; et à travers le souci permanent de les situer dans une chronologie universelle. En voici un exemple, qui se réfère aux causes d'un combat du xviii<sup>e</sup> siècle :

Au temps où Nelson s'acharnait à Trafalgar contre les flottes alliées de la France et de l'Espagne, une compagnie de Maoris se rassemblait à l'extérieur des palissades pittoresques de Puketapu, une ancienne forteresse, à un mile et demi environ de Te Teko. Ce groupe d'hommes du Néolithique était réuni à cet endroit afin de hurler aux morts. L'un d'eux se mit à rire. Ce n'était pas un fou rire, [...] mais il eut des conséquences terribles, d'une portée considérable, envoyant plusieurs centaines d'âmes en enfer <sup>28</sup>.

Dans sa critique post-coloniale, Sissons juge ce procédé tout aussi négativement comme un moyen de faire absorber le passé indigène par l'histoire de la nation, dans une soumission téléologique d'Aotearoa à la Nouvelle-Zélande. Il croit, en somme, que l'activité de Best en tant qu'historien était « insignifiante » pour les anciens Tuhoe grâce auxquels il avait obtenu son savoir, pour la simple raison que « leur passé avait un ordre intrinsèque, l'ordre généalogique qui les liait aux ancêtres ». L'ethnographe *pakeha* ne pouvait pas l'appréhender ni y participer, puisqu'il ne partageait aucun ancêtre avec eux ; aussi son

attraitance pour « un ordre extrinsèque », celui de l'historiographie de type occidental, avec son temps prétendument universel, doit-il être considéré comme une manœuvre coloniale <sup>29</sup>.

La preuve ultime de ce défaut, dans la perspective de Sissons, est la façon dont Best a subverti le déroulement de l'histoire tuhoe, en en reléguant les débuts à la fin de son livre, notamment la cosmogonie et l'anthropogénie, en tant que « mythologie non historique ». Ce faisant, il manquait de respect envers le « point de vue tuhoe », selon lequel tous les récits concernaient les actes des ancêtres, humains ou « prenant la forme de phénomènes "naturels" » <sup>30</sup>. Nonobstant la distinction entre la « mâchoire supérieure » et la « mâchoire inférieure » (Sissons ne la prend pas vraiment en considération), la procédure anthropologique de Best faisait disparaître les croisements, les enchaînements entre les différents âges. Il appliquait le même critère, tout aussi artificiel, aux traditions ayant trait aux ancêtres lointains tels que les fondateurs tribaux ou les premiers migrants polynésiens : les composantes merveilleuses en étaient séparées de celles qu'il jugeait historiques. En un mot, sa méthodologie était fondée sur la croyance que les épopées maories étaient « des traditions historiques truffées de mythes, ou un mélange de faits et de fantaisies <sup>31</sup> ». Il « fragmentait » ainsi ces différentes dimensions, séparant « le croyable et l'incroyable », de telle sorte que le sens des récits pouvait être « radicalement modifié » <sup>32</sup>.

Il n'est pas nécessaire de rappeler que Best n'ignorait rien des relations, notamment généalogiques, entre les différents types d'ancêtres, ou, pour faire court, entre les dieux et les hommes. Sans mentionner certains de ses autres travaux, dont la table des matières ne suivait pas le même ordre que *Tuhoe: the Children of the Mist*, c'est effectivement dans les derniers chapitres (du premier volume) de cet ouvrage qu'il proposait d'approfondir cette même question « à partir d'un point de vue indigène » (« *from a native point of view* »). Le fait qu'aussi bien les esprits des morts que la progéniture de Rangi et de Papa étaient appelés *atua* n'était qu'un signe de leur proximité : les divinités étaient des ancêtres lointains comme les ancêtres lointains étaient des divinités. Il n'était donc pas étonnant pour lui que les arbres généalogiques, en particulier leurs ramifications les plus anciennes et du même coup les plus sacrées possèdent une quantité et une qualité de *mana* très significatives. Leur récitation « était censée être très puissante » comme élément de « formules rituelles » ; elle « donnait de la force, de l'efficacité au charme, selon la croyance indigène » <sup>33</sup>. Sissons est peut-être effectivement en droit de dire que le *mana* était absent des tables généalogiques imprimées ; je crois, cependant, qu'un tel verdict corrobore involontairement la survenue de transformations qualitatives irréversibles, ce qui n'est, peut-être, qu'une autre façon d'exprimer le « monde en voie de disparition » de Best ; ou encore d'indiquer

de façon subliminale un croisement entre les points de vue apparemment irréconciliables de Jeffrey Sissons lui-même et de Jeffrey Holman.

Avant d'en revenir justement au chapitre « A Lone Land, and They who Settled It », il nous faut encore nuancer quelque peu l'idée que *Tuhoe: the Children of the Mist* reléguerait brutalement la mythologie à la fin du livre. En effet, dès les premiers chapitres qu'il consacre à l'examen proprement historique des traditions sur les origines tribales, Best traite de généalogies fabuleuses. Un bon exemple est celui du fondateur même de la tribu tuhoe avant sa fusion avec des migrants polynésiens plus tardifs du canoë Mataatua. Le lien de descendance du peuple vis-à-vis de cet homme, appelé Tuhoe ou Potiki le Premier (Nga Potiki), était « assez clair », mais ses propres origines étaient « enveloppées d'obscurité », c'est-à-dire « entièrement mythiques ». Compte tenu de l'importance de cette figure historique et du fait que les Maoris étaient « des généalogistes accomplis et fort conservateurs », un tel état des choses était jugé « très particulier » – explicable éventuellement par le *mana* plus grand des immigrés du Mataatua et de leur progéniture mixte, de telle sorte que « l'histoire ancienne » de ceux qui étaient arrivés avant « n'était plus enseignée ou conservée ». D'un autre côté, Best reconnaissait que les « descendants » de Potiki I croyaient à cette généalogie, même si elle était « absurde pour nous <sup>34</sup> ».

Prise au pied de la lettre, la généalogie en question, à partir de Rangi, le Père Ciel, impliquerait que l'homme était apparu sur terre autour de 1200 av. J. C., ce qui serait « une affirmation assez alarmante », s'amuse-t-il à écrire. C'est à ce moment-là que Best évoquait « notre foi en notre propre histoire » – ou en la nature factuelle et chronologique de l'historiographie occidentale –, ce qu'il justifiait avec humour par le désir de garder Guillaume le Conquérant, Chaucer, Attila et Sargon, « à côté de quelques autres braves » – y compris Toï, un autre ancêtre important des tribus de la baie de Plenty. Sans qu'il fût nécessaire de le faire à ce stade, notamment d'un point de vue historique, il évoquait néanmoins les parents mythiques de Nga Potiki, qui vécurent « dans des temps reculés, quand les hommes possédaient d'étranges pouvoirs et que des êtres d'apparence divine demeuraient sur la terre ». Son père était la Montagne, Te Maunga, et sa Mère était la Brume, Hine-puhohu-rangi.

Telle est l'origine de ces peuples qui ont gardé pendant de longues générations les forêts sauvages du pays tuhoe. Ils sont la progéniture d'êtres surnaturels, de personnifications de phénomènes naturels, disent les Maoris. Ils naquirent de leurs propres paysages escarpés, et des nuages de brouillard blanc qui les enveloppent. La Mère Nature les engendra, ils sont les Enfants de la Brume <sup>35</sup>.

## NOTES

1. C'est pourquoi la contribution de Sissons à la métamorphose postcoloniale de l'anthropologie en Nouvelle-Zélande a été signalée par Salmond en 1983. ❧
2. Jeffrey Sissons, *Te Waimana. The Spring of Mana: Tuhoe History and the Colonial Encounter*, Dunedin, University of Otago Press, 1991, p. 1, 10. ❧
3. Après des confrontations militaires qui s'étaient achevées en 1871 avec le retrait des troupes gouvernementales, suivi d'une période de forte opposition locale aux études topographiques. ❧
4. *Ibid.*, p. 1, 3. Deux tiers de la réserve ont finalement été achetés par la Couronne en 1919. ❧
5. En tant que "Surveyor-General of New Zealand". ❧
6. *Ibid.*, p. 20. ❧
7. Best, *Tuhoe, the Children of the Mist*, New Plymouth, Avery, 1925a, cit. in Sissons, *ibid.*, p. 20. ❧
8. Sissons, *ibid.*, p. 20. ❧
9. *Ibid.*, p. 3. ❧
10. Nom complet : Te Kooti Arikirangi Te Turuki. ❧
11. Voir Judith Binney, *Redemption Songs: A Life of Te Kooti Arikirangi Te Turuki*, Auckland, Auckland University Press, 1995; Judith Binney, Gillian Chaplin et Craig Wallace, *Mihaia: The prophet Rua Kenana and his community at Maungapohatu*, Wellington, Oxford University Press, 1979. Curieusement, Hanson voit dans les propos de Sissons un exemple de la participation des savants *pakeha* à l'invention de la culture maorie, notamment en faisant preuve d'humilité, c'est-à-dire en souscrivant à « la prémisse selon laquelle les Maoris sont mieux à même de comprendre et d'écrire sur des sujets maoris », ce qui permettrait d'espérer qu'un jour ils « produisent une étude qui fasse autorité » (Allan Hanson, « The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic », *American Anthropologist*, vol. 91, 1989, p. 895). ❧
12. *Ibid.*, p. x, 289. Voir aussi Jeffrey Sissons, *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Futures*, London, Reaktion, 2005 ; mais également la critique d'Amiria Henare adressée à Sissons, qu'elle qualifie de prétendu « arbitre de l'authenticité » (p. 237). ❧
13. *Ibid.*, p. 20, 21. ❧
14. *Ibid.*, p. 60, 31. ❧
15. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 20 ; 1924a, vol. I, p. 397. ❧
16. *Ibid.*, p. 396, 397, 398. ❧
17. *Ibid.*, p. 394, 400, 399. ❧
18. *Ibid.* ❧
19. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1085 ; 1924b, vol. I, p. 262 ; Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1085 ; 1924b, vol. I, p. 262 ; 1972 [1925], vol. I, p. 1085 ; 1924a, vol. I, p. 344 ; 1972 [1925], vol. I, p. 212. ❧
20. *Ibid.*, p. 355 ; 249, 364, 296. ❧

21. Cette expression fait référence à un procès tenu à Philadelphie au XVIII<sup>e</sup> siècle qui a illustré de manière retentissante l'expertise juridique que requiert la manipulation des détails et des subtilités d'un dossier. ❧
22. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 668 ; mes italiques. ❧
23. Sissons, *ibid.*, p. 14. Best n'a pas inauguré cette tendance historiographique en Nouvelle-Zélande. D'autres auteurs avant lui, étudiant les traditions orales maories, ont saisi leurs croisements et leurs contradictions, par exemple Richard Taylor et A. S. Thomson, déjà mentionnés. Au même moment, l'utilisation de mythes et de légendes comme source empirique encourageait la critique, sous la plume, par exemple, des Néo-Zélandais William Colenso (1811-1899) and William T.L. Travers (1819-1903). (Voir M. P. K. Sorrenson, 1990 [1979], p. 36-38, 44-45.) ❧
24. *Ibid.*, p. 286, 287. Je n'ai pas retenu dans mon analyse l'ouvrage monumental de Judith Binney, *Encircled Lands: Te Urewera 1821-1920* (Terres encerclées : Te Urewera 1820-1921), mais je souligne que sur ce point précis le regard de l'historienne est essentiellement en accord avec celui de Sissons, soutenant donc une interprétation similaire des témoignages de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « Des histoires ancestrales étaient lancées comme des armes, l'une contre l'autre, devant le tribunal foncier. » À moins qu'une corroboration exceptionnelle n'eût lieu, « [...] chaque récit n'en est qu'un parmi d'autres », quand bien même « le savoir d'un certain locuteur [serait] impressionnant ou détaillé ». Binney évoque aussi l'idée d'Angela Ballara (1998), selon laquelle les sources orales ne doivent être que juxtaposées les unes aux autres et elle critique Best pour avoir cru « qu'il pouvait juger quels étaient les *mohio* (hommes sages) parmi les Tuhoe ». En revanche, elle attire l'attention sur le fait que la façon dont Best réordonnait l'histoire n'est pas entièrement irréversible. Autrement dit, il « fournit beaucoup de données », en particulier des généalogies, à travers lesquelles il est possible de reconstruire les principales familles du XIX<sup>e</sup> siècle et le réseau des figures tuhoe les plus éminentes politiquement. (Judith Binney, *Encircled Lands: Te Urewera 1821-1920*, Wellington, Bridget Williams Books, 2009, p. 25, 27.) ❧
25. Sissons, *ibid.*, p. 287. ❧
26. *Ibid.*, p. 287, 288, 289. ❧
27. Best, 1972 [1925], vol. I, p. ix. ❧
28. *Ibid.*, vol. I, p. 172. ❧
29. Sissons, *ibid.*, p. 21. Il n'en demeure pas moins que des représentants de la tradition historique et archéologique ont continué (et continuent) de traiter ces questions. Voir, à titre d'exemple, Athol Andersson, « The Last archipelago: 1000 years of maori settlement in New Zealand », 1989, James Bellic, *Making Peoples. A History of the New Zealanders: From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland, Penguin Books, 1996, Janet Davidson, *The Prehistory of New Zealand*, Auckland, Longman Paul, 1984. ❧
30. *Ibid.*, p. 16. ❧
31. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 39. ❧
32. Sissons, *ibid.*, p. 19. ❧
33. Best, 1972 [1925], vol. I, p. 1037 ; 1924a, vol. I, p. 284 ; 1972 [1925], vol. I, p. 1037. ❧
34. *Ibid.*, p. 19, 24. ❧
35. *Ibid.*, p. 23. ❧

## PORTRAIT D'UNE NATION

### L'invisibilité d'Elsdon Best

Dans *Tuhoe: Portrait of a Nation*, publié en 2013 par Kennedy Warne, journaliste et rédacteur en chef de *The New Zealand Geographic*, en collaboration avec le photographe Peter James Quinn, le premier explique, dans une note finale, que l'article annonçant le livre aurait dû paraître, dans sa revue, sous la plume de l'historienne Judith Binney. Après le décès de celle-ci en 2011, le projet de dépeindre un peuple qui continuait de lutter pour l'auto-détermination est devenu le récit d'un moment historique : en 2013, un accord entre la Couronne et les Tuhoe reconnaissait ces derniers comme *kaitiaki* (gardiens) et administrateurs de leurs terres ancestrales, notamment du parc national Te Urewera, les dédommageant ainsi des spoliations foncières qui avaient subverti la création de la réserve en 1896<sup>1</sup>. Le concept même de gardien, par opposition à propriétaire, est censé honorer la vision maorie de la Terre Mère<sup>2</sup>. Des revues comme *The National Geographic* ont été accusées, par leur philosophie éditoriale et le ton même de leurs reportages exotisants, de perpétuer avec insouciance les « péchés » essentialistes de l'anthropologie classique<sup>3</sup>. *Tuhoe : Portrait of a Nation*, un ouvrage sans prétention théorique, fonctionne à la façon d'un porte-voix pour les acteurs tuhoe contemporains, autres que les « chercheurs indigènes », tout en étant inséparables de l'activisme identitaire maori. Selon le paradigme de l'invention de la tradition, l'anthropologue pourrait hâtivement juger les propos de ces acteurs comme stratégiques, ou naïvement paradoxaux, mais l'approche de Warne leur redonne peut-être une légitimité quand il ne les rend pas simplement poignants.

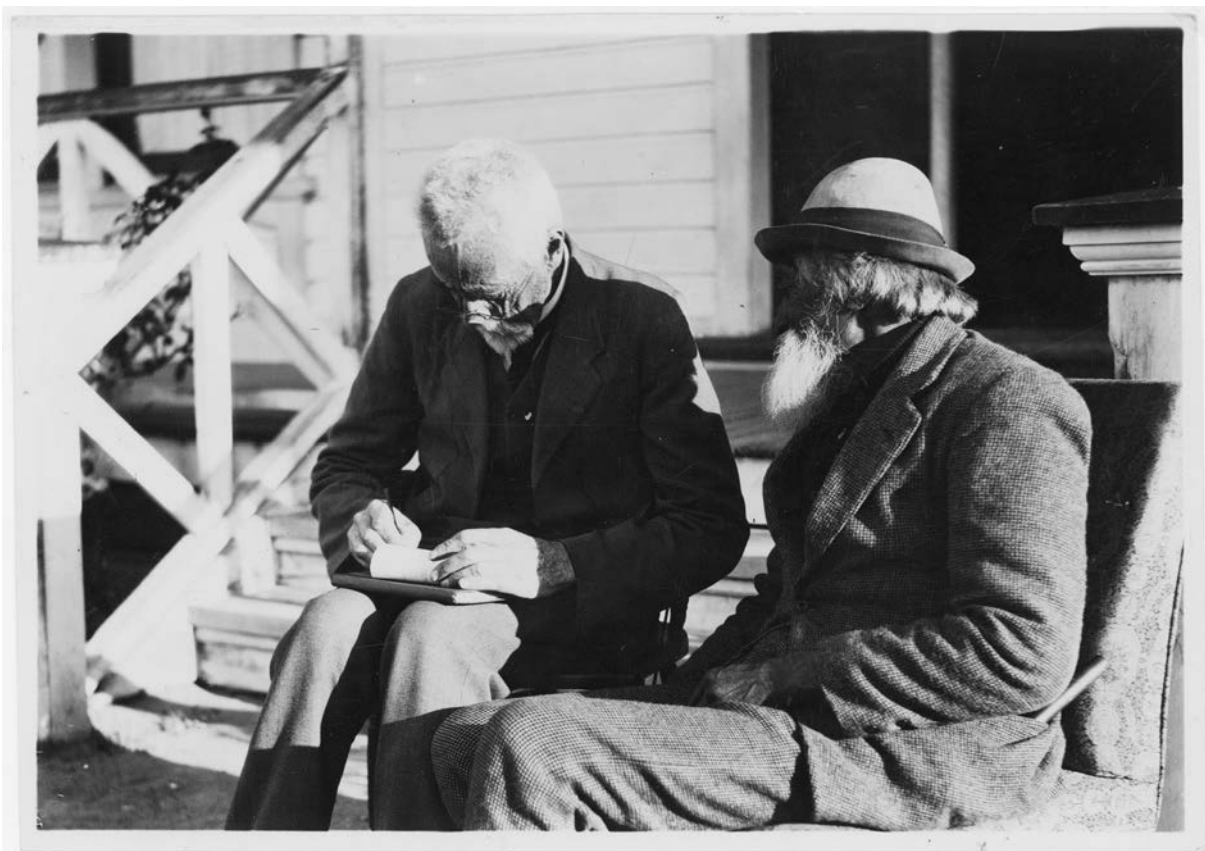
On découvre ainsi que « la méthode intemporelle de transmission du savoir » est bien vivante dans le pays tuhoe, la tradition étant léguée « à chaque génération, un enfant à la fois », même si certains de ses actuels légataires affirment être les derniers à l'avoir reçue d'anciens éduqués selon le modèle traditionnel. En dépit de l'effritement de leur relation mystique à la terre dû à la colonisation, les Tuhoe ne l'ont jamais perdue et « presque tous (...) pourraient parler des différentes dimensions qui traversent la vie », ce qui semble « aussi facile que respirer ». Comme par le passé, *mauri* est « un concept difficile à saisir pour les Occidentaux », mais un Tuhoe peut « s'adresser à un arbre » et laisser le *mauri* de l'arbre « se relier au sien », dit Nanny Pohutu. Comme par le passé, les plantes sont toujours « les enfants de Tane » et « tout ce qui est tuhoe commence avec une prière »<sup>4</sup>. On apprend

que Nanny Pohutu est la légataire du savoir de sa mère en matière de plantes médicinales, même si elle reconnaît humblement que, dans sa jeunesse, elle n'y prêtait guère attention.

Il est intéressant, sur ce point, de citer la compilation ethnobotanique de Murdoch Riley, *Maori Healing and Herbal* (1994). D'un côté, cette étude est entièrement basée sur les archives, et compte quarante-trois textes d'Elsdon Best dans sa bibliographie (y compris des cahiers inédits), tout en s'appuyant sur beaucoup d'autres sources du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup>. D'un autre côté, les dernières lignes de l'introduction soulèvent la question de la continuité culturelle en rapport avec l'arrière-plan chrétien des pratiquants d'aujourd'hui. « Ce qui est également demeuré constant, malgré la dépréciation de certains aspects de la tradition par des *tohunga* modernes, c'est la croyance maorie suivant laquelle les cures à base de plantes ne peuvent être effectives que si des *karakia* – soit des incantations rituelles au sens ancien ou des prières en des termes modernes – accompagnent le traitement ; il n'y a que le(s) Dieu(x) qui a/ont changé <sup>5</sup>. »

Cette idée qu'« il n'y a que le(s) Dieu(x) qui a/ont changé » doit être nuancée, eu égard aux références implicites et explicites au vieux panthéon dans les discours sur la Maoritanga (la condition maorie), dans des cérémonies, et même dans la vie quotidienne. Évoquons encore une fois les affirmations et les réflexions du « chercheur indigène » Hirini Mead à ce sujet. Quoiqu'il admette la tension actuelle entre les prêtres des églises chrétiennes « anti-Maori » et les *tohunga* qui suivent la tradition, le fait demeure que « beaucoup de gens veulent rester maoris », c'est-à-dire respecter les principes du *tapu* qui sont « attribuables aux dieux » d'une façon ou d'une autre. Malgré les difficultés d'un revivalisme complet en matière de *tapu*, étant donné « l'ignorance de beaucoup d'entre nous [les Maoris] au sujet de ces valeurs », il est une pratique plus humble, sans pleine conscience de ses implications religieuses, qui relie les individus à la vision du monde ancestral, par exemple quand quelqu'un cherche à s'assurer que les cheveux coupés sont dûment jetés, ou quand on sépare les vêtements personnels de ceux qu'on utilise pour cuisiner ou pour faire la vaisselle, ou encore quand on évite de faire passer de la nourriture par-dessus la tête de quelqu'un <sup>6</sup>. Mead ajoute que, depuis quelques années, les cérémonies traditionnelles et les offices chrétiens se sont progressivement rapprochés, les unes et les autres se succédant pour la levée du *tapu* :

La source du *tapu* est au cœur de la pensée religieuse maorie. Et même si la majorité des Maoris sont membres de quelque église ou secte chrétienne, la notion de *tapu* subsiste. Il ne s'agit pas vraiment de choisir une religion au détriment de l'autre. Il s'agit plutôt d'intégrer différentes philosophies et de tenter de résoudre leurs contradictions apparentes <sup>7</sup>.



**Illustration 4 :** Elsdon Best avec Hone Nukunuku à Waiomatatini, région de Gisborne, 1923.

Photographie prise par James Ingram McDonald. (McDonald, James Ingram, 1865-1935. Elsdon Best with Hone Nukunuku at Waiomatatini, Gisborne Region. Best, Elsdon, 1856-1931 : Photographs. Ref : PAColl-4249-10. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand <http://natlib.govt.nz/records/23109889>).

Dans le cas des Tuhoe, Warne essaye d'élucider pourquoi ils se nomment eux-mêmes les Enfants de la Brume : « Il ne s'agit pas d'une déclaration poétique sur un passé romancé, mais d'affirmer que Te Urewera est inséparable de leur identité présente. » L'important, dans cette explication, c'est la reconnaissance de la dimension poétique, laquelle ne saurait être purement discursive, contrairement à ce que pourrait impliquer le mot *identité*. La terre et les gens sont effectivement « entrelacés », écrit Warne en citant Tamati Kruger : « D'où que viennent ces montagnes, c'est de là que nous venons. D'où qu'émerge la brume et où qu'elle disparaisse, c'est de là que nous venons. » Pour exprimer leur lien à la terre de Te Urewera, Cynthia Turuwhenua évoque la vieille cosmogonie : « C'est comme si nous ressentions l'attraction de Ranginui, le Père Ciel, envers Papatuanuku, la Terre Mère, dont il est éternellement séparé<sup>8</sup>. »

Cette métaphore, si c'en est une, est particulièrement éloquente, si l'on considère que 85 % des Tuhoe vivent loin de leur pays traditionnel, dans des contextes urbains, comme c'est le cas de Cynthia Turuwhenua elle-même. Warne admet que, pour beaucoup d'entre eux, « le sentiment d'identité enraciné pendant l'enfance est soit faible soit absent », mais la « perspective d'une perte culturelle » est contrecarrée par des programmes tribaux menés dans des camps en milieu rural dont le but est de ramener à leur culture les jeunes qui « se sont perdus » dans le monde *pakeha*, sous l'influence des gangs de rue, de la télé en langue anglaise, etc. Il rassemble des témoignages de moniteurs des camps qui sont eux-mêmes passés par ces expériences et de plusieurs jeunes dont la faible maîtrise de la langue maorie était « choquante<sup>9</sup> », mais qui ont fini par retourner à Rangi le Ciel Père et à Papa la Terre Mère, à leur progéniture, à la première femme, chacun découvrant un savoir sur sa propre montagne ou rivière.

Revenir à Io fait aussi partie des programmes tuhoe actuels, ce qui renvoie d'autant plus à Elsdon Best que les chercheurs indigènes n'ignorent évidemment rien de la polémique anthropologique autour de la soi-disant « Divinité Suprême ». Hirini Mead, par exemple, tout en puisant fortement dans *The Lore of Whare-wananga* de Te Matorohanga/Percy Smith, exprime ses doutes « sur l'authenticité des traditions concernant Io ». D'un autre côté, dit-il, « il n'y a pas de version nationale de nos traditions », aussi est-il admissible que de nombreux groupes engagés dans des programmes d'éducation consacrent leur *karakia* à Io, non en ce qu'ils penseraient à « un Dieu suprême au-dessus des parents premiers », mais en ce qu'ils garderaient une place dans le panthéon pour « un dieu appelé Io ». Il suggère en outre que « les croyances et les principes essentiels » ne sont guère affectés par ces variations des « détails de la cérémonie »<sup>10</sup>.

Parmi les jeunes participant aux programmes tribaux, quelques-uns se révélaient trop timides au départ, mais le succès de l'instruction devait, justement, être mesuré dans le cœur de chacun. Citons, à travers Warne, les paroles de Jason Amoroa, un participant de la *mau rakau wananga*, le camp d'apprentissage d'armes traditionnelles, comme le bâton *taiaha* : « Rien que la façon dont tu manies le bâton, c'est comme un interrupteur. Quelque chose qui se déclenche en toi. Tu te rends compte que tu portes ce qui t'a été transmis par les ancêtres <sup>11</sup> ». Ce type de sentiment a été théorisé par des chercheurs indigènes précisément en termes de création de liens avec le passé, permettant de « gagner du pouvoir à travers l'expérience <sup>12</sup> ».

On ne trouve nulle mention du nom d'Elsdon Best dans *Tuhoe: Portrait of a Nation*.

## NOTES

1. Warne évoque notamment l'autorité de Binney en tant qu'auteur de *Encircled Lands : Te Urewera, 1820-1921*. J'aimerais, à ce propos, mettre en évidence la façon dont elle faisait référence en dernière analyse au sentiment de solitude qu'éprouva Best après la mort de ses principaux collaborateurs tuhoe. « D'un certain point de vue, Best avait tort, puisque restaient d'autres hommes formidables, mais il avait compris la grandeur des plus anciens. Il y a donc, dans cette histoire, autant de ténèbres que de lumière. » Si on n'était pas sommé d'écrire le passé colonial en noir et blanc, la même exigence s'appliquerait au futur. Binney achevait son livre sur une note d'espoir, devenue, entre-temps, une prophétie : « [...] l'idée d'une région autonome pour les Tuhoe – une idée qui a pu naître avant la lettre – pourrait encore trouver sa place au sein du contrat social d'Aotearoa Nouvelle-Zélande ». (Binney, *ibid.*, p. 615.) ■
2. La figure du gardien indigène est particulièrement critiquée par Eric Kolig, dans « Guardians of Nature or Ecologists of the Stomach? The Indigenous Cultural Revival in New Zealand, Resource Use and Nature Conservation », dans E. Kolig et H. Muehler (dir.), *Politics of Indigeneity in the Pacific: Recent Problems of Identity in Oceania*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 95-118. ■
3. Voir Herbert Lewis, *In Defense of Anthropology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2014. ■
4. Kennedy Warne et Peter James Quinn, *Tuhoe. Portrait of a Nation*, Auckland, Penguin Books, 2013, p. 41; Tamati Kruger cité dans Kennedy Warne, *ibid.*, p. 215 ; *ibid.*, p. 42, 37 ; citée dans K. Warne, *ibid.*, p. 37 ; *ibid.*, p. 37. ■
5. Murdoch Riley, *Maori Healing and Herbal. New Zealand Ethnobotanical Sourcebook*, Paraparaumu, Viking Sevenses, 1994, p. 10. ■
6. Hirini Mead, 2003, p. 30, 42 50, 76. Sur la « religiosité maorie » contemporaine dans ses rapports avec le christianisme et la sécularisation, voir Eric Kolig « Coming through the Backdoor. Secularisation in New Zealand and Maori Religiosity », dans John Stenhouse et Brett Knowles (dir.), *The Future of Christianity. Historical, Sociological, Political and Theological Perspectives from New Zealand*. Adelaide, ATF, p. 183-204. ■

7. *Ibid.*, p. 30. ☒
8. Kennedy Warne, *ibid.*, p. 168 ; cité dans Kennedy Warne, *ibid.*, p. 44-45. ☒
9. Warne, *ibid.*, p. 32, 52 ; Pomare Lumsden, cité dans Warne, *ibid.*, p. 61. ☒
10. Hirini Mead, 2003, p. 309-310. ☒
11. Cité dans Warne, *ibid.*, p. 63. ☒
12. H. Mead, *ibid.*, p. 7 ; voir aussi p. 21, 22. Sur la persistance des dimensions spirituelles et émotionnelles des trésors maoris, les célèbres *taonga*, dans leur rapport avec les ancêtres, voir Henare, 2005, p. 125. Ce sujet concerne notamment les pièces muséales vis-à-vis desquelles les communautés tribales revendiquent des droits de propriété et d'usage. Henare détaille les transformations postcoloniales survenues dans la muséologie néo-zélandaise. Évoquons l'exemple de la récente exposition au musée du Quai Branly, *La Pierre sacrée des Maoris* (du 23/05/2017 au 01/10/2017), conçue et présentée par le musée de Nouvelle-Zélande Te Papa Tongarewa et par l'*iwi* (tribu) Ngai Tahu. ☒

## ÉPILOGUE

### L'histoire de l'anthropologie et la poétique de la continuité culturelle

*Ceux que de telles beautés émeuvent, ceux dont les esprits sont ravis par la majesté de Hine Maunga, les humeurs changeantes de Hine-Moana, et les splendeurs de la Jeune Fille de l'Aurore, ceux qui entendent la chanson silencieuse de Terre Mère l'ancienne et de ses enfants, sont ceux qui écoutent toujours cette chanson aux heures où la tristesse envahit le cœur, et ceux qui connaissent sans s'y tromper la vérité des vers de Longfellow : « Ces chants sont la consolation / Qui calme l'angoisse première, / Tout comme la bénédiction / Est offerte après la prière »<sup>1</sup>.*

*Elsdon Best, The Mythopoetic Maori. His Genius for Personification as Seen in His Mythological Concepts, 1922.*

Qui a dit que l'histoire de l'anthropologie travaillait sur des sujets froids ou passésistes ? Ce Carnet de Bérose met en évidence l'actualité brûlante des archives de la discipline. On pourrait, certes, aborder tout autrement l'œuvre d'Elsdon Best, par exemple en se focalisant sur le « don » qu'il fit à Marcel Mauss. Ce serait probablement une historiographie centrée sur l'Europe, qui pourrait (tranquillement ?) ne pas se mêler des rapports de force qui fracturent la société néo-zélandaise à l'heure présente, et notamment son université, face au poids du passé colonial. Nous avons tâché, au contraire, d'écouter les voix contemporaines du revivalisme identitaire et culturel maori, parfois radicales au point d'inviter les non-Maoris à renoncer aux études maories. La question se pose, alors, de la légitimité de l'interférence, prétendument impartiale, d'un Européen dépourvu de lien avec Aotearoa. La culpabilité de l'homme blanc n'est pas expurgée, loin de là. Et si les querelles internes montrent bien toutes les difficultés du travail des anthropologues *at home*, dans un pays où ils sont lus, et depuis longtemps, par leurs *objets/sujets* d'étude, il est tout aussi malaisé, sinon davantage, à des Occidentaux de s'en mêler. Malaise qui ressort sans doute dans l'écriture de ces pages au long desquelles je n'ai pu parfois éviter l'impression de marcher sur des œufs pour avancer mon point de vue.

Une solution (purement rhétorique) à ce dilemme consisterait à ne pas publier cette monographie, et même à ne pas l'écrire. Mais je ne peux faire autrement que défendre les droits de l'historiographie de l'anthropologie à articuler le passé et le présent de la discipline, dans ses rapports avec les communautés concernées, exigence que s'imposent rarement les historiens de l'anthropologie (tout comme la plupart des descendants des informateurs/collaborateurs du passé). A-t-on exigé d'un George W. Stocking Jr., par exemple, qu'il prenne systématiquement en compte ce que pensent (éventuellement) ou disent ou écrivent aujourd'hui, sur les anthropologues de leur passé, les dizaines, voire centaines, de groupes ethniques abordés dans son œuvre, les Arunta/Arrernte ou les Trobriandais de notre temps, les Vedda ou les Andamanais, les Kwakiutl /Kwakwaka'wakw ou les Arapaho, les Bemba ou les Nuer, etc. ? Il est évident qu'il existe, dans bien d'autres cas que celui de la communauté maorie, une lecture ou une perception locale des archives de la discipline, surtout quand l'anthropologie a contribué à la célébrité mondiale de tel ou tel contexte ethnographique. Citons, à titre d'illustration, les paroles de Mark S. Mosko dans son *Ways of Baloma* (2017) : « À l'heure actuelle, il y a très peu de Trobriandais adultes qui n'aient pas entendu parler de Malinowski ou qui ne soient pas au courant du rôle joué par son "anthropologie" dans la projection de leur culture, et d'eux-mêmes, sur la scène mondiale <sup>2</sup> ». Quant à moi, j'ai préféré affronter dans la mesure du possible un défi majeur pour tout historien de la discipline : prendre en compte, de façon épistémologique et éthique, ces voix autochtones actuelles <sup>3</sup>, tout en invoquant le droit, que Regna Darnell et Frederic W. Gleach défendent avec acharnement à chaque nouveau numéro de leur collection de référence, *Histories of Anthropology Annual*, de se livrer à des historiographies alternatives et hors norme, chacune trouvant son propre équilibre entre présentisme postcolonial et historicisme classique, entre déconstruction et reconstruction.

Ainsi les choix thématiques de la deuxième partie de ce carnet, gravitant autour de la religion et de la mythologie maories, ne sont-ils ni anodins ni purement historicistes, tout en reflétant un goût, une inclination capitale d'Elsdon Best pour ces sujets. Cette partie de son œuvre se situe à l'épicentre des débats intellectuels et idéologiques d'aujourd'hui, quand bien même on ne s'y référerait pas. Nous avons vu que son oubli tient tantôt à son anonymisation, tantôt à l'opprobre jeté sur les ethnographes de sauvetage du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, mis dans le même sac que les oppresseurs et exploiters coloniaux. Le cas de la Nouvelle-Zélande démontre de façon exemplaire que tout est bien plus compliqué que cela. Si on ne peut pas douter de la sincérité de la démarche de Best, de son effort désespéré pour sauver de l'oubli un monde en train de disparaître, de son attachement aux anciens et de son admiration pour la spiritualité maorie, quels qu'aient pu être ses préjugés, il est également indéniable que les choses étaient perverties ou, pour le moins, rendues ambiguës, par une situation

coloniale profondément asymétrique. Il faut donc se garder des jugements hâtifs, à l'emporte-pièce devant un contexte historique aussi complexe que déchirant.

Le legs spirituel du passé précolonial est indubitablement au cœur de l'essentialisme maori, terme qui, rappelons-le, peut avoir des sens opposés, selon qu'il est employé par les anthropologues occidentaux ou redéfini par les chercheurs indigènes. Mais là n'est pas la seule raison pour laquelle les écrits de Best sur la mythopoétique maorie sont pertinents. Au-delà de l'importance des contenus vernaculaires, les dimensions théoriques de son approche d'ethnographe amateur sont tout aussi susceptibles de dialoguer avec les tensions contemporaines. Certes, les anthropologues et les collecteurs du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout quand ils ont été relégués au second plan, peuvent paraître très *exotiques* pour les lecteurs de 2018 ; il peut être parfois assez difficile de les comprendre, de les suivre dans un labyrinthe touffu, inextricable, de références disparates, parfois « légitimement » tombées dans l'oubli. J'ai essayé de mesurer le *poids* – j'emploie ce mot à dessein – des traditions intellectuelles que Best a incorporées, car il appréhende, voire réduit, l'altérité maorie à travers une grille de lecture fortement charpentée par les débats anthropologiques occidentaux, ce qui impose inévitablement des limites à sa vision de l'histoire et du présent maoris. Pour autant, Elsdon Best garde son originalité, un regard singulier, en se cachant de façon rhétorique derrière son statut d'amateur, de simple « collecteur de brousse ». Telle est la conviction que j'ai forgée, quitte à ce qu'elle passe pour un vice d'historien de l'anthropologie pour qui le langage farfelu des Andrew Lang & Cie est non seulement familier depuis longtemps, mais envoûtant.

C'est le moment de reprendre le « mythe fondateur » de Best, tel que nous l'avons repéré au tout début de notre essai, à partir du texte singulier qu'est « Une terre solitaire et ceux qui la peuplèrent », chapitre introductif de *Tuhoe: The Children of the Mist*. Rappelons que ce mythe était composé de trois grands thèmes : la cosmogonie et l'anthropogénie ; l'histoire de l'homme à Aotearoa ; et l'arrivée des Britanniques. La cosmogonie d'abord : nous avons vu que, dans son mythe fondateur, Best a construit une compatibilité entre une perception sécularisée de la Nature et la spiritualité maorie primordiale <sup>4</sup> : « Nous implorerons les eaux vives, les enfants chuchoteurs de Tane... Les chaînes de montagne, nous les gravirons, et contemplerons à nos pieds le royaume de la Jeune Fille de la Brume. » Les Européens ne pouvaient pas reproduire ce qu'il appelait la mythopoétique maorie, mais ils pouvaient encore l'imaginer, la ressentir, à travers ses métaphores poétiques persistantes. Quant aux Maoris, s'ils ne *croyaient* plus à Rangī le Ciel Père, à Papa la Terre Mère et à leur progéniture comme à des entités spirituelles existantes qui resteraient au cœur d'un système rituel, ils pouvaient les invoquer et réagir

émotionnellement à ces représentations, comme Best le faisait lui-même constamment. Il essayait en effet de saisir « le point de vue indigène <sup>5</sup> ». Et si sa nostalgie du passé pré-européen s'étendait à la forêt, mêlant les dimensions mystiques et écologiques, on peut admettre qu'il envisageait la possibilité de garder un lien spirituel avec la terre. Une nouvelle Terre Mère était compatible avec le christianisme (et ses églises d'origine européenne aussi bien que locales) ou, d'ailleurs, avec les hypothèses scientifiques sur l'histoire naturelle de la planète, et en particulier d'Aotearoa.

L'ethnographie de sauvetage n'était jamais qu'un moyen d'enregistrer des traditions disparues ou en voie de disparition, de constituer un patrimoine historique aux dimensions universelles, aussi bien pour les *Pakeha* que pour les Maoris. C'était aussi contribuer à les maintenir en vie sous d'autres formes, surtout pour les Maoris des générations futures. À considérer la façon dont Apirana Ngata fit appel à la poésie pour exprimer la façon dont le passé vibrait encore dans le cœur des Maoris modernes, les anthropologues devraient réfléchir à deux fois avant de déconstruire une dimension impalpable ou de la réduire à un simple discours, notamment celui de l'ethnicité en tant qu'idéologie. En d'autres termes, la stratégie politique ne peut masquer cet aspect émotionnel, présent aussi bien aujourd'hui qu'il y a un siècle. Si l'on considère que les arguments d'ordre spirituel concourent à l'invention de la tradition, on retombe dans une lecture strictement politique. D'un autre côté, et sachant que certains chercheurs indigènes peuvent être accusés d'exclure trop facilement les *Pakeha*, au motif que la spiritualité autochtone serait insondable par des étrangers, mais accessible à n'importe quel Maori, cette dissension pourrait être dépassée à travers une autre relation avec les archives, une relation peut-être post-postcoloniale. Prendre en compte la mythopoétique de Best en tant qu'elle serait un reflet de la mythopoétique maorie permet d'engager un tel processus dialectique. Il ne faut donc pas sous-estimer la part de création littéraire chez lui, car elle dit quelque chose de très profond sur son ambition anthropologique, sur les potentialités de la restitution ethnographique qu'il a envisagée.

Cette dimension de son œuvre, faisant le pont entre le sauvetage et la transformation de la mythopoétique maorie, devient encore plus évidente dès qu'on passe au deuxième volet du mythe fondateur de Best : l'histoire de l'homme à Aotearoa. La façon dont il se représentait la longue durée précoloniale mettait en exergue le ciment religieux de l'ordre social. Nous avons indiqué que les rivalités tribales et les luttes internes de prestige et de pouvoir étaient indissociables de l'équilibre entre le *tapu* et le *mana*, dont la source ultime était divine. Nul doute pour lui que cette cohésion, fondée sur la croyance, et qu'il tenait pour quasiment inébranlable à son apogée, était révolue. Si les

*atua*, contrairement aux dieux celtes, germaniques et tant d'autres que les empires avaient anéantis, pouvaient encore affecter l'existence présente et future des Maoris, ils le devraient à une métamorphose.

Une transformation affecte aussi l'histoire, au sens d'historiographie, des événements survenus à Aotearoa pendant la longue période précoloniale qu'inaugura l'arrivée des premiers immigrants polynésiens. « Qui racontera cette histoire ? », avait-il demandé dans le chapitre introductif de *Tuhoe*. Ce seraient les Maoris eux-mêmes, les prêtres d'autrefois, avait-il répondu. Nous avons vu que, pour lui, la composante « factuelle » des modes d'expression traditionnels, faisant écho à des événements réels, devait être prise en compte. La question de savoir si les discours non historiques – en ce qu'ils seraient en quelque sorte extérieurs ou antérieurs à la révolution historiographique européenne symbolisée par Leopold von Ranke<sup>6</sup> – sont compatibles ou non avec les lectures empiristes reste ouverte et appelée à nourrir des débats interminables. L'important est que Best a ouvert la voie à une recomposition des récits autochtones en y repérant les données qu'il jugeait fiables, au point de prendre parti entre des narrateurs en conflit plutôt que de chercher à embrasser la pluralité des points de vue. On peut dire qu'une telle procédure était comparable, pour lui, au croisement des sources primaires par un historien travaillant avec des documents. Bref, il appliquait à des sources orales des critères depuis longtemps établis par l'historiographie occidentale, répondant ainsi affirmativement à cette question – comme Franz Boas avant lui et beaucoup d'autres savants ultérieurement.

Cette procédure tablait sur un avenir où le passé d'Aotearoa continuerait d'être discuté par les Maoris eux-mêmes. Comme tout historien digne de ce nom, Best faisait valoir que le savoir historique appelle une rectification permanente, c'est pourquoi, dans la préface de *Tuhoe*, il manifestait son espoir que de futurs contributeurs puissent proposer des reconstitutions alternatives ou complémentaires. Bien entendu, la critique de Sissons peut sonner très juste à propos de la façon dont Best a voulu unifier des histoires que leurs narrateurs respectifs faisaient pourtant beaucoup varier. On devrait néanmoins rester attentifs au risque de dénier aux Maoris la légitimité de leur recours à des méthodes historiographiques (ou ethnographiques) « non maories » que beaucoup d'entre eux ont bien évidemment et volontairement adoptées à l'époque et depuis – qu'on identifie ces options comme occidentales ou non. Te Rangi Hiroa/Peter Buck, par exemple, était très enclin, comme Elsdon Best, à créer des parallèles et des repères communs entre l'histoire maorie et l'histoire universelle. Sachant que ces méthodes ont eu et peuvent toujours avoir des adeptes ou des continuateurs parmi les Maoris, la « tradition », telle que Best l'a rapportée, ne devrait effectivement pas être réduite à une invention. En

dépit du conflit idéologique qui les oppose aujourd'hui, il est parfois difficile de distinguer la recherche indigène maorie de ladite tradition historique – et anthropologique – occidentale.

Enfin, dans son « Introduction » à *Tuhoe : The Children of the Mist*, Best accorde à l'arrivée des Britanniques – le « peuple frère » – le même niveau d'importance historique qu'aux migrations polynésiennes originelles. Et c'est sur ce point que les termes *sauvetage* et *transformation* s'enchevêtrent le plus. Je veux dire qu'il était conscient d'accéder, non au passé colonial, mais à la mémoire, forcément altérée et fragmentaire, de ce passé. Peut-être a-t-il anticipé la *Weltanschauung* de Jeffrey Holman, selon laquelle la préservation ethnographique du savoir traditionnel, par le recueil des paroles de ses collaborateurs, serait indissociable des effets du colonialisme. Même s'il gardait le sentiment que certaines choses demeuraient trop sacrées pour être diffusées sous forme écrite, il était absolument persuadé de l'importance irréversible de ses propres publications. On trouve un véritable indice de cette conviction dans les paragraphes de clôture du premier volume de *Tuhoe: The Children of the Mist*, où il emploie une formule dont le sens, sans être entièrement clair, n'en est pas moins révolutionnaire : il s'agit de la « *Whare-wananga* moderne ». Sachant que la dernière école d'érudition traditionnelle avait clos ses portes, selon ses calculs, un demi-siècle auparavant, il semble évident que les nouvelles versions de cette vénérable institution impliquaient sa propre ethnographie, aussi bien comme processus que comme résultat : « Et donc, après avoir enregistré ces matières dans la *Whare-wananga* moderne, je peux dire, avec les hommes d'antan – *Moku ano tenei ra, mo re ra e to ana, mo te rakau hinga* <sup>7</sup> ». Il croyait que les « fragments » des vieilles traditions qui avaient été « transmises oralement de génération en génération » étaient, désormais, conservées « dans le système graphique de la langue de l'homme blanc ». Cette déclaration ne signe pas, à mon sens, leur arrêt de mort, mais ouvre, au contraire, sur un futur, ni exclusivement oral, ni exclusivement littéraire <sup>8</sup>.

Si je m'abstiens de prendre position sur la part effective de l'ethnographie d'Elsdon Best dans la spiritualité contemporaine, il me semble évident qu'il y a des liens historiques mal assumés, des liens indirects ou invisibles entre des perspectives maories d'aujourd'hui et la littérature de sa génération. Autrement dit, je considère comme Jeffrey Holman que des injustices sont commises à l'égard du legs ethnographique de Best et, du même coup, de ses amis maoris. Après tout, Best a collaboré avec ses informateurs autochtones selon des modalités qui transcendent aussi bien la méthodologie que la politique. Il est vrai que, publié en français, ce Carnet de Bérose ne devrait pas avoir un très grand nombre de lecteurs en Nouvelle-Zélande / Aotearoa. Mais chacun devrait s'accorder, au-delà des soi-disant « frontières » entre le « Nord » et le « Sud » <sup>9</sup>, à considérer qu'on ne peut s'en tenir à une

vision réductrice des archives ethnographiques ; et cela devrait nous inviter encore à procéder à de nouvelles transformations de l'anthropologie elle-même – ou de la recherche –, aussi bien « indigène » qu'« occidentale », quoi qu'il en soit du fondement de cette dichotomie. Après avoir pris une direction opposée pendant plusieurs décennies, notre discipline, soucieuse de démasquer à tout prix les auteurs de discours primordialistes, ne peut-elle éviter de fragmenter systématiquement l'histoire ? Ne peut-on admettre qu'il existe, selon la sensibilité du regard, des continuités culturelles en dépit du caractère radical des transformations qui se sont opérées ?

Notre étude, en tout cas, est inspirée par le présentisme éclairé de Regna Darnell, suivant une modalité historiographique qui cherche à dépasser l'historicisme le plus strict et susceptible d'enfermer les anthropologues ou ethnographes étudiés dans leur époque. Le passé précolonial est effectivement en jeu, comme un défi durable opposé à tous les anthropologues ou chercheurs, qu'ils appartiennent ou non à des communautés autochtones. Cette confiance dans l'avenir de l'ethnographie de sauvetage, Best l'a exprimée en la comparant à une petite embarcation sur l'océan. C'est un passage du dernier paragraphe de *Tuhoe : The Children of the Mist* qui évoque une dernière fois l'histoire ancienne, très ancienne, des Argonautes :

Il y a quelque neuf siècles de cela, les ancêtres des Enfants de la Brume naviguèrent vers ces rivages à travers les eaux sombres de l'océan de Kiwa. Quatre cents ans plus tard, Toroa guida Matatua vers un havre de paix à Whakatane. Et aujourd'hui nous y faisons voguer notre frêle embarcation, chargée de trop infimes fragments de ces Argos polynésiens. Ne reste dès lors que le *hurihanga takapau*, la levée du tapu, pour ceux qui ont séjourné dans les *whare takiura* des Enfants de Pani. *Ka huri i konei* <sup>10</sup> !

## NOTES

1. Henry Wadsworth Longfellow, *Le jour s'en va*, Traduction de Jean-Pierre Lefeuvre. »
2. Mark S. Mosko, *Ways of Baloma. Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*, Chicago, Hau Books, p. 21. »
3. Je dois remercier notamment Barbara Glowczewski de m'avoir interpellé sur cette question lors des discussions strictement européennes sur le *totémisme* des Arunta/Arrernte, pendant le colloque 1913. *La recomposition de la science de l'homme. Bilan d'étape*, tenu à Paris au Muséum national d'histoire naturelle, en mars 2012. »
4. Le fondement ultime de cette compatibilité était, peut-être, la sensibilité müllerienne, suivant laquelle les dimensions figuratives des représentations mythiques étaient une façon d'appréhender la transcendance de la Nature,

et non l'expression d'un anthropomorphisme. Il ne faut pourtant pas réduire l'anthropologie de Best à ses influences théoriques ; et que celles-ci soient ancrées dans le <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle ne les exclut pas du débat contemporain. ❧

5. Best 1972 [1925], vol. I, p. 1037. ❧

6. L'historien allemand Leopold von Ranke (1795-1886) est en général considéré comme étant à l'origine des méthodes historiographiques modernes, fondées sur le maniement empiriste et rigoureux des sources primaires. ❧

7. « Pour ce jour, pour les jours à venir après la chute des arbres ». Best [1925] 1972, vol. I, p. 1143 ; voir Craig, 1964, p. 95. ❧

8. Best, *ibid.*, p. 668. Ce qu'il n'a pas pu prévoir, par contre, c'est que, un siècle plus tard, les *Whare-wananga* modernes allaient non seulement transmettre le savoir traditionnel, mais essayer également de réincorporer des *tikanga* liées au *tapu* de l'apprentissage. Un défi, comme le reconnaît Hirini Mead, « pour les étudiants modernes ». Il reste néanmoins « possible de faire revivre certains aspects du *tapu* de la connaissance et d'adapter ces pratiques à l'heure actuelle ». Et il ajoute qu'une *Whare-wananga*, au moins (Te Wananga o Raukawa, à Otaki) a montré assez d'audace pour le tenter (Mead, 2003: 313, 319). ❧

9. Si la théorie du partage épistémologique entre les deux hémisphères dépasse la dimension géographique, il est aussi vrai que ses tenants rêvent d'une Nouvelle-Zélande ou d'une Australie alignées en définitive avec « le Sud ». Voir en particulier Raewyn Connell, *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, Unwin, 2007. ❧

10. Best [1925] 1972, vol. I, p. 669. ❧

## ANNEXES

## ANNEXE A

### « Un hommage personnel » par Raymond Firth

« J'ai toujours éprouvé une grande admiration pour Elsdon Best, tant pour l'écrivain que pour l'homme. Best peut sans hésitation être considéré comme le plus éminent de nos ethnographes dans le champ des études maories, et c'est dans une large mesure aux efforts qu'il déploya pour gagner la confiance d'ancêtres érudits de la tribu tuhoe et d'autres encore, et les inciter à divulguer leurs secrets jalousement gardés, que nous devons les récits bien connus qui ont fait des Maoris une source si riche pour l'étude des formes rituelles et des croyances primitives. Le travail de Best est monumental, à peine moins comme prouesse littéraire qu'en tant que contribution à l'anthropologie. Sa longue série d'articles, de bulletins, de monographies, ses mille pages de récit sur les enfants de la Brume, les deux tomes de *The Maori*, constitueront un tribut éternel à sa patience et son abnégation, tout autant qu'à la profondeur de sa recherche.

« Et ce qui donne à ce travail sa valeur singulière n'est autre que sa rigueur. Le soin apporté par Best à passer au crible les indices, jumelé à sa connaissance rare de la langue vernaculaire, garantit l'exactitude de ses données ; il se montre toujours prêt à vérifier une information, dans ses moindres détails. Il suffit de se souvenir de l'entretien qu'il eut avec son vieil ami Paitini au sujet du rat *hinamoki* pour se convaincre de la patience avec laquelle il abordait son analyse. Il obtint un point de vue qu'il accepta sur le moment, quoique ce fut avec circonspection. Il réitéra ses questions un peu plus tard. Il nous dit : "Mais notez ! J'attendis cinq ans..." ! Combien de nos anthropologues de métier pourraient suivre la même trace avec autant de persévérance ? »

« Le travail d'Elsdon Best, en raison de sa richesse informative, n'est pas toujours facile à assimiler pour quiconque l'étudie, et plus encore si l'on y cherche une définition méthodique de la société maorie. On y trouvera l'exposé minutieux des détails plutôt qu'une description systématique des institutions, et le fonctionnement des aspects fondamentaux de la structure sociale, tels que le système de parenté, présenté par des inférences plutôt que par des formulations explicites. Best était toujours modéré s'agissant de systématiser ou de spéculer théoriquement ; pour lui il était de son devoir de

travailleur de terrain "des lieux reculés de la planète" de collecter des données, de les documenter, et il laissait à d'autres le soin de les agencer et de les interpréter. La modestie lui servait de guide. Une humilité dont la marque la plus haute était de s'abstenir de traduire les nombreux énoncés précieux qu'il rassembla et publia. Ils regorgent de mots archaïques et d'expressions énigmatiques dont le sens est parfois ambivalent, et s'il ne pouvait pas parler avec certitude, il préférait dès lors se taire. Les chercheurs des temps futurs, qui ne connaîtront pas la langue maorie telle qu'elle fut parlée par les anciens de ces décennies révolues, pourront, sans doute, être amenés à regretter l'honnêteté scientifique qui lui fit renoncer à toute version anglaise de tel *waiata* ou *karakia* qui ne soit pas irréprochable.

« Au-delà de l'hommage que nous rendons à cette œuvre et à la qualité des données rendues accessibles dans presque tous les champs des savoirs traditionnels maoris, nous devons également exprimer notre admiration à l'égard de la finesse de son style. Saillant, vif, débordant parfois, riche à d'autres moments de la texture fleurie de l'oralité, sa plume dénotait toujours un charme sans égal. L'exposé brut des faits est agrémenté d'expressions captivantes, de mots insolites, de courtes anecdotes imprégnées d'intonations spirituelles désuètes et liées à des expériences personnelles, qui contribuent à donner vie et couleur à sa prose, et la libèrent de toute forme de lourdeur. Et ses correspondances personnelles sont l'écho de ses travaux publiés ; on y trouve une égale aisance pittoresque, de même que l'habitude qui était la sienne de conclure par une parole ou un proverbe maoris appropriés.

« L'on éprouvait le sentiment qu'il y avait là un homme qui avait contemplé longuement les réalités de la vie, posément et sans crainte, le regard toujours pétillant, avec une forme de mépris à l'égard d'un certain appareil propre à sa civilisation, mais ayant toujours aux lèvres un mot gentil pour ceux de ses congénères qu'elle écrasait.

« Tout ce que nous comprenons de la culture maorie dans ses aspects ésotériques les plus profonds, nous le devons en grande partie à Elsdon Best. En outre, tout son travail était pénétré de cette forme de compassion qui lui attira un si grand nombre d'amitiés tant chez les Maoris que parmi les Pakeha. Puissions-nous honorer sa mémoire comme il se doit.

Chant funèbre d'une terre reculée :

*"E aue! toku tamana*

*"Purotu i a fainga katoa a nga tangata*

*"Ke ku poi, ku moe ki to kere*

*"Matou e nofo na e oro vare fuere, nga tama fakaarofa.*

*“Ko taku foe toumuri voko  
 “Ko taku foe  
 “Mai matavaka  
 “Kua seke  
 “Tanu i a vaerangi.*

« Hélas ! mon père, doué dans tous les arts des hommes, n'est plus, il a plongé dans les entrailles de la terre pour y trouver le sommeil. Nous qui demeurons ici-bas errons aveugles, semblables à des enfants orphelins.

« Ma pagaie de la poupe de mon canoé  
 « Ma pagaie  
 « De la proue  
 « S'est dérobée  
 « Portée en terre sous des cieux lointains »

#### NOTE

1. *The Journal of the Polynesian Society*, 1932, vol. 41, n° 161, p. 23-25. ■

## ANNEXE B

### « *Le Hau, ou esprit vital* », par Elsdon Best <sup>1</sup>

[Note de l'A. : Outre l'article de 1907-1909 cité par Mauss, Elsdon Best a écrit à maintes reprises au sujet des « concepts spirituels des Maoris », et notamment sur le *hau*. Bien que quelques-uns de ses travaux soient accessibles en ligne, ils restent si nombreux, si volumineux, si denses par la minutie, par le style encombré d'expressions vernaculaires, parfois par le « désordre » pré-moderne de la table des matières, qu'on ne peut s'étonner du hiatus qui s'est creusé entre lui et ses lecteurs potentiels du xxi<sup>e</sup> siècle. Si je n'ai qu'effleuré la surface de la vastissime production de Best, j'ai pu néanmoins identifier un certain nombre de textes-clés, dont celui-ci, qui résume bien les conclusions de cet ethnographe sur un concept, ô combien célèbre, dont il n'apprit le sens qu'au bout de longues années et sans perdre le sentiment de ne jamais pouvoir pénétrer les mystères les plus profonds et les plus anciens des « nobles barbares » qu'étaient pour lui les Maoris. Je le reproduis ici en version française signée par Laurent Vannini, en premier lieu pour faciliter l'accès à ce document à ceux qu'intéresse le débat « maussien » ; et en second lieu pour attirer l'attention sur les lacunes, les « oublis » parfois surprenants de l'historiographie de l'anthropologie.]

« Le *hau* d'une personne est un autre principe ou attribut vital qu'il nous faut prendre en considération, et nous verrons dès lors, comme dans le cas du *mauri*, que le terme est également utilisé quand il est question de forêts, de terres, d'objets inanimés, etc. Dans certains cas, il est employé là où l'on pourrait avoir recours à *ahua* ou *ohonga*, et il s'agit d'une qualité extrêmement difficile à définir ; la langue anglaise ne possède sans doute pas de mot équivalent. »

« Le *hau* de l'homme, de la terre, etc., est une qualité intangible, l'une des trois vertus associées à ces différents éléments. Il représente l'essence vitale, mais se distingue du *mauri*, c'est-à-dire du principe de vie actif. Il représente la force vitale, la vitalité, et peut-être la meilleure définition qui puisse en être donnée est celle d'un "principe vital". Il nous faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas là d'un esprit dans le sens où nous l'entendons généralement ; ce n'est pas une âme spectrale et cela n'a que peu à voir avec le *wairua*, en dehors du fait que le *hau* est intangible, et n'est localisé dans aucun organe du corps. Le *hau* d'une personne, de la terre, de forêts, etc., peut être détruit par les arts de

la magie noire, et par conséquent l'on se donnait beaucoup de mal pour le protéger ; cette forme de protection a déjà fait l'objet d'une présentation dans le sous-chapitre consacré au "*Mauri*". Le *hau* est plus étroitement en lien avec le *mauri* qu'avec le *wairua*. Les sens courants donnés à ce mot *hau* sont "vent", "air", "souffle", etc. On obtient une idée de ce qu'est le *hau* de l'homme à travers la définition que propose Coleridge de la personnalité en sus de la notion de pouvoir vital. »

« Comme dans le cas du *mauri*, il nous faut traiter tant le *hau* immatériel que le *hau* matériel. Le *hau* immatériel est un principe vital indispensable ; le *hau* matériel est un objet qui représente cette vitalité. Il a un rôle similaire à celui du *mauri* matériel, de l'*aria* matériel et de l'*ahua* matériel, dans le sens où il figure une qualité immatérielle ; c'est un élément symbolique. On appelait *hau* certains objets utilisés dans des cérémonies divinatoires. Le terme *hau* était également employé pour désigner des objets matériels représentant un champ de bataille ou un combat, etc. D'après ce que je peux comprendre, dans de telles circonstances, de telles choses auraient tout aussi bien pu être nommées *mawe*, *aria* ou *ahua*. Le rituel connu sous le nom de *whangai hau* correspondait à l'offrande de ce *hau* aux dieux ; dans le cas d'un combat le cœur du premier ennemi abattu était également offert. »

« Dans des cas de *makutu*, ou de magie noire, on dit souvent que le *hau* d'une personne était pris, mais il serait plus exact de dire que c'est l'*ohonga*, ou l'objet matériel destiné à être utilisé comme intermédiaire, qui l'était, soit le moyen à travers lequel le *hau*, le principe vital, ou essence vitale, de la personne était affecté. Une explication semble montrer que si la victime désignée était dans le champ de vision du sorcier, ce dernier pouvait nuire à son *hau* par le biais d'une "action directe", en répétant simplement son sortilège, aucun intermédiaire matériel n'étant utilisé. Au cours du rite connu sous le nom de *matakai*, un sorcier récitait un sort au moment où la victime mangeait, afin que la nourriture et le sortilège pénétrassent son corps simultanément, engendrant dès lors la mort. Cette issue fatale présuppose que le principe de vie de la personne attaquée n'avait pas été mis à l'abri à l'aide des dispositifs de protection évoqués plus tôt. »

« Lorsqu'on désirait venger une personne tuée par voie de sorcellerie, il fallait humecter une feuille avec de la salive provenant de la bouche de l'homme mort. Cette feuille était alors employée comme un agent actif dans la magie de représailles. Tarakawa nous a raconté que le *tohunga* vengeur faisait apparaître le *wairua* du sorcier devant lui, sous la forme d'une mouche. Il détruisait ensuite cette mouche grâce à un rituel nommé *rua torino*, et par conséquent, la source originelle, le fondement physique du *wairua*, était détruit. C'est ainsi que l'on tuait une personne en usant de la magie, à moins que son *mana* ne fût suffisamment puissant pour la protéger, pour la prémunir en quelque sorte. *Mana*

est un terme intéressant à étudier. Il signifie "autorité", "contrôle", "influence", "prestige", "pouvoir" ; mais il dénote également une force psychique, et c'est pourquoi nous entendons parler de *mana tangata* et *mana atua*. Ce qu'on peut parfois désigner par le terme de *mana* supranormal a pour origine et fondement les dieux, comme c'est le cas du *tapu*. Si un homme possède un *mana* puissant, il peut être en mesure de résister à toutes formes d'attaques lancées par des magiciens. Le *hau* de l'homme a été comparé au *mana*, mais les deux qualités sont éminemment distinctes dans l'esprit des autochtones. »

« Tarakawa nous a révélé qu'un jour où il accompagnait son père dans un village Ngai-Tai, il y a de cela fort longtemps, le *hau* de son père fut pris par un ennemi à l'endroit où ils s'étaient assis. Tandis qu'ils prenaient le chemin du retour, son père se rendit compte de la présence de leurs *atua* protecteurs de chaque côté d'eux et comprit qu'il se passait quelque chose d'anormal. Lorsqu'ils atteignirent leur demeure, le père tomba gravement malade, mais il resta en vie car on s'occupa de lui rapidement. »

« Le premier oiseau chassé par les oiseleurs durant la saison du gibier à plumes était utilisé comme une offrande à Tane et placé dans les branches d'un arbre. On y adjoignait le *hau* de la terre et le *hau* du chef principal de la région. Ces derniers pouvaient être figurés par des objets matériels, ou sans aucun symbole parfois, comme nous l'avons observé en d'autres circonstances. L'objet était de toute évidence la protection du *hau*, ou du principe vital, de l'homme et de la terre. Dans certains cas le corps de l'oiseau pouvait être enterré comme *ika purapura*, afin de préserver la vitalité de la terre, des oiseaux, et de l'homme. Ce nom extraordinaire semble s'appliquer à un objet utilisé comme *mauri* matériel ; les deux termes sont apparemment synonymes. L'*ahua* d'une personne paraît avoir été employé comme *ika purapura* dans plusieurs cas. Nous pouvons trouver des informations sur ces questions dans le volume 9 du *Journal of the Polynesian Society* à la page 194. »

« Dans l'histoire de Kuiwai et Haungaroa se faisant insulter par leur mari et ses amis nous trouvons la phrase "*A, kamu tonu atu nga ringa ki te kapo i nga hau o nga waha o te hunga e kanga mai nei*". Ici le *hau* de la voix fut saisi par la main. »

« Dans la mesure où le *hau* représente la vitalité, il en résulte qu'il ne peut quitter son ancrage physique, le corps, et il cesse d'exister à la mort du corps. *Hau* est employé dans un sens anagogique<sup>2</sup> ; il s'agit du principe vital ou de l'ichor<sup>3</sup>, mais également d'un élément extérieur, une aura délicate. Il doit selon toute apparence exister à l'extérieur du corps. Cela est démontré par le fait qu'une personne laisse une part de son *hau* dans ses empreintes lorsqu'elle marche, mais également à tous les endroits où elle a l'occasion de s'asseoir. Le *hau* d'une personne peut être pris, "ramassé", pour ainsi dire, sur les lieux mêmes où elle s'est assise ; c'est ce que nous disent les Maoris. Il est possible que ce soit l'*ahua*,

ou ce qui en prend l'aspect, du *hau* qui est ainsi pris, et cet *ahua* immatériel sert de moyen permettant de nuire aux pouvoirs vitaux d'une personne. »

« Certaines brindilles utilisées lors de rituels particuliers de divination appelés *raurau* étaient connues sous le nom de *hau*, et en de telles circonstances ces objets étaient probablement perçus comme représentant les pouvoirs vitaux de l'ennemi ; ils servaient de symboles matériels de ces pouvoirs. Le Maori utilisait souvent des agents actifs dans ses interactions avec les dieux et les forces supranormales. En dotant les symboles mobiles du *mana* protecteur des dieux, il était en mesure de préserver le principe de vie et la vitalité de toutes choses ; une forêt protégée de cette manière était autant à l'abri que si son principe vital avait été dissimulé derrière le symbole matériel appelé le *mauri*. »

« Le *wairua*, nous l'avons vu, est comme une force active qui contribue grandement à protéger son attache physique. Le *hau* semble être un élément passif qui nécessite toute forme de protection, bien que le nom soit également accolé de temps à autre aux talismans qui le protègent. Ce transfert d'un grand nombre de ces termes d'un état ou d'un élément à un autre est plus que déroutante pour les Européens. »

« Le terme *apa hau* désigne l'esprit d'une personne morte qui est passée dans un descendant vivant ; autrement dit ce dernier est devenu l'intermédiaire (*waka*, *kauwaka* et *kaupapa*) de l'esprit de son ancêtre. On appelait cet esprit *atua apa hau*, et on le consultait à travers son intermédiaire lors des périodes de crise ou de trouble. Il ne semble pas que cet esprit demeurait en permanence dans son *waka*, mais il était toujours accessible lorsque le besoin s'en faisait sentir. Des offrandes de nourriture et d'autres objets étaient faites à cet *atua*, et l'on connaissait ces pratiques sous le terme *kumanga kai*. »

« Le *hau* dans la trace de pas laissée par l'humain est appelé *manea* sur la côte Est. Il peut être pris et utilisé comme agent dans la magie noire ; par conséquent, lorsque des personnes voyageaient en territoires ennemis, elles marchaient souvent autant que possible dans l'eau, afin d'éviter de laisser leur *manea* dans leurs empreintes. Un autre type de risque guettait ces voyageurs car le danger pouvait rôder quel que fût le chemin emprunté. Il suffisait qu'une personne compétente jetât un sort à un objet, et l'enterrât sur le chemin pour transformer ce sentier en piège mortel. Toute personne qui marchait à cet endroit mourrait ou était gravement affectée, en s'imaginant toujours que son *mana* n'était pas suffisamment puissant pour la sauver. Il semble qu'il y ait eu également un *manea* matériel, dont les pouvoirs étaient semblables en apparence à ceux du *mauri*, et qui était utilisé pour protéger le bien-être de la terre et de l'homme. Dans la région de Taranaki le terme *manea* semble avoir été appliqué aux pierres employées comme *mauri* des ruisseaux ou des poissons. »

« Lorsque Maui eut remonté ces terres des profondeurs de l'océan, il retourna à Hawaiki afin de prendre le *hau* de ce pays comme offrande aux dieux. Dans ce cas le terme *hau* est traduit le plus convenablement par "semblance". »

« *Hau ora* est une expression utilisée pour désigner la santé, le bien-être, la vigueur, etc. Dans certains cas, elle doit être traduite par des termes tels que "salut / sauvetage" ou "pouvoir salvateur" comme dans l'expression "*Ko te paepae, koinei te hauora o te tangata*". Là encore, *hauora* est utilisé pour désigner non seulement un bien-être physique, mais la vigueur intellectuelle également ; et *hauora*, *toiora*, *manawa ora* et *mauri ora* sont autant d'expressions pouvant être employées pour définir un état de bien-être spirituel. »

## NOTES

1. Chapitre d'Elsdon Best, *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer, 1922, p. 32-34. ☐
2. NdA : « *Sens anagogique* : l'un des sens spirituels des textes bibliques, qui a rapport à l'achèvement céleste de la vie surnaturelle » (*Le Dictionnaire du français*, Hachette, 1989). ☐
3. NdA : Du grec *ἵχθωρ*. Dans la mythologie grecque, ce mot fait référence à un fluide qui coule éternellement dans les veines des dieux. ☐

## BIBLIOGRAPHIE D'ELSDON BEST

À l'exception des articles parus dans des publications non savantes. Cf. Craig, 1964, p. 231-238 ; et «List of publications in volume form, and contributed articles by Elsdon Best », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 1.

- 1892a. « Prehistoric civilization in the Philippines, the Talgal-Bisaya Tribes », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 1, p. 118-125, 195-201.
- 1892b. «The Races of the Philippines », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 1, p. 7-19.
- 1893a. « The Tree-fort of the Mua-upoko tribe of Maoris, at Whakahoro », *Journal of the Polynesian Society*, Vol. 2, p. 87-88.
- 1893b. « Te Patunga o Ngarara Huarau », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 2, p. 211-219.
- 1896a. « The Maori and the moa », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 5, p. 121-122.
- 1896b. *In Ancient Maoriland*, Rotorua, Watt.
- 1897a. « Te Rehu o Tainui. The evolution of a maori atua », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 6, p. 41-66.
- 1897b. « Tuhoe-land: notes on the origin, history, customs, and traditions of the Tuhoe and Urewera Tribes », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 30, p. 33-41.
- 1897c. *Waikaremoana*, Wellington, Government Printer.
- 1898a. « Notes on some customs and superstitions of the Maori », *Transactions of the Australasian Association for the Advancement of Science*, vol. 7, p. 768-177.
- 1898b. « The Kiore-Maori or native rat », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 7, p. 47.
- 1898c. « Omens and superstitious beliefs of the Maori” (2 parts), *Journal of the Polynesian Society*, vol. 7, p. 119-136, 233-243
- 1898d. « The Art of the Whare-Pora: notes on the clothing of the ancient Maori, etc. », *Transactions of the New Zealand Institute*, vol. 31, p. 625.
- 1899. « Notes on maori mythology », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 8, p. 92-121.
- 1900a. « Maori origins (Part 2) », *Transactions of the New Zealand Institute*, vol. 33, p. 467-471.
- 1900b. « Tuhoeland: a legend of Maui », *The New Zealand Official Year Book*, p. 546.

- 1900-1901. « Spiritual concepts of the Maori », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 9, p. 173-199 ; vol. 10, p. 107-165.
- 1901a. « The Diversions of the Whare-Tapere: some account of the Games, amusements, and trials of skill of the Maori in olden times », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 34, p. 34-68.
- 1901b. « Maori magic: notes upon witchcraft, magic rites, etc. », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 34, p. 69-98.
- 1901c. « Religion of the ancient Maori: maori proverbs, etc. », *The New Zealand Official Year Book*, p. 530-533.
- 1901d. « Te Whangi-nui-a-Tara: Wellington in pre-Pakeha days », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 10, p. 107-165.
- 1902a. « Food-products of Tuhoe-land. Being notes on the food-supplies of non-agricultural tribes of the natives of New Zealand; together with some account of various customs, superstitions, &c., pertaining to foods », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 35, p. 45-111.
- 1902b. « Maori nomenclature. notes on the consanguineous, affinitative, personal, tribal, topographical, floral and ornithological nomenclature of the maori race of New Zealand », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 32, p. 182-201.
- 1902c. « The Neolithic Maori: his religion and mythology », *The New Zealand Official Year Book*, p. 578-581.
- 1902-1904. « Notes on the art of war as conducted by the Maori of New Zealand », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 11, p. 11-41, 47-75, 127-162, 219-246 ; vol. 12. 32-50, 65- 84, 145-165, 193-217 ; vol. 13, 1-19, 73-82.
- 1903a. « Maori marriage customs, being notes on ancient maori customs, ritual and sociological, connected with courtship, marriage, and divorce, together with some account of the levirate, and of many superstitious beliefs, and ancient animistic myths connected with the same, as held and preserved by the maori peoples of the Tuhoe tribe », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 36, p. 14-67.
- 1903b. « Maori sociology », *The New Zealand Official Year Book*, p. 641-644.
- 1903c. « Tree-felling with stone axe », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 12, p. 131.
- 1904a. « Ancient polynesian migrants to New Zealand, and voyage of “Aratawhao” canoe to Hawaiki », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 37, p. 121-138.
- 1904b. « Maori folk-lore », *Reports of the Australasian Association for the Advancement of Science*, p. 445.
- 1904c. « Notes on the custom of Rahui, its application and manipulation », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 13, p. 83-88
- 1904d. « The Uhi-Maori, or maori tattooing instruments », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 13, p. 166-172.
- 1904-1905. « Maori medical lore », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 13, p. 213-237; vol. 14, p. 1-23.

- 1905a. « Maori eschatology: the whare potae (house of mourning) and its lore; being a description of many customs, beliefs, superstitions, rites, &c., pertaining to death and burial among the maori people, as also some account of native belief in a spiritual world », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 38, p. 148-249.
- 1905b. « Notes on the colour-sense of the Maori », *The New Zealand Official Year Book*, p. 637-642.
- 1905-1907. « Lore of the Whare-kohanga. Part 1 », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 14, p. 205-215 ; vol. 15, p. 1-26, p. 147-162, 183-192 ; vol. 16, p. 1-12.
- 1906a. « Maori numeration: some account of the single, binary, and semi-vigesimal systems of numeration formerly employed by the Maori », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 39, p. 150-180.
- 1906b. « Maori marriage customs », *The New Zealand Official Year Book*, p. 638-645.
- 1906c. « Clothing of the ancient Maori », *The New Zealand Official Year Book*, p. 734-739.
- 1907a. « Maori numeration. The vigesimal system », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 16, p. 94-98.
- 1907b. « The ancient Maori: His amusements, games, etc. », *The New Zealand Official Year Book*, p. 707-711.
- 1907c. « Maori songs », *The New Zealand Official Year Book*, p. 739-745.
- 1907-1909. « Maori forest lore: being some account of native forest lore, as also of many myths, rites, customs, and superstitions connected with the flora and fauna of the Tuhoe of Urewera District », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 40, p. 185-254 ; vol. 41, p. 231-285 ; vol. 42, p. 433-481.
- 1909. « The Pump-drill: was it known to the Maori? », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 19, p. 224.
- 1910a. « Maori star names », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 19, p. 97-99.
- 1910b. *Maori Religion. On the Religious Ideas, Rites, and Invocations of the Maori People of New Zealand*, Brisbane, Australasian Association for the Advancement of Science Government Printer.
- 1912a. *The Stone Implements of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1912b. « Index to names of authors and papers and notes in the first twenty-one volumes of the *Journal of the Polynesian Society* », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 21, p. xv-xxvii.
- 1912c. « Index to titles of papers and notes in the first twenty-one volumes of the *Journal of the Polynesian Society* », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 21, p. xxvii-xxxvii.
- 1913a. « The Cult of Io, the concept of a supreme deity as evolved by the Ancestors of the Polynesians », *Man*, vol. 13, n° 57, p. 98-103.
- 1913b. « Tuhoe, The Children of the Mist », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 22, p. 149-165 ; vol. 23, p. 38-54, 84-102, 159-172.
- 1914a. « The Peopling of New Zealand », *Man*, vol. 14, n° 37, p. 73-76.
- 1914b. « Cremation amongst the Maori tribes of New Zealand », *Man*, vol. 14, n° 50, 110-112.

- 1914c. « Maori beliefs concerning the human organs of generation », *Man*, vol. 14, n° 66, p. 132-134.
- 1914d. « Ceremonial performances pertaining to birth, as performed by the Maori of New Zealand in past times », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 44, p. 127-162.
- 1915. « Evolution of the Tautau, a maori pendant », *Man*, vol. 15, n° 2, p. 2-5.
- 1916a. « Maori and Maruiwi: notes on the original inhabitants of new zealand and their culture; on the question of how that culture affected the later-coming Maori; and on the existence in these isles of customs, arts, and artifacts not traceable to Polynesia », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 48, p. 435-447.
- 1916b. « Maori voyagers and their vessels: how the Maori explored the Pacific Ocean, and laid down the sea roads for all Time », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 48, p. 447-463.
- 1916c. « The Maori concept of the spirit world », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 25, p. 174-175.
- 1916d. *Maori Storehouses and Kindred Structures*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1917a. « Notes on a peculiar game resembling draughts played by the maori folk of New Zealand », *Man*, vol. 17, n° 7, p. 14-15.
- 1917b. « Some place names of islands of the Society Group », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 26, p. 111-115.
- 1917-1919. « The Land of Tara, and they who settled it. Part 1 », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 26, p. 143-169 ; vol. 27, p. 1-25, 49-71, 99-114, 165-177.
- 1918a. « The Maori system of measurement », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 1, p. 26-32.
- 1918b. « Shell-middens of the Wellington District », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 1, p. 84-91.
- 1918c. « A Relic of neolithic days », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 1, p. 139-141.
- 1918d. « Shell-middens of the Porirua District », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 1, p. 212.
- 1918e. *Social Usages of the Maori*. Wellington, Maori-land Worker.
- 1918f. *The Discovery and Re-discovery of Wellington Harbour*, Wellington, Wellington Harbour Board.
- 1919a. « A Maori fish-trap showing unusually fine workmanship », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 2, p. 35-37.
- 1919b. « Note on a curious steatite figurine found at Mauku », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 2, p. 77.
- 1919c. *The Land of Tara*. New Plymouth, Avery.
- 1920. « A toki titaha, or stone axe, from Taranaki. Two greenstone pendants », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 3, p. 168-169.

- 1921a. « Huru or Ngahuru: notes on a widespread word denoting ten, and its many variant forms in use throughout the Pacific and Indian Ocean regions », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 3, p. 248-256.
- 1921b. « Stone-shanked maori fish-hooks », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 3, p. 295-296.
- 1921c. « Dagger-like weapon used by Maoris », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 4, p. 5.
- 1921d. « Old redoubts, blockhouses, and stockades of the Wellington District », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 53, p. 14.
- 1921e. « Polynesian mnemonics: notes on the use of the quipus in Polynesia in former times; also some account of the introduction of the art of writing », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 4, p. 67-74.
- 1921f. « The Maori genius for personification; with illustrations of maori mentality », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 53, p. 1-13.
- 1922a. *Astronomical Knowledge of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1922b. *Some Aspects of Maori Myth and Religion*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1922c. *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1922d. *The Maori Division of Time*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1922e. « Operiki Pa, Whanganui River », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 4, p. 303.
- 1922f. « Ti Rakau, an old maori pastime », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 4, p. 306-307.
- 1922g. « Divinatory rites of the Maori », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 4, p. 307-310.
- 1922h. « An Eel fiesta », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 108-109.
- 1922i. « The Maori method of drilling », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 145-147.
- 1922j. « Maori woodcraft. A peculiar device for taking small Birds », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 203-204.
- 1922k. « Wahieroa and Rata. A tradition of Polynesia », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 31, p. 1-28.
- 1922l. « Our late president », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 31, p. 75.
- 1922m. « The taro (colocasia antiquorum) », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 204-205.
- 1922n. « Pastimes of maori children. Maori games and pastimes: stilt-walking », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 254-255.
- 1922o. « The Legend of Whiro », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 31, p. 111-116.
- 1923a. *Polynesian Voyages*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.

- 1923b. *The Maori School of Learning. Its objects, methods, and ceremonial*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1923c. « The Origin of the Maori. The hidden homeland of the Maori, and its probable location », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 32, p. 10-20.
- 1923d. « Maori personifications. Anthropogeny, solar myths and phallic symbolism: as exemplified in the demiurgic concepts of Tane and Tiki », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 32, p. 53-69, 103-120.
- 1923e. « Did Polynesian voyagers know the double outrigger? », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 32, p. 200-214.
- 1923f. « Notes on the occurrence of the lizard in maori carvings », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 5, p. 321.
- 1923g. « Maori korotete or corf », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 6, p. 118-119.
- 1923h. « Miramar island and its history », *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. 54, p. 779-791.
- 1923i. « Polynesian Steam Oven », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 6, p. 54-56.
- 1923j. « The Neolithic Maori », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 6, p. 56-57.
- 1923k. « Stacked fuel in a maori hamlet », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 6, p. 119.
- 1924a. *The Maori*. Wellington, H. Tombs, 2 vol.
- 1924b. *Maori Religion and Mythology*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1924c. *The Maori as He Was*. Wellington, Government Printer.
- 1924. *Christian and Maori Mythology. Notes on the Clash of Cultures; an address*. Wellington, New Zealand Worker.
- 1924d. « The Polynesian method of generating fire », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 33, p. 87, 151.
- 1924e. « The Maori as a deep-sea voyager », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 33, p. 329.
- 1924f. « The utu piharau or lamprey-weir as constructed on the Whanganui River », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 7, p. 25-30.
- 1925a. *Tuhoe, The Children of the Mist. A Sketch of the Origin, History, Myths, and Beliefs of the Tuhoe Tribe of the Maori of New Zealand; with some Account of Other Early Tribes of the Bay of Plenty District*, New Plymouth, Avery, 2 vol.
- 1925b. *Games and Pastimes of the Maori*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1925c. *Maori Agriculture*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1925d. *The Maori Canoe*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1925e. « A Carved maori lintel », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 8, p. 40.

- 1925f. « The Burning of the Arawa », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 34, p. 292.
- 1926a. « Notes on customs, ritual, and beliefs pertaining to sickness, death, burial, and exhumation among the Maori of New Zealand », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 6-30.
- 1926b. « Legend of Mahu and Taewha », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 73-110.
- 1926c. « He Tangi na Hine Matioro », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 153.
- 1926d. « Ritual formulae pertaining to war and peace making », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 204-210.
- 1926e. « Ngatoro-i-rangi and Manaia. Illustrating maori belief in the arts of magic », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 211-222.
- 1926f. « The Maori game of Mu-torere », *The New Zealand Journal of Science and Technology*, vol. 8, p. 189.
- 1926g. « White magic of the Maori », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 315-328.
- 1926-1929. « Honorific and sacerdotal terms and personifications met with in maori narratives », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 38-42, 154-155, 239-241, 333-334 ; vol. 36, p. 290-291 ; vol. 37, p. 67-69, 226-227 ; vol. 38, p. 52-53.
- 1926-1930. « Word List. Containing words and expressions not included in published dictionaries of the maori tongue », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 35, p. 43-44, 156-158, 242-247, 335-336 ; vol. 36, p. 372-375 ; vol. 37, p. 70-74, 372-376 ; vol. 38, 48-51, 169-172, 217-219 ; vol. 39, p. 67-68.
- 1927a. *The Pa Maori*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1927b. « The Discovery and settlement of Rarotonga by the Polynesians », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 36, p. 122-134.
- 1927c. « Raumahora and Takarangi. A Legend of the Taranaki tribes », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 36, p. 239-259.
- 1927d. « Hau and Wairaka: The Adventures of Kupe and his relatives », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 36, p. 260-282.
- 1927e. « Irihia, The Homeland of the Polynesians », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 36, p. 330-362.
- 1928a. « Maori and Maruiwi », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 37, p. 175-193.
- 1928b. « The Story of Rua and Tangaroa. An Origin myth. How the art of woodcarving was acquired by man », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 37, p. 257-260.
- 1928c. « The Story of Ngae and Tutunui. An East-coast version of the Kae Tutunui myth », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 37, p. 261-270.
- 1928d. « The Story of Tawhaki as written by Henare Potae of Uawa », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 37, p. 359-366.

- 1929a. *Fishing Methods and Devices of the Maori*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1929b. *The Whare Kohanga and its Lore*. Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1929c. « The Maui Myths, as related by natives of Tolaga Bay », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 38, p. 1-26.
- 1929d. « Notes on the Korotangi or stone bird », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 38, p. 55-59.
- 1929e. « Maori customs pertaining to birth and baptism », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 38, p. 241-269.
- 1930-1931. « Maori agriculture. Cultivated food-plants of the Maori. Part 1 », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 39, p. 346-380 ; vol. 40, p. 1-22.
- 1942. *Forest-Lore and Woodcraft of the Maori*, Wellington, Dominion Museum, The Government Printer.
- 1954. *Polynesian voyagers : the Maori as a deep-sea navigator, explorer & colonizer*. Wellington, Dominion Museum, Government Printer, vol. 28, p. 1-17, 79-96, 123-133.
- Best Elsdon & Adelaide Best, 1922. *The Mythopoetic Maori: his genius for personification as seen in his mythological concepts / na Ira-Tahu raua ko Hine-Kura*. New Plymouth, Thomas Avery.
- Best Elsdon (trad.) & Te Whetu, 1893. « Te haerenga mai o Kupe i Hawaiki » (L'arrivée de Kupe de Hawaiki). *Journal of the Polynesian Society*, vol. 2, p. 147-151.
- 1894. « The Slaying of Te Kaiwhakaruaki », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 3, p. 18-19.
- Best Elsdon (trad.) & Te Aro, 1894. « The Slaying of Mokonui », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 3, p. 166-167.
- Best Elsdon (trad.), Tama-Rau & Tutakangahau, 1899. « The Story of Hape the Wanderer », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 8, p. 49-57.

## Archives

Alexander Turnbull Library, National Library of New Zealand / Te Puna Mātauranga o Aotearoa (Wellington), Elsdon Best Manuscripts.

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Allen Grant, 1897. *The Evolution of the Idea of God. An Inquiry into the Origins of Religion*, London, Grant Richards.
- Anderson Athol, 1989. « The Last archipelago: 1000 years of maori settlement in New Zealand », dans David Green (dir.), *Towards 1990: Seven Leading Historians Examine Significant Aspects of New Zealand History*, Wellington, GP Books, p. 1-19.
- 1990. « Edward Shortland », dans *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Ballara Angela, 1998. *Iwi: The Dynamics of Maori Tribal Organisation from c. 1769 to c. 1945*, Wellington, Victoria University Press.
- 1990. « Patuone, Eruera Maihi », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Baring-Gould Sabine, 1898 [1869-1970]. *The Origin and Development of Religious Belief*, London, Rivingtons, 2 vols.
- Beaglehole Ernest et Pearl Beaglehole, 1946. *Some Modern Maoris*. Wellington: New Zealand Council for Educational Research
- Bellich James, 1996. *Making Peoples. A History of the New Zealanders: From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland, Penguin Books.
- 2001. *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000*, Auckland, Allen Lane and Penguin Press.
- Bennet Frederick Augustus, 1932. « Words of farewell », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 2-3.
- Biggs Bruce & David Simmons, 1970. « The Sources of *The Lore of the Whare-wananga* », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 79, p. 22-42.
- Binney Judith, Gillian Chaplin & Craig Wallace, 1979. *Mihaia: The prophet Rua Kenana and his community at Maungapohatu*, Wellington, Oxford University Press.
- Binney Judith, 1995. *Redemption Songs: A Life of Te Kooti Arikirangi Te Turuki*, Auckland, Auckland University Press.
- 2009. *Encircled Lands: Te Urewera, 1820-1921*, Wellington, Bridget Williams Books
- Bishop Russell, 2008. « Te Kotahitanga. Kaupapa Maori in mainstream classrooms », dans N. K. Denzin, Y. S. Lincoln & L. T. Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, p. 439-458.
- Brettell Caroline (dir.), 1996 [1993]. *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*, Westport, London, Bergin & Garvey.

- Buck Peter H. : voir Hiroa Te Rangī.
- Buller James, 1880. *New Zealand Past and Present*, London, Hodder and Stoughton.
- Byrnes Giselle M., 1993. « Smith, Stephenson Percy », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 2. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- 1999. Compte rendu de *Patrons of Maori Culture* de Steven Webster, *Kōtare*, vol. 2, n° 2, p. 71-73.
- Caillé Alain, 2000. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Cameron Fiona et Conal McCarthy, 2015. « Two anthropological assemblages: Maori 'culture areas' and 'adaptation' in New Zealand museums and government policy », *Museum and Society*, vol. 13, n° 1, p. 88-106.
- Carpenter Joseph Estlin, 1913. *Comparative Religion*, London, Williams & Norgate.
- Casal Adolfo Yáñez, 2005. *Entre a Dádiva e a Mercadoria*, S.I., Édition de l'auteur.
- Christie Henry M., 1932. « A Personal appreciation », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 30-31.
- Claessen J. J., 2002 [1998]. « Pacific: Polynesia », dans A. Barnard & J. Spencer (dir.), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, London, New York, Routledge, p. 620-624.
- Clodd Edward, 1905. *Animism: The Seed of Religion*, S.I., Constable.
- Colenso William, 1890. *The Authentic and Genuine History of the Signing of the Treaty of Waitangi*, Wellington, George Didsbury.
- Conder Claude Reignier, 1908. *The Rise of Man*, London, John Murray.
- Connell Raewyn, 2007. *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, Unwin.
- Craig Elsdon W.G., 1964. *Man of the Mist: A Biography of Elsdon Best*, Wellington, Auckland, Sydney, A.H. & A.W. Reed.
- Cox James, 2014. *The Invention of God in Indigenous Societies*, Durham, Acumen.
- Darnell Regna, 2001. *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*, Lincoln, London, University of Nebraska Press.
- Darnell Regna & Frederic W. Gleach, 2005. « Introduction », dans *Histories of Anthropology Annual*, vol. 1, p. vii-x.
- Darwin Charles, 1888 [1871]. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York, D. Appleton & Co.
- Davidson Janet, 1984. *The Prehistory of New Zealand*, Auckland, Longman Paul.
- Davis Charles Oliver, 1876. *The Life and Times of Patuone, the Celebrated Ngāpuhi Chief*, Auckland, J. H. Field.
- De Breucker G., 2011. « Berossos Between Tradition and Innovation », dans K. Radner & E. Robson (dir.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, New York, Oxford University Press, p. 637-658.

- Deloria, Jr. Vine, 1970 [1969]. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York, Avon.
- Denzin Norman K. & Yvonna S. Lincoln, 2008. « Introduction. Critical Methodologies and Indigenous Inquiry », in Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, p. 1-20.
- Denzin Norman K, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (dir.), 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage.
- Durie Mason, 1998. *Te Mana, Te Kawanatanga: The Politics of Maori Self Determination*, Auckland, Oxford University Press.
- Durkheim Émile, 1902 [1893]. *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan.
- Elsmore Bronwyn, 1999 [1989]. *Mana from Heaven: A Century of Maori Prophets in New Zealand*, Auckland, Reed Books.
- Evans Richard, 2000 [1997]. *In Defence of History*, London, Granta Books.
- Fabre Daniel, 2007. « Les savoirs des différences. Histoire et sciences des mœurs en Europe (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », dans Karine Chemla (dir.), *Action concertée. Histoire des savoirs, 2003-2007. Recueil de synthèses*, Paris, CNRS / ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2007, p. 65-68.
- 2008. « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n° 185-186, p. 269-300.
- 2010. « D'une ethnologie romantique », dans Daniel Fabre & Jean-Marie Privat (dir.), *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, p. 5-75.
- Firth Raymond, 1959 [1929]. *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, R.E. Owen.
- 1932, « A Personal appreciation », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 23-25.
- Fornander Abraham, 1878-1886. *An Account of the Polynesian Race: Its Origin and Migrations; and the Ancient History of the Hawaiian People to the Times of Kamehameha I*, London, Trübner, 3 vol.
- Frazer James G. , 1909. *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, London, MacMillan and Co.
- Frazer James, 1908. *The Scope of Social Anthropology. A Lecture Delivered before the University of Liverpool, May 14th, 1908*, London, MacMillan and Co.
- Gathercole Peter, 1978. « *Hau, mauri, and utu*: a re-examination », *Mankind*, vol. 11, n° 3, p. 334-340.
- Gill William Wyatt, 1876. *Myths and Songs from the South Pacific*. London , Henry S. King & Co.
- Giobellina Brumana Fernando, 2017. *Le Don de l'essai. A propos de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, Les Carnets de Bérose, n° 8, Lahic / DPRPS-Direction générale des patrimoines.

- Godbout Jacques T., 2000. *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo æconomicus*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S.
- Godelier Maurice, 1996. *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- Gray Geoffrey, 2018. « A Desire for Social Justice : Life and Work of Ralph O'Reilly Piddington » in *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, Lahic-Iiac, UMR 8177.
- Greenland Hauraki, 1991. « Maori ethnicity as ideology », dans Paul Spoonley, David Pearson et Cluny Macpherson (dir.), *Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand*, Palmerston North, Dunmore Press, p. 90-107.
- Grey George, 1855. *Polynesian mythology, and Ancient Traditional History of the New Zealand Race as furnished by their Priests and Chiefs*, London, Murray.
- 1854. *Ko nga mahinga a nga tupuna Maori* (Les Exploits des ancêtres Maori), London, Murray.
- 1857. *Ko nga whakapepeha me nga whakaahuareka a nga tipuna o Aotea-roa* (Adages populaires et proverbiaux des ancêtres de la race de Nouvelle-Zélande), Cape Town, maison d'édition non identifiée.
- Grote George, 1846-1856. *A History of Greece, from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, London, John Murray, 12 vol.
- Gudgeon, Walter, 1905. « Mana Tangata », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 14, p. 49-66.
- 1885. *The History and Doings of the Maoris, from the Year 1820 to the Signing of the Treaty of Waitangi in 1840*, Auckland, H. Brett.
- Hammond Thomas Godfrey, 1899. « Atua Maori », *Journal of the Polynesian Society*, vol.8, p. 89-92.
- Handler Richard (dir.), 2000. *Excluded Ancestors, Inventible Traditions. Essays Toward a More Inclusive History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Handler Richard & Joyce Linnekin, 1984. « Tradition, genuine or spurious », *The Journal of American Folklore*, vol. 97, p. 273-290.
- Hanson Allan, 1989. « The making of the Maori: culture invention and its logic », *American Anthropologist*, vol. 91, p. 890-902.
- 1991. « Reply to Langdon, Levine, and Linnekin », *American Anthropologist*, vol. 93, p. 449-450.
- Henare Amiria, 2005. *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press
- 2007. « Nga Rakau a te Pakeha. Reconsidering Maori Anthropology », dans Jeanette Edwards, Penny Harvey & Peter Wade (dir.), *Anthropology and Science. Epistemologies in Practice*, Oxford, New York, Berg, p. 94-95.
- Hertz Robert, 1988. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris , J.-M. Place.
- Hiroa Te Rangi / Peter H. Buck, 1932. « Words of farewell », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 15-21.

- 1954 [1938]. *Vikings of the sunrise*, Christchurch , Whitcombe & Tombs.
- 1949. *The Coming of the Maori*. Wellington, Whitcombe and Tombs.
- Hiroa Te Rangi / Peter H. Buck & Apirana Ngata; M.P.K. Sorrenson (dir.), 1986-1988. *Na To Hoa Aroha. From Your Dear Friend: the Correspondence between Sir Apirana Ngata and Sir Peter Buck, 1925-50*, Auckland, Wellington, Auckland University Press, Alexander Turnbull Library, Maori Purposes Fund Board, 3 vol.
- Holman Jeffrey Paparoa, 2010. *Best of both Worlds. The Story of Elsdon Best and Tutakangahau*, North Shore, Penguin Books.
- Howitt Alfred William, 1904. *The Native Tribes of South-East Australia*, London, MacMillan.
- Hyde Lewis, 1979. *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Random House.
- Ivens Walter, 1932. Compte-rendu d'Elsdon Best, *Tuhoe: The Children of the Mist, Man*, vol. 32, p. 241-242.
- James Edwin Oliver, 1917. *Primitive Ritual and Belief: An Anthropological Essay*, London, Methuen & Co.
- Jenks Edward, 1900. *A History of Politics*, London, J.M. Dent & Co.
- Jevons Frank Byron, 1913. *Comparative Religion*, Cambridge, University Press.
- Joannès Francis, 2001. « Bérose », dans F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, R. Laffont (Bouquins), p. 124-125.
- Johansen Jorgen Prytz, 1954. *The Maori and his Religion in its Non-ritualistic Aspects*. Kobenhavn (Copenhagen), I kommission hos E. Munksgaard.
- Keessing Felix, 1928. *The Changing Maori*, New Plymouth, Thomas Avery & Sons, Board of Maori Ethnological Research.
- King Michael (dir.), 1975. *Te Ao Hurihuri: The World Moves On. Aspects of Maoritanga*, Auckland, Reeds.
- Kolig Eric, 2002. « Guardians of nature or ecologists of the stomach? The indigenous cultural revival in New Zealand, resource use and nature conservation », dans E. Kolig & H. Mùchler (dir.), *Politics of Indigeneity in the Pacific: Recent Problems of Identity in Oceania*, Münster, Lit Verlag, p. 95-118.
- 2004. « Coming through the backdoor. Secularisation in New Zealand and maori religiosity », dans John Stenhouse & Brett Knowles (dir.), *The Future of Christianity. Historical, Sociological, Political and Theological Perspectives from New Zealand*. Adelaide, ATF, p. 183-204.
- Kuper Adam, 2002. « The Return of the native », *Current Anthropology*, vol. 44, n° 3, p. 389-395.
- Lai Jessica Christine, 2014. *Indigenous Cultural Heritage and Intellectual Property Rights: Learning from the New Zealand Experience?*, Cham, Springer.
- Lang Andrew, 1898. *The Making of Religion*, London, Longmans and Co.

- Lévi-Strauss Claude, 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, p. ix-52.
- Lewis Herbert, 2014. *In Defense of Anthropology. An Investigation of the Critique of Anthropology*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Liebersohn Harry, 2011. *The Return of the Gift. European History of a Global Idea*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Linnekin Jocelyn, 1991. « Cultural invention and the dilemma of authenticity », *American Anthropologist*, 93 (2), p. 446-449.
- Mackay David, 1990. « Colenso, William », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Malinowski Bronislaw. 1922, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge.
- Marsden Maori, 1975. « God, Man, and Universe: a Maori View », dans Michael Michael (dir.), *Tē Ao Hurihuri: The World Moves On. Aspects of Maoritanga*, Auckland, Reeds, p. 191-219.
- 2003. *The Woven Universe: Selected Writings of Rev. Maori Marsden*, New Zealand, Estate of Rev. Maori Marsden.
- Marett Robert, 1909. *The Threshold of Religion*, London, Methuen.
- Mauss Marcel, 2012 [1923-1924 (1925)]. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France.
- McCarthy Conal, 2014. « “Empirical Advocating Cultural Adjustments” : The Anthropological Governance of Apirana Ngata and the Native Affairs Department », *History and Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 280-295.
- McCarthy Conal & Fiona Cameron, 2017. « “The Maori as He Was”: New Zealand museums, anthropological governance, and indigenous agency », dans Tony Bennett, Fiona Cameron, Nélia Dias, Ben Dibley, Rodney Harrison, Ira Jacknis & Conal McCarthy (dir.), *Collecting, Ordering, Governing: Anthropology, Museums, and Liberal Government*, Durham: Duke University Press, p. 175-216.
- Mead Hirini Moko / Sidney M. Mead, 2003. *Tikanga Maori: Living by Maori Values*, Wellington , Huia Publishers.
- Metge Joan, 1995. *New Growth from Old: The Whanau in the Modern World*, Wellington, Victoria University Press.
- 2004 [1964]. *A New Maori Migration: Rural and Urban Relations in New Zealand*, Oxford, New York, Berg.
- Morgan Lewis Henry, 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York , H. Holt.
- 1985 [1877], *La Société archaïque* (traduit de l'américain par H. Jaouiche), Paris, Éditions Anthropos.
- Morrow Daniel et Barbara Brookes, 2013. « The Politics of Knowledge: Anthropology and Maori Modernity in Mid-Twentieth-Century New Zealand », *History and Anthropology*, vol. 24, n° 4, 453–471.

- Mosko, Mark S., 2017. *Ways of Baloma. Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*, Chicago, Hau Books.
- Müller Friedrich Max, 1876. « Preface », dans William Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, London , Henry S. King & Co., p. v-xviii.
- 1892. *Anthropological Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1891*, London, Longmans, Green and Co.
- Nakata Martin, 2007. *Disciplining the savages - Savaging the disciplines*, Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Natusch Sheila, 1990. « Wohlers, Eliza and Wohlers, Johann Friedrich Heinrich », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Newman Alfred Kingcome, 1882. « A study of the causes leading to the extinction of the Maori », *Transactions of the New Zealand Institute*, vol. 14, p. 459-477.
- 1912. *Who are the Maoris?*, Christchurch, Whitcombe & Tombs.
- Novick Peter, 1999 [1988]. *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ong Walter J., 2002 [1982]. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, New York, Routledge.
- Parsons M. J., 1990. 'Jury, Hoani Te Whatahoro', *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Pocock John., 1965. *The Maori and New Zealand Politics*, S.I., Blackwood and Janet Paul.
- Ramsden Eric, 1948. *Sir Apirana Ngata and Maori Culture*, Wellington, A.H. & A.W. Reed.
- Rata Elizabeth, 2000. *A Political Economy of Neotribal Capitalism*, New York, Lexington Books.
- 2011. « Discursive Strategies of the Maori Tribal Elite », *Critique of Anthropology*, vol. 31, p. 359-380.
- Ray Arthur, 2016. *Aboriginal Rights Claims and the Making and Remaking of History*. Montreal, McGill–Queen's University Press.
- Reilly Michael P.J., 1990. « John White », *Dictionary of New Zealand Biography*, volume 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Renan Ernest, 1887-1893. *Histoire du Peuple d'Israël*, Paris, Calmann Lévy, 5 vol.
- Repa T. Wi, 1932. « Words of farewell », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 41, p. 15-21.
- Riley, Murdoch, 1994. *Maori Healing and Herbal. New Zealand Ethnobotanical Sourcebook*, Paraparaumu, Viking Sevensseas.
- Roque Ricardo, 2010. *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, S.I., Palgrave MacMillan.

- Rosa Frederico Delgado, 2003. *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions, Maison des sciences de l'homme (Préface de Patrick Menget).
- Royal Charles / Te Ahukaramú, 2003. « Editor's Introduction », dans Maori Marsden, *The Woven Universe: Selected Writings of Rev. Maori Marsden*, New Zealand, Estate of Rev. Maori Marsden, p. viii-xviii.
- Sahlins Marshall, 1976 [1972]. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Éditions Gallimard.
- 1999. « What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century », *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, p. i-xxiii.
- Salmond Anne, 1994 [1975]. *Hui. A Study of Maori Ceremonial Gatherings*, Auckland, Reed.
- 1983. « The Study of traditional maori society: the state of the art », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 92, p. 309-332.
- 2014. « Tears of Rangi. Water, power, and people in New Zealand ». *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, p. 285-309.
- Sandall Roger, 2001. *The Culture Cult: Designer Tribalism and Other Essays*, Boulder, Westview Press.
- Segalen Victor, 1921. *Les Immémoriaux*, Paris, Les Éditions G. Crès.
- Shortland Edward, 1882. *Maori Religion and Mythology. Illustrated by Translations of Traditions, Karakia, &c., to Which are Added Notes on Maori Tenure of Land*, London, Longmans, Green, and Co.
- Simmons David R., 1976. *The Great New Zealand Myth: A Study of the Discovery and Origin Traditions of the Maori*, Wellington, Reed.
- 1994. « The words of Te Matorohanga », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 103, p. 115-170.
- Sinclair Douglas, 1975. « Land: Maori View and European Response », dans Michael King (dir.), *Tē Ao Hurihuri: The World Moves On. Aspects of Maoritanga*, Auckland, Reeds, p. 115-139.
- Sissons Jeffrey, 1991. *Tē Waimana. The Spring of Mana: Tuhoe History and the Colonial Encounter*, Dunedin, New Zealand, University of Otago Press.
- 1993. « Best, Elsdon », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 2. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- 2000. « The Post-assimilationist thought of Sir Apirana Ngata: Towards a Genealogy of New Zealand Biculturalism », *New Zealand Journal of History*, vol. 34, p. 47-59.
- 2005. *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Futures*, London, Reaktion.
- Smith Linda Tuhiwai, 2012 [1999]. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London, New York, Zed Books.

- “Kaupapa Maori research”, in M. Battiste (org.), *Reclaiming indigenous voice and vision*, Vancouver, UBC Press, p. 225-247.
- 2008. “Colonizing knowledges”, In Denzin Norman K, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (dir.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, p. 58-77.
- Smith Stephenson Percy, 1904 [1898]. *Hawaiki: The Original Home of the Maori, with a Sketch of Polynesian History, being an Introduction to the Native History of Rarotonga*, Christchurch, Whitcombe & Tombs.
- 1910 [1904]. *Maori Wars of the Nineteenth Century. The Struggle of the Northern Against the Southern Maori Tribes prior to the Colonisation of New Zealand in 1840*, Christchurch, Whitcombe & Tombs.
- 1910. *History and Traditions of the Maoris of the West Coast, North Island of New Zealand prior to 1840*, Wellington, The Polynesian Society.
- Smith Stephenson Percy, Te Matohoranga & Nepia Pohuhu, 1913-1915. *The Lore of the Whare-wananga, or Teachings of the Maori College on Religion, Cosmogony, and History*, New Plymouth, maison d'édition non identifiée.
- Sorrenson M. P. K., 1990 [1979]. *Maori Origins and Migrations: The Genesis of some Pakeha Myths and Legends*, Auckland, University Press.
- Spengler Oswald, 1918-1923. *The Decline of the West*, London, Allen & Unwin, 2 vol.
- Spoonley Paul, 1991. « Pakeha ethnicity: a response to Maori sovereignty », dans P. Spoonley, D. Pearson & C. Macpherson (dir.), *Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand*, Palmerston North, Dunmore Press, p. 154-170.
- Spoonley Paul, David Pearson & Cluny Macpherson (dir.), 1991. *Nga Take: Ethnic Relations and Racism in Aotearoa/New Zealand*, Palmerston North, Dunmore Press.
- Spurrell Herbert, 1918 [1917]. *Modern Man and His Forerunners. A Short Study of the Human Species Living and Extinct*, London, G. Bell & Sons.
- Stack James West, 1898. *South Island Maoris: a Sketch of their History and Legendary Lore*, Christchurch, Whitcomb & Tombs.
- Stafford Kane (dir.), 2013. *The Auckland University Press Anthology of New Zealand Literature*, Auckland, University Press.
- Stenhouse John, 1996. « Newman, Alfred Kingcome », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 3. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Stocking George W., Jr., 1995. *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Sutherland I. L. (dir.), 1940. *The Maori People Today*, Wellington, New Zealand Institute of International Affairs, New Zealand Council for Educational Research.

- Taylor Richard, 1855. *Te Ika a Maui, or, New Zealand and Its Inhabitants, illustrating the Origin, Manners, Customs, Mythology, Religion, Rites, Songs, Proverbs, Fables, and Language of the Natives, together with the Geology, Natural History, Production, and Climate of the Country; Its State as regards Christianity; Sketches of the Principal Chiefs, and their Present Position*, London, Wertheim and Macintosh.
- Tengan Ty P. Kawika, Tevita O. Ka'ili et Rochelle Tuitagava'a Fonoti (dir.), 2010. *Genealogies: Articulating Indigenous Anthropology in/of Oceania*, numéro spécial de *Pacific Studies*, vol. 33, n° 2/3.
- Thomson Arthur Saunders, 1859. *The Story of New Zealand, Past and Present, Savage and Civilized*, London, J. Murray, 2 vol.
- Thompson David, 1987. « The hau of the gift in its cultural context », *Pacific Studies*, vol. 11, n° 1, p. 63-79.
- Meijl Toon van, 1996. « Historicising Maoritanga: colonial ethnography and the reification of Maori traditions », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 105, n° 3, p. 311-346.
- Tregear Edward, 1885. *The Aryan Maori*, Wellington, George Didsbury, Government Printer.
- 1891. *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington, Lyon & Blair.
- Tylor Edward B., 1903 [1871]. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London, John Murray, 2 vol.
- Walker Ranginui, 2001. *He Tipua: The Life and Times of Sir Apirana Ngata*, Auckland, Penguin
- Ward Alan, 1990. « Davis, Charles Oliver Bond », *Dictionary of New Zealand Biography*, vol. 1. Édition numérique : Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand, <http://www.teara.govt.nz> [consulté en janvier 2016]
- Warne Kennedy & Peter James Quinn (phot.), 2013. *Tuhoe. Portrait of a Nation*, Auckland, Penguin Books (Publié en partenariat avec Tuhoe Te Uru Taumatua).
- Webster Steven, 1998. *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*. Dunedin, University of Otago Press.
- Weiner Annette B., 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*, Berkeley, University of California Press.
- Whimp Graeme, 2017. « The Quest for Hawaiki : Life and Work of Stephenson Percy Smith », dans *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, Lahic-Iiac, UMR 8177.
- White John, 1879-1890. *The Ancient History of the Maori, His Mythology and Traditions. Horo-Uta or Taki-Tumu Migration*, Wellington, George Didsbury, Government Printer.
- Williams Herbert W., 1925. Compte rendu d'Elsdon Best, *The Maori, Man*, vol. 25, p. 145-146.
- Williams Herbert William, 1917. *A Dictionary of the Maori Language [...]. Based upon the dictionaries of W. Williams and W. L. Williams*, Wellington, N.Z. , M. F. Marks.
- Williams John, 1969. *The Politics of the New Zealand Maori: Protest and Co-operation, 1891-1909*, Auckland, Auckland University Press, Oxford University Press.

UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE  
ET DE LA POLITIQUE SCIENTIFIQUE

*Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture*

**DIRIGÉE PAR CHRISTINE LAURIÈRE ET FREDERICO DELGADO ROSA**

CONSEIL SCIENTIFIQUE / COMITÉ DE LECTURE

|                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| Ira Bashkow       | João Leal           |
| Paul Basu         | Benoît de l'Estoile |
| Claude Blanckaert | Herbert Lewis       |
| Alice Conklin     | Andrew Lyons        |
| Vincent Debaene   | Fernanda Peixoto    |
| Nélia Dias        | Emmanuelle Sibeud   |
| Christian Jacob   | George Steinmetz    |
| Adam Kuper        | Han Vermeulen       |

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION  
Annick Arnaud

SUIVI ÉDITORIAL  
Claudie Voisenat

*Les manuscrits doivent être adressés au Lahic*  
105, Bd Raspail 75006 Paris  
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr