Journal de la Société des Océanistes

136-137 | 2013
La part « d'immatériel » dans la culture « matérielle »

La cosmologie dans l'objet. L'immatériel exprimé dans les pirogues cérémonielles lau et owa (est des îles Salomon)

Pierre Maranda et Sandra Revolon

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/jso/6972
DOI : 10.4000/jso.6972
ISSN : 1760-7256

Éditeur
Société des océanistes

Édition imprimée
Date de publication : 15 octobre 2013
Pagination : 27-42
ISBN : 978-2-85430-035-2
ISSN : 0300-953x

Référence électronique
Pierre Maranda et Sandra Revolon, « La cosmologie dans l'objet. L'immatériel exprimé dans les pirogues cérémonielles lau et owa (est des îles Salomon) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 136-137 | 2013, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 16 avril 2020. URL : http://journals.openedition.org/jso/6972 ; DOI : https://doi.org/10.4000/jso.6972

© Tous droits réservés

La cosmologie dans l'objet. L'immatériel exprimé dans les pirogues cérémonielles lau et owa (est des îles Salomon)

par

Pierre MARANDA* et Sandra REVOLON**

RÉSUMÉ

La demande modifiée, soumise par Maranda au Conseil de Recherches en Sciences humaines du Canada en 2009, pour rédiger une monographie sur la Barque blanche, une pirogue rituelle des Lau de Malaita (îles Salomon), a été ici enrichie par Sandra Revolon, d'une part quant à la partie théorique, d'autre part pour ce qui a trait à des pirogues du même type dans une autre société des Salomon, les Owa de Aorigi (à l'est de Makira). La part « d'immatériel » dans l'objet de culture dite « matérielle » qu'est la Barque blanche ne comporte que le volet traditionnel puisque son interprétation chrétienne n'a pu être sondée auprès des enfants et des petits-enfants des païens qui l'ont construite. Mais Revolon fait écho à cette dynamique immatérielle en milieu chrétien parmi les Owa. L'article s'intéresse néanmoins à cette seconde partie du projet dans une longue annexe.

Mots-clés : mystification, enchantement, mythologie, kastom, pirogues cérémonielles, christianisme, Malaita, Aorigi

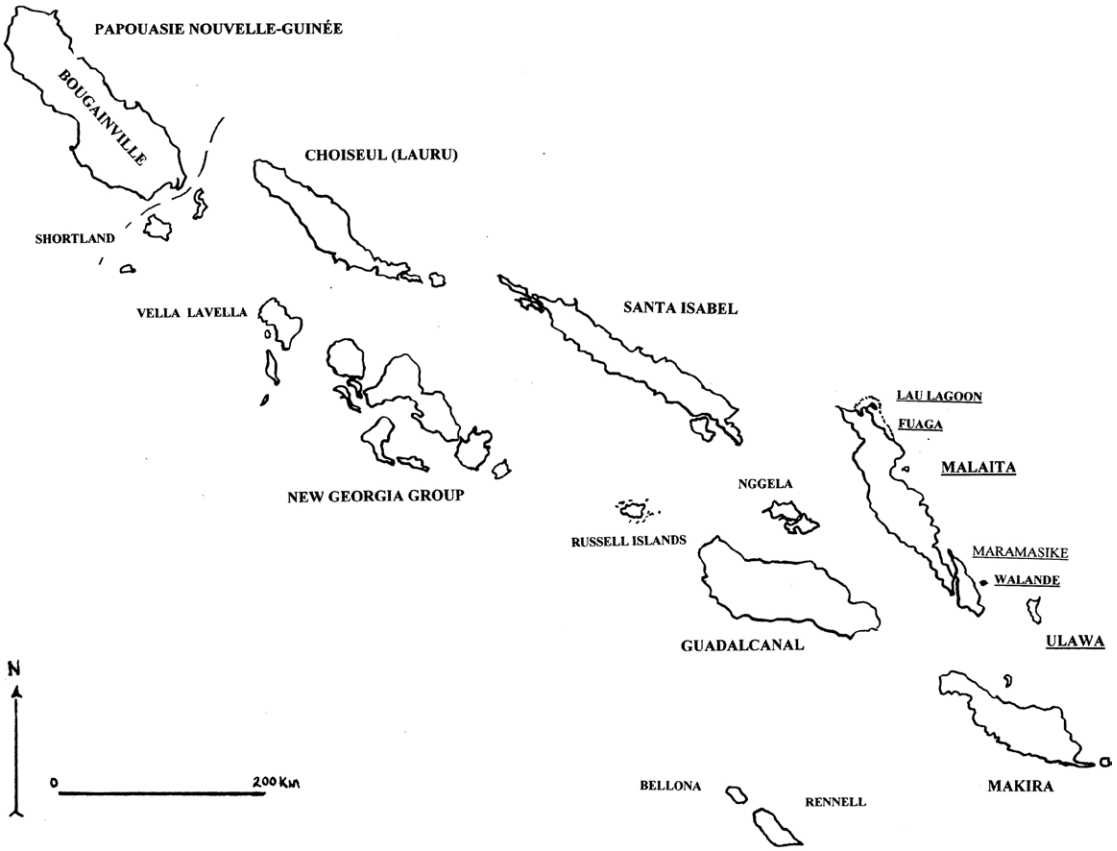
ABSTRACT

This paper consists of a modified version of a grant application submitted to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada in 2009 by Maranda to write a monograph on a ceremonial canoe made by the Lau of Malaita (Solomon Islands) in 1968. It has been complemented by Sandra Revolon by a theoretical input and by the addition of data on canoes of the same type in another Solomon society, that of the Owa of Aorigi (east of Makira). The « immaterial » component of the Lau « material » canoe deals only with its traditional symbolism since its Christian interpretation could not be elicited from the children and grand-children of the pagans that had built it. But Revolon's tack develops pertinent Christian immaterial dynamics among the Owa. The paper presents nonetheless the second part of Maranda's project in a long annex.

Keywords: mystification, enchantment, mythology, kastom, ceremonial canoes, christianism, Malaita, Aorigi

Les Lau de Malaita, îles Salomon, vivent depuis plus de sept cents ans sur les îles artificielles qu'ils ont construites dans la lagune qui porte leur nom. Pêcheurs et grands navigateurs, ils ont construit pour la dernière fois en 1968 une grande pirogue cérémonielle. Ce monument flottant, richement décoré de sculptures peintes, de somptueuses garnitures en franges, de plumes d'oiseaux et incrusté de coquillages représente une somme de la socio-cosmologie des Lau (photos 1 à 15). Lors du premier terrain de deux ans chez eux, Pierre Maranda a pu observer et documenter dans le détail la création de cette œuvre unique dans le corpus des arts rituels. Son exécution mobilisa

* Université Laval à Québec, pmaranda@videotron.ca, Pierre.Maranda@ant.ulaval.ca
** Aix-Marseille Université, sandra@pacific-credo.fr



Carte 1. – L'archipel des îles Salomon (© Maranda, 2002 : 93)

quotidiennement une vingtaine d'hommes sous la direction d'un grand prêtre, architecte naval. Il fallut six mois de travail assidu pour compléter ce *barukwaoa* (*baru* : grande barque, *kwaoa* : blanche, à cause d'une partie de sa décoration de coquillages blancs et de plumes de cacatoès). La monographie bilingue lau-anglais, rédigée avec le chef Rere James Tuita, rend compte de la chaîne opératoire qui en régla la construction jusqu'à son « immolation » rituelle.

Les Lau construisirent, de génération en génération et à raison d'un environ tous les vingt ans, de tels monuments patrimoniaux. Le grand cycle rituel des fêtes funéraires d'ensevelissement des crânes des défunts d'un clan se prolongeait en effet sur environ deux décennies et culminait dans l'exécution de ce chef-d'œuvre qui faisait pleurer de ravissement tous ceux qui le contemplaient. Or, en dépit de l'effort fourni – accompagné de divers sacrifices de cochons et autres rituels qui assuraient le bon déroulement de l'opération –, ce *baru* n'a toujours connu qu'une brève existence. Après dix jours de navigation au cours desquels on le faisait admirer dans les villages environnants, il fallait mettre précipitamment un terme à son existence. On veillait donc à ce que cette « pièce montée », obligatoirement éphémère, se détériorât le plus rapidement possible. Son délabrement achevé marquait le début du rituel de clôture du grand cycle funéraire qui structurait la vie des Lau (Ivens, 1930 ; Maranda et Köngäs Maranda, 1970 ; Maranda, 2008b). Le *baru* exprimait par ses décorations la conjonction de la mer, masculine, de la terre, féminine, et du ciel immédiat[1] par ses représentations d'oiseaux, mâles et femelles.

La monographie fournit la description de la construction de la Barque blanche, le monument *barukwaoa*, depuis la décision par un grand prêtre d'aller de l'avant suite à un rêve majeur lui communiquant la volonté d'un Esprit[2] jusqu'à sa mise à détérioration. À cette fin, nous utilisons la méthode de description de « chaînes opératoires », qui consiste en un mode de représentation de l'agir humain en prise directe sur des contraintes structurantes, sur lesquelles s'édifient, ou que remodèlent, des œuvres artistiques (Leroi-Gourhan, 1943, 1945 ; Maranda, 1993,

1. Les Lau distinguent le ciel en trois niveaux : l'immédiat, celui des oiseaux, le mitoyen, celui où vivent Grand-Mère la Lune (*sinali*) et le soleil (*hato*), masculin, qui, dans le mythe, féconde une femme, et celui de la voûte céleste dont certaines étoiles sont des esprits.

2. Isabelle Leblic relate un cas semblable dans un processus de fabrication (2010 : 130-131).

Photo 1. – On commença par le choix de l'arbre par le grand prêtre Kunua Baita, qui le consacra. Puis on l'abattit et on en fit des planches (cliché de Maranda, janvier 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 2. – On amena à la nage les planches dans un abri construit et consacré spécialement pour cette entreprise rituelle dans le quartier des hommes (*maanabeu*) où on les équarrit à l'herminette, y laissant des oreilles de fixation pour les bancs (cliché de Maranda, février 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 3. – Les planches de la quille ont été percées et sont cousues avec la liane ligodium pour former la coque (cliché de Maranda, février 1968, Foueda, Lagune lau)

1997 ; Leblic, 2000 : 35-36, 2008 : 119-146 ; Cresswell, 2000, 2002 ; Lemonnier, 1976, 1980, 2000, 2004 ; Revolon, 2006b). Toute chaîne opératoire consiste en sous-chaînes : dans le cas du *baru*, le déclencheur (révélation onirique), la mobilisation de la main-d'œuvre, puis le choix des arbres à abattre et des outils utilisés à cette fin, l'équarrissage des planches, leur transport jusque dans l'abri consacré rituellement à leur assemblage, le design de la pirogue par l'architecte naval, les rituels qui accompagnent chaque étape de la construction, etc., jusqu'à la grande cérémonie avec danses et longs chants nocturnes qui marque le terme de l'existence de cette « pièce montée ». La cascade de ces événements est documentée en grand détail dans le fonds P. Maranda du Musée de la Civilisation du Québec (notes de terrain, données multimédia, textes mythologiques, enregistrements audio et vidéo, photos) fournissant la longue chaîne opératoire qui structure la monographie, chaîne dont les photos 1 à 15 donnent un aperçu sommaire.

Les Owa, eux aussi, construisent des pirogues chargées de sens. À Aorigi, îlot corallien de huit cents habitants (Census 2009) situé dans la province de Makira, au sud de Malaita, l'achat de la première barque équipée d'un moteur remonte à 1978. C'est un sculpteur, lui-même producteur de pirogues en bois, qui fut à l'origine de l'introduction de cette nouveauté, quelques années après la destruction de l'ensemble de la flotte par le cyclone Ursula qui dévasta la région en décembre 1971. Cependant, malgré le passage régulier de violents cyclones et l'acquisition d'embarcations plus modernes à Aorigi, les Owa n'ont jamais cessé de produire et d'utiliser des pirogues en bois.

Jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à l'exception des bateaux gouvernementaux qui assuraient la liaison entre Honiara, la capitale, et les provinces, les pirogues de voyage grandes et petites constituaient le seul moyen de transport et de convoyage pour les Lau tout aussi bien que pour les Owa. Un expert en sculpture de Aorigi se souvient :

> « Les gens faisaient les traversées entre les îles en pirogue. Ils pagayaient sans relâche et s'ils étaient surpris par la nuit, les hommes se relayaient, et certains dormaient pendant que d'autres continuaient de ramer. Le jour ils se dirigeaient en longeant les côtes et la nuit grâce aux étoiles et aux courants. Les pirogues étaient remplies de nourriture pour le voyage. Lorsque la mer était clémente, nous mettions trois jours pour nous rendre de Aorigi à Haununu [environ 75 km], cinq jours pour aller à Ulawa [environ 100 km] et une semaine pour rejoindre le sud de Malaita [environ 130 km]. » (Extrait d'entretien de Revolon, 2000)

En 1952, de retour d'une tournée dans la région, un fonctionnaire de l'administration coloniale notait que la construction de ces embarcations y était encore une activité importante (BSIP 9/III File 4, Quaterly Report March 1950). Avec Santa Ana et Star Harbour, Aorigi était l'un des princi-

Photo 4. – Des motifs d'aigle-frégate gravés en creux sur la coque sont incrustés d'éclats de conus sous une rangée de cauris, les uns et les autres sur un lit de *haia*, *Parinarim glaberrimum* (cliché de Maranda, mars 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 5. – On immerge les planches dans la mer pour les assouplir et on polit les incrustations avec une éponge corallienne (cliché de Maranda, mars 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 6. – On coud les bordages courbés à la coque (cliché de Maranda, mars 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 7. – On lute les joints avec du *haia* (cliché de Maranda, mars-avril 1968, Foueda, Lagune lau)

paux centres de production pour toute la région. Si des pirogues à peu près similaires étaient aussi fabriquées à Ulawa, Sa'a (au sud de Malaita) et Marau (à l'est de Guadalcanal), celles des Owa étaient, dit-on, particulièrement appréciées par les communautés voisines pour leurs qualités techniques et esthétiques (Revolon, 2007a)[3].

Il va sans dire que les bateaux à moteur sont aujourd'hui hautement appréciés par les Owa que la pauvreté du sol de leur île oblige à effectuer régulièrement des voyages à Makira pour y chercher de la nourriture. La ceinture de récifs et la barre qui enserrent l'île rendent son accès malaisé et parfois dangereux. À la pagaie, rallier la péninsule de Makira depuis Aorigi peut prendre entre cinq et huit heures selon l'état de la mer. Avec un moteur de quinze chevaux, la traversée est l'affaire d'une heure et demie à deux heures. Cependant, le coût d'un tel équipement (environ 6 000 € pour une barque et un moteur quinze chevaux d'occasion), ainsi que le prix du gallon d'essence (10 €) limi-

3. Dans toutes ces îles, les techniques de fabrication étaient elles aussi comparables (Mead, 1973a : 22).

Photo 8. – On coud à la proue et à la poupe des bordages sculptés de motifs d'oiseaux et de poissons (cliché de Maranda, avril-mai 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 9. – On met la pirogue à l'essai avant d'en terminer l'ornementation (cliché de Maranda, avril 1968, Foueda, Lagune lau)

tent les possibilités d'acquisition et d'usage de ce fruit du progrès.

En juin 2011, date du dernier séjour de Revolon à Aorigi, deux bateaux à moteur étaient en état de fonctionner sur cette île. Outre les petites pirogues monoxyles utilisées par les enfants et plus rarement par les adultes pour la pêche côtière, on dénombrait une centaine de petites pirogues composées de neuf bordages en bois en bois suturés et calfatés dont les pêcheurs faisaient quotidiennement usage pour la pêche en haute mer (*raraetagai*) (photo 16). Quatre nouvelles pirogues étaient en construction : deux pirogues à bonite (*gainiwaiau*) destinées à servir lors des initiations masculines, une petite pirogue de voyage (*qaumaworo*), toutes trois conçues pour convoyer chacune trois hommes, ainsi qu'une grande pirogue de voyage (*raraetagai*) pouvant contenir onze hommes et une importante cargaison de nourriture (photo 17).

Ces quatre embarcations ont été réalisées entre juin 2010 et septembre 2012, sous la direction d'un architecte naval assisté de ses deux fils, auxquels il souhaitait transmettre les savoirs associés à ces objets complexes, et particulièrement à la grande pirogue de voyage qu'il était le dernier de l'île – et sans doute l'un des derniers experts de la région de l'est des Salomon – à détenir. Tout au long des étapes de la construction, les trois hommes ont été ponctuellement assistés d'une dizaine d'autres.

Aujourd'hui encore, le lancement de nouvelles pirogues s'accompagne d'activités rituelles qui les placent toutes – à l'exception des pirogues monoxyles, qui restent accessibles aux femmes – sous la protection d'ancêtres puissants censés aider les navigateurs à maîtriser les éléments et, le cas échéant, à capturer des bonites[4]. Ce faisant,

Photo 10. – Après avoir ramené la pirogue sous son abri, on peint sa coque en noir et rouge pour mettre en relief les incrustations de coquillages (cliché de Maranda, mai 1968, Foueda, Lagune lau)

les pirogues deviennent apuna, interdites aux femmes, dont les substances corporelles menacent constamment l'équilibre des relations qu'entretiennent les hommes, tous initiés sur cette île, avec les défunts morts dans des circonstances violentes, dont ils cherchent à s'attribuer et à contrôler le pouvoir.

Comme chez les Lau décrits par Pierre Maranda, les pirogues produites à Aorigi, qui sont tout à la fois le résultat et la condition de diverses actions rituelles, jouent un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre socio-cosmique tel qu'il est conçu par les Owa. À l'échelle régionale, la mise à l'eau d'une nouvelle grande pirogue de voyage *arisurima* donne lieu à des visites et à des festivités au cours desquelles l'équipage, accueilli et fêté plusieurs jours durant par les communautés voisines, offre et reçoit des dons en monnaies de coquillage et en dollars[5]. À l'échelle de l'île et

4. Et des prisonniers, jusque dans les années 1920 et la *pax britannica* imposée par le gouvernement colonial, car les grandes pirogues de voyage pouvaient aussi servir lors des raids menés contre les villages et les îles ennemis.

5. Ces rituels ont été partiellement décrits en 1936 par H. Bernatzik et en 1973 par S. M. Mead (Bernatzik, 1936 : 41-2 ; Mead, 1973 : 26 ; 1977). La Barque blanche des Lau effectue des tournées semblables, mais pendant dix jours seulement, pour recevoir en guise d'hommage admiratif des prestations de monnaie de coquillage et de dents de dauphins avant d'être partiellement démembrée et exposée aux intempéries.

Photo 11. – Le grand prêtre Kunua, l'architecte naval, attache au sommet de l'armature de la poupe des décorations sculptées de plumes de calao surplombant celles de poissons (Mai 1968, Foueda, Lagune lau, cliché Maranda).

Photo 12. – En voie d'achèvement, la décoration du sommet de la poupe comprend, outre les sculptures déjà en place (photo 11), des plumes de calao (noires) et de cacatoès (blanches), une sculpture d'aigle-frégate au-dessus des poissons, et des banderoles de feuilles de palmier-éventail effilochées et teintes en pourpre (cliché de Maranda, mai 1968, Foueda, Lagune lau)

de ses occupants – hommes initiés, jeunes garçons et ancêtres puissants – un autre rituel réservé aux pirogues à bonite et reprenant les étapes des initiations masculines consiste à pêcher un petit thon dont on étale un peu de sang sur la coque de la pirogue pour la rendre *maraufu*, « sacrée ». L'embarcation peut ensuite servir aux initiations masculines.

Appelée *afarongai gai*, littéralement « enjamber la pirogue » – les Lau diraient « vaginer » (*agaua* en lau) –, une autre procédure permet à un homme d'autoriser aux femmes l'accès de sa pirogue. Pour ce faire, il doit organiser un échange au cours duquel, après lui avoir offert des monnaies de coquillages et de dents, ses cousines croisées (*kareapara*) prennent place dans le bateau. Conduites par leur cousin, elles longent la côte un moment avant de rentrer pour céder la place aux sœurs réelles et classificatoires de celui-ci, puis à toutes les femmes appartenant à la moitié opposée qui souhaitent aussi participer au rituel[6]. À leur retour, les femmes se réunissent dans le village du propriétaire de la pirogue où elles reçoivent un repas composé de pudding d'igname, de cochon, de riz et de patates douces. La collation clôt le rituel.

Conditionnées par l'usage des pirogues, et aussi disparates soient-elles en apparence, toutes ces procédures rituelles mettent en lumière une dimension immatérielle associée directement à la production et à l'usage des pirogues, et essentielle à la reproduction de la société owa : la capacité de mettre en présence ou, selon les termes des savants locaux, « de rassembler pour faire travailler ensemble » des personnes ou des entités sociales ontologiquement ou socialement disjointes le reste du temps, les vivants et les morts, les moitiés exogames *atawa* (moitié de la mer) et *amwea* (moitié de la terre), les cousins croisés de sexe opposés (*kareapara*). En les plaçant, aux côtés d'autres entités humaines et non humaines, au centre de ces rituels, les Owa attribuent donc aux pirogues une disposition à prendre part à la production et à la reproduction de la société.

6. Notons que seuls les dons faits par les *kareapara* doivent impérativement être constitués de monnaies de coquillages et de dents. Ceux des autres femmes peuvent être des dollars salomonais. Leur montant est préalablement fixé par le propriétaire du bateau.

Photo 13. – Préparation du barukwaoa pour sa première tournée des villages de la lagune où on lui rendra hommage et lui offrira des prestations de monnaies de coquillage et de dents de dauphin (cliché de Maranda, juin 1968, Foueda, Lagune lau)

Photo 14. – Suite de la tournée des îles de la lagune pour recevoir des prestations de monnaies de coquillage et de dents de dauphin en préparation de la grande cérémonie rituelle (*maoma*) qui marquera la fin de la phase *barukwaoa* du cycle des fêtes de la mort (cliché de Maranda, juin 1968, Lagune lau)

Photo 15. – Escale dans un village côtier pour faire l'achat d'un cochon à sacrifier lors de la cérémonie du retrait du *barukwaoa* pour le mettre à détérioration, en vue de terminer cette phase du cycle funéraire (cliché de Maranda, juin 1968, village côtier, Lagune lau)

Pour situer le contexte de nos travaux et montrer en quoi ils se distinguent de ceux déjà existants, il est maintenant nécessaire de procéder à un inventaire, même sommaire, des recherches sur les grandes pirogues des Salomon, d'évoquer les approches théoriques en anthropologie esthétique et de passer en revue les études qui ont été menées sur les rapports des chrétiens aux traditions ancestrales.

Recherches sur les *baru* et approches théoriques

Le *baru* appartient à la catégorie des grandes pirogues richement décorées, incisées de motifs à référence cosmologique et à proue et poupe surélevées. Mais celle des Lau se démarque de celles rencontrées ailleurs aux îles Salomon car elle n'était destinée ni à des raids ni à des démonstrations folkloriques comme d'autres exemplaires récents. En effet, dans la région, on a connu certaines grandes pirogues de guerre pour la chasse aux têtes (Ivens, 1930 ; McCarthy, 1943 ; Davenport, 1971, 1990, 2005 ; Stedman, 1974 ; Thomas, 1995 : 28-29, 88-92 ; Caglayan, 2000 ; Nielsen, 2007 ; Scott, 2007 : fig. 2.1) mais aucune du même type que le *baru*, « pièce montée » cérémonielle et à dénotation exclusivement pacifique et rituelle[7].

Notre recherche nous amène à réévaluer certaines approches théoriques en anthropologie esthétique et, par là, à relever un défi à la fois scientifique, intellectuel, social et culturel. L'hypothèse de travail formulée ci-dessous (voir aussi l'Annexe 1) relève de la problématique générale et des paramètres sous-tendant les méthodes d'analyse utilisées en anthropologie de l'art. En effet, le débat se poursuit depuis Franz Boas (1927), Claude Lévi-Strauss (1958b : ch. XII) et, parmi les mélanésianistes, Anthony Forge (1973), Raymond Firth (1992), O'Hanlon (1989), Thomas (1995, 1997) et plusieurs autres, quant à la pertinence d'utiliser la catégorie occidentale d'« art » pour aborder les productions de culture matérielle qu'on étiquette ainsi (Mead, 1973, 1977 ; Gell, 1998 ; Bolton, 2001 ; Bensa, 2002 ; Jeudy-Ballini et Juillerat, 2002 ; Revolon, 2003a ; Jeudy-Ballini, 2004). Ben Burt (2009 : 1-2) pose bien le problème en même temps qu'il adopte, à notre avis, une position contestable quant à la foncton « mystificatrice » des œuvres d'art dans des sociétés exotiques. Nous reprendrons ce point dans la section suivante. Ce défi intellectuel s'ar-

7. Aujourd'hui, les pirogues de voyage owa remplissent cette fonction exclusivement rituelle et pacifique mais, on l'a dit, par le passé, elles pouvaient aussi être utilisées lors des raids guerriers.

Photo 16. – Petite pirogue de pêche (cliché Sandra Revolon, 2011, Aorigi)

Photo 17. – Pirogues en construction (cliché de Sandra Revolon, 2011, Aorigi)

ticule inévitablement au défi scientifique dont il remet en cause l'incidence épistémologique. En effet, l'approche théorique de l'« aesthetic captivation » et des « technologies of enchantment » (Bolton, 2001 ; Burt, 2009 : 1-2) nous semble devoir être repensée et notre hypothèse de travail visait ce sujet qui touche profondément la part « d'immatériel » dans un objet de culture dite « matérielle ».

Ben Burt (2009 : 2) résume la théorie de la mystification en ces termes :

« *As Lissant Bolton points out (2001), it is when they act, in Gell's terms, through formal qualities created to 'captivate' [souligné par nous] the observer through mystifying [souligné par nous] displays of technical virtuosity that their enhanced power can usually be distinguished as 'art' from the general properties of material culture.* […] *If we further extend the notion of meaningful pattern to cognitive and intellectual constructs, as they operate in these culturally shared activities, we have a theory of art which also accounts for the particularly captivating and mystifying properties of symbolic communication.* »

Néanmoins, Burt conclut ce paragraphe en y ajoutant que l'art a une fonction identitaire :

« *The artistic processes of creating, perceiving and sharing patterns or structures are ways in which people give cultural and personal meaning to the world of their experience.* » (2009 : 2)

L'approche « mystificatrice » repose sur la conception qu'il existe, même chez ceux qui les produisent, de l'opacité dans les artefacts. Déjà en 1958 Lévi-Strauss (1958a) s'était élevé contre cette tendance quelque peu cavalière d'imputer aux informateurs une inconscience du sens et de la portée de leurs productions patrimoniales, matérielles comme immatérielles. Et Nicholas Thomas dénonce lui aussi un tel *a priori* :

« *Perhaps because the idea of inquiry privileges the disclosure of things that are not readily visible, anthropology has long been oriented towards implicit or tacit meanings, towards deep structures that are only exposed through interpretative work and virtuosity. Explicit meaning, as something already on the surface, was uninteresting analytically.* […] *interpretations* […] *tended to treat actors as dupes who merely reproduced or enunciated cultural codes.* » (Thomas, 1997 : 207 ; Firth, 1992 : 25-26)

Notons toutefois que l'approche interprétative et celle de l'« *aesthetic captivation* », qui font l'objet de débats, ne s'opposent pas, mais au contraire, se conjuguent. On sait depuis A. Forge, A. Gell et le philosophe de la réception Jean Marie Shaeffer (2004, 2009), que ce qui distingue les images ou les œuvres artistiques des autres productions humaines, est qu'elles sont conçues pour provoquer chez ceux qui les contemplent une orientation cognitive particulière. Pour Gell, ces œuvres sont des stimulateurs sensoriels qui plongent le contemplateur dans des conditions psychologiques particulières et qui le rendent – peut-être – plus réceptif à l'apprentissage ou au rappel d'éléments verbaux et non verbaux concernant les valeurs socio-cosmiques qui structurent sa société.

Or ces objets – matériels et immatériels – serviraient-ils à manipuler les membres de la société qu'ils « enchantent » pour les « mystifier » ? Nous reviendrons plus loin sur cette problématique, du moins en ce qui a trait aux Lau de Malaita ainsi qu'aux Owa. Il est vrai que ni tous les Lau ni tous les Owa ne se soucient de rechercher le sens profond des artefacts qui remplissent une importante fonction dans leur existence. Plusieurs Lau nous ont répété, au cours d'une longue expérience de terrain en équipe chez eux, que :

« Il suffit que nos savants sachent ce que signifient ces choses ; nous avons confiance en eux et nous n'avons pas besoin de chercher à tout comprendre. » (Extrait d'entretien, Maranda)

Et, dans les faits, il en va de même avec les savants owa, seuls dépositaires – et reconnus comme tels – des savoirs ésotériques associés aux objets[8].

Ainsi, à un autre niveau, ces images permettent aussi dans la plupart des cas – mais pas toujours – un travail sur le sens. Elles conditionnent et sont conditionnées par une interprétation maîtrisée uniquement par les savants locaux : à Aorigi, les experts en savoir-faire qui, lorsqu'ils fabriquent et regardent ces œuvres, lisent aussi des récits historiques dont elles sont une incarnation, décodent l'iconographie qu'elles donnent à voir. Chez les Lau, des experts en mythologie racontent des récits fondateurs lors de la réalisation des pirogues et d'autres tâches rituelles. Lors de leur matérialisation, ces images sont alors prégnantes d'un sens qui lui aussi porte des valeurs collectives.

Quant aux savants lau désormais décédés, qui avaient intensément réfléchi sur leur univers, et manifestaient – loin de l'« inconscient » que postulent certains collègues – une compétence interprétative qui nous a toujours émerveillé (Maranda, 2012), cherchaient-ils à « duper » les leurs plutôt qu'à être de simples agents consolidateurs de la solidarité sociale ? Faudrait-il réviser une thèse qui prend un parti inspiré de théories concevant les idéologies comme essentiellement manipulatrices (voir, entre autres, Firth, 1992 : 30, 36) ? Devrait-on s'inscrire en faux contre ou souscrire à la thèse mystificatrice que, déjà

8. Voir S. Campbell (2002 : 191-193) sur l'existence de plusieurs niveaux d'intelligibilité des formes.

en 1970, Louis Althusser formulait magistralement et que Bourdieu et Passeron (1970) ont réexprimée, dans le domaine des systèmes d'enseignement institutionnalisés, en termes d'« inculcation » et de « violence symbolique » ?

Or, si nous avions pu soumettre cette « restitution » virtuelle d'un important monument de leur patrimoine ancestral à des Lau chrétiens, nous aurons eu une excellente occasion de vérifier jusqu'à quel point ils l'auraient revisité et jugé comme une mystification – par « *aesthetic captivation* » et « *technologies of enchantment* » (dans les termes de Lissant Bolton repris par Ben Burt) – ou si, au contraire, ils l'auraient ressenti comme le témoin d'un passé profondément identitaire qui, disent certains d'entre eux, leur « tord encore les tripes » (voir ci-dessous, Annexe 2).

Maranda avait donc fait l'hypothèse que les interlocuteurs chrétiens se seraient montrés implicitement d'accord avec la thèse mystificatrice. Victimes d' « inculcation » et de « violence symbolique », ils auraient ainsi oblitéré leur conception traditionnelle du monde, lequel monde inclut leur cosmologie (Lévi-Strauss, 1958a, 1973 ; Berndt, 1959 ; Strathern, 1988 : 171-185 ; Bensa, 2002 ; Jeudy-Ballini and Juillerat, 2002 : 18-25). Ou bien, aurait-on pu falsifier cette hypothèse selon laquelle des Lau chrétiens auraient vu la reconstruction présentée – une « restitution virtuelle » – comme une valeur porteuse d'un sens fondateur et non pas comme ayant été une mystification, un assujettissement par « *aesthetic captivation* » à des croyances qu'ils ont bien fait d'abandonner.

Pour qu'une approche théorique puisse prendre en compte le sens de cet univers perdu, il faut revenir à la perspective théorique socio-cosmique – on dit aussi « ontologique » (Maranda, 2001 ; Scott, 2007) – de Louis Dumont, de Coppet et autres (Coppet, 1995, 1998 ; Coppet et Iteanu, 1995 ; Forge, 1973 ; White, 1979 ; Coote and Sheltone, 1992 ; Scott, 2007) qui fonde une épistémologie des rapports des sociétés avec leurs conceptions de l'univers matériel et immatériel et dont on trouve une discussion dans Maranda (2008a). Cette approche socio-cosmique, loin de négliger les « *explicit meaning*[s] » dans les mots de Thomas (1997), se fonde sur eux pour mettre au jour des interprétations contemporaines d'une œuvre grandiose et consolidatrice – mystificatrice ? – que leurs pères ont accomplie il y a cinquante ans.

Nous espérions donc pouvoir vérifier cette hypothèse quant au sens « immatériel» (mystification ?) que des Lau chrétiens auraient donné à la restitution virtuelle de la Barque blanche. L'annexe 1 décrit le protocole de vérification de l'hypothèse que nous aurions adopté si nous en avions eu la possibilité.

Conclusion

Discutons pour conclure cette thèse de la mystification, mais ici dans le contexte des Owa d'Aorigi. Sophistiqués, les sages qui produisent des œuvres d'art manifestent ce qu'on pourrait appeler une sorte de « métaconnaissance ». En effet, ces « rois du compromis » savent prendre du recul par rapport à la fois à leurs traditions et à leur appartenance à la chrétienté. Les Owa, à 90 % anglicans, ont adopté le christianisme en l'ajoutant, en le juxtaposant pourrait-on dire, aux pratiques et aux représentations religieuses antérieures, sans les modifier. Au fil du temps, des cultes ont été abandonnés parce qu'ils n'avaient plus d'utilité pratique : les magies de guerre par exemple, furent abandonnées ou transformées pour les adapter aux besoins d'aujourd'hui, différents de ceux du temps des guerres. Ce n'est pas la conversion au christianisme qui aurait conduit les gens de Aorigi à abandonner ces cultes. Quand elles continuent de répondre à des besoins actuels, les pratiques anciennes (les rituels du cycle de vie et les rituels de fertilité en particulier) sont vigoureuses et régulièrement réalisées, comme Revolon a pu encore l'observer en 2011. Le passé est encore bien présent dans une société où les systèmes magico-religieux ne s'opposent pas mais fonctionnement de manière concomitante.

Cette polyvalence permet une souplesse polysémique, conjuguant deux plans vectoriels dont les sages owa transcendent le croisement. Ne savent-ils pas démystifier eux-mêmes les mythes qui les font vivre ? Loin de pratiquer un syncrétisme de la tradition et de la chrétienté, ils implémentent l'une et l'autre en les jouant selon une pragmatique souple et bien avisée. En aurions-nous trouvé l'équivalent chez les Lau chrétiens si nous avions pu leur soumettre la monographie sur la Barque blanche et interpréter avec eux leurs réactions ? Reportons-nous à des propos tenus par des Lau – des chrétiens d'une part et, de l'autre, des savants (liotooa) lau – pour imaginer quelle dynamique aurait pu susciter les réponses qu'ils nous auraient fournies (données tirées de Maranda 2008b : 159-160 ; voir aussi 162-163).

Les chrétiens, eux, ne démystifient pas :

> « - Dieu est plus puissant que nos Esprits.
> - Nos Esprits ont peur de Dieu. »

Quant aux païens :

> « - Nous en avons mal aux tripes. Les nôtres [les chrétiens], que nous aimons tant, nous rejettent.
> - Nous ne pouvons plus croire en nos récits fondateurs, à leurs prouesses rocambolesques, à ces morts qui ressuscitent. On dit de Jésus qu'il a ressuscité un homme, Lazare, je crois, et que lui-même est revenu d'entre les morts. Ah ! Des magiciens capables de ré-

veiller des morts, nos propres bibles en fourmillent. Vas-y voir ! Pour nous, trop tard ! Nous ne croyons plus en rien.

- Et nous ne croyons pas plus aux grands récits des Blancs, à leur Bible et aux miracles qu'elle raconte, nous devons en douter tout autant que de la véracité de nos récits ancestraux.

- Tu te souviens, Maranda, comment, lorsqu'il vivait encore, notre grand prêtre Laakwai apostrophait les missionnaires au marché de Takwéa quand ils brandissaient des images du ciel et de l'enfer ?

- Je me souviens bien. Il disait qu'il préférerait aller en enfer avec les siens, les *ouikiti* [de l'anglais *wicked*, terme que les païens se sont appropriés avec fierté] plutôt qu'au ciel avec ces Blancs qu'il ne connaissait pas.

- Il provoquait les catéchètes : « Dans votre livre, on écrit que si on a la foi, on peut ordonner à une montagne de se jeter dans la mer, et qu'elle se jettera dans la mer. Eh bien ! Des montagnes, il y en a, ici, derrière vous, alors puisque vous avez la foi, dites-leur donc de se jeter dans la mer ! »

- Il disait aussi : « Les histoires que raconte votre Bible ne sont pas très crédibles. Et les généalogies de David, de Jésus et des autres prophètes sont bonnes pour vous, mais nous aussi avons des généalogies bonnes pour nous. Nous ne vous demandons pas d'apprendre nos généalogies, alors pourquoi voulez-vous que nous apprenions les vôtres ? »

Les savants lau démystifient donc et les croyances chrétiennes et celles de leur *kastom*. Mais ils maintiennent, sinon leur foi en ces dernières, du moins leur valeur identitaire. Relativistes, somme toute, ils affirment leur droit de revendiquer ce qui leur a toujours valu d'être fondamentalement eux-mêmes. Et nous rejoignons par là Ben Burt lorsqu'il écrit :

« *The artistic processes of creating, perceiving and sharing patterns or structures are ways in which people give cultural and personal meaning to the world of their experience.* » (2009 : 2)

Eussions-nous pu effectuer la recherche projetée, nous eûmes vu dans quelle mesure les nouvelles générations – mystifiées par le monde des Blancs ? –, se seraient montrées en désaccord avec les conceptions profondes de leurs savants traditionnels ou, au contraire, en résonance avec elles.

Annexe 1
Présentation d'une démarche non aboutie : les chrétiens face aux traditions ancestrales

Faisons maintenant un peu de science-fiction, en imaginant, fort d'une longue connaissance des Lau et de leur cosmologie et de leur organisation sociale, quelle aurait pu être la réaction des chrétiens au document que nous leur aurions présenté. La démarche de Maranda et de Tuita, le chef du clan réré dont les membres ont construit le *barukwaoa* et le collaborateur de Maranda depuis plusieurs années, se serait inscrite dans un contexte distinct de celui dans lequel s'inscrivent des recherches de collègues ayant travaillé sur les réponses à des représentations de leur patrimoine par d'autres Mélanésiens convertis eux aussi aux croyances des Blancs. Certains anthropologues ont en effet déjà recueilli des données de ce type, de remise en face, en quelque sorte, de la « coutume » (*kastom*) et de la modernité (Burt, 1982, 1994, 1995, 1997b, 2001b ; Mead, 1984 ; Graburn, 1983 ; Woodhead and Maranda, 1987 ; Akin, 1988, 1989 ; Thomas, 1991, 1997 ; Keesing, 1992 ; Michaud, Maranda *et al.*, 1994 ; Kupiainen, 2000 ; Maranda, 2001 ; Bensa, 2002 ; Jeudy-Ballini, 2002 ; Davenport, 2005 ; Revolon, 2006a, b ; 2007a, b, c ; Ishimori, 2007 ; Nielsen, 2007 ; Scott, 2007). Toutefois, nous ne connaissons pas d'approche exactement comparable à la nôtre dont l'originalité réside dans une mise en rapport du passé et du présent, imaginée sous la forme de « séminaires » et de « *focus groups* » animés par un membre du clan lau qui a produit l'œuvre à laquelle ses concitoyens chrétiens auraient réagi.

Enfin, l'importance, l'originalité et la pertinence de ce projet se spécifiaient par son objectif, la création d'une monographie à deux volets portant sur un monument patrimonial et sur sa réception par ceux qui ont oblitéré ce patrimoine. Le premier volet avait pour objet de documenter une œuvre majeure qui n'avait encore jamais été décrite. Quant au second volet, il aurait résulté de la recherche sur le terrain des réactions de quelques Lau chrétiens à l'œuvre décrite précédemment. James Tuita (l'auteur de l'Annexe 2), qui a travaillé avec l'équipe de Maranda depuis 2000, aurait présenté la monographie à une cohorte de jeunes adultes chrétiens et recueilli ainsi des données éloquentes sur l'impact des vestiges d'un passé splendide sur un présent devenu source de désarroi. Le résultat de ce second volet de la recherche, complétant le premier, aurait formé la deuxième partie de la monographie. Nous aurions donc ainsi pu contribuer au progrès des connaissances en ajoutant à une description très documentée d'un monument culturel encore inconnu de collègues et du public intéressé, un compte rendu détaillé des réactions de chrétiens à ce qui fut une expression des fondements même de leur identité.

Voici comment nous aurions procédé.

Nous aurions d'abord défini l'échantillon requis pour la recherche sur le terrain à partir de la base des données démographiques de l'International Religious Freedom Report 2006 de l'USA Bureau of Democracy, Human Rigths and Labor. Selon ce rapport, les chrétiens forment plus de 90 % de la population et se répartissent comme suit entre les confessions :

Anglicans	45 %
Protestants :	33%
United [Methodist/Presbyterian]	12 %
Baptistes	9 %
Adventistes du Septième Jour	7 %
autres	5 %
Catholiques romains	18 %
« indigenous beliefs »	4 %

Nous visions un échantillon de 80 femmes et hommes lau, 40 à Honiara et 40 dans la lagune, répartis selon les confessions, soit 36 Anglicans, 26 Protestants, 14 Catholiques et 4 autres dans chaque lieu.

Notre échantillon aurait par ailleurs été stratifié selon deux autres critères. Le premier est le lieu de résidence dans la durée ; il nous a poussé à choisir, d'une part, une cohorte de Lau établis depuis au moins une génération dans la capitale, Honiara, et, d'autre part, une cohorte de ceux qui ont toujours résidé dans la lagune, à Malaita. Le second critère, recoupant classes d'âge et dichotomie femmes-hommes à part égale, aurait ciblé des adultes entre 29 et 49 ans.

À Honiara d'abord puis dans la lagune, nous aurions regroupé en « séminaires » ou « *focus groups* » les chrétiens choisis aléatoirement dans les proportions mentionnées ci-dessus[9]. Tuita aurait écouté d'abord les réactions spontanées de ses concitoyens à la monographie qu'il leur aurait présentée en détail. Il aurait ensuite déclenché les débats avec une question semi-directive telle que :

« Voici ce que nos pères ont accompli. Je vous l'ai présenté pour que vous disiez ce que vous en pensez. Vos réponses et débats seront filmés et serviront à compléter le document que nous vous remettrons en entier une fois terminé grâce à votre collaboration. Vous aurez ainsi contribué à sauvegarder des connaissances ancestrales enrichies de vos commentaires. »

Dans la capitale, il aurait été relativement simple de réunir les participants au débat. Des halls communautaires y sont disponibles et Tuita aurait proposé des séances de deux heures, enregistrées en vidéo, tôt en soirée – moyennement rétribution aux interlocuteurs. Nous aurions prévu entre cinq et six séances de discussion, une par quinzaine pour donner le temps à Tuita de transcrire les interventions et de nous en expédier les vidéos.

La logistique aurait été plus complexe dans la lagune. Là, il aurait fallu prévoir le transport en pirogues à hors-bord, depuis diverses îles artificielles vers l'île ancestrale (Funafou, la première apparue dans la lagune), transports aller-retour à fournir lors de chaque séance.

Les deux corpus – l'urbain et le lagunaire – complétés, Tuita les aurait soumis à ceux des participants qui auraient le plus contribué aux échanges. Il aurait fait parvenir leurs commentaires à l'équipe de Maranda à Québec.

Son travail local terminé, Tuita se serait joint à l'équipe de Maranda à Québec comme il l'a fait en 2000. Avec lui, nous aurions procédé à l'analyse des discours qu'il aurait recueillis. Nous aurions utilisé à cette fin des méthodes qualitatives et quantitatives bien rodées (Maranda 1974, 1993, 1995 ; Maranda et Nze-Nguema 1993). Nous aurions ainsi constitué le corpus requis pour la rédaction du second volet de la monographie. Avec Tuita à Québec, Maranda et les auxiliaires de recherche impliqués dans le projet auraient mis au point une version facilement intelligible des résultats de l'analyse de contenu des données « *focus groups* ». Bilingue anglais-lau, ce second volet aurait complété la monographie en révélant quel « immatériel » les Lau chrétiens avaient lu dans ce chef-d'œuvre patrimonial que fut la Barque blanche.

Annexe 2. – Préface du chef des Rere à la monographie la Barque blanche. *James Tuita's Foreword*

I. Firstly, I would not hesitate to remark that we, the people of the Rere tribe, should see the value of preserving our dying cultures. It is all the more important because of the fact that few or none of us in this generation has in store such invaluable information as that concerning the building of the Barukwaoa in 1968, etc. None of us has either any written account of the Barukwaoa or any of the more than 200 photographs documenting its construction. I do represent the Rere tribe and state that no one should question the importance of this work for the Rere people as their elders were the source of the information they provided on that accomplishment.

II. My people will understand and appreciate the fact that someone has taken the care to preserve such information that underlay our moribond custom.

III. If the sale of our book and DVD would eventually bring about some money, it would be reasonable to use it to cover any expenses incurred in producing the material in order to avoid losing a most important knowledge.

9. Pierre Maranda et ses collaborateurs lau ont déjà, au cours de divers terrains, organisé de tels ateliers, qui se sont avérés fort productifs, sur la tenure foncière et l'usufruit des lopins, les frontières entre ethnies de Malaita nord, l'historique de la construction des îles artificielles, etc.

IV. Currently, in the contemporary context, I have been talking to many people who are eagerly yearning to be informed about their original cultural values in order to recover their roots. But this cannot be possible without such information as the one provided in this book.

V. Hence there should be no hindrance to the work which Maranda and I will be doing in writing the story of the Barukwaoa and publishing it as a book and a DVD including sound recordings, photographs and videos. I repeat that our lives would be meaningless and groundless without the knowledge of our traditional custom and culture that are the foundation of our real identity.

James Tuita
Chief of the Rere tribe
Lau Lagoon
Malaita
Solomon Islands

Remerciements

Nous tenons à remercier chaleureusement nos collègues Isabelle Leblic et Pascale Bonnemère ainsi que les relecteurs anonymes pour leurs excellentes révisions de notre texte.

BIBLIOGRAPHIE

Akin Dave, 1988. World war II and the evolution of Pacific arts, *Pacific Arts 27*, pp. 5-11.

—, 1989. World War II and the evolution of Pacific arts, *Pacific Arts 28*, pp. 11-12.

—, 1999. Kwaio, Solomon Islands, *in* D. Akin and J. Robbins (eds), *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 109-130.

Althusser Louis, 1970. Idéologie et Appareils idéologiques d'État, *La Pensée* 151, repris *in* 1976. *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, pp. 67-125 (http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html).

Berndt Catherine, 1959. The Ascription of Meaning in a Ceremonial Context, *in* J.D. Freeman and W.R. Geddes (eds), *Anthropology in the South Seas, Essays presented to Henry Devenish Skinner*, New Plymouth, Thomas Avery, pp. 161-183.

Bensa Alban, 2002. Time, objects and identities. The destiny of Kanak art, *in* M. Jeudy-Ballini and B. Juillerat (eds), *People and Things. Social Mediations in Oceania*, Durham N.C., Carolina Academic Press, pp. 289-309.

Bernatzik H.A., 1936. *Owa Raha*, Wien, Bernina Verlag.

Boas Franz, 1927. *Primitive Art*, New York, Dover.

Bolton Lissant, 2001. What makes Singo different: North Vanuatu textiles and the theory of captivation, *in* C. Pinney and N. Thomas (eds), *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*, Oxford and New York, Berg, pp. 97-116.

Burt Ben, 1982. Kastom, Christianity and the First Ancestor of the Kwara'ae of Malaita, *Mankind* 13, pp. 374-399.

—, 1994. *Tradition and Christianity: The Colonial Transformation of a Solomon Islands Society*, New York, Harwood Academic Publishers.

—, 1995. Cultural Development and Anthropology in Kwara'ae, *in* G. White and L. Lindstrom (eds), *Culture, Kastom and Tradition: Cultural Policy in Melanesia*, Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific & PNG National Research Institute.

—, 1998. Writing Local History in Solomon Islands, *in* J. Wassmann (ed.), *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*, Oxford & New York, Berg Publishers, pp. 97-118.

—, 2002. The Story of Amasia: Whose History and Whose Epistemology?, *Journal of Pacific History* 37, pp. 187-204.

—, 2009. *Body Ornaments Malaita, Solomon Islands*, London, British Museum Press & University of Hawai'i Press.

Burt Ben with Christian Clerk (eds), 1997a. Environment and Development in the Pacific Islands, *Pacific Policy Paper* 25, Australian National University, with the University of Papua New Guinea, Press National Centre for Development Studies, Research School of Pacific and Asian Studies.

Burt Ben with Michael Kwa'ioloa, 1997b. *Living Tradition: A Changing Life in Solomon Islands*, London and Honolulu, British Museum Press and University of Hawaii Press (Autobiograpy of Kwa'ioloa).

—, 2001a. *A Solomon Islands Chronicle, as told by Samuel Alasa'a*, London, The British Museum Press.

—, 2001b. *Na Masu'u kia 'i Kwara'ae Tualaka 'i Solomon Islands fa'inia logo na rū ne'e bulao saena fanoa kia kī: Our Forest of Kwara'ae:*

Our life in Solomon Islands and the things which grow in our home, London, The British Museum Press (bilingual book).

—, 2007. 'The Chiefs' Country': A Malaitan view of the Conflict in Solomon Islands, *Oceania* 77, pp. 111-127.

Caglayan Emily, 2000. *The Solomon Islands, in Heilbrunn Timeline of Art History, New York*, The Metropolitan Museum of Art (http://www.metmuseum.org/toah/hd/solo/hd_solo.html, October 2004).

Campbell S. F. 2002 *The Art of Kula*, Oxford-New York, Berg Publishers.

Census 2009. *Basic Tables and Census Description*, Solomon Islands Government, Statistical Bulletin 6/2012.

Coote Jeremy and Anthony Shelton, 1992. Introduction, *in* J. Coote and A. Shelton (eds), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-11.

Coppet Daniel de, l995. 'Are'are Society: A Melanesian Socio-cosmic Viewpoint, *in* D. de Coppet and André Iteanu (eds), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford-Washington, Berg, pp. 235-274.

—, 1998. Du « Corps » pour l'Occident à la « monnaie » 'aré'aré. La transfiguration monétaire des relations « socio-cosmiques » aux îles Salomon, *in* M. Godelier et M. Panoff (éds), *La production du corps*, Amsterdam, Les éditions des archives contemporaines, pp. 141-162.

Coppet Daniel de et André Iteanu, 1995. Introduction, *in* D. de Coppet and A. Ineanu (eds), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford-Washington, Berg, pp. 1-19.

Cresswell Robert, 2000. Technologie, *in* P. Bonte, M. Izard *et al.*, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, puf, Quadrige, pp. 698-701.

—, 2003. Geste technique, fait social total. Le technique est-il dans le social ou face à lui ?, *Techniques & culture* 40, pp. 125-153.

Davenport W.H., 1971. Sculpture of the Eastern Solomons, *in* C.F. Jopling (ed.), *Art and Aesthetics in Primitive Societies*, New York, Dutton, pp. 382-423.

—, 1990. The Canoes of Santa Anna and Santa Catalina, Eastern Solomon Islands, *in* Dan Eban, Erik Cohen et Brenda Danet (eds), *Art as a Means of Communication in pre-Literate Societies*, Jerusalem, The Israël Museum, pp. 97-125.

—, 2005. *Santa Cruz Island Figure Sculpture and Its Social and Ritual Contexts*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology series.

Firth Raymond, 1992. Art and Anthropology, *in* J. Coote and A. Shelton (eds), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 16-39.

Forge Anthony, 1973. Style and meaning in Sepik art, *in* A. Forge (ed.), *Primitive Art and Society*, Oxford and New York, Oxford University Press, pp. 169-192.

Gell Alfred, 1998. *Art and Agency. An Anthropology of Theory*, Oxford, Clarendon Press.

Graburn N. H., 1983. Art, Ethno-aesthetics and the Contemporary Scene, *in* S.M. Mead and B. Kernot (eds), *Art and Artists of Oceania*, Palmerston North, The Dunmore Press, pp. 70-78.

Ishimori D., 2007. Disentangling Fundamentalism and Nativistic Movements: An Analysis of the Christian Fellowship Church in the Solomon Islands, *People and Culture in Oceania* 23, pp. 33-52.

Ivens W. G., 1930. *The Island Builders of the Pacific, How & Why the People of Mala Construct their Artificial Islands, the antiquity and doubtful Origin of the Practice, with a description of the Social Organization, Magic & Religion of their Inhabitants*, London, Seeley, Service.

Jeudy-Ballini Monique, 2002. Le Christianisme revisité ou le meilleur de la tradition, *in* C. Hamelin et É. Wittersheim (éds), *La Tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, pp. 59-81.

—, 2004. *L'art des échanges. Penser le lien social chez les Sulka*, Lausanne, Payot.

Jeudy-Ballini Monique and Bernard Juillerat, 2002. The social life of objects, *in* M. Jeudy-Ballini and B. Juillerat (eds), *People and Things. Social Mediations in Oceania*, Durham N.C., Carolina Academic Press, pp. 3-25.

Keesing Roger M., 1982. *Kwaio Religion, The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York, Columbia University Press.

—, 1992. *Custom and Confrontation. The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago, the University of Chicago Press.

Kupiainen J., 2000. *Tradition, Trade and Woodcarving in Solomon Islands*, Helsinki and Höjbjerg, Finnish Anthropological Society and Intervention.

Leblic Isabelle, 2000. Une pirogue pontée à l'Île des Pins, *Techniques & culture* 35-36 : *Traversées. Construction navale, expressions symboliques Asie-Pacifique*, pp. 301-326, repris et complété *in* 2008, *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak : savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes, Travaux et documents océanistes 1.

—, 2010 Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131 : *Hommage à Bernard Juillerat*, pp. 105-118.

Lemonnier Pierre, 1976. La description des chaînes opératoires : Contribution à l'analyse des systèmes techniques, *Techniques & Culture* 1 (Bulletin de l'er 191), pp. 100-151.

—, 1980. *Les Salines de l'Ouest. Logique technique et logique sociale*, Lille, Presses Universitaires de Lille.

—, 2000. Système technique, *in* P. Bonte, M. Izard *et al.*, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, puf, Quadrige, pp. 697-698

—, 2005. Mythiques chaînes opératoires, *Techniques & culture* 43-44 : *Mythes. L'origine des manières de faire*, pp. 25-43.

Leroi-Gourhan André, 1943. *Évolution et techniques. L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel.

—, 1945. *Évolution et techniques. Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss Claude, 1958a. Le sorcier et sa magie, *in Anthropologie structurale*, Paris, Plon, pp. 183-204.

—, 1958b. Structure et dialectique, *in Anthropologie structurale*, Paris, Plon, pp. 257-266.

—, 1973. *La Voie des masques*, Genève, Albert Skira.

Maranda Pierre, 1974. Myth as a Cognitive Map, *in* P. Stone (ed.), *Proceedings of the International Social Science Council Conference on Content Analysis*, Pisa, unesco ; also *in* W. Burghardt et H. Holker (eds), *TextProcessing/Textvearbeitung*, Hamburg, de Gruyter, pp. 253-272.

—, 1982. Anthropological Analytics, *in* I. Rossi (ed.), *The Logic of Culture. Advances in Structural Theory and Methods*, South Hatley, Mass, Bergin Publishers, pp. 23-41.

—, 1993. Mother Culture is Watching Us: Probabilistic Structuralism, *in* E. Nardocchio, *Reader Response to Literature: The Empirical Dimension*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 173-190.

—, 1995. DiscAn: Un programma di analisi reticolare per la costruzione di carte semantiche, *in* Roberto Cipriani e Sergio Bolasco (eds), *Ricerca qualitativa e computer. Teorie, metodi e applicazioni*, Milano, FrancoAngeli, pp. 171-183.

—, 1997. Metaforas Metamorficas: operadores que aplicam cultura ao comportamento, *in* Monica Rector (ed.), *Comunicaçao na era pos-moderna*, Petropolis, Editora Vozes, pp. 116-127.

—, 2001. Mapping Historical Transformation Through the Canonical Formula: The Pagan vs. Christian Ontological Status of Women in Malaita, Solomon Islands, *in* P. Maranda, *The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, The University of Toronto Press, pp. 97-121.

—, 2002. Mythe, métaphore, métamorphose et marchés : l'igname chez les Lau de Malaita, îles Salomon, *Journal de la Société des Océanistes* 114-115, pp. 91-114.

—, 2008a. Myth and Metamorphic Metaphors. Exchange and Sea-Land Synergy in Malaita, Solomon Islands, *in* Andrew Strathern and Pamela J. Stewart, *Exchange and Sacrifice*, Durham, Carolina Academic Press, pp. 55-72.

—, 2008b. *Voyage au Pays des Lau (îles Salomon, début du xxie siècle). Le Déclin d'une gynécocratie*, Paris, Éditions Cartouche.

—, 2012. Morphodynamique des mythes - et des Mythologiques ?, *in* Ph. Descola (éd.), *Claude Lévi-Strauss : un parcours dans le siècle*, Paris, Odile Jacob, pp. 131-162.

Maranda Pierre et E. Köngäs Maranda, 1970. Le Crâne et l'utérus : Deux Théorèmes nord-malaitains, *in* J. Pouillon et P. Maranda (eds), *Échanges et communications*, 2 vol., Paris, Mouton, vol. 2. pp. 829-861.

Maranda Pierre et Fidèle Nze-Nguema, 1994. *L'Unité dans la diversité culturelle : Une Geste bantu*, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval et acct.

McCarthy F.D., 1943. The shell inlay decoration of the Southern Solomon Islands, *Australian Natural History* 8 (5), pp. 154-159.

Mead S. M., 1973. *Material culture and art in the Star Harbour Region, Eastern Solomon Islands*, Toronto, Royal Ontario Museum, Ethnography Monograph 1.

—, 1977. Bodrogi's art area concept: The case of the Eastern Solomons and Star Harbour, *Acta ethnographica* xxvi, 1-2, pp. 129-162.

—, 1984. Change and Control in the Arts of the Pacific, *in* P. Dark (ed.), *Development of the Arts in the Pacific*, Wellington, Pacific Arts Association, Occasional Papers 1, pp. 1-8.

Michaud J, Pierre Maranda, L. Lafrenière and G. Côté, 1994. Ethnological Tourism in the Solomon Islands: An Experience in Applied Anthropology, *Anthropologica* xxxvi, pp. 35-56.

Nielsen C.B., 2007. *A War Canoe Heading for Christianity*, Walnut Creek CA, Left Coast Press.

O'Hanlon M., 1989. *Reading the Skin: Adornment, Displau and society among the Wahgi*, London, British Museum Publications.

Revolon Sandra, 2000. *Poteau de maison cérémonielle de Star Harbour (Est des îles Salomon) : Société productrice et usage de l'objet*, Paris, Musée du Louvre, Cd-Rom Chefs-d'œuvre et Civilisations.

—, 2003a. De l'objet sacré à l'objet commercial. La production esthétique comme support de la tradition à l'Est des îles Salomon (Océanie), thèse de doctorat en anthropologie, ehess-Marseille.

—, 2003b. Henrich Küper : le Blanc dont on parle à mi-voix (Gupuna, Santa Ana, sud-est des Îles Salomon), *Journal de la Société des Océanistes* 116, pp. 65-75.

—, 2003c. Wogasia : Un rituel des premiers fruits à Aorigi (Santa Catalina, Sud-est des îles Salomon), *Anthropos* 98, pp. 379-396.

—, 2006a. Manira (Aorigi, Est des îles Salomon), *Cahiers d'anthropologie sociale* 1, pp. 97-111.

—, 2006b. 'Les esprits aiment ce qui est beau'. Formes, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (Est des îles Salomon), *Annales de la Fondation Fyssen* 21, pp. 63-75.

—, 2007a. Sur les traces des objets woriwori, 'à vendre'. Les formes contemporaines du commerce d'objets sculptés chez les Owa d'Aorigi (Est des îles Salomon), *in* C. Demmer et M. Salaün (eds), *À l'épreuve du capitalisme. Dynamiques économiques dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain 4, pp. 86-111.

—, 2007b. The dead are looking at us. Place and role of the apira ni farunga ("ceremonial bowls") in post-funeral wakes in Aorigi (Eastern Solomon islands), *Journal de la Société des Océanistes* 124 : *Hertz revisité (1907-2007)*, pp. 59-67.

—, 2007c. Sacré curios. Du statut changeant d'objets mélanésiens d'hier et d'aujourd'hui, *Gradhiva* 6 (nouvelle série), pp. 59-71.

Schaeffer J.-M., 2004. Objets esthétiques ?, *L'Homme* 170, pp. 25-46.

—, 2009. *Théorie des signaux coûteux, esthétique et art*, Rimouski, Tangence éditeur.

Scott M.W., 2007. *The Severed Snake, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham, Carolina Academic Press.

Stedman S., 1974. *Fauna in the art of the Solomon Islamds*, Dunedin, Otago University.

Strathern Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

Thomas N., 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

—, 1995. *Oceanic Art*, London, Thames and Hudson.

—, 1997. *In Oceania. Visions, Artefacts, Histories*, Durham, N.C., Duke University Press.

White D., 1979. Aspects of style and symbolism in the art of the Solomon Islands, *in* S. Mead (ed.), *Exploring the Visual Art of Oceania*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 238-264.

Woodhead L. and Pierre Maranda, 1987. *The Lau of Malaita*, Manchester, Granada Television, Series Disappearing World.