

L'île de Pâques, une société écologique ?

François SARRAZIN, Sociologue
Ecole Supérieure d'Agriculture
55 rue Rabelais 49000 Angers

L'île de Pâques est mondialement connue du fait de l'existence de statues monumentales sur son pourtour (Orliac, 2002). Or sa population complètement isolée du reste du monde, semble n'avoir reçu que deux apports en 1000 ans et être restée à chaque fois pour quatre à cinq siècles dans le plus total isolement. Cette population va prospérer car, à part la production de son alimentation, elle va produire sa propre société dont l'art monumental rend compte. Complètement centrée sur elle-même par nécessité, cette société a un horizon fini puisqu'infini, nul ailleurs où aller chercher un monde meilleur. Son art monumental finit le monde puisque les statues créent un mur invisible, un fond de décor ou un fond de scène entre la mer et l'infini, infini troublant d'ailleurs parce que toujours changeant, mer démontée, nuages menaçants. L'île de Pâques est une exception géographique, elle est le seul exemple connu dans l'histoire universelle où quelques hommes, coupés du reste du monde, sont parvenus à concevoir une culture remarquable. Le fait que les Pascuans aient réussi à créer une agriculture performante, un ordre social stabilisé, une statuaire monumentale et peut-être même une écriture, apparaît comme un événement majeur de l'humanité pour une île minuscule. De tous les isolats du monde, l'île de Pâques est de loin celui qui atteignit le plus haut niveau culturel.

Notre communication rappellera les enjeux de la fertilité agronomique, elle exposera les conditions de développement de l'agrosystème pascuan, elle replacera l'art monumental au cœur de la dynamique sociale régie par le paradigme du don, elle rendra compte du désordre écologique et social qui a stoppé le développement de cette société, elle insistera sur l'incroyable énergie dont une nouvelle société a fait preuve pour tenter d'assurer sa survie matérielle et sociale. Enfin, nous évoquerons les conditions de sa destruction.

La fertilité agronomique concerne la capacité d'un terroir à maintenir ses capacités productives sur le long terme. Or cette maîtrise est constitutive de la naissance et de la survie des sociétés agraires. Ainsi tout groupe humain doit développer la productivité de son terroir et en garantir la fertilité (Mazoyer et Roudart, 1997). En effet, le milieu naturel n'est pas agricole. Ses ressources sont limitées. Son existence est liée à l'équilibre entre tous les éléments qui le composent. Il ne peut s'agir que d'un équilibre instable, dont seule la dynamique sociale pourra expliquer la relative stabilité. Ainsi un terroir cultivé est un milieu

naturel aménagé et un fait humain. L'agriculture est un agrosystème parce que l'agriculture est non seulement une rupture de l'écosystème naturel, mais elle est aussi un détournement de la production naturelle à des fins extérieures au fonctionnement de l'écosystème exportateur, par conséquent la récolte appauvrit l'écosystème et le déséquilibre. Un agrosystème correspond donc toujours, par définition, à la destruction de l'équilibre naturel et à son remplacement par des équilibres secondaires, instables, directement liés au type et au rythme de la mise en valeur agricole. Le système de culture devient ainsi la clé de voûte de tout le nouveau complexe agricole-écologique ainsi créé (Bertrand, 1975). Le système de culture pratiqué par un groupe humain caractérise ses conditions d'existence, ses modes de vie et son organisation sociale (Sébillotte, 1983). Phénomène social et compétence agronomique se conjuguent donc autour de la maîtrise de la fertilité de cet écosystème tronqué, le risque de destruction du milieu étant la limite ultime des actes agricoles.

Ainsi l'homme a délibérément transformé les écosystèmes naturels originels en agrosystèmes, c'est-à-dire il a cherché à produire le maximum sur les surfaces minimales afin de supporter les augmentations de population et le développement des catégories sociales ne produisant pas elles-mêmes leur nourriture. Production de biomasse et maîtrise de la fertilité ne sont pas un phénomène naturel, elles sont le produit de sociétés humaines organisées qui ont développé des agrosystèmes ou des écosystèmes cultivés pilotés par des systèmes sociaux productifs formant des systèmes agraires. (Mazoyer et Roudart, 1997)

D'après les travaux du laboratoire d'ethnologie préhistorique de Paris, l'île de Pâques aurait été recouverte à l'origine par une végétation luxuriante dominée par de grands palmiers, cette forêt procurant de l'ombre, retenant l'humidité et faisant obstacle au vent, offrant ainsi une protection naturelle aux champs cultivés. Mais en fait, c'est la patate douce qui se révéla la ressource alimentaire majeure, ayant des rendements plus élevés et des tolérances climatiques plus grandes que l'igname ou le taro. La culture de ce tubercule pratiquée sur de faibles superficies et donnant des rendements élevés, la croissance démographique de l'île explique et constitue le fondement de la sécurité alimentaire de sa population. Une évaluation de la performance de cette agriculture vivrière peut être faite à partir des observations faites sur les squelettes de l'île de Pâques, qui apparaissent robustes et vigoureux pour les hommes comme pour les femmes, signe de la qualité de leur alimentation (Ragobert, 2001). Ainsi les Pascuans ont prospéré en gérant avec beaucoup de rigueur leur potentiel naturel. Le roi édictait les tabous, les prêtres et le culte des ancêtres asseyaient son pouvoir. L'ensemble de la structure sociale contribuait à maintenir un équilibre délicat avec la fragilité des ressources de l'île.

L'art monumental pascuan s'inscrit dans une tradition polynésienne indiscutable, tout

autant qu'il s'en distingue par l'originalité de sa production. Le problème majeur lié aux statues de l'île de Pâques, ce n'est pas tant leur extraction de la carrière et leur sculpture, que la construction des plates-formes ou *ahu*, leur transport, l'adjonction des couvre-chefs et leur érection. Dans tous ces cas, il faut mobiliser une masse de travailleurs et les nourrir (Rapu, 2002). Au fond, il n'y a pas de mystères de l'île de Pâques, il y a seulement une communauté humaine à découvrir, pour la période antérieure à 1680, ensuite le problème de la nourriture, c'est la question de la fertilité de l'île. Les caractéristiques mélanésienne et polynésienne de la vie sociale, ce sont les fêtes collectives où se développent magnificence et prodigalité. Le chef polynésien exerce un pouvoir étendu sur la production agricole, qui sert non seulement à la nourriture quotidienne, mais aussi à l'organisation des fêtes, pendant lesquelles la consommation est immense, et à la gestion de la rareté. Ce devoir, qu'a le chef de distribuer largement ces biens lors des fêtes de prestige, l'oblige à exercer une pression très forte sur ses proches parents, sur ses dépendants afin qu'ils produisent les quantités de nourriture végétale nécessaires à son prestige (Dupuy, 2001).

Pour Alfred Métraux, il ne fait aucun doute que les statues n'ont pas été mises en place par des esclaves, mais bien par des hommes libres, heureux de participer à une entreprise collective menée pour la plus grande gloire de la tribu ou du lignage. Les chefs des lignages devaient préparer de longue date, les réserves alimentaires nécessaires à l'organisation de ces festins auxquels donneront lieu chaque érection de *ahu* et déplacement de *moai* et de coiffe des statues, tout autant que le franchissement des territoires des autres lignages. Du fait de leur pouvoir sacré leur permettant de placer sous un tabou les produits de la terre ou de la mer, ils capitalisaient toutes leurs ressources alimentaires nécessaires à l'affirmation de la fierté du lignage et plus prosaïquement pour récompenser l'aide escomptée. Et pour bien comprendre la dynamique sociale associée à ce déplacement des statues, il faut imaginer le déplacement des membres du lignage puisqu'il s'agit de leur affirmation de soi, le déplacement de membres des autres lignages venus pour voir, le déplacement des lignages dont on franchit le territoire. Associé à cette diversité de déplacement de personnes, il faut imaginer l'esprit de compétition et de rivalité implicite qui anime tous ces acteurs sociaux qui ont pour ambition de se surpasser et donc de toujours faire mieux que les autres. C'est ainsi qu'au regard du temps, il est possible de voir les statues grandir (Métraux, 1999; 1941) (Ramirez et Huber, 2000). Ainsi, depuis un centre de production unique, les œuvres exprimant la fierté des lignages circulent, de façon très solennelle, à travers de nombreux territoires. Ces déplacements sont l'occasion d'honorer, par des fêtes, les dieux et les ancêtres respectifs. Une double circulation s'établissait à travers l'île, pour que statues et coiffes atteignent leur destination, multipliant ainsi les liens sociaux entre clans et lignages (Orliac et Orliac, 2000; 1988). Par conséquent, considérer l'île de Pâques pour ses statues, c'est passer à côté de l'essentiel, la dynamique sociale

collective propre à cette collectivité humaine qui rendait grâce aux dieux et construisait et reconstruisait sans cesse sa société (Karsenti, 1994) (Caillé, 2000), tout comme elle construisait et reconstruisait sans cesse les *ahu* et leurs *moai*. En effet, tout au long de ces mille années, les *moai* ont été renversés et cassés volontairement pour modifier le *ahu* et mettre en chantier de nouvelles statues. Toutes les deux ou trois générations, les lignages renouvelaient leurs lieux de culte reconstruisant ainsi leur identité collective. L'*ahu* apparaît comme le centre de la vie sociale du lignage ou du clan. En tant que tel, il apparaît comme facteur identitaire, c'est-à-dire comme monument auquel on fait référence et déférence, donc auquel chacun s'identifie, d'autant plus que chacun est peut-être acteur de son érection, et si l'individu n'est pas lui-même acteur, il l'est par ses parents proches qui l'ont érigé. De mémoire d'hommes, le monument lui est familier, il en connaît des anecdotes. Il fait partie de son patrimoine généalogique. En même temps, l'*ahu* et son *maoi* s'inscrivent dans une logique concurrentielle par rapport aux lignages ou aux clans voisins. Ceux-ci sont en effet rivaux entre eux (Godbout, 2000).

Or, ces actions collectives peuvent s'interpréter comme don aux dieux (Mauss, 1985) (Godelier, 1996), le caractère concurrentiel de ces rivalités apparaissant comme un défi et une injonction à faire mieux pour les autres. Cet intense développement d'une architecture mégalithique est probablement dû à une compétition artistique entre les divers groupes de l'île, et il va de pair avec une organisation politique et religieuse importante et complexe.

L'alimentation de l'abondante main d'œuvre est au cœur du paradigme du don et de la stratégie du *big man* mélanésien (Dupuy, 2001). Dans les sociétés archaïques, les chefs, les entrepreneurs accumulent de la nourriture pour pouvoir la partager. Enfin, tous les lignages sont en concurrence et en compétition les uns avec les autres. C'est là une des clés de l'explication de la course séculaire vers le gigantisme des statues. Par ailleurs, c'est à celui qui fera mieux que les autres et qui nourrira le mieux ses invités. Tout est dans l'ordre du prestige et de la compétition sociale. En fait, plus que de produire des statues, les Pascuans produisent leur société, tout autant qu'un processus identitaire au sein de chacun des lignages, générant une société organisée et ordonnée (Reynaud, 1989).

Cependant au cours des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, le rendement de l'agrosystème de l'île de Pâques a régulièrement baissé, les chefs de lignage ont essayé de l'intensifier en y consacrant plus de terrain en déforestant toujours plus et en augmentant la part de travail que les habitants devaient fournir pour y maintenir un niveau élevé de production, en fonction des besoins de production alimentaire toujours grandissant pour la prise en charge des travaux de réfection des *ahu*, de taille et de déplacement des *moai*. Ainsi vers la fin du XVII^e siècle, les hommes s'entre-tuèrent, la société toute entière s'effondra. Mais un jour, une limite a été franchie et la population se serait révoltée contre les chefs de lignage et les

prêtres (Ragobert, 2001), devant l'impossibilité matérielle de subvenir aux nécessités alimentaires et aux obligations sociales de prodigalité.

Pour Sergio Rapu, l'effondrement de la civilisation pascuane c'est d'abord et avant tout l'effondrement de la culture de la patate douce. Cette thèse rejoint l'hypothèse de la surexploitation du milieu. Mais Michel et Catherine Orliac rétorquent qu'un autre facteur est indubitable, c'est la disparition trop soudaine des arbres qui ne peut s'expliquer que par un changement climatique notable, la sécheresse étant avérée. Ces conditions d'existence difficiles résulteraient des effets du petit âge glaciaire qui affecta l'Océanie, entre 1620 et 1830, en en modifiant suffisamment le climat pour que le phénomène soit désastreux pour cette île minuscule ayant un milieu écologique extrêmement fragile. Par ailleurs, la disparition avérée des grands arbres rend impossible la construction de grands bateaux, empêchant toute fuite, condamnant la population pascuane à l'enfermement insulaire. Pour notre part, nous retenons l'hypothèse d'une convergence et d'une relative simultanéité des différents phénomènes qui aurait rendu les populations incapables d'adopter des mesures correctrices.

D'une société ordonnée, nous sommes passé à un désordre social généralisé. L'organisation sociale pascuane avec son roi et ses chefs de lignages assurait la sécurité alimentaire. Dès lors que celle-ci s'est évanouie, les cadres sociaux n'ont plus ni leur pertinence, ni leur justification. De fait, les règles sociales qui devraient guider les conduites et les aspirations individuelles perdent leur pouvoir, laissant la place au « sauve qui peut général », générant pillage et vandalisme, les pascuans auraient passé du temps à se voler de la nourriture, ils se seraient fait la guerre, pour s'approprier de la terre, c'est possible, pour faire des captifs et les consommer, c'est envisageable. Le cannibalisme est mentionné par la tradition orale et par tous les spécialistes (Métraux, 1999; 1941) (Orliac et Orliac, 2000; 1988).

Si l'histoire de l'île de Pâques constitue une démonstration de la capacité de l'homme de créer la société par une forte intégration de ses membres et par l'existence d'une régulation hiérarchisée, force est de constater que l'insécurité alimentaire, produit de l'infertilité, a généré de la désintégration sociale. A l'évidence, à l'issue de cette période de désordre, la population avait considérablement diminué. Mais devant le désastre, les survivants, les prêtres, les guerriers ont conçu une nouvelle organisation sociale qui se cristallise dans le culte de l'Homme-Oiseau.

Impatients mais incapables de quitter cette île qui ne les nourrit plus, les pascuans constatent que des oiseaux migrateurs vont et viennent chaque année. Un nouveau dieu fit

son apparition : une créature étonnante dotée d'un corps d'homme et d'une tête d'oiseau, l'Homme-oiseau. Quoique faisant partie de l'univers polynésien, le culte de l'Homme-oiseau, est un phénomène unique dans toute la Polynésie. Il apparaît comme une allégorie fantasmagorique du désir fou des Pascuans, de fuir. L'image de l'oiseau apparaissait partout sur des centaines de roches gravées, jusque sur le crâne de leur mort. Les Pascuans semblaient fascinés par les oiseaux migrateurs qui visitaient l'île au printemps. N'étaient-ils pas les seuls êtres vivants capables de franchir l'immensité liquide, de rejoindre l'île puis de la quitter ? L'oiseau était devenu une puissante métaphore de l'exil impossible. Un site cérémonial unique fût dédié à ce nouveau culte, Rano Kao, un volcan situé au sud-ouest de l'île. C'est là que les tribus s'assemblèrent pour mettre en place un nouvel ordre social qui garantirait la survie des générations futures. Près du cratère, un centre cérémonial nommé Orongo fût construit. Ces huttes en pierre abritaient les prêtres et les festivités annuelles de l'Homme-oiseau. Chaque année, une étrange compétition permettait de désigner le nouvel Homme-oiseau, roi de l'île. Investi pour un an de pouvoirs extraordinaires, il allait, en édictant les tabous garantir l'harmonie et la prospérité de l'année à venir. La civilisation pascuane réinventait les conditions de son équilibre et semblait sur le point de reprendre son essor.

Le plus extraordinaire dans cette affaire, c'est la capacité qu'a manifesté cette population, ses chefs de lignage et ses prêtres survivants, de produire de nouvelles règles de vie collective qui supprimaient la suprématie des chefs de lignages et les surenchères dans la prodigalité alimentaire. Le culte de l'Homme-oiseau est un système pacifique et surnaturel de désignation du chef de l'île pour une année, parmi les chefs de lignage. Dans la désignation de l'Homme-oiseau, les prêtres jouent un rôle essentiel et cela valide le processus d'occultation de la création de la société par l'Homme (Godelier, 1996). Étonnamment perspicace, relativement efficace, cette nouvelle formule de réduction du pouvoir réduisait les abus de pouvoir et devait réduire par là même les gaspillages des quantités d'alimentation nécessaires à la survie générale de la population.

Les enseignements tirés de l'île de Pâques sont les suivants. Une société archaïque étonnamment dynamique est capable de reconstruire une nouvelle régulation, même après un drame écologique, social et politique, après avoir connu un état d'anomie paroxystique. Cette nouvelle régulation va tenter de prendre en compte ce qui pose justement problème pour la survie collective, le gaspillage et l'abus de pouvoir alimentaires. Le phénomène social est unique puisqu'il n'y a pas d'échanges avec l'extérieur, inaccessible, les ressources créatrices sont purement internes. Encore une fois, nous constatons qu'une nouvelle identité collective se construit dans une dynamique sociale de don aux dieux autour d'un centre cérémoniel totalement différent des précédents. La rupture avec le passé est absolue. Les

capacités autorégulatrices de l'Homme en société sont les leçons de cette histoire pascuane, toutefois ces capacités ne sont possibles que dans un cadre social qui va faire obligation à la communauté humaine d'être la productrice de sa propre société.

Mais tous ces efforts furent vains, puisque la situation écologique ne s'améliora pas si l'on se fie à la durée du petit âge glaciaire, si bien que la population a continué de décliner. L'arrivée des Occidentaux paracheva l'œuvre de la nature, la destruction de l'île en deux siècles, avec essentiellement un XIX^e siècle d'anéantissement.

Bibliographie

- BERTRAND G. 1975. Pour une histoire écologique de la France rurale, p. 37-119, *In* G. Duby, ed. *Histoire de la France Rurale, La formation des campagnes françaises*, Paris, Le Seuil, 1.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don, le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 278.
- DUPUY F., 2001, *Anthropologie économique*, Paris, Armand Colin, Cursus, p. 192.
- GODBOUT J., 2000, *Le don, la dette et l'identité, homo donator vs homo oeconomicus*, Paris, La Découverte - M.A.U.S.S., p. 190.
- GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, p. 315.
- KARSENTI B., 1994, *Marcel Mauss, le fait social total*, Paris, PUF, p. 128.
- MAUSS M., 1985, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 482.
- MAZOYER M. et ROUDART L., 1997, *Histoire des agricultures du monde, du néolithique à la crise contemporaine*, Paris, Le Seuil, p. 531.
- MÉTRAUX A., 1999, *L'île de Pâques*, Paris, Gallimard, p. 195.
- ORLIAC C. et ORLIAC M., 2000, *Des Dieux regardent les étoiles, les derniers secrets de l'île de Pâques*, Paris, Gallimard, Découvertes, p. 144.
- ORLIAC M. 2002. L'île de Pâques. *Encyclopaedia Universalis*.
- RAGOBERT T. 2001. *La mémoire perdue de l'île de Pâques*.
- RAMIREZ J. M. et HUBER C., 2000, *Easter Island, Rapa Nui, a Land of Rocky Dreams*, Carlos Huber Edition, p. 192.
- RAPU S. 2002. *L'île de Pâques, Voyage culturel CLIO*. Communication personnelle.
- REYNAUD J.-D., 1989, *Les règles du jeu, l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, p. 306.
- SÉBILLOTTE M. 1983. Systèmes de culture. *Encyclopaedia Universalis* N° 5.