

verdadera naturaleza, como ocurre también en otras narraciones polinesias.⁽¹⁴⁾ Ejemplo de ello es un relato que resume ROUTLEDGE (1920 : 237). Cierta Uka - o - hoheru (Uka Oho Heru) que lucía como mujer hermosa, vivía con un tupahotu con el cual había tenido un hijo. El mozo no tenía idea de que su mujer fuera en realidad una *tatane*, y sólo lo supo cuando, a consecuencia de una riña doméstica, la mujer *akuaku* perseguida por el irritado marido llegó hasta el acantilado y, según el texto citado, "fled away like a rushing whirl wind over the sea and was no more seen".⁽¹⁵⁾ Este tema, por otra parte, es el bien conocido en Polinesia de la mujer - deidad, generalmente celeste, que tiene un marido terrestre y retorna a su morada como resultado de una rencilla o de algún resentimiento.⁽¹⁶⁾

(14) El tema del matrimonio u otra unión duradera entre un demonio o espíritu y un ser humano del sexo opuesto es bastante común en Polinesia y frecuentemente se presenta con caracteres poco menos que idénticos a los de ciertas narraciones pascuenses. Así en Mangareva cierta mujer del Po — el mundo de los muertos y de los espíritus infernales — se apasiona por un hombre bien parecido y roba su alma para llevársela a su mundo (HIROA, 1938 : 371). Otro espíritu varón se enamora de cierta mujer mortal a cuyo marido mata para tomar su lugar (*ibid.*, 372). En otro caso el espíritu enamorado excita los celos del marido que castiga a su mujer hasta provocarle la muerte, y de este modo el espíritu se lleva el alma de la finada para hacerla suya (*ibid.*, 373). Entre los moriori y los maori traen también otros ejemplos de dichas uniones SHAND (1896 : 195-7) y KARIPA (1897 : 97). Ciertos textos de Fakaofu hablan de matrimonios de seres humanos y seres mixtos, en parte humanos y en parte demoníacos (BURROWS, 1922 : 160). Otras veces la relación entre demonio y ser humano se manifiesta en el tema de la sustitución de la persona: el demonio mata o hace desaparecer a uno de los cónyuges, toma su apariencia física, y se sustituye a él en el vínculo matrimonial sin que su pareja se percate del engaño. Así ocurre, por ejemplo, en relatos de Kapingamarangi (EMORY, 1965 : 348, 349), Rennell-Bellona (ELBERT y MONBERG, 1965 : 148, 150), Ellice (KOCH, 1966 : 79) y Tonga (COLLIER, 1928 : 26).

(15) Es patente la homología entre esta descripción y el símil usado por Luis Paté para referirse al modo de trasladarse los espíritus Vivivivi y Vavavava (v. *supra*).

(16) Dicho tema aparece especialmente ligado al ciclo mitográfico de Tafaki, y el matrimonio con la deidad celeste es atribuido unas veces a este semidiós o héroe, y otras a sus más terrestres progenitores, su padre Hema o su abuelo Kai Tangata, "el caníbal". En varias versiones hawaianas la deidad femenina que se ha unido maritalmente al jefe 'Ai Kanaka huye de él, fastidiada por tener que limpiar los excrementos de los hijos que ha procreado (textos de Thrum, citados por BECKWITH, 1971 : 242). En versiones maoris y morioris la madre celeste se enoja con el marido y lo abandona porque éste se queja de la suciedad de sus hijos (WOHLERS, 1875 : 16; WHITE, 1887 : (1) : 54-5, 88-9, 96, 115; SHAND, 1898 : 74; POTAE, 1928 : 362; GREY, 1965 : 52). El tema aparece también en Samoa (PRATT, 1888 : 450) y, con variantes, en Emae (GUIART, 1962 : 116).

A veces los *akuaku* desempeñaban papeles inesperados, tales como la protección de lugares *tapu*, lo que cumplían castigando las transgresiones. Ejemplo de esto es la historia de Vaka Tuku Onge. Según refiere ENGLERT (1948 : 169) dicho nativo violó el *tapu* que pesaba sobre un lugar y fue durante la noche a cazar *makohe* a un sitio de la costa oriental próximo a la punta Kava-kava Kio'e, en el Poike. Con este motivo se le aparecieron varios *akuaku*, uno encarnado en un *makohe* y otros bajo forma de seres humanos, que le dieron una dura paliza y lo persiguieron hasta que lo salvó de peores consecuencias la intervención del alma de un *ivi 'atua*, antepasado suyo (v. *supra*).

MÉTRAUX (1940 : 317) nos ha transmitido una información específica sobre la actitud asumida por los individuos frente a los *akuaku*. Quien quería presentarse ante uno de ellos para hacerle una ofrenda, una súplica o una solicitud debía entrar en el recinto o lugar (MÉTRAUX habla de "choza") arrastrándose y marchando hacia atrás (to crawl backwards). Aunque no hemos visto mencionado el hecho en otra fuente, puede ser cierto, y ser explicado, sea porque los *akuaku* no querían ser vistos o, al menos, sorprendidos (cf. la historia de Hitirau y Nuku te Mangó) o por las pautas ceremoniales de ciertas islas polinesias que imponen como conducta respetuosa que el inferior no esté en nivel físico más alto que el superior, ni que le mire directamente. Dar la espalda puede ser en Polinesia Occidental una pauta reverente. Así, por ejemplo, en la conducta observada en ciertas ocasiones por las gentes de Niua Fo 'ou frente a las de Niuatoputapu (GIFFORD, 1929 : 18 - 19).

Una información valiosa sobre la alimentación de los *akuaku* nos fue proporcionada por LUIS PATÉ. Comentando el texto en que los Nga Ihu More, "narices cortadas", salvaron al mozo Ure a Ohovehi, rescatándolo de la gruta del barranco, señalaba PATÉ que estos personajes decían con voz gangosa (seguramente por el defecto o la conformación de su nariz) : "A nosotros nos toca la comida hedionda, ¿no?". Es de hacerse notar que para PATÉ estos personajes eran espíritus o *akuaku* y no seres humanos (BLIXEN, 1979 : 39). La idea de que los espíritus genéricamente comieran comida hedionda no es congruente con los numerosos datos de la propia tradición isleña, según los cuales eran habituales las ofrendas de alimentos a los dioses (por ejemplo, Make-make y Haua) y a varios *akuaku*. Pero en cambio, y como se ha señalado más arriba, la creencia de que los muertos y los espíritus del mundo de los muertos comen comida repulsiva y, más espe-

cialmente, comida cruda es bastante generalizada en Polinesia. Esto plantea válidamente la posibilidad de que existiera en los tiempos clásicos una distinción clara entre espíritus de muertos (fantasmas) y *akuaku*, seres sobrenaturales no necesariamente ligados a ningún muerto conocido y existentes *per se* sin vinculación a vida humana anterior. En la catástrofe que destruyó la cultura pascuense una probable distinción de tal naturaleza habría quedado borrada hasta el punto de que su existencia sólo puede deducirse como suposición natural y probable sobre la base de la etnología comparativa, aunque no sea atestiguada por los relatos que ahora se recogen.

Muerte de los *akuaku*. Los *akuaku* pueden morir. Los textos no hablan de una extinción natural de dichos espíritus análoga a la que acompaña los estados de decrepitud. Sólo se refieren a muertes violentas de *akuaku*. Son unas veces muertos a golpes por algún héroe tradicional en estado de *heva* ⁽¹⁷⁾ como Raraku (v. ROUTLEDGE, 1920 : 238; MÉTRAUX, 1940 : 370) o Moko a Rangī Roa (BLIXEN, 1980 : 20). Otras veces se recurre a armas punzantes para traspasarlos (ESTELLA, 1920 : 43; MÉTRAUX, 1940 : 369) y otras veces el ataque físico solamente los ahuyenta (BLIXEN, 1972 : 7). Las mujeres - espíritus que enseñan a los hombres el arte de tatuar (MÉTRAUX, *op. cit.*, 368) son desgarradas por los espíritus que vienen del otro lado del mar, a su llamado. No se da ninguna razón por la cual las susodichas *akuaku* recurren a ese modo de muerte. La lógica occidental encuentra un tanto superabundante que quienes ya son espíritus de Hiva — supuesto que dicha comarca misteriosa sea una tierra de espíritus — recurran a otros espíritus de allí para que los restituyan a su lugar de procedencia, aunque esta incongruencia no aparece en la versión de MÉTRAUX, quien no dice expresamente que las *akuaku* así muertas vuelvan a Hiva. También los brujos podían acabar en ocasiones con los *akuaku* que se introducían en el cuerpo de un individuo y lo enfermaban. Según ENGLERT (1948 : 171) en estos casos el *tumu ivi 'atua* tapaba la casa del enfermo con una red y mandaba hacer un fuego vivo afuera. Entraba en la casa, capturaba al *akuaku* y lo echaba en el fuego que había preparado “y se oían los desaforados gritos del *akuaku* que se quemaba en la hoguera”. ⁽¹⁸⁾

(17) Para una caracterización del *heva* v. BLIXEN, 1977.

(18) La idea de que los espíritus malévolos podían ser destruidos por el fuego era muy común en Polinesia; cf. SHAND, 1896 : 195-7; KARAREHE, 1898 : 61; TU NUI A RANGI, 1906 : 204; STIMSON, 1937 : 89; EMORY, 1965 : 348-9; ELBERT y MONBERG, 1965 : 140, 144, 150).

Tanto en el caso de los fantasmas o espectros como en el de los demonios o dioses menores, confundidos hoy todos bajo el término de *akuaku*, la muerte se resuelve generalmente en una aniquilación, en una desaparición del mundo visible, en un cese o disolución de todo vínculo o comunicación con los vivos. No obstante lo que queda de un *akuaku* muerto tampoco es sin más un no ser, sino que puede tener una forma de vida distinta, como resulta de la historia de Raerae Hou. Aunque este *akuaku* muere porque una partida de hombres lo atraviesa con sus palos cavaadores, su sangre corre por las rocas y se transforma en molusco, y a pesar de que el cuerpo en que se había encarnado el espíritu es después quemado y reducido a cenizas, esa medida, a todas luces precautoria, no impide que el molusco formado o regado con su sangre se venga un día de la muchacha que había causado su muerte y, cuando ella trata de desprenderlo de la roca, produce una ola grande que la arrastra al mar y la ahoga.

Hiva. El reino de los espíritus y la tierra originaria de los antepasados. En los relatos que se recogen actualmente en la isla y, ciertamente, en muchos textos manifiestamente antiguos, aparece la enigmática tierra de Hiva como morada de los *akuaku* (MÉTRAUX, *op. cit.*, 368) y lugar donde éstos llevan las almas de las gentes que desean tener bajo su poder. Tal comarca está allende el mar. Los textos que abonan aquella afirmación son muchos. Así los dos espíritus femeninos que son atraídos por el aroma que brota del Rano Raraku (MÉTRAUX, *op. cit.*, 369) vienen de Hiva. Cierta *kuhane* (alma, espíritu) que ha asumido la forma de una tortuga, después de herir de muerte a uno de los primeros expedicionarios que llegan a la isla, se vuelve a Hiva (ENGLERT, 1939 : 27). Las *akuaku* Kava'aro y Kavatu'a planean llevar el espíritu del mozo que han raptado, una vez que muera, a Hiva, a Ovakevake, y a ese lugar van periódicamente en busca del alimento mortal que acabará con la vida del muchacho (BLIXEN, 1974 : 3-4). También Kuha y Rati proyectan llevar el alma de Ure a Vai a Nuhe a Hiva para quedarse con su espíritu como marido (*kenu*) según el texto recogido por nosotros (BLIXEN, 1979 : 21 - 2) y el recitativo que acompaña a la figura de hilo que representa a esas diablesas dice que "hemos llevado el alma (que es) nuestra a Hiva, a Ovakevake" (*ku tari a tomava kuhane... ki Hiva, ki Ovakevake*). Según definición de AMELIA TEPANO, Vi'e Moko y Vi'e Kena son "tatane - mujeres", que vienen de Hiva (BLIXEN, 1979 : 28) y vuelven allí periódicamente, a Ovakevake. También en la interpretación de LUIS FATÉ — proveniente de otra tradición familiar — Vivivivi y Vavavava, los espíritus que arrebatan a Vi'e Moko y Vi'e Kena, proceden de Hiva y hacia allí se las llevan (BLIXEN, *op. cit.*, 31). A entender a Hiva como tierra de

los espíritus y, en cierto modo, como morada de las almas de los muertos, apuntaría asimismo la más aceptable interpretación de la salmodia relativa a las muchachas (¿o espíritus femeninos?) Torio y Ho'i Ata (BLIXEN, *ibid.*, 55 - 6).

No obstante ello, MÉTRAUX, en su *Ethnology of Easter Island*, traduce siempre el término *hiva* por "abroad". Es la solución menos comprometida y también la utilizó ROUTLEDGE (*op. cit.*, 265) autora que apenas usa el término *hiva* a través de su obra. Por consiguiente, en el texto registrado por MÉTRAUX, el pasaje en que las dos *akuaku* Kava'aro y Kavatu'a, después de perseguir inútilmente a la mujer -cangrejo regresan a Hiva se traduce "returned to their country abroad", y así en todos los demás casos.

Por otra parte es bien sabido que *Hiva* es actualmente la voz usada por los pascuenses para referirse al continente sudamericano y, en especial, a Chile. Esta designación, a todas luces reciente, no tiene mayor influencia interpretativa para esclarecer textos de la época pagana; pero sí importan las referencias textuales a Hiva como *tierra de los antepasados*.

ENGLERT interpreta los relatos que recogió sobre las expediciones de descubrimiento y poblamiento de la isla de este modo: la tierra originaria a la que el texto se refiere con el nombre de "Maori" era parte de otra más extensa y genérica denominada "Hiva", y los lugares de donde procedían los expedicionarios se llamaban Mara'e Renga y Mara'e Tohia (en otras versiones, Tohio). El texto dice que el jefe expedicionario y primer rey legendario de la isla, Hotu Matu'a, es "de Hiva" (1939 : 22); su hermana Ava Reipua también vivía "en Hiva" (*i Hiva*). El espíritu del visionario Hau Maka viene de Hiva durante el sueño a reconocer la isla y vuelve al cabo del mismo a dicho país, donde despierta (*ibid.*, p. 24). Los siete (seis, en otras versiones) expedicionarios que recorren después la isla para preparar el arribo de Hotu Matu'a provienen de Hiva (p. 25). También es mencionado Hiva como país (*kainga*) de origen en otros pasajes (por ej., págs. 29, 30, 31, 35). La comunicación con Hiva, como tierra de los primeros pobladores, persiste en el relato del *moai* de piedra del 'ariki Tautó (págs. 43, 44) en la narración de la lucha de Hotu Matu'a con su codicioso hermano (p. 47) y de la discordia con su propia mujer (p. 50) así como se manifiesta en la escena de la muerte del famoso personaje (págs. 54 y 55). Todavía otros textos apoyan el mismo significado (págs. 57 y 60 - 4). Hiva era un país que estaba al oeste de la isla porque, según la tradición, Nuku Kehu sentía pena al ver cómo el sol se ponía en la tierra donde vivía su mujer, que no lo había acompañado en el viaje.

Por otra parte, el viaje para llegar hasta la isla se había hecho en dirección al este (*iroto i te ra 'a*). También en el ya famoso manuscrito E, ampliamente comentado por BARTHEL (1974, *passim*) *hiva* es la tierra de los antepasados y las referencias que abonan esta acepción son muy abundantes.

El término *hiva* aparece en varias lenguas polinesias con distintos significados, algunos de los cuales pueden estar relacionados entre sí. WALSH y BIGGS (1966 : 19) han reconstruido una forma hipotética **hiwa* "negro" como relativamente generalizada, aunque todavía no protopolinesia por no estar representada en el grupo tongaico. La reconstrucción se justifica con reflejos del maori, rarotongano, hawaiano y tuamotués. Probablemente deba reconstruirse como PPnN (protopolinesio nuclear) por la existencia del aparente cognado *siba* en rennellés, presente en el compuesto *kanokano siba* sinónimo de *kanokano 'ugi* "cierta especie de avispa negra (u oscura)". En Tahiti eran llamados *hiva* los miembros que formaban una guardia selecta de los príncipes o *ariki*, miembros que eran elegidos entre los jóvenes de las familias reales (TAAROA, 1971 : 83). En cuanto al conocido significado de *hiva* que alude a ciertos tipos de danza en varias islas de Polinesia Occidental, no parece tener relación alguna con la cuestión. Pero sí la tienen otros hechos. Varias islas de las Marquesas tienen nombres compuestos en los que aparece el término (Nuku Hiva, Hiva 'Oa, Fatu Hiva) y esas mismas islas son conocidas en Mangaia con nombres diferentes pero también compuestos de *hiva*: 'Iva te pukenga (= Nuku Hiva), 'Iva Nui (= Hiva 'Oa) e 'Iva te kirikiri (= Fatu Hiva) (CHRISTIAN, 1924 : 12). ⁽¹⁹⁾ En Ana'a, del archipiélago Tuamotu, Hiva Nui (Hiva la grande) es una tierra localizada en el mundo inferior o subterráneo de los espíritus infernales, identificada en dicho texto con Havaiki - te - raro (Havaiki el de abajo) (STIMSON, 1937 - 70). Allí en Hiva Nui estaba cautivo el padre del héroe Tafaki, Hema, cuyo cuerpo había sido tomado como letrina por los espíritus captores (*op. cit.*, p. 84). En Pascua también el término *Hiva* aparece como el nombre de una isla legendaria, Motiro Hiva, ⁽²⁰⁾ desde la cual, según un texto mítico, los dioses Makemake y Haua habrían conducido al islote Motu Nui las aves migratorias que depositan allí todos los

(19) De ninguna manera queremos decir con esto que la creencia en la isla *Hiva* esté inspirada concretamente en el conocimiento o en el recuerdo de las Marquesas, aunque, en puridad, ello sea posible.

(20) Algunos identifican esta isla con Sala y Gómez, pero esta identificación, aunque muy probable, puede estar influida por conocimientos adquiridos en épocas más recientes.

años sus huevos. En un importante texto mitográfico tahitiano que reproduce HENRY (21) Hiva es mencionado como un lugar de Havai'i (= Havaiki) nombre que en el caso designa a la isla de Ra'iatea, en el archipiélago de la Sociedad. Este texto interesa particularmente porque narra cómo *el pez Tahiti* (la isla) fue apartado de Hawai'i por la acción del semidiós Tafa'i (Tafaki) y, en esta versión del bien conocido tema que indica a Havaiki como *tierra de los antepasados*, aparece por consiguiente Hiva como parte de ella. (22) En el excelente texto de la versión de la historia de Hono'ura recogido en Ra'iatea por el misionero JOHN WILLIAMS, muerto en 1839 por los nativos de Eromanga, Hiva aparece reiteradamente como una tierra enemiga de los tahitianos ubicada en Ra'iatea (HENRY, 1895) y, expresamente, en una nota de la erudita traductora, se señala que "Hiva is the place from whence Tahiti was said to have broken away as a fish". Probablemente a esta misma región se alude en un antiguo himno (HENRY, 1968 : 171, 172) como lugar de origen, reunión o residencia de dioses (*te nu'u atua i Hiva*: el grupo — o multitud — de dioses de Hiva). También en la versión ra'iateana de la historia de Hiro (HENRY, 1968 : 551) es mencionado Hiva como lugar de Ra'iatea donde nace el famoso ladrón - navegante. En cambio en una versión de la historia de Hono'ura registrada en las Tuamotu por la señora WALKER, desgraciadamente con abundantes retoques formales, Hiva es mencionada como una isla, o parte de ella, ubicada en el citado archipiélago (HENRY, 1968 : 532 - 47). En un himno recogido por W. W. GILL en Mangaia (*vide* HENRY, 1968 : 549) el país 'Iva (= Hiva) es aludido también como la tierra contra la cual el legendario héroe 'Ono (= Hono'ura) lleva a cabo su venganza. El carácter elusivo de Hiva se hace más manifiesto en la nota de GILL (1896 : 126) en que comenta el ya mencionado texto de WILLIAMS sobre la tradición de Hono'ura y dice que los isleños de Hervey (= islas Cook) creen que Hiva sea o bien Nuku Hiva o bien Hiva 'Oa, lo que quiere decir que suponían que esa mítica tierra estaba en las Marquesas. Por último una referencia muy sugestiva proviene de Rennell y Bellona. Allí Siba (23) es una isla *mítica* señalada como lugar de procedencia de

(21) Transmitido en 1822 y 1824 (sic) al Rev. ORSMOND por el rey POMARE II el jefe Mahine y el sacerdote Tamera (HENRY, 1968 : 454).

(22) La traducción de *hiva* como "clan" ofrecida en este pasaje por HENRY es insostenible. No se trata aquí de la acepción "familia" ni de ninguna agrupación social sino de una región, aparentemente extendida entre Opoa, sobre la costa oriental de Ra'iatea, y Uporu (Taha'a).

(23) El término es evidente cognado del pascuense *hiva*. El rennellés conserva la *s* del grupo samoico-exterior que el pascuense, como otras lenguas llamadas "orientales", muda en *h*; y la bilabial del rennellés corresponde al fonema *v* pascuense que Fuentes, por otra parte, reproduce como *b*.

cierto tipo de tatuaje que cubría todo el pecho. Nadie sabía dónde estaba Siba, pero se decía que algunos héroes culturales habían aprendido allí el arte de tatuar (ELBERT y MONBERG, 1965 : 69-71; ELBERT, 1975).

Estas referencias permiten arribar a una solución razonable de la cuestión planteada. Hiva no es "el extranjero" indeterminado, sino una tierra individualizada con un nombre específico, aunque lejana y misteriosa. La importancia de este término en la isla de Pascua, atestiguada por las reiteradas referencias textuales en las dos acepciones señaladas, que se remontan a textos originados en la época pre-europea aunque hayan sido recogidos más recientemente, así como la ausencia de los vocablos Po, Pulu-tu y Havaiki para referirse a la tierra de los dioses subterráneos, al mundo de los espíritus y, en el último caso, también para la tierra originaria, llevan a concluir que, en Pascua, *Hiva* había desplazado a aquellas voces del papel que desempeñaban en las creencias míticas y tradicionales de otros archipiélagos y se había convertido, según parece, en la tierra de los antepasados y en el mundo de los espíritus, ambivalencia semántica que ocurre en muchas partes de la Polinesia. (24)

(24) BURROWS (1938 : 73-6) señaló en su clásico estudio sobre la diferenciación regional de Polinesia que el término *Hawaiki* o sus cognados en Polinesia oriental representa el hogar de los antepasados, el mundo subterráneo o ambos. Una análoga observación ya había sido hecha previamente, entre otros, por HANDY (1927 : 70) y STIMSON (1933 : 138).

BIBLIOGRAFIA

- ANÓNIMO. — 1939. The canoe making profession of ancient times. (Traducido por Mary Kawena Pukui). Occasional Papers of Bernice P. Bishop Museum, 15 (13) : 149-159. Honolulu.
- BARTHEL, T. — 1974. Das achte Land. Die Entdeckung und Besiedlung der Osterinsel nach Eingeborenentraditionen übersetzt und erläutert. Págs. 1-387. Klaus Renner, München.
- BECKWITH, M. — 1970. Hawaiian mythology. Págs. XXXIII + 1-575. University of Hawaii Press. Honolulu.
- BLIXEN, O. — 1972. Tradiciones pascuenses. I. Ure a Vai a Nuhe. Moana, 1 (4) : 1-11. Montevideo.
- BLIXEN, O. — 1973. Tradiciones pascuenses. II. Ure o Hei y los tres espíritus vengadores... Moana, 1 (6) : 1-11. Montevideo.
- BLIXEN, O. — 1974. Tradiciones pascuenses. III. Ure a Ohovehi. Moana, 1 (7) : 1-12. Montevideo.
- BLIXEN, O. — 1977. El *heva* de los antiguos pascuenses. Moana, 1 (10) : 1-14. Montevideo.
- BLIXEN, O. — 1979. Figuras de hilo tradicionales de la Isla de Pascua y sus correspondientes salmodias. Moana, 2 (1) : 1-106. Montevideo.

- BLIXEN, O. — 1980. Tradiciones pascuenses. IV. Historia de Moko a Rangi Roa. *Moana*, 2 (2) : 1-21. Montevideo.
- BURROWS, E. G. — 1936. Ethnology of Futuna. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 138 : I-IV + 1-239, figs. 1-37, láms. 1-11. Honolulu.
- BURROWS, E. G. — 1938. Western Polynesia: a study in cultural differentiation. *Etnologiska Studier*, 7 : 1-192, figs. 1-17. Göteborg.
- BURROWS, W. — 1922. Some notes and legends of a South Sea island. Fakaofu of the Tokelau or Union group. *Journal of the Polynesian Society*, 31 : 143-173. New Plymouth.
- COLLOCOTT, E. E. V. — 1928. Tales and poems of Tonga. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 46 : 1-169. Honolulu.
- CHRISTIAN, F. W. — 1924. Vocabulary of the manganian language. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 11 : 1-31. Honolulu.
- DORDILLON, R. I. — 1931. Grammaire et dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Marquisien - français. *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 17 : I-VII + 1-446. Paris.
- ELBERT, S. H. — 1975. Dictionary of the language of Rennell and Bellona. Part 1. Rennellese and bellonese to english. Págs. XIX + 1-345. National Museum of Denmark, Copenhagen.
- ELBERT, S. H. y MONBERG, T. — 1965. From the two canoes. Oral traditions of Rennell and Bellona islands. Págs. X + 1-428, láms. 1-3. National Museum of Denmark, Copenhagen.
- EMORY, K. P. — 1965. Kapingamarangi. Social and religious life of a Polynesian atoll. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 228 : 1-357, figs. 1-43. Honolulu.
- ENGLERT, S. — 1939. Tradiciones de la Isla de Pascua en idioma rapanui y castellano. Págs. 1-86. Imprenta San Francisco, Las Casas (Chile).
- ENGLERT, S. — 1948. La tierra de Hotu Matu'a. Págs. 1-533, figs., un mapa. Imprenta San Francisco, Las Casas (Chile).
- ENGLERT, S. — 1978. Idioma rapanui. Gramática y diccionario del antiguo idioma de la Isla de Pascua. Págs. 1-287. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- FUENTES, J. — 1960. Diccionario y gramática de la lengua de la Isla de Pascua. Págs. 1-589. Dictionary and grammar of the Easter Island language. Págs. 591-1082. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- GIFFORD, E. W. — 1924. Tongan myths and tales. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 8 : 1-207. Honolulu.
- GIFFORD, E. W. — 1929. Tongan society. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 61 : 1-366. Honolulu.
- GILL, W. W. — 1896. Remarks on the legend of Honoura. *Journal of the Polynesian Society*, 5 : 125-127.
- GREY, G. — 1965. Polynesian mythology and ancient traditional history of the maori as told by their priests and chiefs. Págs. 1-250, figs. 4³ ed. Whitcombe & Tombs, Christchurch.
- GUIART, J. — 1962. Les religions de l'Océanie. Págs. 1-156. Presses Universitaires de France, Paris.
- HANDY, E. S. C. — 1927. Polynesian religion. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 34 : 1-342. Honolulu.
- HANDY, E. S. C. — 1930. Marquesan legends. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 69 : 1-138, lám. 1. Honolulu.
- HENRY, T. — 1895. Te parau a Honoura (The legend of Honoura). *Journal of the Polynesian Society*, 4 : 256-294.
- HENRY, T. — 1968. Tahiti aux temps anciens. *Publications de la Société des Océanistes*, 1 : 1-671. Paris.

- HIROA, TE RANGI. — 1938. Ethnology of Mangareva. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 157 : 1-519, figs. 1-68, láms. 1-3. Honolulu.
- KAMAKAU, S. M. — 1964. Ka po'e kahiko (The people of old). Traducido por Mary Kawena Pukui. Bernice P. Bishop Museum Special Publication, 51 : IX + 1-165. Honolulu.
- KARAREHE, TE KAHUI. — 1898. Te tatau o te Po. Journal of the Polynesian Society, 7 : 55-63.
- KARIPA, TE WHETU. — 1897. Kame Tara and his ogre wife (Ko Kame Tara raua ko te wahine tupua). Journal of the Polynesian Society, 6 : 97-106.
- KNOCHE, W. — 1912. Tres notas sobre la Isla de Pascua. Revista chilena de historia y geografia, 2 : 442-466. Santiago de Chile.
- KOCH, S. — 1966. Erzählungen aus der Südsee. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde, (N. F.) 9 : 1-123. Berlin.
- LIEBER, M. D. y DIKEPA, K. H. — Kapingamarangi lexicon. Págs. LII + 1-382. University Press of Hawaii, Honolulu.
- MALO, D. — 1971. Hawaiian antiquities (Moolelo Hawaii). Bernice P. Bishop Museum Special Publication, 2 : XXIV + 1-278, figs. 1-6. Honolulu.
- MÉTRAUX, A. — 1940. Ethnology of Easter Island. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 160 : VII + 1-432, figs. 1-58, láms. 1-7. Honolulu.
- POTAE, HENARE. — 1928. The story of Tawhaki. Journal of the Polynesian Society, 37 : 359-366.
- PRATT, G. — 1888. The genealogy of the sun. A samoan legend. Report of the First Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, págs. 447-463. Sydney.
- TU NUI A RANGI, H. P. — 1906. Te korero mo Ngarara-huarau (The story of Ngarara-huarau). Traducido por S. Percy Smith. Journal of the Polynesian Society, 14 : 200-204.
- ROUTLEDGE, K. S. — 1920. The mystery of Easter Island. Págs. XXIV + 1-404, figs. 1-134, mapas. Hazell, Watson & Vinney Ltd., 2ª ed., London.
- SEAND, A. — 1896-98. The moriori people of the Chatham Islands: their traditions and history. Journal of the Polynesian Society, 5 : 197-211; 7 : 73-88.
- SIERICH, O. — 1900-2. Samoanische Märchen. Internationales Archiv für Ethnographie, 13 : 223-237; 14 : 15-23; 15 : 167-200. Leiden.
- STIMSON, J. F. — 1933. Tuamotuan religion. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 103 : 1-154, láms. 1-3. Honolulu.
- STIMSON, J. F. — 1937. Tuamotuan legends (Island of Ana'a) Part 1. The demigods. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 148 : 1-147. Honolulu.
- TAAROA, MARAU. — 1971. Mémoires de... dernière reine à Tahiti, traduits par sa fille la princesse Ariimanihinihi Takau Pomare. Publication de la Société des Océanistes, 27 : 1-294. Rennes.
- TAYLOR, R. — 1870. Te ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants (2ª ed.). London.
- WALSH, D. S. y BIGGS, B. — 1966. Proto-polynesian word list 1. Te Reo Monographs, Págs. XV + 1-133. Linguistic Society of New Zealand. Auckland.
- WHITE, J. — 1887. The ancient history of the maori, his mythology and traditions. Vol. 1. Wellington.
- WOHLERS, J. F. H. — 1875-6. The mythology and traditions of the maori in New Zealand. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, 7 : 3-53; 8 : 108-23. Wellington.