

Jean-François BARÉ

LE MALENTENDU PACIFIQUE

Collection Ordres Sociaux

DES PREMIÈRES
RENCONTRES ENTRE
POLYNÉSIENS ET
ANGLAIS ET DE CE
QUI S'ENSUIVIT
AVEC LES FRANÇAIS
JUSQU'À NOS JOURS



Éditions des archives contemporaines

**LE MALENTENDU
PACIFIQUE**

Du même auteur

Pouvoir des vivants, langage des morts. Idéo-logiques sakalava. Collection "Dossiers Africains", sous la direction de M. Augé et J. Copans, F. Maspero, Paris, 1977.

Sable rouge. Une monarchie du Nord Ouest Malgache dans l'histoire. L'Harmattan (avec le concours du CNRS), Paris, 1980.

Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen. ORSTOM, Paris, 1987.

Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France, Karthala, Paris, 1995 (s. dir.).

Regards interdisciplinaires sur les politiques de développement. L'Harmattan, Paris, 1997 (ed.).

L'évaluation des politiques de développement. Paris, l'Harmattan, 2002, coll. "Logiques politiques", sous la direction de Pierre Muller (ed.).

LE MALENTENDU

PACIFIQUE

DES PREMIÈRES
RENCONTRES ENTRE
POLYNÉSIENS ET
ANGLAIS ET DE
CE QUI S'ENSUIVIT
AVEC LES FRANÇAIS
JUSQU'À NOS JOURS

Jean-François Baré

éditions des archives contemporaines

e.
ac

Copyright © 2002 CPI (Contemporary Publishing International).
Publié sous licence par les éditions des archives contemporaines.

Première édition : copyright Hachette, Paris, 1985.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quel que soit le système de stockage et de récupération d'information), des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Imprimé en France.

éditions des archives contemporaines
c/o CPI
9, rue du Château d'Eau
75010 Paris

ISBN : 2 914610 17 3

Couverture : William Hodges, vue depuis la Pointe Vénus, Tahiti, 1773 (National Maritime Museum, Greenwich).

Collection dirigée par Marc Augé et Jacques Revel

Les sciences sociales proposent une compréhension renouvelée du monde contemporain. Dans le social, elles s'efforcent de mettre en valeur des ordres, des rapports, des niveaux d'organisation qui définissent en même temps des systèmes d'intelligibilité. Elles ne le font pas de façon péremptoire, mais cherchent à les construire peu à peu, par approximations et tâtonnements. Pour comprendre les ordres sociaux, les sciences sociales mobilisent des savoirs et des pratiques venus de préoccupations diverses, sans respecter les découpages disciplinaires : l'anthropologue, l'historien, l'économiste, le sociologue se rassemblent ici autour d'objets construits en commun. C'est ce travail de laboratoire que la collection *Ordres sociaux* veut introduire en présentant les résultats de la recherche actuelle.

Avant-propos de la deuxième édition

Au XVIII^e siècle, des civilisations insulaires isolées au cœur de l'immense Pacifique voient arriver avec stupéfaction des bateaux venus d'un lieu qu'elles ignorent, habités par des êtres inconnus, porteurs de biens qu'elles considèrent comme précieux. Pourtant, dans leur manière de nommer le monde, il ne s'agit pas exactement de « bateaux », pas tout à fait d'« êtres » et pas vraiment des « biens » qu'elles connaissent. Dès cet instant se noue un double dialogue qui se nourrit de deux regards pourtant parallèles, car ce que l'on reconnaît dans l'autre n'est pas porteur des conséquences les plus familières ; un double dialogue, dont le cours se désagrège à mesure que les relations se construisent, sans pour autant se transformer en quelque chose de plus « vrai » ; là-dessus, arrive le train sourd de l'histoire contemporaine.

On ne doit donc pas se méprendre – c'est le cas de le dire – sur le mot malentendu (ni, d'ailleurs, sur le mot Pacifique, le rapprochement des deux trouvant son origine dans l'inventivité de Jean-Paul Enthoven). Le malentendu dont les effets parcourent ce livre n'est pas celui qui, des *Noces de Figaro* à Labiche, échange délibérément (mais en une feinte étourderie) les noms du maître et du valet, du mari et de l'amant, pour se dénouer dans la détente de la scène finale (bien que ces deux formes de quiproquo aient certainement quelque point commun) ;

car dans l'histoire il n'y a pas à proprement parler de dénouement, et pas davantage dans l'histoire des sociétés polynésiennes du Pacifique sud, ici incarné par le cas de Tahiti, parfois de Hawaïi, devant les « découvreurs ». Le malentendu dont il est question opère dans la communication entre systèmes culturels différents ; il en constitue une dimension nécessaire et, somme toute, banale. Cette dimension ne peut être réduite par les « ce n'est pas ce que je voulais dire » de la communication inter-individuelle ; car les sociétés ne parlent pas, en tout cas pas de cette voix prétendument unanime que nous prêtons à l'individu. Les dispositifs hiérarchiques qui ont fait considérer les capitaines de la marine anglaise et George III pour des chefs « tribaux », certains des chefs tribaux polynésiens eux-mêmes pour des « rois », ne dialoguent pas comme à distance avec un réel qui seul serait « vrai » ; ils en constituent bel et bien une des conditions d'existence. Il n'y a pas de souffleur pour susurrer aux gens du Tahiti de 1774 ou du Hawaïi de 1778 que James Cook n'est pas un *ari'i* ou un *ali'i*, un dieu-chef comme on en connaît sur place ; et quand bien même y en aurait-il un, qu'un autre malentendu se nourrirait de ces paroles. C'est un malentendu où personne ne se trompe vraiment, et que l'on ne découvre qu'*a posteriori* ; car quand « ça » change, il est trop tard. Bien sûr, il est des malentendus de pure rhétorique : ceux qui m'intéressent ici sont d'ordre inintentionnel.

C'est dire aussi que ce malentendu-là ne constitue pas un concept explicatif : c'est là le rôle de l'anthropologie, venant ici à la rencontre de l'histoire. Il s'agit plutôt d'une notion descriptive, qui met en relief une dimension à mon sens essentielle et peu explorée de l'histoire humaine. Une dimension essentielle, parce qu'aucune raison objective ne fait ressembler le réel à ce qu'on dit qu'il est, parce que le réel n'est pas, par essence, nommé : on peut voir du *mana* (faculté de contraindre, efficacité sur le monde) là où il y aurait du « despotisme », de « l'avarice » là où il y aurait de « l'économie », des « fonds de réserve » là où il y aurait de « l'accumulation » ou, comme dans le Nord de Madagascar, de « l'accompagnement du riz (*kabaka*) » là où il y aurait du « crabe » ou du « poulet ».

En une lumineuse et brève allusion à une expression de Paul Bohannon, Marshall Sahlins parlait dans son premier travail sur l'histoire de Hawaï d'un « malentendu productif » (*working misunderstanding*)¹ ; productif, bien sûr, de situations historiques nouvelles.

Cette notion m'a paru particulièrement pertinente dans ces situations de communication inter-culturelle extrême que sont les situations de « découverte », comme celle qui, à la fin du XVIIIe siècle, institue de baroques dispositifs de communication entre communautés tahitiennes et européennes. Ainsi se développeront des relations basées sur une connaissance par définition progressive et inachevée des unes sur les autres, sur une sorte d'anthropologie « sauvage » au sens de la *Pensée sauvage* selon Claude Lévi-Strauss.

Dès lors, l'histoire des interactions culturelles – et de ce fait, pourrait-il sembler, l'histoire tout court – peut être vue pour partie, avec l'accélération des échanges internationaux, comme le résultat de cette accommodation progressive de chacun sur tous les autres, comme un travail, perpétuellement en devenir, d'appréhension de l'altérité. Si l'autre était irréductiblement différent, il n'y aurait pas d'« autre » ; si chacun n'était au contraire que la réplique de l'autre, l'histoire ne serait qu'un vaste entrechoquement d'intérêts indifférenciés, également compréhensibles par tout un chacun, par chaque groupe, par chaque communauté. L'expérience commune comme les historiens modernes montrent tout le contraire : des peuples aux généraux, nous sommes tous, à divers degrés, parents du Fabrice de Stendhal, en ayant à nous demander sans cesse où est la bataille et quels en sont les protagonistes.

Certes, l'occidentalisation du monde amène à connaître des situations beaucoup moins tranchées que les situations de

¹ *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. University of Michigan Press, Ann Arbor 1981: 72, cité de Paul Bohannon "Jural Anthropology and the Study of Law" *American Anthropologist* 63, Menasha Wis.

« découverte »; d'ailleurs elle en procède aussi à certains égards, du fait de l'histoire même de l'Europe, ce phénoménal brassage humain. La *projection* inter-culturelle en laquelle se résume la notion de « malentendu » peut donc émerger de nombre de situations historiques, sans parler des situations de colonisation ; car la première présence anglaise dans le Pacifique, souvent évoquée ici, ne peut être assimilée, comme on l'entend parfois, à une « colonisation » au sens strict du terme, pour des raisons tenant à certains traits de la culture politique anglaise de l'époque qui donneront naissance à l'*indirect rule*.

C'est dire que l'histoire tahitienne est peut-être porteuse d'enseignements plus larges, bien qu'elle soit si spécifique, sans doute du fait de l'humour propre à la mythologie historique polynésienne. Certes, le dialogue qui s'y noue ne peut être étendu tel quel à la litanie souvent tragique de l'expansion coloniale, même si les formes de cette expansion se démultiplient en une variété de cas d'espèces, attestant ainsi de l'action des systèmes sociaux « dominés » eux-mêmes. Les sociétés polynésiennes du Pacifique ont connu l'intervention coloniale, à des degrés divers ; mais, plus tard, au XIX^e siècle, alors qu'une bonne partie des dispositifs qui vont les lier aux puissances est déjà en place. En 1985, alors que se réveillait bruyamment en France le vieux démon du racisme, je ne croyais pas inutile de rappeler que l'étrangeté propre à la communication inter-culturelle, résumée ici par le terme de « malentendu », et la violence nue, si caractéristique de l'expansion coloniale, ne sont pas par nature des dimensions contradictoires de l'analyse historique. Il en va de même aujourd'hui.

De fait, on m'a fait comprendre épisodiquement, au cours des assez nombreux échanges suscités par ce livre depuis une quinzaine d'années, que la notion de « malentendu » relevait en somme d'une vision angélique de l'histoire : tout ceci ne serait qu'une affaire objective de violence et de domination, un processus matériel de confrontation des forces en jeu.

Passons sur le fait que l'amiral Dupetit-Thouars, interventionniste zélé des années 1840, n'annexe pas Tahiti

(avant de se voir désavoué) afin que des sites d'expérimentation nucléaire soient installés aux Gambiers dans les années 1960, ou que des centres commerciaux soient érigés à Pape'ete une décennie plus tard. De fait, une fois les Îles de la Société et l'ensemble des archipels périphériques lentement transformés en « Établissements français de l'Océanie » au cours du XIXe siècle, la préoccupation récurrente et paradoxale des administrateurs français est : « Maintenant, que faire de ces archipels ? »²

Évidemment, l'affrontement des « intérêts » constitue une variable récurrente de la vie sociale, bien que ce ne soit pas la seule. Évidemment on ne peut généralement pas faire passer la violence pour un « malentendu », même au sens diplomatique. Cependant, pour que des intérêts se confrontent, il faut au moins qu'il y ait confrontation de « projets », de projets inintentionnels au sens de la phénoménologie.

La violence, la force militaire, certes, mais surtout : pourquoi, et pour quoi faire ? À peine évacuée par la porte, voilà cette dimension du malentendu qui rentre par la fenêtre ; car « ce » qui dialogue alors, dans l'institution scolaire nouvelle manière, dans l'utilisation des revenus du coton ou de la vanille, dans l'ajustement des dominants locaux et des dominants d'ailleurs, ne s'identifie jamais à l'un ou l'autre des projets qui sont alors confrontés. Tel à qui l'on enseigne de force le français peut devenir de ce fait le président d'une nouvelle République, ou le scribe méprisé d'un lignage pauvre ; tel qui cultive le coton peut s'échiner à enrichir son propriétaire, devenir le secrétaire général respecté d'un office public, ou le grand prêtre d'une église Vodou ; tel qui donne l'ordre de l'école ou du coton peut enrager devant les échecs enregistrés, se réjouir au contraire des progrès accomplis, ou se dire que « s'il était au ministère... » (mais pourquoi n'y est-il pas ?). Tel qui meurt sous la mitraille peut servir « la cause » (mais qui est-ce exactement ?), plonger son *'opu*, son lignage ou sa famille dans le deuil (mais qui est-ce encore ?), ou faire se réjouir ses « héritiers » (mais ce ne sont pas les mêmes partout dans le monde) ; tel qui tire sur autrui peut

² J-F. Baré, *Tahiti, les Temps et les pouvoirs*, ORSTOM, Paris 1987, chap. VI.

s'en trouver tourmenté toute sa vie et construire un mouvement de résistance anti-colonial, ou s'en glorifier de même.

Il faudra bien nous résigner à ce que l'histoire soit en quelque manière *contingente*, de cette contingence même des systèmes culturels qui informent le réel de leur manière particulière de nommer et de relier des « causes » et des « effets » qui ne sont spécifiés que grâce à eux ; sans que jamais la violence, si universelle à divers degrés aux sociétés humaines, puisse jamais être considérée comme autre chose que le scandale triste qu'elle est, du point de vue de l'éthique universelle. Hélas, comme le disait en substance George Orwell dans une de ses lettres datant de la deuxième guerre mondiale, seule la violence peut venir à bout de la violence³. Pour des raisons qui, encore une fois leur sont propres, les sociétés polynésiennes de l'archipel tahitien ont de toute évidence opté plutôt pour une politique du contrat qui, finalement, n'est pas moins redoutable à des conquérants que la violence pure, même si cette dernière est par instants parfaitement repérable chez les communautés tahitiennes historiques elles-mêmes. Si la violence est la « grande accoucheuse » de l'histoire, sa descendance est incertaine.

Finalement, le seul argument qui puisse ici être traité de « théorique » est repris du travail de Marshall Sahlins sur le Hawaii et le Fiji anciens : « remettre la culture dans l'histoire ». Lorsque ce livre fut écrit, entre juillet 1984 et avril 1985, Sahlins avait publié *Historical Metaphors...*, livre à propos duquel il allait prendre quelque distance, mais dont l'inspiration générale inaugurerait son travail sur l'histoire du Pacifique insulaire⁴. *Islands of History* allait paraître la même année, bientôt suivi

³ « (...) Personne n'a encore suggéré de solution concrète pour échapper à ce dilemme ». Cité par Simon Leys, *George Orwell ou l'horreur de la politique*, Hermann, Paris 1984 : 69.

⁴ Notamment dans *How Natives Think. About Captain Cook for Example*. The University of Chicago Press, Chicago 1995, qui répond point par point à l'agressive critique de Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Myth Making on the Pacific*. Princeton University Press, Princeton 1992.

par une traduction française⁵ ; entre-temps, les extraordinaires similitudes de « scénario » entre Tahiti et Hawaii nous avaient amenés à de brefs échanges de correspondance. *Islands of History* a connu en France, grâce à sa traduction, une juste notoriété, on peut l'espérer tout au moins. Pour autant, je ne suis pas sûr que tous les lecteurs de ces livres en aient tiré toutes les conséquences qui me paraissent en découler en matière d'anthropologie et d'histoire.

Le lecteur constatera que quelques-uns des arguments généraux du travail de Sahlins ont naturellement trouvé leur place ici. Si ce travail, assez souvent cité, a certainement enrichi la démarche, notamment sur un plan comparatif, il faut y reconnaître l'adéquation de certains instruments intellectuels à la lecture d'une histoire qui, en l'occurrence, s'est trouvé leur fournir un écho pratiquement pur. Ainsi de la notion de « métaphore », que je crois aussi pouvoir relier au Geertz de Bali, celui des « paraphrases », commenté plus tard par André Burguière et Jacques Revel à propos de la France elle-même, dans un texte à demi critique qu'il faudrait citer ici en entier⁶. Qui dit « métaphore » ou « paraphrase » ne dit pas la reproduction du même, à l'identique ; c'est tout le contraire. Si une organisation sociale change de A vers B, c'est forcément qu'elle retient quelque chose de A. En ce sens toute organisation humaine est « métaphorique », par la succession de changements dont elle est le produit ; rien de plus illustratif à cet égard que les familles humaines. Le Tahiti contemporain – ou plutôt, celui des années 1980, dont la perspective cavalière ouvre ce livre – ne peut évidemment être rapproché tel quel de celui du XVIII^e siècle (encore qu'on en trouve certains exemples d'une criante vérité) ; mais on soutient qu'on ne peut en rendre compte sans une sorte de généalogie sociale, d'une métaphore historique à l'autre.

⁵ *Les Iles de l'histoire*. Traduit par un collectif sous la direction de Jacques Revel, Gallimard / Hautes Etudes / Le Seuil, Paris 1987.

⁶ Burguière (A.) et Revel (J.) (dir.), 1993. Préface à *Histoire de la France. Les formes de la culture*. Seuil, Paris: 10-12.

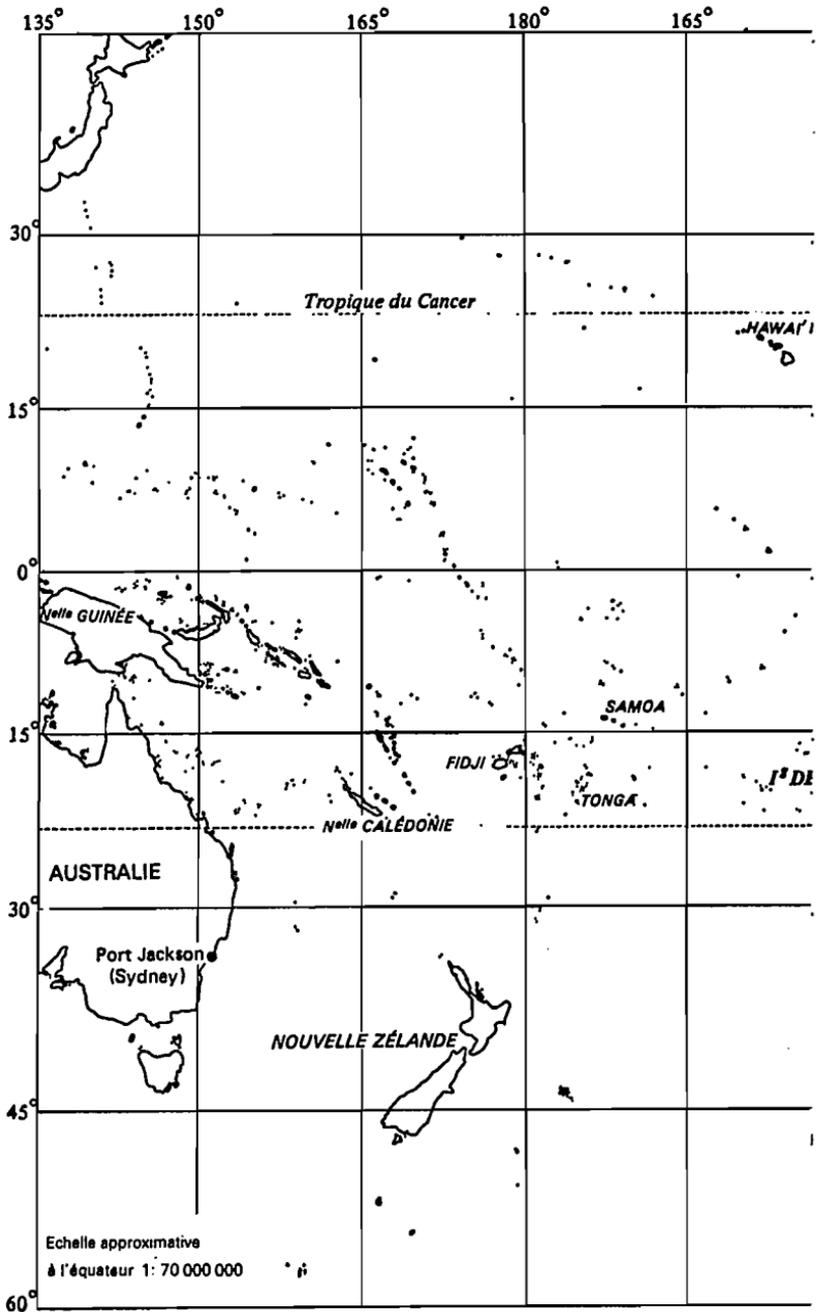
Les travaux de Douglas Oliver, pour l'ensemble, et d'Edwin Ferdon pour le chapitre VIII ont constitué de précieuses et indispensables références ; pour la période récente il en va ainsi de certaines observations du géographe François Ravault sur le donné foncier. Lors de la première édition Catherine Nicolle et Luc Heurtaux m'avaient porté secours ; je ne les oublie pas plus que l'éditrice Françoise Cibiel. Je remerciais mes amis Elizabeth Claverie et Pierre Lamaison, qui étaient co-directeurs de la collection « Histoire des Gens » chez Hachette-littérature. Pierre nous a quitté depuis ; je voudrais dédier cette réédition à son souvenir. Je voudrais aussi exprimer une reconnaissance particulière à Gérard Lenclud, Claude Robineau, Jean Jamin, Christian Gleizal, pour leur attention et leurs commentaires⁷, plus récemment à Carole Lemée pour ses relectures ; à Annie Hubert-Baré ; et, bien sûr, à Jacques Revel, directeur de la présente collection.

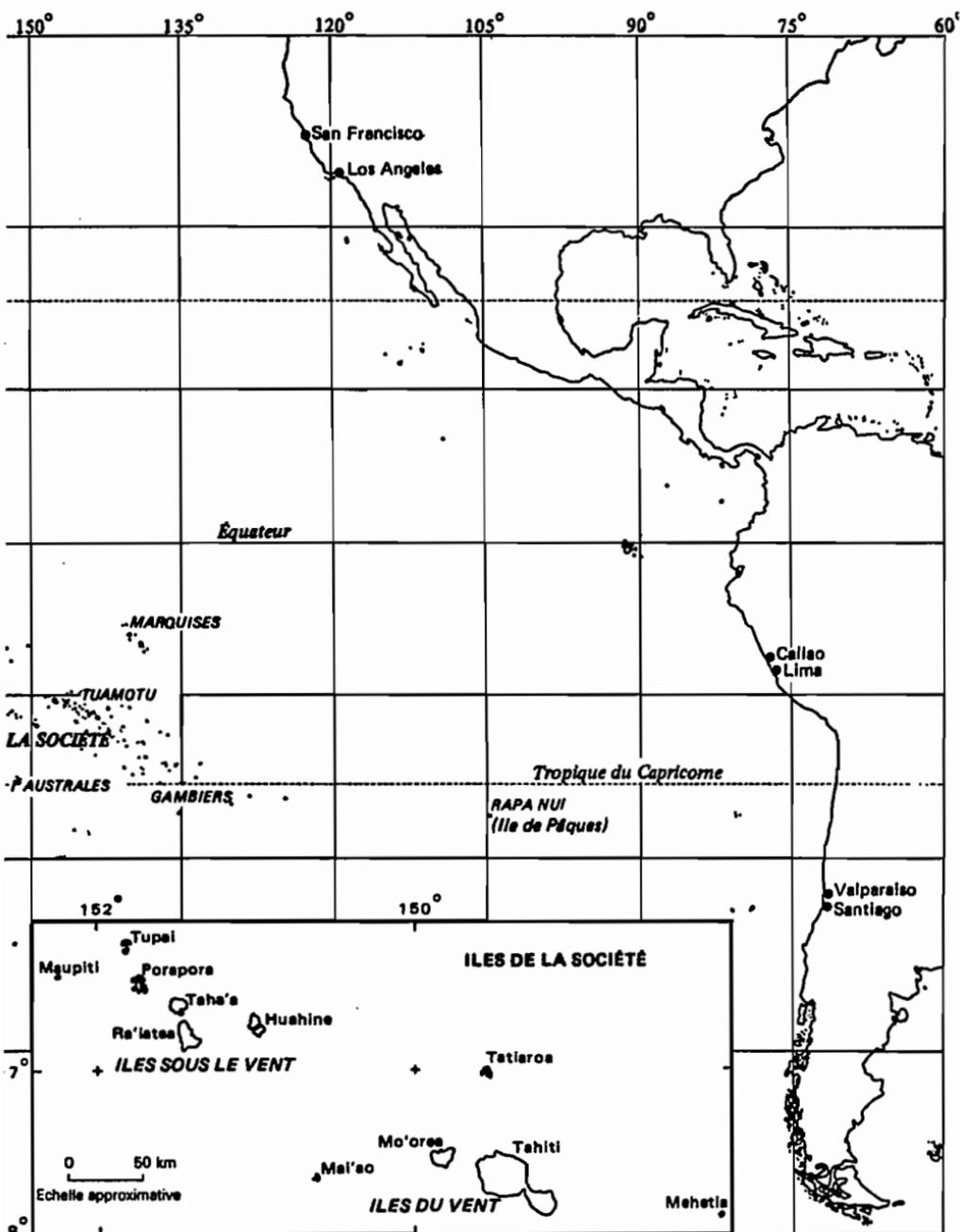
Ce livre fut l'un des résultats d'un programme de recherche mené dans le cadre de l'ancien ORSTOM, désormais I.R.D. (Institut de Recherche pour le Développement). En explorant les contacts européano-tahitiens du XVIII^e siècle il se présente comme complémentaire d'un autre résultat de ce programme, une assez lourde synthèse historiographique et anthropologique intitulée Tahiti, les Temps et les pouvoirs, parue aux éditions de l'ORSTOM en 1987 mais achevée en 1983, qui prend pour point d'origine essentiel la « conversion » générale au protestantisme des deux premières décennies du XIX^e siècle.

C'est précisément dans le cours de ce premier travail qu'une conviction s'est forgée, selon laquelle les événements parfois baroques, parfois tragiques du XVIII^e siècle appelaient une périodisation encore plus « longue », au sens de la longue durée de Braudel.

⁷ Je pense particulièrement aux comptes rendus de G. Lenclud dans Annales et de C. Robineau dans le Journal de la Société des Océanistes parus vers 1986.

Ainsi, pourquoi aller si loin dans l'histoire ? Mais dans la conscience populaire du Tahiti contemporain, « l'Angleterre » (sous la forme transformée des « Etats-Unis » et du monde anglo-saxon) et les « païens » (en tant que point d'origine des choses humaines) sont toujours là...





Première partie

*BRICOLAGES DE
L'HISTOIRE :
TAHITI, 1980*

Ombres de Tahiti

L'archipel tahitien gît en plein Pacifique Sud, environ entre 15° et 18° de latitude Sud, de 145 à 155° de longitude Ouest, au fin fond d'une immensité d'eau bleue sombre que survolent interminablement les *jets* depuis Los Angeles avant que de le découvrir dessous l'aile, à l'imminence de la piste. Qui a soudainement réalisé, physiquement senti, qu'entre la pointe Nord de l'île de Huahine et l'Alaska il n'y avait *rien* (rien, pour les terriens que nous sommes, rien que Hawaii jetée là, les poussières des Aléoutiennes), rien que cette houle parfois déferlante que poussent dans l'éternité les alizés d'Est ; rien que cet incommensurable poids bleu, où croisent sans faillir les anciens dieux-requins par milliers, que les sternes et les albatros égratignent en mille plongeurs furtifs, que mille bancs de lutjans et de bonites font imperceptiblement mouvoir ; qui a physiquement senti que le fetch¹ du vent peut se compter par milliers de milles — celui-là a fait l'expérience de la métaphysique.

C'était peut-être le sens de la remarque de Bobby, lors de l'une de ces conversations de fin d'après-midi, dont le murmure semble, à peine expiré, se confondre avec le bruit du vent ; alors que la lumière quasi liquide qui souligne encore la ligne pure de la cocoteraie va s'effondrer derrière elle, pour n'en laisser subsister dans le crépuscule qu'une masse obscure, à peine détachée sur le ciel, que le sable corallien s'éclaircit en retour d'une aura blanche ; alors que la déferlante du récif paraît soudain plus bruyante, parce qu'on ne la voit plus. Regardant

au-delà du récif la houle passant lentement du bleu sombre au noir, Bobby dit : « J'ai dans l'idée que je vais mourir dans cette eau, dans l'eau du Pacifique. Ce serait une belle mort. »

Remarque obscure, si l'on n'avait su un peu qui il était. Né à Hawaii, de mère hawaïenne et de père américain noir, à Hawaii, d'où les Hawaïens de souche s'étaient peu à peu évanouis pour laisser place aux alignements de buildings, d'hôtels, de snack-bars et de *surfers* blonds du « rêve américain », à Hawaii où il fallait se rendre jusque dans la minuscule île de Ni'ihau pour entendre parler hawaïen d'une manière qui ne soit pas suscitée ou prise en charge par l'extérieur, c'est une litote de rappeler qu'il avait en lui l'errance inscrite. Le Bronx, Los Angeles ; l'Italie, la France ; Samoa, Tonga. Il s'était fait, un peu à l'instar de l'un de nos hommes célèbres à propos de la France, *une certaine idée de Tahiti*. Le voici chantant en américain des *blues* qui célébraient son retour « chez lui » ; le voici homosexuel célébrant la « bisexualité tahitienne » — et détournant le regard du puritanisme protestant qui en était l'étrange compagnon ; le voici battant, derrière la maison de Ta'areo, de l'écorce de mûrier pour fabriquer du tissu à l'ancienne manière, dans une île où le célèbre et sévère Ah Fou San vendait des tee-shirts par dizaines, ennuyeux, solides et effroyablement emballés de plastique. La scène se passait sous le regard effaré, craintif et timide d'une dame de Huahine qu'il avait recrutée pour l'école d'artisanat qu'il entendait créer, être tendre comme lui animée sans doute d'un nouveau désir de fabriquer auquel elle n'osait ; dans sa perplexité bien naturelle, céder. Le voici enfin, peintre célèbre dans la communauté locale qui se préoccupait de peinture, vendre des croquis à l'encre, de femmes (plus souvent que d'hommes) grosses, très grosses, exagérément grosses (à l'image même de ce que nous, Européens, pensons de la « grosseur » des femmes de Tahiti lorsque nous en avons vu) à d'autres femmes de la bonne société qui se faisaient de cet achat un plaisir aussi bien qu'un devoir.

Mourir dans l'eau bleue du Pacifique. Voir Naples et mourir, immobilité véritable, centre perdu et retrouvé. Mais quel centre ? Centre pour qui ? Il était venu, un peu comme les Américains noirs qui voici encore quelques années débarquaient par charters entiers en Afrique de l'Ouest, à la poursuite

de leurs « racines » ; j'avais pu suivre la douloureuse progression, le détour continu de ce projet. Y avait-il quelque chose dans le Tahiti des années 1975-1980 qui pût véritablement incarner l'idée d'une authenticité resserrée sur elle-même, analogue mettons à celle d'un paysan du Maine-et-Loire ou d'un fermier de l'Illinois pour qui la permanence de sa communauté (la « Loire », la « France », le « Middle West ») et de son appartenance constituent une sorte d'axiome indiscutable, de point silencieux et nécessaire du discours ?

Je sais, à plusieurs reprises, qu'il en avait douté. Son idée de Tahiti s'était sans cesse modifiée, jusqu'à ce qu'il paraisse l'avoir adaptée aux faits, l'avoir confortée de ce qu'il y aurait de toute façon aimé, porteur d'un autre passé, quoique peut-être avec moins de profondeur : la légèreté des îles, la mobilité de la vie, l'insouciance parfois agressive des jeunes gens, les chansons reprises sur le seuil des maisons de plus en plus faussement à mesure que les bouteilles de bière se vidaient — chansons pour la plupart écrites ou réécrites par un Suédois, j'avais hésité à le lui apprendre. Je ne sais ce qu'il avait en tête en arrivant dans l'archipel, et je pense qu'il aurait eu peine à l'explicitier lui-même (sinon, bien sûr, la fin de l'errance) ; il avait progressivement découvert les grands ethnographes, souvent américains : E.S.C. Handy, Kenneth Emory ; et ses trouvailles faisaient plaisir à voir ; son enthousiasme était bon à entendre. On ne pouvait cependant s'empêcher de penser qu'il y avait quelque paradoxe à retrouver dans des livres américains la technique de fabrication du tapa, alors que l'on vivait au beau milieu d'une communauté tahitienne. Le chemin des « racines » passait par l'Amérique ; quant aux Tahitiens, ils achetaient tee-shirts, shorts et chemises imprimées du dimanche chez Ah Fou San, qui se fournissait chez un grossiste de Pape'ete, lequel les importait de Hollande, de France ou d'ailleurs. Elles étaient bariolées de noms d'îles, qui constituent à l'évidence la plus remarquable exportation de l'archipel tahitien. Il suffit, pour s'en convaincre, de prononcer les mots « Quand j'étais à Borabora » dans une soirée parisienne, de préférence pluvieuse et hivernale, voire simplement, « Borabora », les visages sont preneurs ; de même, qui, dans le monde urbain, ne connaît pas le mot « Tahiti » ? — fût-ce dans l'ignorance totale de

l'endroit que ce mot évoque, y compris de sa localisation géographique.

Quant aux Tahitiens, il n'en était guère, du conseiller du gouvernement au plus humble producteur de coprah, qui ne fût conscient de ce que Tahiti — être mythique que l'on ne peut simplement rapporter à une localisation géographique — existait ainsi de par le monde, et en dehors d'eux. Pourquoi pas Fada N'Gurma (Haute-Volta), Ambatokirinja (Madagascar), le Luxembourg sur les contreforts des Ardennes bleues, Montigny-les-Cormeilles ? Ce serait un effort pour Bobby de savoir à qui il s'adresserait quand il parlerait aux Tahitiens ; quant aux Tahitiens — ceux-là mêmes qui maniaient de façon si vivace cette langue qui semblait constituer leur dernière et irréfutable différence — ils restaient perplexes devant le tapa de Bobby.

La petite école ferait néanmoins son chemin ; j'appris plus tard qu'elle avait essaimé dans d'autres « districts », qu'elle dura quelque temps, suscita quelque intérêt. J'appris plus tard aussi qu'une scène étonnamment analogue se passait sur l'île de Mo'orea, voici bien longtemps, en 1835-1836 : deux jeunes missionnaires anglais frais émoulus de leur formation londonienne, Armitage et Blossom, furent chargés de créer une manufacture de textile : les autorités de l'époque, chefs tahitiens et missionnaires, s'accordaient sur la pénétration excessive des vêtements importés. Leur doux compatriote et collègue John Davies nous apprend ce qu'il en fut.

« Quant à la manufacture de coton, ils [les Tahitiens] la considèrent comme une affaire des plus ennuyeuses ; et tant qu'ils peuvent obtenir des navires, contre un jeune porc, dix ou douze mètres de calicot ou de coton imprimé, qu'ils jugent infiniment supérieur à tout ce qui est fabriqué dans ces îles, ils ne voient aucun intérêt à planter, filer, apprendre à tisser du coton produit ici². »

On peut se demander si cet échec de « reconquête du marché intérieur » avant la lettre ne procédait pas, déjà, d'une incertitude sur ce que, dans la conscience collective, il fallait au juste appeler « intérieur ». Tel le Dieu de Pascal, Tahiti apparaissait comme un « cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Le tapa était ce qu'aimaient les Américains ;

les chemises de fabrication américaine étaient dites « hawaïennes ». Des noms s'étaient échangés ; l'Europe s'était emparée du nom de Tahiti, et les Européens ayant fait souche à Tahiti aimaient donner à leurs enfants des noms tahitiens. Par un effet dit cuistrement « d'attraction paronymique », des noms étrangers pouvaient passer aussi pour tahitiens, ma'ohi. Le Johnny anglais devenait Teihoni, prolongement du banal Teiho ; le Suzanne français, Tutana, contenait le Tu des noms d'anciens chefs.

On peut encore remarquer que voici bien longtemps, alors qu'il y avait moins d'ambiguïté sur ce qui était tahitien ou pas à Tahiti, le fils d'une « reine » (Pomare IV) se vit décerner le nom de Joinville, en référence au fils de Louis-Philippe ; Joinville devint vite Tuavira³. Dans le Hawaï des années 1812 dont la filiation culturelle avec Tahiti est connue, un commerçant américain, Ross Cox, cité par l'anthropologue Marshall Sahlins, décrit ainsi des groupes de chefs hawaïens observant une course à pied à l'occasion d'un gala le long de la baie d'Honolulu. « A la course, j'ai observé Billy Pitt, George Washington et Billy Cobbett marchant ensemble de la manière la plus familière, apparemment engagés dans une conversation confidentielle ; pendant qu'au centre d'un autre groupe Charley Fox, Thomas Jefferson, James Madison, Bonnapart [Bonaparte] et Tom Paine étaient vus en aussi bons termes⁴. »

Tahiti vivait dans l'extérieur : l'extérieur vivait dans Tahiti. Cela était vrai dans le seul emploi de ce mot, désignant au sens strict l'île centrale la plus vaste et la plus peuplée, et pour cette région privilégiée par les sociétés extérieures dès les visites du XVIII^e siècle ; parler de « Tahiti », comme le faisaient parfois les Tahitiens eux-mêmes pour désigner l'archipel tahitien, c'était réduire les divers espaces insulaires en un centre qui n'était pourtant jamais que le résultat de l'intervention conjuguée des sociétés extérieures et de quelques chefs tahitiens ; ce qualificatif, « tahitien », qui dans le langage courant pouvait implicitement signifier la qualité d'autochtone, se référait ainsi à l'espace social le plus « étranger ». Plus on se rapprochait de ce centre, moins il était possible de discerner une identité « tahitienne » qui fût clairement articulée.

S'éloigner de Tahiti, dans le parler français local, c'était aller dans « les îles » ; comme si Tahiti n'était pas elle-même

une île. Tahiti se confondait d'une certaine manière avec sa ville, Pape'ete ; aller dans l'une, ce pouvait aussi bien signifier aller dans l'autre, en ma'ohi comme en français. Pape'ete pouvait à son tour se réduire à son aéroport et à son port, à la liaison avec l'extérieur, qui lui donnait forme. Sans extérieur, pas de Pape'ete, pas de « Tahiti » ; mais sans Tahiti, pas de cette identité « tahitienne » qui donnait tant de soucis à Bobby.

On aurait pu penser que cette dépossession, si manifeste dans l'espace social de Pape'ete, pouvait se comparer à celle développée historiquement dans d'autres pays ou régions du « tiers monde » à partir du principe de la capitale, et de tout ce qui s'ensuit ou ce qui précède, du point de vue politique et économique ; ainsi, il aurait suffi, pour retrouver des Tahitiens qui soient « vraiment » des Tahitiens, de soustraire, comme au scalpel, Pape'ete, sa darse, son port militaire et commercial, son centre commercial, ses cafés, son front de mer, ses bâtiments administratifs, de l'espace habité. De fait, comme une machine sourde, Pape'ete semblait expulser ce qui était le plus « tahitien » pour mettre aux commandes ceux qui étaient les plus éloignés de cette identité mystérieuse ; à l'aconage (fonctions intermédiaires du frêt maritime), ceux pour qui il avait fallu forger un néologisme, les « demis » ; aux fonctions politiques, les mêmes ; à l'immobilier et au commerce de semi-gros et de détail, les Chinois ; pour le reste, les Européens, essentiellement Français à l'époque dont on parle. Quelqu'un qui me touchait de près, arrivant à l'aéroport international de Fa'a'a, me dit après quelques heures de déplacements dans Pape'ete : « Mais où sont les Tahitiens ? » C'était exagéré. On pouvait apercevoir des Tahitiens. On en voyait coiffés d'un casque, dans le chantier du centre Vaima, qui se construisait alors ; des serveuses authentiquement tahitiennes vous servaient avec une mauvaise humeur ou un enjouement (selon leur état d'âme) caractéristiques dans les cafés et les restaurants ; des hommes se rassemblaient à midi, de passage « des îles », dans des sortes de guinguettes où il fallait accéder par des passages couverts depuis la rue ; le marché bruissait de Tahitiens. Cette seule et brève dénégation suffit pourtant à montrer que cette question n'était pas totalement sans pertinence. Il fallait bien, à Pape'ete, un peu chercher les Tahitiens.

Le centre commercial Vaima exhibait sur le front de mer une architecture massive, parcourue de couloirs et d'escaliers, de vitrines à reflets, regorgeant d'une marchandise triomphante. Là, erraient des animateurs culturels, des ethnologues, des médecins, des gendarmes en shorts ou en civil (chemise, veste et pantalon léger), des notaires, des conseillers de gouvernement, des décoratrices, des fonctionnaires, des couturières. Le centre commercial Vaima était pourvu d'une nouveauté époustouflante : un escalier mécanique. C'était là que l'on pouvait voir des Tahitiens, de jeunes enfants tahitiens, prunelles rêveuses, yeux de braise, gestes déliés, courses zigzagantes. Ce que ces jeunes enfants faisaient du centre commercial Vaima alors tout neuf, c'était monter à contresens l'escalier mécanique, en des entreprises toujours couronnées d'un insuccès triomphalement moqué, ou à l'inverse le descendre, mais sur les rampes et fonds de shorts. Groupe joueur et exotique près des interminables files statuariques véhiculées par l'appareil, porteuses du produit de la chasse et de la cueillette modernes, le shopping.

C'était une image de Tahiti. D'après elle, le tissu économique et social tahitien ne paraissait pas se différencier d'autres lieux soumis à l'irruption de la civilisation industrielle : celle-ci importait à la fois ses produits manufacturés et les gens pour s'en servir, les « clients ». Ceux qui n'auraient pu constituer que des clients médiocres ou mauvais, elle les repoussait sur ses marges — escalier mécanique du Vaima, « banlieues » de Pape'ete qui, nonobstant le couvert végétal, ressemblaient bien, et de plus en plus, aux bidonvilles du tiers monde. Plus on s'éloignait du centre — du centre commercial, qui était un peu à Tahiti ce que Notre-Dame est au réseau routier français —, plus l'on percevait d'habitations apparemment tahitiennes, dessinées par des haies d'hibiscus et de crotons, bungalows en préfabriqué ou en « pinex⁵ », voitures sur les pelouses ; les chemins qui irradiaient de la route dite circulaire s'ornaient d'écriteaux « tapu », en plus grand nombre à mesure que le temps passait, ce qui n'avait aucun rapport apparent ni avec *Totem et Tabou* de la Petite Bibliothèque Payot, ni avec les interdictions bizarres dont les ethnologues raffolent depuis Frazer ; cela signifiait simplement quelque chose comme « propriété privée, défense d'entrer ». Il fallait parcourir plusieurs

dizaines de kilomètres avant de retrouver les signes visibles d'un espace rural distinct de la forme marchande, étatique et urbaine, qu'incarnait si bien Pape'ete : tarodières dont la luisance si caractéristique semblait enfin avérer le Pacifique Sud, rares parcs à cochons. Il aurait fallu chercher beaucoup auparavant, jusque dans les chemins de montagne, pour trouver des bribes de caféraies qui n'étaient certes pas des cultures autochtones ; ce n'étaient que bungalows juxtaposés dans un espace qui rappelait vaguement les banlieues de petites villes américaines de la côte Ouest. Mais, alors même que l'on croyait voir le paysage se tahitianiser, se « ruraliser », les rares lambeaux de plaine que dégagait la bande littorale pouvaient exhiber un troupeau de bœufs, ou encore même un golf, comme à Atimaono. La « loi » que l'on avait cru percevoir d'un Tahiti d'autant plus « tahitien » que l'on s'éloignait de son centre se désagrégeait, alors que l'on remarquait des constructions les plus apparemment conformes aux gravures de Webber, aux gouaches de Hodges⁶ qui avaient tant popularisé en Europe les paysages tahitiens du XVIII^e siècle et que l'on s'en enquêrait. L'une, dénommée Taraho'i, d'après le nom même d'un important lieu de culte ma'ohi, se distinguait par sa couverture de pandanus, ses poteaux de bois de fer, *'aito* (l'ancien nom même donné aux guerriers les plus célèbres), l'espace lisse et ombragé de sa cocoteraie : c'était la résidence de fonction du haut commissaire français, autrefois gouverneur, représentant sur place le pouvoir central de la France ; une autre bâtie dans le même style s'organisait en deux ou trois constructions séparées, à l'image même des maisonnées ma'ohi de haut statut au XVIII^e siècle : c'était la demeure d'un célèbre ethnographe d'origine scandinave. Plus l'on allait haut dans la hiérarchie des statuts et des catégories sociaux, plus l'on allait loin vers l'« extérieur », plus les apparences de la « tahitianité » paraissaient pouvoir se revendiquer. On aurait pu entendre que construire de telles maisons était hors de la portée, financièrement parlant, du Tahitien moyen ; il y fallait des artisans spécialisés et des matériaux rares. C'était par exemple le cas du pandanus dont seule la petite île de Mai'ao était à présent productrice. Au bout du compte, cette remarque aurait attesté la réalité du mouvement qui déportait la tahitianité hors de son support naturel, une population qui aurait été tahitienne : cela, dans le

cadre même des faits économiques. Même dans les « îles », où les cocotiers étaient à peine moins nombreux que les grains de sable, on ne trouvait pas aisément du *rauere*, des feuilles de cocotier tressées, pandanus du pauvre ; les constructions qui en étaient à coup sûr couvertes étaient les hôtels, souvent américains. La « rareté » économique elle-même pouvait ainsi paraître le simple reflet de dispositifs plus larges.

Il y avait donc bien quelque chose de l'ordre d'une opposition entre un « centre » et une « périphérie », comme disent les économistes, dans l'espace de Tahiti, mais on ne pouvait comme ailleurs, dans des pays comparables, associer cette opposition à celle de modèles culturels et sociaux plus ou moins autochtones, selon l'éloignement du centre. *Mutatis mutandis*, cela pouvait évoquer la symétrie du goût du paysan français pour le formica, et du Parisien pour les meubles anciens.

A l'intérieur d'un processus de domination certes récurrent, qu'ont vécu de manière comparable les sociétés colonisées parce qu'elles étaient colonisées selon des modèles d'organisation analogues, semblait subsister à Tahiti l'ébauche d'un échange d'identité, qui rappelait parfois les échanges de noms du XVIII^e siècle, opérés entre *taio*, « amis personnels » de différentes unités tribales ; échanges qui avaient, eux aussi, leurs aléas.

On pouvait en percevoir une caricature si l'on se rendait dans un célèbre club de vacances situé sur le littoral de Mo'orea, voisine de Tahiti. Les Tahitiens, à l'exception du « personnel », en étaient exclus ; en chemise et en shorts, on en voyait à l'entrée attendre des parents ou des amis ; pendant qu'à l'intérieur de l'enceinte, au milieu des bungalows néo-tahitiens couverts de l'inévitable cocotier, des foules européennes de toutes nationalités se déplaçaient vêtues de pareu importé, coiffées de couronnes de fougères ; il est vrai qu'à Marrakech, les mêmes gens portaient la djellaba : mais les Marocains aussi.

Le « personnel » tahitien, notamment celui qui n'était pas occupé à des tâches directement productrices (cuisine, entretien) paraissait loin de ressentir le malaise qu'aurait pu susciter une telle situation : ils constituaient aux yeux des touristes la preuve vivante qu'on était à Tahiti, et se trouvaient donc la cible de l'attention des unes et des autres, bien que certains aient pu parfois sembler conscients, dans le cadre même de cette situation

apparemment flatteuse, de la pauvreté du jeu. Je pus, lors de cette visite, assister à une scène étrange qui me parut plus tard condenser cette fuite de l'identité : un groupe de ces « animateurs » tahitiens parlaient à l'un d'eux qui venait de se faire tatouer (mot dérivant lointainement du tahitien *tatau*) ; le motif, disposé sur la partie la plus charnue de son individu, était constitué par les mots *Holiday Inn*, nom d'une chaîne d'hôtels américains.

Il est vrai que la population de Mo'orea dépendait largement, pour ses activités, des formes économiques extérieures. Il n'était guère d'habitant de la petite île qui, à un moment ou à un autre de sa vie, n'ait exercé une activité salariée, fût-elle temporaire ; par exemple, dans un hôtel (il en avait poussé infiniment trop, dans les années 1970, pour que beaucoup ne disparaissent pas) ou dans une entreprise, un service public de Tahiti. Les liaisons quotidiennes, par bateau et par avion, avec la « métropole » tahitienne exprimaient ce mouvement de flux et de reflux de l'emploi et des activités ; on pouvait constater l'amorce d'une « banlieue » à Mo'orea. Ici encore, il fallait donc en passer par « le centre », l'extérieur, pour définir la « périphérie ». Qu'était-ce, au juste, que Tahiti, qu'être tahitien ? Il ne semblait pas, à flâner dans l'île « centrale » au double sens économique et géographique, qu'il y eût de réponse autre que paradoxale à cette question.

Si l'on avait voulu se satisfaire d'une description politique ou administrative, ç'aurait été apparemment clair, de cette clarté des textes de loi : l'archipel tahitien et ses habitants faisaient partie intégrante de la collectivité territoriale de la France ; ils en constituaient un Territoire d'Outre Mer (T.O.M.). L'espace social, encore, portait les signes visibles de cette définition juridique : au beau milieu de Pape'ete une construction de métal, de béton précontraint et de verre fumé dressait trois frontons triangulaires, dont la forme pouvait évoquer vaguement les maisons traditionnelles des « chefs » mélanésiens les plus importants. L'Assemblée territoriale — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — jouxtait la principale résidence du gouverneur-haut commissaire de la France et les bureaux du gouvernement dit « local ».

Là se réunissaient, lors des sessions, la trentaine de représentants des circonscriptions administratives de Polynésie française. Le « bureau » — la représentation permanente hors sessions — faisait face à l'Assemblée ; au-dessus du bureau, était le président. Tous les conseillers territoriaux — ou, à coup sûr, la grande majorité — parlaient le tahitien ; tous connaissaient, avec plus ou moins de précision selon leur style personnel, la population des sous-ensembles insulaires qu'ils représentaient à Pape'ete, des Tuamotu aux « Australes », des « Sous-le-Vent » aux « Marquises » ; tous, pourtant, ne pouvaient être considérés comme en étant issus. On pouvait lire lors de la session de 1975, les noms des membres du bureau : l'un se nommait Teheiuira, mais se prénommaient Jacky ; c'était l'un des rares noms de consonance tahitienne que l'on pouvait discerner. Le président de l'Assemblée se nommait Vanizette, et se prénommaient Franz ; un conseiller, que je saurais plus tard être un homme charmant aussi bien qu'un dentiste particulièrement compétent, portait sur l'oreille une fleur fermée de tiare tahiti ; ce gardénia célèbre ornait un crâne quasi ras. Il se nommait Millaud et se prénommaient Daniel, deviendrait sénateur quelque temps plus tard. Le député de la Polynésie française à l'Assemblée nationale s'appelait Sanford ; on le connaissait aussi par son prénom, Francis, et il deviendra le premier vice-président originaire de Tahiti au Conseil de Gouvernement, fonction exécutive alors créée dans le cadre d'un nouveau « statut », c'est-à-dire des dispositifs réglant la répartition des pouvoirs entre la métropole française et la représentation tahitienne. La *représentation* de Tahiti ne se pouvait nommer sans l'aide de noms européens.

C'était, pouvait-on entendre de-ci, de-là, une sorte de particularité exotique, d'idiosyncrasie, de Tahiti. La représentation locale pouvait se ranger dans l'omniprésente catégorie des « demis », vocable qui était lui-même une « créolisation », comme disent les linguistes, de l'anglais *half* par le tahitien. « Demi » se disait ainsi « homme moitié », *ta'ata 'afa*, en tahitien. Il s'agissait de membres de familles issues de mariages « mixtes » quelques générations auparavant : avec des Anglais, des Américains, des Suisses, des Autrichiens, des Français. « Race de cochons d'Inde », me dit un jour en français l'un d'eux, dans un snack-bar des « îles », décontracté qu'il était par un nombre

respectable de whisky-perrier, boisson coloniale française par excellence (paraît-il). Phrase qui suscita en moi une légère souffrance, peut-être hors de propos (allais-je moi aussi me mettre à décider de ce que Tahiti aurait dû être), peut-être bien provoquée par le rire forcé qui accompagna ces paroles et en démentait l'abrupte franchise. Il est vrai qu'il était attablé avec deux hommes, l'un silencieux, effarouché et timide de se trouver dans ce lieu, à la peau nettement plus noire, l'autre plus agressif, instituteur, d'une peau extraordinairement blanche ; il me présenta alors ses deux demi-frères.

Beaucoup souffraient de cette socialisation double et contradictoire, ce qui montrait au moins que quelque chose en ces matières les avait dépassés : il s'agissait donc d'un phénomène, d'un fait, d'ordre social. Tous ceux qui, de notoriété publique, étaient considérés comme « demis » ne s'acceptaient pas pour autant comme tels. Pour les uns, mieux valait, semblait-il, se revendiquer comme « tahitien », alors qu'on ne savait toujours pas au juste, à ce stade de la rêverie, de quoi il s'agissait. C'était le cas d'un conseiller de Gouvernement qui, lors d'une brève entrevue, me dit pis que pendre des « demis ». Il reprenait ainsi devant moi ces schémas de sociologie spontanée qui circulent sans crier gare, parlant des « demis » comme d'une classe d'exploiteurs, rappelant qu'il n'y a pas si longtemps, « ils » traitaient les Tahitiens (les « vrais ») de *nha qué*, terme emprunté à la société coloniale indochinoise (je le vérifiai par la suite). On ne pouvait nier que les Tahitiens (les « vrais », mais de qui s'agissait-il au juste ?) avaient été expulsés des fonctions qu'un modèle extérieur aurait appelées dominantes : du pouvoir politique (d'ailleurs ré-octroyé à partir de 1956 par la métropole, sous la pression de groupes qui comprenaient des métropolitains), à la fonction commerciale, de la communication (journaux en anglais et en français), à la langue (il avait fallu attendre les années 1980 pour que le tahitien, qui avait obstinément survécu, soit considéré langue officielle de « Tahiti » au même titre que le français). Les « demis » auraient joué le rôle de cette classe sociale, ou cette demi-classe sociale que la sociologie dite du développement appelle la bourgeoisie compradore ; agent sur place de la bourgeoisie d'ailleurs, la vraie, celle des comptes en Suisse et des immeubles avenue Foch. Mettons, mais qu'était-ce

que « demi » ? Fils, petit-fils, arrière-petit-fils d'un mariage « mixte » ? De quoi était fait l'acte fondateur à l'origine d'une « classe » qui, dans cette hypothèse, n'était pas définie par son contrôle des moyens de production : c'est l'apparition de cette catégorie qui, au contraire, fondait ici ce contrôle. J'entends des petits malins répondre dans le fond : la rencontre de deux corps. C'est bien de cela qu'il s'agit. La société coloniale française n'y aurait-elle pas suffi, à faire « marcher la machine », à affréter des cargos, à exporter la vanille, importer des bicyclettes, du vin de Bordeaux et des machines à coudre ? La réponse était non : il fallait donc qu'une partie, une moitié de cette bourgeoisie soit « tahitienne », qu'elle puisse prétendre à une « autochtonie ».

Mon interlocuteur, quant à lui, chemise à fleurs négligemment ouverte, français impeccable, bureau ministériel, dossiers, tampons, en-têtes, se revendiquait résolument comme Tahitien ; il n'était pas demi.

D'autres, notoirement demis, refusaient de se considérer comme Tahitiens. Je fus ainsi un dimanche déjeuner chez une amie, auprès du lagon de Puna'auia parcouru de hors-bords, de planches à voile, de catamarans légers. La table était dressée au grand air. On pouvait de son siège perdre le regard dans le lagon, vers la silhouette échancrée de Mo'orea, ou le laisser parcourir un intérieur d'un goût délicat, profonds canapés rehaussés de fougères et de fleurs disposées sur des tables néo-chinoises, tentures battantes aux souffles d'air, qui protégeaient les pièces tout en les laissant entrevoir. On pouvait déguster en cet endroit un éventail de mets plus délicieux les uns que les autres, du poisson dit « cru » aux jeunes feuilles de taro cuites à la manière des épinards, de la patate douce au lait de coco, sauce universelle ; le taro lui-même servant à « pousser » à la façon du pain. Les proches de mon hôtesse, mon hôtesse elle-même, moi enfin, absorbions cet ensemble avec une délectation à peine troublée par le bruit des mains et des palais qui se saisissaient, chacun pour sa part, de l'harmonieuse pitance, alors que l'élément féminin de l'assistance s'était découvert la poitrine, dans sa plus gracieuse nudité. N'eût été le bruissement régulier des voitures sur la route circulaire, on se serait encore une fois cru dans une aquarelle du XVIII^e siècle. Cette activité collective était connue dans le pidgin local sous l'expression *ma'a tahiti*,

« repas-tahiti » ; elle avait pour jour obligatoire le dimanche, alors que les activités salariées s'interrompent ; et vu la cherté si paradoxale des produits locaux, elle n'avait guère pour adeptes que les « Tahitiens » disposant d'un solide revenu.

La maîtresse des lieux faisait partie d'une famille notoirement « demie » ; si, du fait de la multiplication des unions de son père, elle ne l'était pas biologiquement, elle l'était culturellement. Ses racines — son activité, sa vie sociale, ses propriétés — étaient à Tahiti, depuis sa prime enfance. Elle savait que je vivais de longues périodes de temps dans les « îles ». Avec cette tranquille sincérité qui n'était pas sa moindre qualité, elle me parla soudain de ses soucis avec sa bonne, qui, elle, était bien considérée comme « Tahitienne ».

« Je suis inquiète à cause de Mimine, me dit-elle, j'ai l'impression qu'elle me raconte des histoires. Tu connais les Tahitiens, toi ; moi je ne suis pas Tahitienne, prenait-elle soin d'ajouter, tu ne trouves pas qu'ils sont menteurs ? », en traînant un peu sur ce mot, à la manière si caractéristique du parler « demi », qui introduit dans le français, outre une foule d'expressions idiomatiques, le « r » bourguignon ou picard du tahitien. Ainsi, c'était à moi, anthropologue français malgré tout de passage, fût-ce pour quelques années, qu'une dame dont la vie était centrée sur Tahiti depuis sa prime enfance, dont les parents avaient vécu l'essentiel de leur vie à Tahiti, demandait ce qu'il en était des « Tahitiens ». On pourrait sans doute se demander s'il ne s'agissait pas d'une sorte de courtoisie, destinée à me montrer que j'étais, en ce repas dominical, utile à autre chose qu'à ingérer le *ma'a tahiti*, agréable devoir que je remplissais d'ailleurs avec conscience. Connaissant cette amie, je ne le crois pas ; la question était sincère. Mais quand bien même ne l'eût-elle pas été, elle restait remarquable, au moins dans sa forme.

Il fallait, semble-t-il, que les « Tahitiens » fussent inventés par quelqu'un d'autre qu'eux pour accéder à l'existence ; était-ce le cas ? N'avaient-ils pas, ces ombres de Tahiti, été véritablement expulsés de leur espace et de leurs terres, relégués aux marges, salariés dans les emplois les plus bas ? Mais pourquoi fallait-il alors qu'ils resurgissent dans le discours des « demis », de ceux-là mêmes qui, dans cette hypothèse, avaient fortement

contribué à leur disparition ? Qu'ils leur aient transmis, mettons, leurs goûts et traditions culinaires, leur adoration du corps (leur « narcissisme »), leurs conceptions de la « dépense », comme disait Bataille ? Et en quoi alors, s'il s'était « en dernière instance » agi d'exploitation — de prélèvement arbitraire du surplus —, les « demis » s'opposaient-ils aux « Tahitiens » qu'ils figeaient dans des questions à la troisième personne du pluriel ? A certaines occasions, ils se démarquaient de ceux qui auraient été les « Tahitiens » ; à d'autres, ils se revendiquaient comme tels. Il aurait fallu voir qu'un Européen prétendît parler tahitien mieux qu'eux ; il n'aurait pas été non plus de tout repos de leur parler tahitien, c'eût été les traiter de ploucs. Enfin, ne portaient-ils pas dans leurs gènes, fondamentalement, une identité « tahitienne » qui leur permettait précisément de se considérer comme plus « légitimes » que les Européens avec lesquels ils se seraient acoquinés ? La mainmise sur l'import-export (nerf de la « guerre »), l'accaparement des fonctions politiques et exécutives, censées exclure les Tahitiens « vrais », se déployaient ainsi non seulement en leur nom, mais de « leur » fait : sans « Tahitiens », pas de « Demis ». Etrange pays, vraiment, où pour savoir de quoi on parle au juste il faut sonder d'infinis jeux de miroirs.

Soit la Maison de la Culture de Pape'ete ; la revendication de l'identité tahitienne aurait été à l'ordre du jour ; la direction de la M.J.C. se serait tahitianisée. On allait y entendre du tahitien — bénédiction pour l'oreille que ces h « durs », ces glottales pétaradantes et ces « r » infiniment roulés, emplissant une salle peu avant bruissante du *Malade imaginaire*. Ce fut *Le Rhinocéros* de Ionesco traduit ; l'animal impérialiste étant figuré par le porc sauvage, *pua'ataetaevao*, pourtant on ne peut plus autochtone. Merveilleux humour et merveilleuse gaieté ; dure tristesse, pourtant, que pour figurer l'envahissement de Tahiti, il faille avoir recours à un académicien français, de surcroît peu suspect « d'idées avancées », à la salle d'une M.J.C., bref, à « la France » elle-même. *Tera ia*, c'est comme ça, c'est la vie !

Ombres tahitiennes : vendeuses de tiare tahiti et de colliers de coquillages de l'aéroport ; chômeurs souls des hauteurs de Fa'a'a, travailleurs temporaires d'ici et d'ailleurs, satellites fragiles

de vos femmes, qui vous expulsaient et vous reprenaient, dans un mouvement instable et tragique. Rere, quarante ans, quarante emplois laissés et retrouvés dans la ronde pâteuse de l'alcool, éternellement en partance pour Borabora seulement à une nuit de mer, qui n'y était jamais allé et ne s'y résoudrait peut-être jamais ; Teri'i, trente-sept ans, pêcheur doué à ses heures que je revois immobile derrière son pâté de corail dans le lagon cristallin de Mo'orea, peut-être vingt emplois, homme à tout faire d'un hôtel, manoeuvre de travaux publics, chômeur, assis dans la cour d'une baraque en pinex, sur un moteur deux-temps rouillé ; Paimata, rongé de Kiravi, qui ne se souvenait plus de la phrase qu'il venait lui-même d'articuler et, se disant architecte dans sa cabane de tôle et d'aggloméré, exhumait de sous une pile de vieux journaux un plan de maison sans perspective, s'apparentant à un dessin d'enfant.

Ou bien : pères de famille ventripotents, à la démarche légèrement oscillante évoquant un culbuteau, à l'aise dans leur poids, laissant s'échapper avec une indifférence bonhomme de leur camionnette bâchée une nuée d'enfants, de cousins et de neveux auprès d'une rivière le dimanche — version tahitienne du pique-nique à Fontainebleau ; petits fonctionnaires des services, rêveurs ou absents derrière leurs machines à écrire ; costauds des docks, « travaillés par la politique » disait-on, légèrement agressifs ou hâbleurs ; essaim de jeunes filles de l'internat protestant de Paofai en jupes bleues, pasteurs aux lunettes d'écaille, vieilles dames maigrichonnes, la cigarette aux lèvres, de préférence mentholée. Jeunes gens assis sur la route et lui tournant le dos, cheveux longs, torse nu, casquettes de *bookmaker* dont je m'aperçus bien plus tard, avec émotion, que des versions analogues existaient au XVIII^e siècle, sous la forme de la visièrre de pandanus ma'ohi.

Tous parlaient tahitien ; tous auraient donc pu dire, *e ta'ata tahiti vau*, je suis tahitien, je suis « homme-tahiti ». Voici venir les ombres, absences nécessaires dans le discours de ceux qui, pour s'identifier, disent qu'ils ne le sont pas, « tahitiens » ; voici venir leur propre absence, dans leur propre parole, alors qu'épousant cette identité, ou parfois se retranchant en elle, ils échouent à se différencier de ceux qu'elle excluait. Il y avait *te peu*, que l'on disait « coutume » dans le langage spécialisé, mais

peu était avant tout manière de faire : quelqu'un — Hiro, Namata, Joseph — avait ses *peu*, ses habitudes, voire ses tics : je mangeais du *ma'a tahiti* le dimanche, tu parlais tahitien, il allait pieds nus couronné de fougères, nous cultivions du taro, vous en parliez, ils étaient fonctionnaires. « Ce n'était pas *ta'ata tahiti* qu'il fallait dire », me dirait plus tard Ruroa, mon grand-père métaphorique, mon « père vieux » (*papa ru'au*), dans une maison posée au bord d'un remblai, au fin fond d'une île ; ce n'était pas « ajusté » (*tano*), bougonnait-il. « Comme une vraie souche de cocotier qui sortait du pays », voilà ce que c'était, être « Tahitien ». Cela se passerait beaucoup plus tard, lorsque la langue tahitienne aurait vécu un peu à l'intérieur de moi, et que l'univers extérieur se serait de ce fait peu à peu organisé en fonction de ces nouveaux moyens sémantiques. Mais un Breton, un Français, était-ce quelqu'un ou quelque chose dont la qualité se pût épuiser par une métaphore arboricole ? Un Breton, était-ce un châtaignier ? Un Français, était-ce un platane ou un marronnier ? Le cocotier de Ruroa, je le sentais à peine sa phrase éteinte et alors que nous nous préparions à manger de bel appétit du riz au soja accompagné de taro gluant, était en train de me cacher la cocoteraie. *Aue ra !* Tahiti, mon pays, en quelle métaphore n'avais-tu pas explosé !

Il y avait « les îles », et les amateurs d'authenticité — y compris les ombres tahitiennes elles-mêmes — vous faisaient comprendre que là, c'était du sérieux. Il y avait des vrais Tahitiens, il y avait « des vieux » dans les îles ; des « hommes souche », quoi.

J'ai toujours détesté l'exotisme ; sans doute du fait de l'ennui profond, au-delà de toute description me semble-t-il, que suscita toujours en moi ce qui, dans le réel, pouvait être ainsi arbitrairement découpé. Ce qu'il était convenu d'appeler l'exotique dans les termes de la civilisation industrielle qui avait inventé le mot — c'est-à-dire, littéralement, l'extérieur — ne m'était supportable que pour autant que j'en réduise l'étrangeté à des termes qui rendaient compte de la commune nature qui m'unissait, à l'évidence, aux gens et aux choses ainsi désignés. Il n'y a rien de plus emmerdant qu'un Papou avec des défenses de sanglier autour du cou, des cocoteraies ondulant sous la brise

et des Tamouls marchant sur le feu ; si tous ces objets restent dans ce triste silence, dans cette schizophrénie de statue, que faire mon père ? Ces dents de sanglier avaient été arrachées à l'animal, introduites sur le corps de quelqu'un (pas « d'un Papou », de quelqu'un), ces cocoteraies avaient été plantées dans la terrible majesté du temps, et sur le feu les Tamouls couraient plus ou moins vite ; l'objet exotique se dissolvait ainsi, dur fantasma qu'il était, si on l'abordait en croyant à sa réalité, en lui faisant expulser malgré lui la communication finalement banale et familière dont il était en fait porteur.

Partant depuis Tahiti pour les « îles », j'avais inévitablement en moi la mémoire d'années passées en milieu rural à Madagascar, où, en matière d'exotisme, si j'avais cru qu'une telle catégorie existât, j'aurais été bien servi. Des dames couvertes de dentelles et de châles précieux, ou bien encore vêtues d'un impeccable habit de marin français — vareuse de toile blanche, béret bleu et pompon — dansaient dans de minuscules cases, le soir, au sein d'une assistance enthousiaste, swinguant sans faiblesse sur une rythmique soutenue de percussions et d'accordéons, exhalant des phrases ésotériques : elles étaient possédées par des rois morts, ou par des figures mortes de l'autorité. J'en avais connu de plus ou moins éminentes, de plus ou moins timides, de plus ou moins autoritaires ; des qui avaient des problèmes avec leur mari, lequel, si elles représentaient un homme, devenait alors on ne sait trop quoi (le « système » s'en tirait très bien) ; des caractérielles et des raisonnables, des qui avaient des dettes, et des riches. J'avais connu leurs faiblesses ou leur normalité ; elles avaient connu les miennes. J'avais connu leur amitié, alors que, près d'un tombeau royal où on les voyait en grand nombre, mon pagne (obligatoire) m'était tombé sur les pieds, mal noué qu'il était, me découvrant dans un appareil particulièrement malséant en ces lieux ; deux ou trois, qui conversaient toujours ensemble, semblaient ne plus pouvoir s'arrêter de rire. Ces « possédées », en somme, étaient des *gens*.

Qu'il y eût des « gens » dans les îles tahitiennes, où l'on me disait que là était la vérité de Tahiti, voilà ce dont je n'aurais jamais douté ; que réside en ces lieux, incarnée dans ces gens, cette « vérité » particulière où se serait enfin niché l'exotisme tahitien, voilà qui laissait à penser.

La place considérable des formes sociales et économiques occidentales dans la métropole tahitienne, dans les individualités aussi bien que dans l'espace social, la taille démographique relativement faible de l'archipel, les interactions constantes des « périphéries » avec ce « centre » qui, on l'a vu, se trouvait lui-même toujours déporté « ailleurs » ; toutes ces conditions rendaient tout d'abord improbable que des communautés, fussent-elles « insulaires », se soient développées en fonction de leurs propres enjeux, sans être affectées par le béant envahissement de l'« extérieur ». Il était possible qu'on se trouve là en face d'une de ces *part societies* dont parlent certains ruralistes comme Eric Wolf, d'ensembles sociologiques apparemment autonomes mais qui ne se peuvent saisir qu'à l'intérieur d'ensembles plus vastes qu'eux.

Mes préventions personnelles contre l'exotisme étant en outre ce qu'elles sont, je pouvais d'autant mieux repérer sa marque dans ce que « Tahitiens » de Tahiti ou Européens me disaient des « îles ». On pouvait sentir que cette catégorie était tout exprès fabriquée afin que la différence tahitienne, nécessité implicite de ce genre de discours, s'avère, c'est dire à quel point elle était évanescence. Je pensais néanmoins que la quête, l'errance, auxquelles contraignait l'infini jeu de reflets tahitien pouvait se stabiliser dans des zones plus rurales, où je savais que des groupes plus permanents étaient établis, qui semblaient pouvoir être reliés, à ce qui avait été une vraie société autonome, par des médiations moins lointaines qu'une serveuse de snack-bar ou un fonctionnaire de l'électricité. Je pouvais ainsi espérer cerner de quoi au juste on parlait, si l'on se souciait d'histoire ou d'anthropologie de Tahiti. Je n'allais pas chercher la périphérie par dégoût du centre, ou par une sorte d'attraction spontanée pour le marginal ou l'archaïque qu'on prête aux ethnologues (il est vrai qu'on ne prête qu'aux riches et, de plus, c'est hélas parfois vrai). Apprenant que mon enquête se développait beaucoup dans les « îles », c'était d'ailleurs la première parole que m'avait assenée, à peine les présentations faites, l'un de ces « experts » dont les avions sont pleins et dont les campagnes sont vides, et dont la prétention peut paraître parfois en proportion directe de leur incompétence et de leur ignorance des pays qu'ils expertisent. Me reprocher de m'intéresser plus à

la « périphérie » qu'au « centre » c'était précisément manifester implicitement la croyance que ce benêt me prêtait en une opposition entre un centre tahitien qui aurait été transformé, et une périphérie qui aurait été îlienne et archaïque. En fait, de nombreux mois d'enquête — c'est-à-dire de conversations plus ou moins approfondies, cumulatives ou non, répétitives autant que faire se pouvait sans trop lasser, rigoureuses dans la mesure des moyens de la parole —, l'apprentissage de la langue que je parlais au moins « comme un Chinois », m'avaient d'ores et déjà montré que le dédale tahitien n'avait guère de fin. Qu'il y eût des « Tahitiens » dans les « îles », des Namata, des Ruroa, des Terito'o, qui se disaient de Taha'a, de Huahine, ou d'ailleurs, j'en étais sûr ; j'avais aussi l'impression que c'étaient des créatures de vent, de vent et de songe, des créatures du vent de l'histoire qui ne semblait, même dans l'instant, jamais laisser leur discours immobile. Ils ne connaissaient pas cette éternité certes diachronique, évolutive, mais d'une diachronie maîtrisée, qui était celle d'autres sociétés rurales, pour qui être Mossi, Sakalava ou Bourguignon renvoyait à une sorte d'itinéraire rectiligne, celui des lignages, des espaces socio-politiques ou des foires et marchés. L'histoire, l'histoire des sociétés extérieures mais aussi et indissolublement, leur propre histoire, pédalait à l'infini à l'intérieur d'eux sans que l'on puisse jamais en discerner le socle, le lieu sur lequel l'une ou l'autre histoire se serait appliquée. Êtres de vent, quand bien même leur silence, leur sens de l'instant ou leur désinvolture apparente semblaient indiquer que cela leur était bien égal. Rien de ce qu'ils avaient en eux de plus intime ne pouvait se cerner sans que l'« extérieur » l'informe, et sans que leur propre discours, en retour, se saisisse de cette forme ; l'extérieur, *rapae*, cette notion même qui donnait pourtant son nom à Rapa, la plus extérieure des Australes, bien loin au sud, ou à Rapa nui, la « grande extérieure », l'île de Pâques, que les linguistes et les archéologues avaient établie comme l'un des points extrêmes des migrations historiques qui n'étaient pas encore « polynésiennes »⁷.

Partant pour les îles, je ne savais donc pas encore que là aussi, en fait d'exotisme, j'aurais pu être servi : simplement ce serait un exotisme à rebours, dont les conditions d'énonciation se trouvaient précisément du côté de ceux qui croient à l'exotisme.

Les « vieux », inséparables compagnons dans les sociétés rurales de l'enquête d'ethno-histoire où j'allais m'embarquer, allaient être diacres protestants ; sans protestantisme, pas de « tahitiens ». Les « hommes souches », les « natifs » n'allaient pouvoir parler de leur autochtonie sans en passer par le code civil français, imposé certes, mais aussi *détourné*.

Alors que la « tahitianisation » allait son train, des lignes sportives se créaient, telle Te 'Oropa'a, qui regroupait les équipes de pirogues de vitesse ; mais leur autre visage était celui d'associations de 1901. La société « tahitienne » aurait alors pu être considérée comme se réinventant dans le cadre même des subventions de l'Etat français. Pourtant, si l'on y songeait bien, ce n'était pas « la société tahitienne » : les gens qui géraient ces associations étaient généralement investis par ailleurs de fonctions politiques locales dépendantes du cadre administratif français, tels les nouveaux « maires » et « maires adjoints » apparus depuis la loi de communalisation de 1972. Enfin, si des noms historiques célèbres, car infiniment ressassés par la rumeur publique, resurgissaient inopinément dans la conversation — tel celui des Pomare, une famille d'anciens chefs — il n'était pas rare que cela fût tiré aux meilleures sources, celles des librairies de Pape'ete. Ruroa me présenta un jour avec une expression gourmande et mystérieuse l'objet dont il avait tiré le texte ancien qu'il venait de me réciter : c'était *Tahiti aux temps anciens*, dans sa version française, éditée par la Société des Océanistes, en 1962.

Je ne cherchais pas particulièrement à connaître le « passé » : je cherchais à connaître de ces choses quotidiennes et banales qui sont la nourriture essentielle de l'anthropologie, peut-être avec plus d'angoisse ou de perplexité qu'en d'autres lieux : et d'abord, de quoi parlait-on au juste ? Il aurait fallu être diablement hardi pour décider, à l'époque de ces balbutiements nécessaires où s'incarne toujours l'enquête anthropologique dite « de terrain », où commençait exactement le passé ou même qu'il y en ait eu un. On pouvait à bon droit ne voir que du présent partout, c'était un « temps nouveau », un « temps jeune » (*tau 'api*) que le temps de cette « Polynésie française » ; on pouvait aussi ne déceler que des ruptures et des destructurations, c'est-à-dire des instruments conceptuels reliant à un passé.

La société locale (quel que soit le signifié exact de cette expression, mettons le conglomerat de gens qui revendiquaient une « souche » tahitienne) était embarrassée d'une gêne analogue. La conscience collective avait, par exemple, décidé d'une périodisation sauvage autant que définitive, qui prenait pour point de référence l'installation des sites d'expérimentation nucléaire sur les atolls de Fangataufa et de Moruroa. Avant, c'était Tahiti, une économie douce, une Polynésie familiale, authentique ; après, c'était un « temps jeune/nouveau » pour les locuteurs du tahitien les plus courtois ; pour les plus abrupts ou les plus « autonomistes », c'était « la m... » ; pour les plus technocrates ou les plus « pro-français », c'était « la modernisation ». L'« avant C.E.P. » (Centre d'Expérimentation du Pacifique) s'opposait à l'« après C.E.P. ». Il est certain que l'installation des « sites » n'avait nullement de quoi ravir, pas plus que le fait du prince qui en était à l'origine ; on pouvait néanmoins s'interroger sur ce qui aurait été l'authenticité tahitienne d'avant la bombe, surtout si l'on savait que la collectivité de l'archipel se réclamait du christianisme cent cinquante années auparavant, que la colonisation française, effectivement brutale, point d'origine du statut de Territoire d'Outre Mer qui avait permis l'installation des sites, n'avait pas eu que des opposants ; et donc enfin, que le Tahiti d'avant la première explosion nucléaire, quels que soient les jugements et opinions que l'on pouvait avoir à l'égard du projet du C.E.P., ne pouvait passer pour une société autonome⁸.

On semblait avoir inventé une fois pour toutes le point d'origine du passé et du présent, mais sous l'effet de quelle nécessité ? Quant à moi, même si je ne pouvais être convaincu par la périodisation de l'avant et de l'après C.E.P. (pourtant célèbre même chez les chercheurs en sciences sociales), j'étais on ne peut plus disposé à orienter mes efforts vers le passé de Tahiti, vers un passé qui aurait relié « Tahiti » à un autre lui-même, dans le passé ; mais je ne savais pas, évoquant ces mots, ce qu'ils recouvraient au juste. J'étais menacé de cette « régression à l'infini » qu'évoque Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* à propos de la conceptualisation de l'histoire (celle de l'« historien » comme celle de l'« agent du devenir historique⁹ ») ; non seulement dans la définition du temps historique dont

c'était la dimension consubstantielle (où commençait l'histoire ? Il y a dix secondes, quarante ans, quatre millions d'années avec les anthropoïdes ?), mais dans celle de ces faisceaux fondamentaux de relations que l'illustre académicien avait, après les linguistes, nommé la synchronie : dans l'ensemble des relations que l'ensemble tahitien semblait toujours déporter dans l'« ailleurs » ou « l'autrement » et qui, indépendantes du devenir de l'objet, définissaient pourtant le véritable objet, l'obscur objet de l'anthropologie.

CHAPITRE II

« Les Iles »

C'est dans ce doute épistémologique, après quelques aller et retour dans les Fokker vrombissants d'Air Polynésie, que j'errais sur les quais grasseyés (les « wharfs ») de Motu Uta, attendant dans le crépuscule le départ de la goélette pour les « îles ». Mon état d'esprit, à chaque départ, me paraissait néanmoins plus allègre : j'allais retrouver l'inimitable silence qui paraissait les baigner au même titre que la mer, le friselis de la vague d'étrave qui en était le son propitiateur, alors que le lourd corps du cargo entraît lentement dans la passe. Il semblait que rien ne soit plus urgent, après quelque temps passé dans l'étrange agitation lente de cette ville absente, que d'en partir ; l'esprit se tourmentait malgré lui de ce vide qui ressemblait à un excès, de ces snack-bars vides des dimanches sur des avenues tout aussi vacantes, ou de cet infernal été habillant, les jours de semaine, la vie urbaine de ce qui, en fait, n'aurait jamais dû cesser d'être un village ; les gens des yachts, sur le front de mer, vivaient au niveau des pots d'échappement ; des commerçants pieds noirs, yougoslaves ou bellifontains, propulsés là par on ne sait quel mouvement absurde, vendaient par centaines appareils photos et chaînes haute fidélité ; des Tahitiens offraient par kilos d'innombrables frites auprès de tristes commerces ambulants ; il faisait trop chaud pour que ce ne soit pas l'enfer. On ne pouvait décrire Pape'ete que par des périphrases, tant c'était inimitable : quelque chose comme Hollywood raté, mais à Châteauroux, et en beaucoup plus petit.

Dans cette glauque modernité de vitrine, il pouvait sembler que les « goélettes » résumaient le dernier lambeau de ce mode de vie familial et rustique que célébraient les nostalgiques de l'« avant C.E.P. ». En conservant un terme dévolu à l'origine aux superbes embarcations à voile qui constituaient encore voici quelques décennies le moyen de transport courant, le parler français local semblait avoir exprimé cette même nostalgie discrète qui faisait préférer la lueur chaude d'une lampe à pétrole à celle, plus anonyme du courant électrique, dans les maisonnées tahitiennes qui portaient encore attention à ces choses. Ces « goélettes »-là, certes, n'étaient pas à voile ; la dernière du genre, la goélette administrative *Tama'ara'a*, aux formes généreuses, aux bordés de teck, au lourd grément de *red cedar*, était tristement immobilisée dans un recoin bétonné du front de mer, et servait de bar à soldats. Les bateaux, que l'on chargeait dans le soir de Motu Uta, étaient des cargos d'âges divers ; les formes de l'un des plus anciens, le *Temehani*, m'évoqueraient tout de suite un souvenir visuel que je ne pus qualifier sur le coup. Je découvrirais plus tard que les plans du vieux bateau avaient été à l'évidence inspirés par ceux d'embarcations britanniques de même type, qui circulent toujours sur la Tamise. L'Angleterre pointait le nez.

Il est vrai que le monde que faisaient découvrir les goélettes était distinct en tout point de celui de l'avion. C'était celui des petites gens, qu'on appelait en tahitien *ta'ata ri'i*, bien qu'ils succombassent parfois à la tentation de la vitesse, étant parfois plus aisés financièrement qu'il n'y paraissait. Deux mouvements parcouraient ainsi l'archipel, largement hétérogènes l'un à l'autre. Dans l'un, fonctionnaires, hommes politiques, entrepreneurs, agriculteurs aisés étaient inéluctablement rangés par l'ordre des sièges d'avion ; dans l'autre, « petites gens » de tous acabits, mais généralement agriculteurs, se côtoyaient dans le désordre bon enfant et étonnamment silencieux des foules tahitiennes. On était contraint par l'avion ; on investissait le bateau, où des espaces familiaux se recréaient un peu partout, amoncellements de pareu, de nattes, parcourus de jeunes enfants à l'équilibre périlleux abandonnant un giron pour se réfugier auprès d'un cou. Les habitués négligeaient les rares cabines, étouffantes,

généralement placées auprès des moteurs qui infligeaient généreusement au dormeur le choc de leurs pistons et bielles, pour le pont dégagé et plus frais. On courait alors le risque d'une averse nocturne, événement qui suscitait le repli goguenard et hâtif vers les coursives surchargées. Le luxe, pour le *Temehani*, était le faux pont, aéré mais couvert ; il réservait aussi des surprises.

On pouvait s'y trouver un coin isolé pour la natte, avant l'embarquement, et s'y réveiller en pleine nuit dans l'intimité d'une famille, le nez dans un panier à provisions, s'y découvrir servant d'oreiller improvisé à une grand-mère, de destinataire involontaire du ronflement béat d'un robuste cultivateur de pastèques sans jamais pour autant s'y sentir inconfortable. Le vieux *Temehani* allait ainsi son chemin sous le ciel sans limite, projetant le son de ses conversations nocturnes dans le vide de l'océan. L'être collectif qui l'animait alors l'entourait, pouvait-il sembler, d'une aura de familiarité et de confiance envers la mer. On sentait bien que pour ces gens la mer ouverte n'était pas un milieu menaçant, mais une sorte d'extension de l'espace social normal, le lieu obligatoire et fréquenté des déplacements - même si telle ou telle passe connue comme dangereuse, telle ou telle condition météorologique suscitait bien leur inquiétude, à l'encontre des stéréotypes sur l'« insouciance » tahitienne. Certes, il fallait bien de la confiance — et encore plus, quand on participait d'une culture industrielle surprotégée d'assurances et de règlements — pour passer sur les conditions d'entretien et de sécurité de tels bateaux, voire sur les modalités de chargement : il n'était pas rare que le *Temehani*, chargé sur un seul bord par des dockers répugnant peut-être à faire de la manutention « inutile », affecte un air penché forçant à se déshabituer de l'horizontale, l'une ou l'autre lisse affleurant la surface de l'eau. 'Opa 'opa te pahi, comme disait la chanson, « gîte, bateau, gîte ». Il semblait aussi que les équipages s'abandonnaient parfois au bateau lui-même pour ce qui était de la navigation. Le *Taporo III*, homologue du *Temehani*, pour les îles dites Sous-le-Vent, s'échoua ainsi un jour de 1977 sur le récif de Huahine ; son équipage, qui jouait aux cartes, l'avait laissé à son erre, manquant la passe principale de Fare large d'une bonne centaine de mètres. On mit à l'eau quelques canots, on se passa de mains en mains les bébés dans les plaisanteries et la bonne humeur du

matin. Peut-être était-ce ce genre de choses qu'on entendait, à Tahiti, par l'expression « les îles ». Cette atmosphère, que l'on devait à l'évidence à la collectivité que l'on trouvait sur les goélettes, tranchait nettement avec la confusion, le désordre socio-culturel et les stupéfiantes inversions du milieu « urbain ». Un univers distinct semblait émerger au travers d'elle qui rejetait Tahiti et à un moindre titre Mo'orea dans l'altérité du rêve ou du fantasme qui, comme on sait ne connaissent pas la logique de la contradiction.

La mer simplifie, paraît-il. La réunion éphémère de familles rurales sur la mer ouverte pouvait donc sembler resserrer la mosaïque tahitienne, faite de références multiples et parfois contradictoires ; c'était le sentiment que l'on avait lorsque le bateau passait lentement les bouées de la grande passe de Pape'ete, et que de Tahiti on ne percevait plus que des lumières, qui allaient bientôt s'éteindre. Mais qu'allait-on trouver à l'arrivée ? La foule mi-silencieuse mi-babillante qui s'était disposée dans la coque maternelle allait progressivement se disperser dans les îles, flux social continu qui ne cessait de les relier, de vider l'une et de remplir l'autre. De quoi était-elle faite au juste ? Pouvait-on se satisfaire de l'ambiance qui semblait naturellement surgir d'elle, des « styles » que l'on repérait, de cette familiarité bonhomme et de cette apparente insouciance, pour saisir ce qu'auraient désigné les termes « société tahitienne » ? C'était évidemment impensable. L'observation émotive faisait à coup sûr retomber dans le vide sidéral des grandes généralités : on pouvait après tout trouver insouciants les automobilistes français du dimanche qui déjeunent au bord des autoroutes, ou familiers les banlieusards japonais serrés comme des sardines par des « pousseurs » dans les transports publics.

J'avais donc hâte, en ces premiers départs, de plonger dans le dédale de l'enquête, seul capable de me faire atteindre le noyau dur où se construisait peut-être une identité qui fût « tahitienne », si jamais elle existait vraiment. Il n'était sûrement pas sans signification qu'il faille tant d'efforts uniquement pour savoir de quoi on parlait.

Par un effet d'optique bien connu des marins, les îles semblaient lentement émerger de la mer : d'abord minuscules

cônes qui se détachaient à peine du ciel, l'approche du bateau en spécifiait les contours, en massifiait les formes, vastes montagnes à l'indiscutable présence dans l'immensité. L'œil ne distinguait la végétation dense des hauteurs, le vert plus tendre de la cocoteraie littorale, qu'aux derniers instants, la dernière demi-heure un peu fébrile alors qu'on avait derrière soi une douzaine d'heures de mer. Il fallait une attention ou une familiarité particulière pour distinguer des lieux habités ; à l'échelle du massif montagneux, les maisonnées faisaient figure de minuscules taches que l'on repérait progressivement, isolées dans un espace naturel infiniment plus vaste qu'elles, où elles ne semblaient figurer que par une sorte de distraction ou de tolérance du Créateur. C'est lorsque le bateau longeait lentement le récif, dans les coups matinaux du diesel, que l'on pouvait se sentir partie prenante d'une communauté humaine : aboiements de chiens, appels étouffés, ronronnement d'une voiture invisible ; si le vent soufflait dans la bonne direction, il arrivait qu'il apporte jusqu'au bateau la senteur des vanillières, de celles qui subsistaient encore. La proximité faisait reculer la montagne jusqu'en sa position première, bien au-dessus des têtes ; l'entrée dans la passe la faisait oublier, envahi qu'on était par la découverte finale des quelques maisons du « port ». Le monde redevenait social. La communauté éphémère du bateau se défaisait, pour se recomposer autrement à terre, se distribuant entre les groupes qui parsemaient le wharf, (*'uabu*), entre les bus peints de couleurs vives, les « trucks » (qu'on nommait en tahitien du même nom que les voitures, *pereo'o*) qui allaient cahoter vers des endroits proches ou reculés.

Le cargo ouvrait son ventre, et de ses cales il pouvait sembler que c'étaient tous les flux économiques de la Polynésie qui sortaient, et même plus : vides de la modeste production agricole qu'elles allaient véhiculer dans l'autre sens, vers Pape'ete, les treuils en faisaient émerger à l'air libre les produits manufacturés passés par les inévitables mains des grossistes et importateurs de Tahiti : pétrole, sucre, tee-shirts pour un Ah Fou San ou un Ah Kiau, bois de charpente, essence, vis, boulons, riz sous cellophane, lampes électriques, piles, sucreries, fil de fer, bûches, camions, buffets Henri II, ratons-laveurs. C'était plus que la Polynésie qui sortait des cales du *Taporo* ou du *Temehani*,

c'était une partie du monde, une somme d'objets nécessaires et banals et pourtant un peu étranges ici, nés des mains d'ouvriers et de contremaîtres d'Auxerre ou de San Francisco, des bureaux d'études de Gonesse ou de Hawaii. Les élévateurs pétaradaient sous les grands manguiers du wharf, les connaissements changeaient de mains dans la précipitation des dockers ; les guinguettes du quai allaient se remplir, les bouteilles de Kiravi et bière se vider dans leur pénombre ; le cargo, parcouru de vie l'instant d'avant, allait au bord du quai attendre dans le silence le départ pour l'île jumelle dont la masse masquait l'horizon.

En ces instants, quelqu'un d'un peu sentimental ou d'un peu craintif aurait pu se sentir étreint d'une sorte d'isolement. Les îles, certes, mais qu'en faire ? A Huahine, la plus orientale du groupe des Sous-le-Vent et la plus proche de Tahiti, la petite agglomération qui faisait office de port ne livrait guère au voyageur une fois seul, de signe de reconnaissance ; malgré son apparence de village, elle était plutôt formée de maisonnées dispersées qui semblaient avoir avalé les voyageurs du cargo, et le wharf était vide. Il n'y avait guère de lieu où l'on pût aborder naturellement quelqu'un, sinon une salle de billard à vrai dire peu avenante ; les guinguettes évoquées offraient de l'extérieur toute l'apparence de maisons ordinaires, aux volets de pinex à demi baissés. Il fallait commencer par quelqu'un, mais qui ? En cela, l'agglomération de Fare offrait une sorte d'image de l'île elle-même, où les relations d'inter-connaissance étaient si denses qu'elles rejetaient l'ignorant dans le néant. Parlant de la vie collective dans un atoll (une île basse) des Tuamotu, l'anthropologue Paul Ottino cite Marcel Proust : « A Combray, une personne que l'on ne connaissait point était un être aussi peu croyable qu'un dieu de la mythologie¹. » Des amis français, voulant éviter les hôtels, et ayant sans doute en tête quelque robinsonnade, souhaitant « vivre chez l'habitant », en firent plus tard l'expérience : je les recueillis après quelques jours d'errance, las et perplexes de cette vacuité que l'on percevait bien de la mer en notant la dispersion des maisonnées et des villages, si douloureuse pour qui, à leur exemple, souhaitait se déplacer à pied. Ce n'était pas que « les habitants soient hostiles » (comme on dit dans les récits d'aventure) : il ne semblait tout simplement pas qu'il y eût de la place. Bien sûr, cette situation n'était pas

spécifique aux « îles » de l'archipel tahitien ; on pouvait même la considérer comme caractéristique de beaucoup de communautés rurales. Mais l'espace insulaire en rehaussait les contours : on ne pouvait s'empêcher de sentir qu'ayant pris pied sur une île, on était en quelque manière chez soi — puisque, ailleurs, c'était la mer ou bien encore d'autres îles. Visiblement, ce n'était pas ainsi que l'entendaient les communautés saupoudrées le long de l'étroite plaine littorale, massées au fond des vallées immenses, nichées auprès des lagunes. Des « trucks » circulaient sur la route de « soupe » de corail, mais leur destination était mystérieuse, leur mouvement n'était annoncé nulle part ; il fallait en connaître les conducteurs pour le savoir et la question eût alors été sans objet. La notion de « location » paraissait quasi inconnue, elle se confondait d'ailleurs en tahitien avec celles de « dette » ou d'« emprunt ». Posant des questions à ce sujet on était inmanquablement renvoyé à l'hôtel, où l'on pouvait se trouver parqué en compagnie de touristes généralement américains, pour des prix défiant littéralement toute concurrence, et dans un univers aussi peu comparable à celui de l'île que les décors de la Metro Goldwin Mayer aux scènes du Pacifique Sud qu'ils sont parfois censés représenter.

Ce n'était pas par hasard si l'auteur de ces lignes allait trouver place auprès d'une maisonnée, d'une « enceinte de maison » (*'ava fare*). C'était le seul mouvement par lequel on pouvait accéder à l'existence, pour cette simple raison qu'aucune autre modalité d'accueil d'un étranger à l'intérieur de la communauté polynésienne ne semblait s'être fixée : pas de ces « cases de passage » si courantes en Afrique, et qui n'étaient pas seulement une invention coloniale ; pas de lieu social où l'accueil ne fût au moins faiblement institutionnalisé. On se trouvait suspendu entre vide et extérieur, et ce n'était pas surprenant quand on intériorisait peu à peu, comme c'est le travail de l'anthropologue, les catégories du tahitien, notamment celles qui maniaient cet « être aussi peu croyable que les dieux de la mythologie », l'étranger. Elles oscillaient entre « les gens qui se déplacent » (*feia ratere*), expression qui avait fini par désigner les touristes, après avoir servi pour les visiteurs, et entre les « personnes de l'extérieur » (*ta'ata no rapae*), cette fameuse notion déjà évoquée.

L'extérieur. Mais l'extérieur de quoi ? D'une maisonnée, de Huahine, de la Polynésie française tout entière ? Où commençait l'extérieur ? Il n'y avait pas de notion qui pût véritablement traduire celle d'« étranger », si fréquente dans de nombreuses langues européennes. Bien sûr, on pouvait se réclamer de l'autorité administrative — je m'y étais résigné, du fait de la structure étatique en Polynésie, bien que ce genre d'introduction soit souvent plus dommageable qu'utile ; Huahine, après tout, était une commune de l'État français depuis la loi de 1972. La mairie en témoignait si on la trouvait, maison reculée analogue aux autres, au pied de Moua Turi, de la montagne qui surplombait Fare. Une fois passé à la mairie, une fois présenté au gendarme-chef de poste, le problème ne semblait pourtant pas avoir avancé d'un pouce : « Ça dépendait. » Ça dépendait des relations qu'entretenaient le gendarme et tel ou tel *tavana* (tahitianisation de l'anglais *governor* par laquelle étaient désignés les chefs de district élus), tel ou tel de ces *tavana* avec telle ou telle maisonnée de l'endroit où l'on souhaitait résider ; relations toujours complexes, toujours assujetties aux réseaux interpersonnels, dépendantes de facteurs événementiels par milliers, de la place, des terres occupées par le *tavana* ou éventuellement par ses arrière-grands-parents, des protections accordées ou non ; l'autorité centrale, si claire sur le papier à en-tête des lettres d'introduction, semblait s'évanouir brusquement au contact de l'île, comme une peinture romaine soudain exposée à l'air libre.

Bien sûr encore, les gens de Huahine que l'on pouvait distinguer derrière les haies d'hibiscus — groupes de femmes et d'enfants joueurs ou silencieux — ou en flânant au bord de la route étroite — conducteurs de camionnettes, hommes conversant par trois ou quatre dans cette sorte d'agitation méditative si inimitable —, ces gens savaient ce qu'était un « étranger ». Il pouvait même sembler parfois qu'ils ne le savaient que trop, et n'avaient qu'un désir en leur tréfonds, c'est qu'on les laisse à la scansion de la vague du récif, au va-et-vient sécurisant des pastèques et des transistors, au vent qui les entourait comme un châl. Mais qui dit pastèques dit restaurants (c'était le débouché principal de cette production, essentielle dans ces années au revenu d'une bonne partie des maisonnées de l'île), qui dit transistor dit importation ; il était trop tard, et il avait toujours

été trop tard, on le comprendra par la suite. Des « îles », semblait naturellement sourdre ce fantasme d'une vie sociale sans rareté, de « cette douceur, constamment déniée à l'homme social de pouvoir vivre entre soi » qu'évoque Claude Lévi-Strauss², fantasme que les « styles » polynésiens informaient de manière particulièrement aiguë.

Il n'y avait pas de traduction du mot « étranger », il y avait des sortes d'étrangers ; parmi celles-ci, celle de « Français » était incontestablement la plus connue et la plus péjorée. On ne pouvait se sentir à l'aise en Polynésie française avec la politique qui avait été suivie bon an mal an dans les ainsi nommés « D.O.M.-T.O.M. », ne serait-ce qu'en entendant à quel point les mots *tera farani*, « ce Français », prononcés avec une intonation quelque peu appuyée, pouvaient tenir de l'injure. Il y avait quelque mystère aussi là-dedans, si l'on savait à quel point la collectivité française avait littéralement payé sa colonisation de l'archipel tahitien, de la machine à écrire de la secrétaire de la mairie de Huahine à la moitié de chaque kilo de coprah ; des salaires (confortables) des conseillers de gouvernement à la piste internationale, qui leur permettaient de retrouver leurs alter ego du Pacifique Sud pour des congrès qui pouvaient prendre l'allure de messes antifrançaises dans le cadre, extérieur pour eux, mais auquel ils aspiraient à s'intégrer, de sortes d'alliances anglophones qui faisaient resurgir au temps des *jets* le spectre de Jeanne d'Arc et de la perfide Albion.

D'ailleurs, la rivalité franco-anglaise (ou anglophone) dans le Pacifique Sud pourrait faire l'objet d'un livre : elle atteignait même les archéologues, dépositaires d'enjeux certes importants, mais quand même pas à ce point stratégiques, et qui semblaient pourtant se partager l'immense océan et sa faible partie habitée en une succession de Yalta à la puissance moins un. Bref, il ne faisait pas toujours bon être *farani* à Huahine, ni dans d'autres îles de Polynésie. Ce qualificatif était parfois gracieusement assorti du mot *taïoro* qui, signifiant « lait de coco », s'étendait métaphoriquement aux dépôts organiques associés par la malignité tahitienne aux prépuces mal lavés ; on ignorait par quelle bénédiction les Anglo-Saxons, généralement non circoncis, étaient épargnés. Longeant le terrain de football de Huahine, je fus

ainsi le destinataire privilégié des invectives enthousiastes d'une jeune personne guère plus haute que trois pommes, qui m'accompagnaient tout le temps pendant lequel je me trouvais dans son champ visuel, ses propos étant accompagnés par ces gesticulations joyeuses caractéristiques de l'enfance, si littéralement désarmantes : « Français-lait de coco ! Français-lait de coco ! », ne cessait-elle de s'écrier avec énergie.

Les « sites » (d'expérimentation nucléaire) n'expliquaient pas tout ; on sentait bien qu'il sourdait là une vieille haine, dont la petite fille était l'involontaire médiatrice. Je ne sais comment elle avait connu ma nationalité ; peut-être avait-elle simplement parié sur elle, peut-être l'avait-elle reconnu d'après l'un ou l'autre de ces traits « ethniques » que j'ai personnellement du mal à distinguer.

Généralement, les gens de Huahine qui ne me connaîtraient pas me prendraient pour un Américain, *marite*. Il était inconfortable de se vivre comme Français, la position d'« Américain » était plus gratifiante, tant sur les prunelles semblait alors s'inscrire, comme dans les dessins animés, l'emblème du dollar. Je n'étais pas particulièrement riche, au regard du revenu de mes interlocuteurs, même agriculteurs ; mais j'avais quelques traits qui pouvaient me rapprocher de la catégorie *marite*. Je baragouinais le tahitien (ce que jamais, au grand jamais, des Français stéréotypiques n'étaient censés faire ; la rareté des cas montrait que le stéréotype était vrai) ; je m'habillais de shorts et de tee-shirts, ou de chemises hawaïennes, dégoûté que j'étais des chemises-vestes et des pantalons en synthétique qui faisaient l'ordinaire de l'habillement du « métropolitain » ; pourvu de ce que j'apprenais être ces signaux, je percevais qu'une catégorie de *marite* existait, d'autant plus valorisée que celle de *farami* était dépréciée. J'apprendrais plus tard que cette attitude était extrêmement répandue dans les collectivités considérées comme « polynésiennes » du Pacifique Sud, en tout cas celles qui n'avaient pas été soumises à une colonisation anglo-saxonne directe ; une chose est sûre, c'est que l'image du monde anglo-saxon imprégnait tout le Pacifique. Même dans un « Territoire d'Outre Mer » de la France, même en ces années 1980 où les générations qui avaient connu la vieille Polynésie étaient éteintes depuis belle lurette, l'ombre portée des États-Unis et, au-delà,

de l'Angleterre, de l'Angleterre de la marine à voile et de *Rule Britannia*, envahissait toujours les consciences ; à la manière, peut-être, de ce que serait la France colonisatrice et laïque en Afrique de l'Ouest, dans quelques décennies. Il faut dire que ces gens que l'on allait rencontrer dans les « îles » pour trouver de vrais Tahitiens étaient à peu près tous de foi protestante ; les flèches des temples ou leurs architectures massives se détachant de la végétation tropicale, telles des machines à coudre trônant sur des tables à dissection, telles des potiches chinoises sur une cheminée art-déco, en témoignaient. Il était « bien », « honorable », « correct », d'être protestant ; il n'était pas trop conseillé d'être catholique, comme me l'apprit l'air dégoûté d'un jeune garçon qui m'interviewait (juste réciprocité) sur mon ethnicité. Du protestantisme à sa (principale) patrie d'origine, il n'y avait qu'un pas que la culture contemporaine de Tahiti semblait avoir franchi (mais pas un mot pourtant de la Suisse de Calvin) ; à cet égard, le mythe américain, celui de la puissance financière des États-Unis était plus mystérieux. On ne pouvait soupçonner les gens de Huahine d'avoir lu Max Weber, d'avoir associé pour leur propre compte, en un saisissant raccourci historique, l'éthique protestante anglaise et l'esprit du capitalisme d'Amérique³, eux qui exprimaient de si diverses manières leur dédain limpide des choses intellectuelles. Quelque chose de particulier, quelque chose qui leur avait été particulier, s'était à l'évidence passé.

Dans le discours des gens des « îles », Français et Américains, *farani* et *marite*, étaient les nationalités principales ; elles étaient les plus connues, en ce qu'elles faisaient l'objet des stéréotypes les plus disponibles. D'autres s'égrenaient, au hasard des rencontres et des conversations ; les obligatoires Chinois, *tinito*, mot qui servait de terme d'adresse pour des commerçants qui semblaient parfois courber la tête sous ce qui aurait pu ressembler à une invective de leurs clients, eux qui les connaissaient depuis leur enfance : « *tinito*, donne trois boîtes de bœuf ! » ; certains, plus craints ou plus aimés, se voyaient gratifiés d'un prénom ou d'un surnom. Puis venaient tous ceux dont on avait entendu parler, dont on connaissait l'existence par la rumeur des îles, parce que le subrécargue d'un cargo ou un cousin les avait rencontrés, bref, ceux qu'on connaissait « de par leur légende »

(*a'amu*) : Japonais (*tapone*), *purutia* qui englobait Russes, Polonais, Allemands, Suisses et autres nationalités d'Europe de l'Est, et à propos desquels les stéréotypes étaient plus pauvres. *Farani*, *marite* et *tinito* étaient au contraire gratifiés des descriptions les plus aiguës, affûtées de ce sens de la moquerie dont on pouvait se demander s'il n'était pas l'une des dernières traces de la culture polynésienne de Tahiti. Le vieux Ruroa Tapi, qui allait rédiger pour moi le récit de sa vie, y ferait allusion à l'incursion d'un bateau de guerre allemand devant Huahine en 1915 : mentionnant la fuite de la population en montagne, il aurait soin d'ajouter que « seuls les Chinois n'avaient pas quitté leur maison », sous-entendant leur capacité à tout sacrifier à leur commerce (mais mettant d'ailleurs en avant leur courage).

Les élaborations sur des « sortes » (*buru*) de gens ne manquaient donc pas ; il pouvait même parfois sembler que les conversations en bruissaient, tant la présence étrangère, et notamment européenne, était massive. Pourtant, dans ce continu remue-ménage, qui alternait dans les têtes et la perception des gens des « îles », n'émergeait aucune catégorie qui pût recouvrir le concept d'« étranger ». « Gens de l'extérieur » ce n'était pas tout à fait « étranger », « foreigner » ou « estranjero ». La traduction de l'expression rencontrait immédiatement la même difficulté que celle concernant l'« extérieur » (*rapae*). De fait, ni les plus anciens lexiques, ni le tahitien contemporain ne laissaient découvrir une catégorie qui puisse recouvrir un concept présent dans beaucoup de langues européennes. Il se dessinait là, dans le « traitement » au sens le plus neutre que l'on pouvait discerner vis-à-vis de sa propre personne, une forme sémantique très particulière, qui montrait toujours la spécificité des relations qu'avait dû entretenir avec l'« extérieur » la culture « tahitienne », dont l'ombre, l'écho, le fracas habitaient encore ces catégories.

Cette sorte d'indécision à l'égard de l'« extérieur » pouvait progressivement se lire dans l'espace social des îles, et dans tous les aspects de la vie sociale qui se laissaient découvrir au fur et à mesure que l'enquête d'anthropologie progressait ; elle réduisait avec une lenteur frustrante les zones obscures que l'on pouvait imaginer entourant la maisonnée qui en était nécessairement le centre, mais pour ne projeter sa lumière que sur d'autres paradoxes.

On ne pouvait nier qu'il existât dans les « îles » les marques d'un système culturel, c'est-à-dire d'un ensemble relativement organisé de formes mentales et de pratiques, défini par son opposition avec l'ensemble virtuel des cultures du monde. Seulement, bien qu'on y vive dans une sorte de marge ou de périphérie, cette spécificité semblait toujours porter en son sein la marque de l'« extérieur », ce qui imposait une sorte de regard à double détente bien différent de celui que suppose une anthropologie plus classique.

L'espace social, première information sensible sur une société, fournissait au voyageur les premiers signes de ces paradoxes.

Dans un cadre que n'aurait pas désavoué Stevenson (puisqu'il avait voulu vivre aux Samoa à la fin du XIX^e siècle), semblaient avoir été projetées de-ci, de-là, ce qu'un esprit subjectif ou romantique aurait pu appeler des « erreurs » (un peu analogues à celles qu'un grand quotidien français du soir propose à la sagacité paresseuse de ses lecteurs, en deux images presque analogues) ou ce que le jargon informatique appelle des *bugs*, ces bizarreries imprévues par les programmes. Dès que l'on s'éloignait du lieu de relâche des goélettes, on se retrouvait dans ce qui aurait pu sembler le cadre naturel archétypal de l'exotisme (de cet exotisme que précisément le regard européen du XVIII^e siècle sur le Pacifique Sud avait tant contribué à forger), lignes pures de la cocoteraie littorale, groupes de badamiens aux larges feuilles vernissées du bord de mer, vallées profondes habillées par la végétation dense des hauteurs, lagunes intérieures où les veines turquoises de l'eau du lagon se mariaient au bleu de l'eau profonde. Au détour d'un des innombrables tournants de la petite route littorale, le voyageur pouvait pourtant se trouver littéralement nez à nez avec l'un de ces immenses « scrapers » qui nivelaient dans le vacarme la soupe de corail de la route : les transferts publics étaient là aussi, qui avaient remplacé les anciens groupes de travail (*pupu*) ; c'était certainement autant d'épargné pour leurs membres, qui pouvaient se consacrer à d'autres tâches ; c'était aussi le signe que l'espace insulaire n'était plus, à cet égard, géré par la communauté qui l'habitait, pour autant que l'on ne prenne pas l'importance des transferts publics pour l'information neutre qu'elle n'est jamais.

Les ressources publiques de certaines îles, érigées en « communes », étaient d'ailleurs considérablement plus élevées que celles de communes métropolitaines démographiquement équivalentes. On aurait effectivement pu relier l'importance de ces liens financiers à cette politique souvent délibérée de la France à l'égard de ces entités qu'elle n'appelait ni ses colonies ni ses départements, les « D.O.M.-T.O.M. », de cette politique si apte à ligoter la libre initiative d'autrui dans le robinet de la finance ; mais on ne pouvait nier, parlant avec le maire, le télégraphiste surnommé *taniuniu*, « fil-fil », ou des interlocuteurs de hasard, que le flot du robinet à « phynance » constituait un argument décisif pour valoriser l'île ; et ceci, dans l'esprit de gens pouvant se trouver parmi les plus « tahitiens » que l'on pût reconnaître, c'est-à-dire parlant quasi exclusivement tahitien et peu informés des arbitrages du budget de l'État.

Une chose était sûre en tout cas, c'est que de Bougainville aux « scrapers », des herminettes aux tronçonneuses à essence que l'on pouvait entendre bruire par endroits, un sacré itinéraire s'était déroulé.

Pour qui y était sensible, l'architecture des maisons laissait poindre aussi ces signaux contradictoires d'un monde composite. On pouvait retrouver dans les îles ces bungalows préfabriqués, à double baie vitrée ouverte sur le jardin, que s'offraient dès que possible les maisonnées dont le statut socio-économique s'élevait, et que les transformations économiques des années 1960 avaient banalisés à Tahiti ; on les y trouvait cependant en beaucoup moins grand nombre, ils faisaient même figure d'exception. Cette découverte, à l'issue d'un buisson de bambous ou d'une haie d'hibiscus, avait néanmoins de quoi surprendre l'œil non prévenu. L'un de ces bungalows avait même été orné d'une cheminée extérieure de pierres noires jointoyées de blanc, ce qui évoquait irrésistiblement la demeure imaginaire de Naf-Naf, aîné des « trois petits cochons » de Walt Disney. A Huahine, elle marquait l'espace à l'issue de la vaste lagune de Fauna nui, lieu à la fois mélancolique et majestueux qui avait servi de vivier à poissons pour les *ari'i* de l'île, ces anciens chefs tribaux à l'idéologie aristocratique que l'on rencontrera souvent ; elle faisait directement suite à une série presque continue d'anciens lieux de culte, pavés de grandes dalles de basalte, reconstitués par

un archéologue inévitablement américain, d'origine japonaise. Certains, comme mon ami Ravea, cultivateur de pastèques qui me faisait la bise quand je lui rendais visite, trouvaient cette maison « très belle », *purotu noa*. On pouvait, et c'était mon cas, et pas seulement professionnellement, se refuser à tout jugement sur ce genre de considérations esthétiques ; on ne pouvait ignorer que cette idée de la beauté, si prégnante dans les catégories du tahitien, où ce qui est « possible » est aussi « beau » (*nehenehe*)⁴ s'appliquait en des circonstances bien particulières.

C'était cette même idée que Mama Teiho, qui tenait l'une des guinguettes du port où l'on pouvait se nourrir d'une assiette de poisson cru si l'on se trouvait informé de cette possibilité, avait exprimée après avoir rénové l'installation de la salle ouverte. Alors que je lui parlais de mon affection pour les anciennes tables de bois — qui, de surcroît, avaient accueilli les premières réunions du mouvement « autonomiste » polynésien, le seul qui, dans ses premières années, se soit véritablement enraciné dans le « peuple » tahitien —, elle m'avait renvoyé à mes nostalgies avec cette franchise bonhomme que l'on découvrait faire partie des « styles » des gens des îles. Embrassant d'un geste large le formica rutilant qui occupait désormais l'endroit, elle me dit simplement : *e nahonaho mi tera*, « c'est beau comme ça ». On pouvait ici aussi conjecturer à perte de vue sur ce *nahonaho* et sur ce formica, trouver que ce dernier matériau était plus commode pour une tenancière de café (qui, néanmoins, ne semblait nullement intéressée à trouver de nouveaux clients), etc. La fin définitive, le butoir de la conjecture n'était pas la rationalité plus ou moins grande ou plus ou moins universelle de ce genre d'attitudes, ou je ne sais quelle ratiocination sur le « progrès », c'était le *nahonaho* : ce n'était ni le « pratique » ou le « propre » d'un Auvergnat de Paris, c'était quelque chose entre le « beau » et l'« ordonné », quelque chose qui, pour parler du formica, en parlait néanmoins en tahitien. Le même qualificatif serait utilisé plus tard par le pasteur Terito'o, dont je savais qu'il s'inquiétait de cette sorte de mouvement vers l'extérieur auquel semblait s'abandonner la communauté insulaire, à qui je disais, en termes non dépourvus d'arrière-pensées pour la suite de la conversation, qu'il n'y avait pas que du bon dans

l'emprunt à l'Europe ; ce qui pouvait se traduire en utilisant la notion de *peu popa'a*, de manière d'être européenne.

Mais, me dit-il avec ce sourire roublard en lequel se lisaient trente années de ministère, les coutumes européennes sont aussi *nahonaho*, et « agréables à l'œil » (*nehenehe mata*). Pour couronner le tout, cela se passait dans un univers assez profondément « antifrçais », et dont les composantes les plus proches de la culture européenne n'en exhalaient pas moins — voire, d'autant plus — leurs sentiments antieuropéens, il faut le rappeler.

Mais tous les gens des îles n'étaient pas pourvus de maisons à baies vitrées et de tables en formica, pas même de voitures ou de tronçonneuses. Le paresseux qualificatif de « traditionnel » aurait pu convenir à beaucoup de leurs maisons qui auraient pu sembler fournir au paysage insulaire sa note d'authenticité, si on la recherchait.

N'importe qui, pourtant, d'un tant soit peu informé sur la culture ma'ohi du XVIII^e siècle, savait que ces maisons, pour être sur le chemin de l'archaïsme dans les années 1980, ne pouvaient se comparer aux habitations souvent « collectives » (c'est-à-dire abritant de plus vastes unités que des familles-ménage ou « étendues ») à la remarquable harmonie, aux rondeurs satisfaisantes et aux superbes cloisons de pandanus que laissaient découvrir les aquarelles et dessins des voyageurs du XVIII^e siècle. Les maisons qu'on aurait pu appeler traditionnelles montraient ces pignons triangulaires, ces toits à double pente dessinant l'espace d'une véranda, ces assemblages de planches qui ne manquaient pas d'évoquer les constructions les plus pauvres de la Nouvelle-Angleterre du XIX^e siècle. L'impression n'était pas si approximative quand l'on apprenait que les matériaux de gros oeuvre avaient parfois été importés des Etats-Unis (de la côte Ouest, il est vrai), au début du siècle. Le « modèle » traditionnel se subdivisait en autant de variantes que les situations de chaque famille : bricolages de pinex peint de couleurs tendres, de bleus inimitables, de roses passés ; mobilier hétéroclite, de la table tripode 1930 au lit massif, enfoui de coussins brodés de fleurs, recouverts de ces patchworks qu'aimaient tant les femmes de missionnaires ; tout cela baignant dans la lumière liquide des

îles tropicales, se dispersant sous les grands manguiers et les arbres à pain, s'émiettant au ras des cours dés herbées ou des pelouses.

Parmi ce qu'un esprit candide aurait pu appeler les bizarreries de l'espace habité (candeur constituant pour certains « pros » de la sociologie un innommable mauvais objet, quelque chose comme le drapeau rouge pour Barry Goldwater, mais, qu'à peine évacuée, il leur arrive de faire resurgir malgré eux dans la complication inutile de leur texte), parmi ces « bizarreries » donc, les temples protestants figuraient en bonne place. Ceux qui donnaient l'impression la plus antique, la plus rustique, étaient faits de chaux de corail, technique introduite par les missionnaires au début du XIX^e siècle ; mais on leur accordait peu de temps à vivre, ils n'étaient pas *pu'ai* (forts). A l'autre extrémité de l'esthétique venaient les quelques exemplaires modernistes, qui n'étaient pas nécessairement situés auprès du port ; l'un d'entre eux, au contraire, exhibait sa double porte de verre fumé (un peu analogue en somme à celle des bungalows nouveau-style), son armature d'acier rutilante, à l'orée de la grande baie de Mahuti, dans le Sud peu peuplé de Huahine, semblant en cet endroit reculé scruter l'océan vide. Ces temples étaient baptisés de noms bibliques, légèrement tahitienisés : Betela, Karemela. Ils formaient des repères réguliers de l'espace, bien qu'ils ne soient pas toujours le centre de groupes de maisons. L'espace défini par leurs congrégations, leurs « paroisses » (*paroita*) redécoupait les districts, formes officielles de l'espace social. Un district sans temple eût été aussi inimaginable qu'un Japonais sans appareil photo.

On pouvait le dimanche (le sabbat, *tapati* de l'anglais *sabbath*) être atteint sur la route par les bouffées des choeurs qui s'en exhalaient, au gré du vent ; en s'approchant on pouvait alors discerner de l'entrée les rangs de chapeaux de paille blancs, ornés de fleurs, des dames, qui semblaient se balancer légèrement aux scansions des hymnes (*himene*), les corps s'abandonnaient à la structure harmonique du choral, dont le déroulement était incomparablement rehaussé par les attaques plus vives, la rythmique plus abrupte, que lui imprimait le style musical tahitien. Qui a entendu un culte dans ces temples du bout de l'océan aurait pu comprendre ce que Louis Dumont nomme le

holisme, l'impossibilité de se penser comme individu et la nécessité concomitante qu'en chacun parle le groupe dont il est membre. Instant toujours miraculeux du « rapetassage minutieux² » des rituels, ou les bribes et morceaux de la vie sociale annulent leur discontinuité, ou — ce qui revient au même — les exhibent, pour de brefs instants ; de fait, lorsque les temples se vidaient, l'île redevenait fluide, éparse, vide. Il pouvait sembler, à la seule observation de ce flux entrant et sortant des temples, que ces derniers constituaient les véritables « centres » (*pu*) de l'espace des îles, même s'ils ne faisaient plus guère le plein de leurs congrégations. S'ils étaient des « centres », l'espace social offrait alors le paradoxe de se centrer en plusieurs lieux. Les paroisses, en effet, étaient certainement des réseaux de mobilisation que les anciens « districts » et nouvelles « communes », malgré la loi de communalisation, semblaient avoir peine à constituer. Au sein des « assemblées de district » se présentaient et déroulaient des enjeux essentiellement liés aux relations avec l'administration centrale et l'Etat, et, au-delà, à la conduite à tenir pour obtenir des transferts publics : écoles, routes, ponts, cantines, etc. en constituaient l'ordre du jour obligé. Nonobstant la nature des réseaux qui y étaient en oeuvre, le fait que les délibérations s'effectuaient en tahitien, les institutions des « districts » ne pouvaient passer pour autochtones, si on prenait leur forme au pied de la lettre. Les temples semblaient en redécouper l'espace ; on apprenait ainsi que, au gré des fluctuations démographiques, le nombre des temples avait constamment varié passant de l'absence totale, jamais très longue, à plusieurs unités. Ce jeu, s'apparentant un peu à celui des « chaises musicales », semblait déplacer sur la carte de l'île autant de points liés à des faisceaux de lignes figurant la nouvelle forme démographique des congrégations ; c'était beaucoup moins le cas des « districts » qui, pour avoir en de rares occasions disparu pour fusionner avec d'autres, semblaient en général figés dans cette éternité légèrement pompeuse, que semble produire malgré elle l'administration française. La structure administrative était constituée par les *tavana*, difficilement coiffés depuis 1972 par un « gouverneur de ville » (*tavana 'oire*, expression traduisant le « maire » français) qui, malgré certaines prérogatives spéciales, se voyait soigneusement confiné dans une position de *primus*

inter pares. Or, de fait, cette structure paraissait littéralement phagocytée, vidée de sa substance, par les réseaux ecclésiastiques. Se renseignant pour savoir qui était qui, première phase indispensable de l'enquête anthropologique, on ne pouvait pas ne pas remarquer qu'il n'était guère de *tavana* qui ne fût aussi quelque chose dans l'Eglise, et notamment diacre. Une génération moderniste semblait en passe de vouloir bousculer l'Eglise ; mais pour se tourner vers la structure administrative et les « affaires de la politique », *te 'ohipa porotita*, c'est-à-dire vers l'« extérieur ». Il était rare qu'un *tavana* outrepassé le voeu contraire de « son » pasteur ; bien au contraire, il valait mieux pour briguer avec succès une charge administrative, se montrer à l'église, voire y serrer les mains à la sortie du temple, à côté du pasteur, comme c'était parfois le cas. L'église pouvait ainsi sembler constituer la chair et les os de la communauté insulaire.

Car ces gens, qui aimaient tant chanter ensemble des chorals à l'esthétique née dans l'Allemagne ou l'Angleterre du XVIII^e siècle, ces gens qui connaissaient tant d'infimes détails de la vie des autres, voire de la vie des grands-parents des autres, ces gens enfin dont beaucoup habitaient depuis des générations une île minuscule au regard des nations auxquelles les gens des continents sont habitués, faisaient peu de chose ensemble, au-delà en tout cas de la maisonnée. Plus de ces grandes pêches collectives où les baies étaient closes d'immenses nasses, et que les gens de Borabora ressuscitaient à l'usage exclusif des touristes : l'une d'elles, un jour décidée à Mo'orea pour capturer un banc de chinchards dans la baie d'Opunohu, fit figure d'événement. Plus de ces constructions collectives à base d'entraide ; plus guère de ces fêtes ou de ces danses mobilisant des districts entiers, bref plus de ces rassemblements popularisés par l'imagerie européenne, à base de ce chatolement qu'elle s'entendait à trouver dans les grandes foules de « sauvages ». Entre l'église et la maisonnée, le tissu social semblait presque vide ; pour se côtoyer, s'interconnaître (comme on dit dans les sciences sociales), les gens des îles semblaient en fait se croiser, s'abandonnant les uns les autres à une sorte de solitude peuplée un peu mélancolique. D'une certaine manière, c'était cette même solitude qu'exhibait l'île : entre les maisonnées — ou entre ces « villages » qui ne ressemblaient pas vraiment à ce qualifiant — le voyageur

ne pouvait guère repérer ce peuplement de la nature qu'est l'espace agricole. L'éco-système tropical semblait avoir presque partout rempli les vides. Le pasteur Terito'o avait son expression mi-bougonne mi-inquiète pour me dire que « la terre » (*te fenua*) n'était plus que « mauvaise herbe » (*'aihere*), qu'elle n'était pas *ma* ce qui signifie à la fois « propre » mais aussi « indépendante », par une association de sens ici particulièrement parlante. Certains « districts », certaines paroisses tenaient relativement bien le coup ; Terito'o pouvait par exemple se glorifier des bas-fonds de Fa'atetoro, où les taro alignaient les nervures légèrement colorées de leurs feuilles triangulaires dans la boue liquide et l'eau qui reflétait le ciel. Mais il fallait généralement chercher les tarodières ; ce qui était plus normal pour les ignames, plantées sèches un peu en hauteur, et donc moins discernables de la route. Au long de celle-ci, c'est-à-dire dans l'essentiel de l'espace agricole disponible, ce que le jargon colonial appelle « la brousse » se succédait sur de longues distances à elle-même. Aucune activité agricole ne semblait avoir subsisté avec suffisamment d'intensité pour qu'on puisse la relier à ce qui aurait alors constitué le « noyau dur » de l'économie de l'île, et donc de sa vie ; il en allait ainsi pour les cultures favorisées ou introduites par la colonisation, comme la vanille ou le coprah. L'une était traitée avec cette attitude mi-spéculative, mi-distante, avec ces pincettes mentales que les gens des îles aimaient à prendre à l'égard de certaines cultures importées ; les promenades dans les chemins de montagne vous gratifiaient soudain d'une bouffée de gousses odorantes ; le plus souvent les vanillières ressemblaient à la brousse environnante, les lianes semblant vouloir atteindre le ciel nuageux comme pour le griffer, les tuteurs aidant gracieusement à l'entrecroisement des *'aihere* de toute nature. Il est vrai que Huahine, apprenait-on, avait autrefois été une « terre à vanille » (*fenua vanira*) ; la décrépitude des vanillières procédait donc de facteurs économiques ayant largement dépassé ses habitants : irruption d'autres producteurs sur le marché mondial, baisse relative des cours. Voire. Il était toujours possible de produire de la vanille en Polynésie française ; les éco-systèmes des îles hautes lui étaient favorables. Elle apportait toujours à ses rares producteurs des revenus loin d'être négligeables. Un paquet sous cellophane de quelques gousses

séchées pouvait être trouvé dans l'obscurité d'une épicerie chinoise pour 200 F « pacifique », environ 100 F français. Même si ces prix de détail élevés tenaient pour partie à la rareté de la vanille locale, des producteurs auraient pu s'assurer des revenus correspondant à un ou plusieurs milliers de francs français mensuels. L'une des meilleures descriptions de la décrépitude de la vanille relevait de la peu scientifique catégorie tahitienne *fiu*, le refus d'aller au-delà des limites culturelles de sa lassitude. A un moment donné de la conjoncture, la vanille avait été *fiu*. Son caractère de plante importée, aux techniques horticoles contraignantes autant qu'exotiques, n'était sans doute pas pour peu de chose dans ce rejet.

Quant au coprah (production par dessiccation de chair de noix de coco, destinée à la base de la fabrication de l'huile), il n'était pas rare qu'on le taxe de travail d'imbécile (*'ohipa po'iri*), ce qui signifie littéralement travail obscur, du fait qu'il rapportait si peu.

Il n'était sans doute pas non plus sans signification que cette catégorie d'« obscurité » (la nuit, *te po*) désigne aussi le monde des anciennes mythologies tahitiennes et, au-delà, un objet qui aurait été l'ancienne culture tahitienne (mais ancienne, d'avant quoi ?) ; cela par un retournement auquel on finissait par s'habituer, si l'on en faisait profession. Le coprah, culture coloniale par excellence, dont le procédé avait été introduit par un ingénieur allemand dans les années 1870 ⁶ était en effet associé à l'autochtonie polynésienne ; je pus entendre dire du coprah qu'il était une « activité économique souche » (*'ohipa faufa'a tumu*) des Ma'ohi. Pour être une « activité économique souche », il était néanmoins subventionné par l'Etat, en moyenne pour moitié, selon les variations des cours ⁷. Il est vrai que le coprah avait succédé à l'huile de coco, de fabrication plus simple, qui était effectivement une production autochtone des anciens Ma'ohi et qui, mélangée à diverses essences aromatiques, trône chez les marchands de produits de beauté.

La grande affaire, dans les années 1980, était les pastèques et melons (*mereini*). Il semblait qu'un peuple entier se fût déplacé sur les îlots coralliens (*motu*) qui entouraient les îles pour y planter, dans des trous de terre creusés à grand peine, ces cucurbitacées dont se délectaient les touristes de Pape'ete.

Vieille culture, pourtant, dont les produits furent offerts aux missionnaires John Davies et William Henry en 1809, lors de leur première incursion à Huahine⁸. Les *motu* se peuplaient ainsi par vagues de gens des îles cherchant la bonne affaire, témoignant de la paradoxale constance d'un peuple s'emplantant, par instants, d'enthousiasmes nouveaux, vieux de plusieurs siècles.

Les melons et pastèques, disait-on, étaient de « l'argent vite-vite » (*moni vitiviti*) ; c'était la principale raison de cet engouement ; ils venaient en trois mois de temps, et le débouché en était pour l'instant assuré. Les *motu*, formes coralliennes au ras de l'océan que la verticalité de la cocoteraie dessinait au long du récif, s'étaient ainsi repeuplés depuis quelques années de ces habitats temporaires, de ces *puhapa*, dont le réflexe perdurait depuis des siècles : cabanes de tôle et de pinex, de brique et de broc, qu'entouraient les drums d'eau de pluie, tuyaux d'arrosage, pompes à moteur, camionnettes bâchées quand, comme à Maeva, le *motu* était relié à la terre. Une jeune dame, sans doute dans un souci de respectabilité qui préoccupait beaucoup d'homologues de sa génération, alla jusqu'à me dire que la vie au *motu* était nécessaire car, disait-elle, l'on ne pouvait plus vivre au long de la route tant le trafic était fatigant (il devait y passer dix voitures par jour, aux moments de grande affluence). Le *motu* était en somme désigné dans son esprit par la catégorie de la « résidence secondaire ». Il y avait un peu de ça, si l'on allait au bout de cet humour peut-être involontaire ; car il n'était pas de lieu où la vie de Huahine se pût replier sur elle-même, dans une sorte de parenthèse tranquille, et à partir duquel elle eût pu prendre la distance nécessaire pour discerner les critères de ce qui aurait été son autonomie, ou au moins son désir virtuel. La vie du *motu*, rythmée de l'arrosage crépusculaire, du réflexe des départs de pêche dans la nuit naissante que l'on retrouvait parfois, d'un sommeil familial et massé que dérangeaient à peine les visites galantes, pouvait dans certaines consciences en tenir lieu. L'enjeu de toutes ces formes sociales alternées, de cette double vie évanescence, de ces rythmes sociaux que définissaient *ad libitum* le son du récif, le crissement des pneus sur le gravier, les coups sourds des pompes à eau, le produit de ces communautés éphémères — je veux dire les

pastèques et melons d'eau — allait pourtant achever sa destinée sur une table vernie du Tahara'a, du Travelodge, du Bel Air ou du Maeva Beach à Tahiti.

Tels étaient les gens des îles, tel était l'espace habité des îles : entre temple et maisonnée, entre scrapers et cargos, entre hymnes et piste d'avion, entre communes et terres : *entre centre et absence* (Henri Michaux). On aurait presque pu s'étonner, parfois, qu'ils parlent aussi bien tahitien, tant leur univers était partout habité de ce qu'ils appelaient l'extérieur. C'était bien là la merveille ; dans ce mouvement qui les déportait hors d'eux-mêmes, une fine lueur, semblant sourdre du fond de l'obscurité qu'était leur histoire, les maintenait en eux-mêmes, c'était leur langue.

Les temps et les pouvoirs

Car les gens des îles parlaient ; tahitien essentiellement, ou plutôt ma'ohi, cette langue si proche par beaucoup d'aspects, notamment lexicaux, de celles du Pacifique Sud polynésien. En ce qu'ils disaient semblaient se resserrer les bribes et morceaux d'un univers culturel éclaté, que révélait si vite une simple promenade un peu attentive. Dans le « discours » ma'ohi — dans les formes et associations spécifiques qui liaient ensemble leurs paroles — coexistaient ces références multiples, apparemment hétérogènes les unes aux autres, maisonnées, protestantisme, « pouvoir français » (*hau farani*).

Ils parlaient d'abord et avant tout à partir d'un lieu : pour désigner quoi que ce soit, pour parler de quoi que ce soit, il faut d'abord être soi-même désigné. La qualité première que tous les gens des îles partageaient comme une sorte de « condition nécessaire » des mathématiques, était la revendication, l'usage ou la propriété d'une terre. Vu en ma'ohi, l'archipel tahitien, voire le monde entier, n'était qu'un vaste agrégat de terres : la Polynésie française était une « terre ». Huahine était une « terre », Terapeofa'ahia, étroite bande littorale de 20 m sur 100 m était une « terre » ; la France était une « terre » (*fenua*). Il n'était pas un pouce de sol qui ne fût nommé, dont le nom ne soit entré dans l'itinéraire ou l'identité de quelqu'un. Le nom des terres pouvait se décliner comme l'identité d'une carte de visite : « Je suis né sur la terre Matahira qu'on appelle aujourd'hui Farehape », c'est ainsi que le vieux Ruroa commencerait le récit de sa vie. Les terres restaient, les gens passaient ; la terre tahitienne

semblait un livre écrit à l'avance pour que les gens s'y repèrent ; dans les anciennes mythologies, la naissance des terres précédait d'ailleurs la naissance de l'homme ¹.

La proximité entre hommes et terres était si grande qu'elle atteignait parfois l'identification : des noms de personnes avaient autrefois été des noms de terre. Vue du côté des gens des îles, la Polynésie française n'était ni un « T.O.M. », ni une collectivité territoriale, ni un archipel, ni une « société », ni une « formation sociale » : elle paraissait d'abord relever du patchwork ou d'un de ces *crazy quilts* qu'affectionnaient les femmes de missionnaires, étant vécue comme l'adjonction de milliers de « terres » de montagne, de vallées ou de littoral, entre lesquelles chacun avait d'abord à se situer. Peu importait à cet égard, semblait-il, qu'elles fussent cultivées ou non. L'enquête généalogique, qui est à l'anthropologie ce que la commensalité est à l'amitié — à la fois sa condition et son préalable — montrait ainsi que les familles des gens des îles se découpaient sur fond de terre : les groupes familiaux et les individus ne se distinguaient les uns des autres, ne s'identifiaient ou ne se développaient que par « l'empilement » (*'apapara'a*) dans le temps des lieux qu'ils habitaient, par l'usage qu'ils faisaient donc des terres où ils résidaient. Tous les gens de Polynésie, sinon, étaient vaguement parents (*feti'i*) et donc égaux devant toutes les terres de Polynésie.

Car chacun naissait pourvu de terres possibles, qui l'environnaient comme les bonnes ou mauvaises fées du conte. Elles provenaient de l'un ou l'autre parent, ou des deux, qui en avaient eux-mêmes reçu l'usage de l'un ou l'autre de ses parents, ou des deux. Un « mangeur de lait » (*ai'u*) comblé aurait donc pu recevoir dans son berceau (ou plutôt sur sa natte et dans ses coussins) six terres, ou six ensembles de terres, par le seul effet mécanique de la génération : celles de son père, de sa mère, de ses quatre grands-parents. Mais comme ni l'égalité, ni l'abondance ne sont de ce monde, que la rareté chère aux économistes est notre lot, aucun mangeur de lait n'avait cette chance ; il se serait transformé en ogre, accumulant non seulement les terres des deux générations qui le précédaient mais de toutes les autres, jusqu'à Ta'aroa, dieu fondateur de l'humanité.

Pour que le cher bambin ne « mange » pas toutes les terres d'une île, il fallait donc que des sortes de choix s'opèrent dans

ces droits, qui permettent à d'autres groupes familiaux, à d'autres « ventres » (*'opu*) comme disaient les gens des îles, d'exister.

Ruroa, qui avait déjà soixante-douze ans en 1977, portait toujours en lui ce « choix » fictif que d'autres avaient fait pour lui, alors qu'il était né d'une jeune femme qui avait simplement « rencontré » son père (suffisamment longtemps néanmoins pour le concevoir) : le mariage au temple devait sanctionner cette indubitable union, comme c'est toujours le cas de ces couples qu'avère imperturbablement cette philosophie polynésienne de l'existence qui semble parfois relever du pragmatisme. La terre Matahira « qu'on appelle aujourd'hui Farehape » n'était pas utilisée par sa mère ; elle l'était par l'un de ses oncles maternels qui y vivait avec ses parents. Ces derniers utilisaient des terres en compagnie de certains de leurs frères et soeurs, dans le nord de Huahine, dans le district de Maeva ; mais ces terres ne lui étaient pas parvenues, même s'il y avait quelque droit, comme en témoigne une certaine nostalgie quand il en parle (jeune homme il y travailla au coprah). Voici ce qui se passa :

« Quand j'ai eu vingt jours, quelqu'un a dit à ma grand-mère : "Cet enfant de Maiari'i est de votre fils, Pai." Ma grand-mère demanda à son fils : "Il est de toi cet enfant que Maiari'i a mis au monde ?" et il répondit oui.

« La grand-mère dit au grand-père : "Allons chercher cet enfant pour le ramener avec nous afin de l'adopter [*fa'a'amu*, littéralement le nourrir.]" Arrivés dans la maisonnée de cette famille, ils rencontrèrent ma mère et lui demandèrent : "Est-ce que cet enfant est aussi de notre enfant ?" Et ma mère répondit oui. La grand-mère dit : "Nous venons le chercher pour l'adopter jusqu'à son âge mûr." »

Puis, deux années plus tard, l'adoption fut à la fois « fixée », « vraie » et « définitive » (*mau*) ; une cousine germaine de Ruroa naquit, prise aussi en charge par les grands-parents, « car ils n'avaient que deux petits-enfants » ; une nouvelle maisonnée s'était constituée. Voici comment Ruroa dut à son grand regret faire son deuil des terres du côté (*i te pae*) de sa mère, et se promener nez au vent, derrière son père et son grand-père paternel porteurs de sacs de coprah, entre Tefa'a'o et Ha'amene, entre la légèreté lumineuse du littoral et la lourdeur dense de la vallée, entre les terres de sa grand-mère paternelle où j'habitais

à présent et celles, modestes, de son grand-père. Qui cherchait ainsi à comprendre comment les gens des îles utilisaient les terres se perdait nécessairement dans d'inutiles complications : c'étaient les terres qui se répartissaient entre elles les gens des îles. Comme l'avait heureusement exprimé Michel Panoff, on était plus parents en Polynésie « parce que l'on résidait ensemble » que l'on ne résidait ensemble « parce qu'on était parents ». Le Ma'ohi dit « nourrir », il ne dit pas « adopter » ; c'est l'action qui, à certains égards, semblait fonder le droit.

De fait, l'espace insulaire pouvait, après quelque temps, paraître « sensible », au sens des informations « sensibles » de l'espionnage. Il n'était jamais sans signification de fouler quelque espace que ce fût — à tel point que le Ma'ohi investissait beaucoup de signification dans la localisation des choses, dans la résidence : le mot *ti'a*, par exemple, qui signifiait résider, formait aussi la racine de la notion de « fonction » ou de « charge ». Un ancien chef qui décidait quelque chose du fait de sa fonction le faisait par là même du fait de sa résidence (*ti'ara'a*) ; le mode de l'obligation se rendait par *e ti'a*, signifiant « il faut » mais au premier sens quelque chose comme « il se tient que, il réside que ». Résidant par le seul fait de mes deux pieds dans une maison du bord de mer située sur une terre, je fus ainsi le perplexe objet de la crainte et du ressentiment, discrets autant qu'évidents, d'une jeune dame qui était la fille adoptive de la logeuse ; guignant l'usage de cette terre (dont je jure que je n'avais que faire, sauf la traverser avec délice) elle pensait que ma station en ces lieux, debout, couchée, ou assise, allait se transformer en résidence, et que je deviendrais enfant adoptif de la logeuse à sa place.

Pour être simples, ces principes, qui trouvaient tous leur source dans les anciennes définitions du territoire insulaire lui-même, étaient aussi porteurs de conflits. Il n'était bruit que d'« absents » — partis à Nouméa, à Tahiti, à l'« extérieur » — revenant chercher leur dû et opposant à la partie résidente tous les arguments possibles et imaginables, par exemple qu'ils avaient quelque temps de leur enfance cueilli des mangues sur la terre incriminée. Il y fallait des témoignages et contre-témoignages, dans lesquels Ruroa était devenu spécialiste, ayant assumé les fonctions de chef de district à la mode coloniale pendant des

dizaines d'années. Ces documents avaient pour objet de cerner cette insaisissable qualité, être résident d'une île, être d'une île, être d'une terre.

Mais, au fait, qui arbitrait ? Un tribunal de première instance, dans la circonscription des Sous-le-Vent ; un tribunal supérieur d'appel à Pape'ete. Des juges métropolitains y disaient le droit, à grand peine. Certains de leurs lointains prédécesseurs méritaient à coup sûr d'être traités d'instruments de l'arbitraire colonial, qui eut mission d'introduire le code civil, le « nul n'est censé rester dans l'indivision » et le droit « d'user et d'abuser » dans ce monde foncier éminemment collectif, à la fois obsessionnel et évanescent. C'était beaucoup moins vrai à présent, alors que leurs homologues, du fait du principe de réalité et par des considérations simplement humanistes, s'efforçaient de tenir compte du principe de résidence, quand il venait à s'opposer au principe de « propriété ». Toutes les parties en cause utilisaient d'ailleurs toutes les argumentations possibles, parfois en même temps, si bien qu'en certaines affaires, une chatte, même docteur en droit, n'y eût pas retrouvé ses petits. Il restait que la source de toutes ces complications résidait, en définitive, dans cette sorte de relation au territoire qui semblait un maillon premier de la culture des îles : une sorte d'« être-là » heideggerien à sa manière, qui assujettissait tout le reste à lui. Qui, cousin proche, était allé chercher fortune ailleurs, s'était intégré à d'autres familles — par exemple à celle de sa femme — avait peu de chance d'être considéré comme « maître » (*fatu*) d'une terre, d'y être porteur de droit, c'est-à-dire de *mana*, ce concept finalement si simple que d'aucuns n'avaient pourtant pas hésité à rapporter à des influences extra-terrestres. Le *mana* d'à présent, qui était aussi bien « pouvoir » au sens de faculté de contraindre que « droit », avait dû autrefois s'identifier d'assez près avec ce qui aurait été la *souveraineté* ; mais ceci est une autre histoire, dont on parlera par la suite. C'était donc le territoire des îles elles-mêmes, l'être massif de ce territoire, qui fournissait les maillons premiers de l'identité ; être d'une terre, c'était être d'une famille, et toutes les familles se redéfinissaient par la succession naturelle des générations et les arbitrages, notamment démographiques, rendus à chaque naissance. Tel était le fond de l'appartenance aux « îles », même si des capitalisations, des

éviictions ne cessaient d'avoir lieu ; du fait de la multiplicité infinie des droits, du caractère « indifférencié » de ces droits — c'est-à-dire de la possibilité de revendiquer dans toutes les branches généalogiques possibles — ces éviictions constituaient bel et bien une condition nécessaire du « système » foncier que l'on discernait. Il était donc peu surprenant, si l'on y songeait bien, que l'univers fût partagé entre ceux qui étaient « d'ici » (*no unei*) et ceux qui « étaient d'ailleurs » (*no rapae*), de l'« extérieur », et que la rhétorique de la nationalité, la qualité d'étranger vienne à l'esprit seulement en second lieu. Des terres, notamment au début du siècle, avaient été accaparées par des « étrangers » ; il pouvait s'agir de violence pure, des porteurs de droits ayant été soulés au rhum, trompés sur une argutie juridique, et surtout dédommagés fictivement et à peu de frais d'un droit que le code colonial posait pourtant comme inaliénable, sinon devant notaire, le droit de propriété ; mais précisément une dimension de ces tromperies était l'incrédulité totale du trompé sur la possibilité d'aliéner à jamais une terre qui, par définition, ne se pouvait retirer du paysage insulaire, ni de l'univers humain. A Huahine, des Corses — comme par hasard — s'étaient rendus célèbres dans ce genre d'affaires ; leurs interlocuteurs de l'époque, disait-on, étaient « obscurs » (*po'iri*), on leur opposait la jeune génération, dite « lumineuse » (*maramarama*) parce qu'elle savait lire et écrire, et qu'elle consultait le code civil.

L'être magique du territoire insulaire contournait ces troubles contrats ; comme à la fin d'un bon *thriller*, c'était parfois le faible qui, d'une certaine manière, gagnait. Des Corses, ou des gendarmes du Limousin avaient trompé les gens des îles ; mais dans la plupart des cas, c'est qu'à part être Corse ou gendarme, ils étaient associés à des « ventres » (*opu*). Ils étaient les « hommes » (*tane*) de femmes polynésiennes ; ils ébauchaient ainsi le processus par lequel eux, ou leur descendance, *hua'ai*, allaient être d'« ici » ; après une ou deux générations, cette descendance n'était « étrangère » que par tel ou tel trait biologique, tel ou tel regard particulièrement vert, telle ou telle chevelure anormalement blonde ; souvent, les terres accaparées s'étaient ensuite redistribuées par le seul jeu des résidences

successives des enfants et petits-enfants, des neveux et petits-neveux, et le domaine s'était désagrégé avec « la soudaineté de ces jeux de ficelle si appréciés en Polynésie », pour citer la belle image de Paul Ottino. L'inconcevable était enfin possible : que des terres soient achetées, que l'alliance matrimoniale ou l'adoption soient refusées et c'était l'errance, la perte de l'identité. Pour être importants, notamment à Tahiti, ces cas n'étaient pas si répandus qu'on aurait pu le penser ; dans l'archipel tahitien, la violence avait eu beaucoup de mal.

La terre était le maillon premier de l'identité. Au cœur même de cette relation, au cœur même de ce qui formait l'être le plus intime des gens des îles, des concepts extérieurs s'étaient pourtant introduits. Les droits fonciers se transmettaient par la double condition de la descendance et de la « présence », récurrente au fil des générations. Comme dans le cas du bébé-ogre, il fallait bien que ce mouvement par lequel des descendants de plus en plus nombreux étaient destinataires de terres de plus en plus diverses se limitât ; la succession de « choix » résidentiels menait ainsi à un ancêtre (*tupuna*, littéralement « ascendant mort ») d'où provenaient plus spécialement les droits. Un ou deux de ces bons fantômes pouvaient coexister.

Ce qui était important dans la conscience des gens des îles, ce n'était pourtant pas seulement le nom de cet ancêtre, mais ce qu'il avait *tomite*. C'était une forme incompréhensible si l'on ne connaissait pas certains détails historico-techniques du début du siècle. « *Tomite* » signifiait comité : cela désignait les comités d'attribution des terres, institués par le pouvoir colonial français dans ce qui constituait alors les « Établissements Français d'Océanie », entre 1880 et (pour Huahine) 1899-1900. Ces comités avaient pour objet rien moins que « l'institution de la propriété individuelle » ; il s'agissait que chacun, en citoyen respectable de la République, définisse quel était son véritable lopin afin que nul n'en ignore, devant l'éternité laïque représentée par un ayant-droit de l'administrateur de circonscription, un chef de district bégayant d'approbation et quelque juge ma'ohi (*ha'ava ma'ohi*) observant avec une attention pour le moins intéressée ce qu'il en était, faisant lui-même partie d'un « ventre » de terre, tout juge qu'il était. La République distribua alors des certificats de propriété, après un délai raisonnable destiné à ce

que l'impétrant fasse la preuve que c'était bien sa terre qu'il mettait en valeur, pas celle d'un autre ; à ce qu'il montre *hic et nunc* qu'il ne se prélassait pas à Pape'ete à acheter des machines à coudre, pendant que les cocotiers balayaient le vent du soir ; à ce qu'il exhibe, de quelque côté que ce soit son profil de respectable sujet de l'Empire, méditant, tel le penseur de Rodin, le cul posé sur une demi-noix, sur le glorieux temps du parcellaire qui ouvrait en son regard intérieur des perspectives infinies.

Ces certificats de propriété, antérieurs aux « titres », étaient les *tomite* ; le *mana* « sur » une terre pouvait sembler avoir été remplacé par un *tomite* sur une terre. Le mot, tahitienisé du français, était devenu un idiome (une forme spécifique de la langue) ; une terre pouvait avoir été « tomitée ». Puisque les ancêtres les plus importants, ceux dont on tirait son identité, étaient ceux qui avaient transmis des droits fonciers, les *tomite* faisaient en quelque sorte fonction d'ancêtres ; on avait l'impression qu'un temps particulier était né avec eux. « A partir de cette époque, me disait Ruroa, les gens ne parlaient plus qu'à l'aide des *tomite*. » La comparaison, sur le plan fonctionnel, des *tomite* et des *tupuna* (ascendants morts) pouvait être poursuivie au-delà de la pensée de l'origine foncière ; certes, les ancêtres, et le mot qui les désignait, n'étaient pas évoqués sans un certain embarras, tant était présent le halo de « sauvagerie », de nudité et de violence qui les accompagnait dans une idéologie issue en droit-fil de l'enseignement missionnaire ; on les savait reliés à d'autres périodes plus « obscures », et aussi plus lointaines. Il restait que les haies d'hibiscus, les tarodières des bas-fonds, les forêts de ces châtaigniers de Tahiti qui aimaient l'ombre humide des premières pentes, l'ensemble de l'espace foncier ne pouvaient être pensés sans référence aux ancêtres et aux *tomite* ; mieux encore, aux ancêtres « avec » *tomite* par opposition aux ancêtres « sans ». L'espace foncier des années 1980 dérivait de ces négociations retorses et complexes qui avaient pris place quatre-vingts années auparavant, négociations dont certaines n'avaient jamais pris fin ; de même que la résidence d'un ancêtre et de ses enfants avait induit un processus de choix résidentiels successifs, d'évictions et d'agrégations, de même l'acte initial du *tomite* avait mis en branle, au fil des générations et de leurs

choix, une série de mouvements ponctuels aboutissant à ceux qui, quelques générations après, avaient ce *tomite* en commun.

Quelle que soit la nature des arbitrages rendus au sein de ces groupes familiaux et territoriaux, que la notion anthropologique de « lignée résidentielle » décrivait assez bien, leur justice ou leur injustice au regard de tel ou tel code culturel, les *tomite* constituaient un élément fondamental de la vie insulaire.

C'était bien ce qu'avait souhaité le législateur français, mais il n'avait sûrement pas prévu que la loi se prolonge de cette manière. Au lieu de diviser les îles en autant de rectangles protégés les uns des autres par le « droit d'user et d'abuser », chéri par la bourgeoisie de la fin du XIX^e siècle, les *tomite* avaient redistribué les cartes foncières entre des gens qui étaient désormais des ancêtres ; au lieu d'abolir l'indivision honnie, où « nul n'était censé rester », il avait recréé une nouvelle indivision qui ressemblait à l'un de ces chahuts débordant le maître d'école le plus sévère, et au terme duquel le travail est pourtant fait. Chemin faisant, certains y avaient perdu leur chemise, d'autres pouvaient se glorifier d'hectares de cocoteraies ou de terres de montagne souvent inexploitées ; devant les yeux perplexes ou résignés du notaire ou de son faisant fonction (le gendarme chef de poste, qui parfois ne s'était pas oublié, la tentation étant trop forte), les ventes sous seing privé fictives, désormais interdites et pour cause, les arrangements oraux, les échanges de service avaient redessiné des lignées résidentielles dont la forme devait aussi peu au code Napoléon que le cheval de course doit à l'obstacle. Cela ne signifiait pas que des couples ou des « familles-ménage » ne soient pas de plus en plus fréquemment les entités propriétaires de certaines terres ; c'était dû aussi souvent à la vente cumulée de parts d'indivision, et à un désintéret pour le travail agricole lié à des raisons diverses, qu'à l'effet présumé progressiste des lois de 1898-1899.

Ainsi, être des « îles », c'était entretenir des relations étroites avec un ensemble de droits fonciers ; mais le concept de « terre » ne pouvait s'identifier sans discerner un double regard, réciproque, sur ce qui, semblant d'abord un objet concret, n'apparaissait plus alors que comme le résultat fantomatique de la rencontre inconsciente de deux projets. On était loin des idées

d'exotisme qu'entretenaient les gens de Tahiti, qui tendaient à rejeter les îles dans une périphérie archaïque d'eux-mêmes.

Mais ce n'était pas tout. Etre des îles, c'était avoir dans sa mémoire et dans sa vie un ensemble de terres ; c'était aussi participer d'une religion, que le ma'ohi traduisait si joliment du terme *ha'apaora'a*, « le fait de veiller sur les choses ». La grande masse de la population était d'obédience protestante : outre l'île de Tahiti, qui condensait comme un filtre tout ce qui avait pu passer par le Pacifique Sud, deux archipels étaient d'obédience catholique, les Marquises et les Gambiers. On pouvait spontanément voir dans cette situation une réponse du berger à la bergère : tu m'as mis du protestantisme, je m'en vais t'y introduire du catholicisme, semblait avoir dit la France papiste à l'Angleterre parpaillotte. Du côté européen de l'affaire, c'était bien ainsi que ça s'était passé, dans la seconde moitié du XIX^e siècle : ce qui restait mystérieux, c'était que les ensembles régionaux en cause semblaient avoir si joliment cadré avec les distinctions religieuses ; les Gambiers et les Marquises avaient formé autrefois des ensembles socio-politiques relativement autonomes du reste de l'archipel. Dans l'archipel des Sous-le-Vent dont Huahine faisait partie, il n'était pas inconcevable d'être catholique, mais c'était un peu dégoûtant et pour tout dire un peu étrange.

Ce qui était inconcevable, en tout cas, c'était de ne pas avoir de religion du tout. Mama Teiho, qui était catholique parce que son mari s'était fâché avec ses frères, qui étaient protestants, m'avait regardé d'un air excessivement soupçonneux après m'avoir demandé si j'étais catholique, et dans ce cas, pourquoi n'allais-je pas à la messe le dimanche (quand il y avait messe, car le curé faisait seul la tournée des îles, par manque de clientèle) ; ma réponse pour le moins bredouillante n'avait effectivement pas de quoi convaincre. La vérité, je le comprenais à peine, sa question posée n'était guère articulable : même si j'avais de vagues mais régulières préoccupations mystico-spirituelles, je me foutais complètement d'aller à la messe ; il y avait belle lurette que ça ne m'était même pas venu à l'esprit. Mama Teiho ne se préoccupait guère de mes activités du dimanche matin ; ce qu'elle craignait, ce qui était véritablement

menaçant, c'est que ma conduite signifie que je ne croyais pas en Dieu. C'est pourquoi je m'empressais de la rassurer, en ne lui mentant qu'à moitié. On percevait bien dans ce genre de conversation à quel point ces consciences étaient habitées par la construction religieuse.

Si la « croyance » était un acte premier, on comprenait mieux comment les obédiences religieuses se distribuaient. Ce qui était normal, c'était d'être protestant ; à partir de là, toutes les causes de conflits pouvaient prendre le chemin du religieux, et des églises se créer, qui tendaient parfois à regrouper de véritables communautés. Comme me disait une vieille fille présente lors de cette conversation avec Mama Teiho, ce qui faisait la « distinction » (*ta'a'era'a*) des obédiences religieuses, c'était la « mauvaiseté » (*'inora'a*) des gens : cela signifiait implicitement que le conflit n'était pas pensable en soi ; on parlait du giron protestant, qui était le modèle de la communauté, pour s'en aller bouder dans une autre foi. L'Eglise protestante avait conseillé de voter « non » au référendum sur l'« autodétermination » de 1962 ; dans la paroisse d'Ha'apu, un diacre avait fait un rêve où Dieu lui demandait de faire voter oui : voilà la première église *sanito*² créée. Un chef de district « demi » entendait jouer les leaders ; le voici attirant à lui des adventistes du septième jour résidant dans une petite agglomération qui n'était plus un « district », se convertissant à l'adventisme et promettant de peser pour que la petite agglomération redevienne un district ; voici une église adventiste créée.

La croyance constituait un instrument de la communauté, incomparablement plus intense que la citoyenneté française par exemple. Cela ne signifiait nullement que la vie sociale eut été bardée d'interdictions et de censures théocratiques, que des communautés des îles avaient certes connues un siècle auparavant, au cours de cette période qu'on apprend être celle de la période missionnaire. Le Dieu des gens des îles ne se mêlait qu'assez peu des affaires des humains, en tout cas de ceux qui respectaient les « ne-fais-pas », les *eiaha*, c'est-à-dire les Commandements ; comme le remarque si finement l'ethno-psychiatre Robert Levy³, il ressemblait ainsi à l'imgo parentale à la tahitienne, dans laquelle le contrat passé pourrait être « ne me casse pas les pieds et je ne te pomperai pas l'air », si l'on veut bien me passer

cette formulation un peu triviale. De fait, ce n'était presque jamais par la sanction que les brebis égarées étaient ramenées au bercail de l'Eglise : c'était par l'activité nommée *ha'amaru*, rendre doux, rendre docile. Des couples non mariés vivant ensemble avaient ainsi l'honneur régulier, quoique sans doute un peu agaçant à la longue, de la visite pastorale pendant laquelle le ministre, devant les obligatoires verres de sirop et l'assiette de petits gâteaux, leur expliquait avec plus ou moins de talent qu'il y avait faute, et en quoi. L'Eglise, *te etaretia*, paraissait la métonymie, l'image de la communauté ; c'est pourquoi l'expulsion de l'Eglise avait longtemps constitué une réelle sanction. A l'égard des jeunes gens par exemple, qu'on appelle en ma'ohi « ceux du temps de l'amusement », elle adoptait la conduite traditionnelle des parents, par exemple au sujet de la fréquentation du culte. Je fus ainsi le compagnon de fugue d'un jeune gaillard parti en montagne le dimanche matin, alors que l'on entendait en contrebas les bouffées sonores des hymnes ; le culte battait son plein. Je lui demandais par réflexe s'il ne devait pas aller au temple (le pauvre dut se dire que décidément dans cette vie on ne pouvait jamais être tranquille). Il se reprit très vite et c'est dans une des explosions de spontanéité qui faisaient l'inimitable qualité de ces gens qu'il me dit, rigolard : « Je n'y vais pas ! C'est extrêmement *fiu* ! (lassant) » Drôle d'Eglise, vraiment, et drôles de paroissiens. Les enfants n'avaient pas cette chance ; encore relativement situés dans la mouvance parentale, ils ne coupaient pas aux séries de sermons, de chants et de déclarations diaconales qui faisaient l'ordinaire du culte. Les petits anges s'assoupissaient bien vite, jusqu'à sombrer dans un sommeil plus profond dont témoignait une position dangereusement penchée sur le banc, jusqu'à ce qu'ils s'écroulent enfin par terre en un choc sourd, auquel on ne prêtait guère attention (comme le raconte aussi l'anthropologue F.A.Hanson pour Rapa⁴) ; Calvin avait encore fait une victime. Il me semblait que les jeunes filles étaient plus assujetties à la présence au culte que leurs homologues masculins ; il est vrai qu'elles se montraient alors dans leurs plus précieuses parures, robes à dentelles d'un blanc immaculé, en l'un des seuls événements sociaux de la vie insulaire.

La forme religieuse imprégnait la communauté ; la vie communautaire imprégnait la religion. L'Eglise étendait un appareil dans tous les lieux communautaires de quelque niveau : le synode, la « grande assemblée » en avait le centre à Tahiti où se trouvait les instances de formation ; des « parties », c'est-à-dire des divisions territoriales, redécoupaient les « circonscriptions » administratives, et les paroisses insulaires leur étaient subordonnées. L'appartenance à l'Eglise (par le baptême, par l'éducation, par l'entrée comme « membre communiant ») n'offrait rien d'une obligation institutionnelle qui eût fait l'objet d'une sanction ; l'Eglise, parfois, paraissait plutôt comme une sorte d'embêtement nécessaire mais familier, l'un de ces détails de la vie quotidienne dont la disparition manifeste tout à coup l'importance, inaperçue jusque-là. De fait, l'Eglise semblait la dernière médiation reliant ce tissu de maisonnées et de « ventres » de terres dont étaient formées les communautés insulaires. La génération moderniste que l'on voyait poindre allait peut-être la contourner, l'émettre ; une partie en avait néanmoins pénétré l'être ; à l'inverse, l'Eglise, face à ceux dont la volonté semblait entièrement envahie par une histoire d'amour-haine avec Paris, semblait le dernier recours politique d'une conscience collective séparée d'elle-même par trop de détours. Il semblait que toucher à l'Eglise, la reléguer au magasin des accessoires, était confusément vécu comme un plongeon dans le vide, comme une atteinte directe à ce qui aurait constitué la part « polynésienne » de soi.

C'était bien ainsi que l'entendaient les gens des îles, qui aimaient à plaisanter sur les pasteurs, les sermons et le culte, mais pour qui l'institution ecclésiastique constituait bizarrement une sorte de rempart de leur identité. En cela, son rôle ressemblait à celui d'autres Eglises dans le monde, qui avaient constitué le lieu de rencontre d'esclaves et dominés de la terre : paysans sans terre d'Haïti ou de l'Altiplano, esclaves des plantations de coton du Sud profond des Etats-Unis, petits planteurs bamileke d'Afrique centrale. Qu'elle fût dans ces cas opium du peuple, incarnation exemplaire de la célèbre alliance du sabre et du goupillon, c'était sans doute parfois vrai ; on ne pouvait rester indifférent au spectacle d'un paysan colombien pieds nus adorant les dorures d'une église de Bogota. Il restait

que, chargée ou non de machiavélisme, la forme ecclésiastique constituait alors le seul projet homogène d'une vie sociale autrement défaite (comme on dit d'un visage qu'il est défait), forme au travers de laquelle un horizon plus large que la désespérante quotidienneté de la maisonnée ou du lopin se pouvait entrevoir. Après tout, le nom de Jésus swinguait terriblement dans la bouche des évangélistes noirs, et les messes bamileke, sur fond or et sang d'orchestre de cuivres, déménageaient un maximum. On ne pouvait pas toujours en dire autant du discours syndical et de la profération des lendemains qui chantent ; si nécessité de la violence il y avait, rien n'empêchait que l'assaut des magasins de vivres s'opère au son intérieur de *Ein Fester Burg ist unser Gott*, ou d'un reggae rasta à la gloire d'Hailé Sélassié. Si intoxication il y avait, il devait y avoir état normal ; les Eglises des traîne-misère de la terre, des déportés comme bétail dans les plantations des puissances, étaient d'une certaine manière l'état normal ; leur véritable référence communautaire, les Yoruba du Brésil ou d'Haïti, les Tamouls de Maurice l'avaient laissée derrière eux, pour s'en rebricoler une sur place, d'ailleurs pas nécessairement européenne.

On ne pouvait en dire autant des gens des îles tahitiennes : ils étaient pour la plupart issus de lignées dont au moins une branche avait toujours été là. Or l'Eglise paraissait parfois vécue comme autochtone : elle faisait partie des « manières d'être » (*peu*) ma'ohi. Toute la vie collective pouvait se ranger de deux côtés (*pae*) : le côté « corps » ou le côté « existence » (*'orara'a*) et le côté « écoute » (*fa'aro'o*), celui des « affaires de la foi » (*ôhîpa a te fa'aro'o*). Tous les concepts de base du protestantisme s'étaient rudimentairement redéployés dans le ma'ohi, si bien que pour relever d'un univers que beaucoup d'Européens trouvaient ennuyeux, ils prenaient un aspect, ne serait-ce que phonétique, pour le moins étrange ; le culte dominical ou le *divine service* anglais devenait ainsi quelque chose comme « té pourrerrraa tapati », l'acte de prier du sabbat (*te purera'a tapati*). Quelque chose de massif, qui ne se pouvait décrire par la pure imposition d'un système extérieur, s'était là aussi passé. On ne cessait de me dire, avec plus ou moins de conviction certes, mais avec une remarquable unanimité, que l'Eglise et les « affaires

de la foi » étaient quelque chose « du dedans » (*no roto*) (et ici, comme à propos de l'« extérieur » on pouvait se demander du dedans de quoi ? Cette culture, décidément affectionnait les métaphores spatiales).

Les pasteurs étaient tous de souche tahitienne. Je rencontrais souvent Terito'o que j'affectionnais pour diverses raisons apparemment hétérogènes. Il se conduisait avec une impeccable dignité, qui certes était généralement celle de ses compatriotes, mais qui ressortait chez lui avec d'autant plus de vigueur que son tempérament n'admettait guère le compromis ; il était peu suspect de comportement « pro-Français » avec les arrière-pensées politico-financières que cela comportait souvent ; il ne constituait pas un simple instrument de la formation paroissiale mais conservait, par rapport aux philosophies et aux politiques de l'Eglise évangélique, un libre arbitre nourri d'une indéniable intelligence, et surtout de réussites concrètes : la fondation de la première coopérative polynésienne, en 1956 ; la continuité de la mobilisation d'une paroisse pour la production vivrière ; sa paroisse semblait bien marcher. Il était patriote à sa manière : c'est-à-dire qu'il était ouvertement critique envers l'action de la France, telle qu'elle pouvait se percevoir dans les îles. Les administrateurs français eux-mêmes ne souhaitaient pas trop l'affronter. C'est dire que Terito'o ne pouvait passer pour un oncle Sam version tahitienne. Voici ce qu'il me disait, à propos de la création de nouvelles paroisses protestantes à Huahine (à une époque où la principale se situait à Fare, le « port ») :

« Les gens ne voulaient plus venir jusqu'à Fare ; c'était épuisant pour eux de devoir arriver au petit matin du dimanche pour se joindre à la prière. Car ils venaient à Fare, ils dormaient à Fare, et le matin du lundi ils devaient repartir chez eux. Au bout d'un certain temps, ils ont commencé à demander des paroisses et surtout que des pasteurs soient installés afin de créer ces paroisses, et pour ne pas revenir à Fare. La direction de l'Eglise a commencé à réfléchir, puis à dire que c'était justifié. Les gens voulaient des pasteurs et il était possible d'obtenir des aides financières ; et dans ta paroisse, c'était toi qui faisais le travail, la maison du pasteur, nettoyer la terre. Ça a dû se passer il y a une cinquantaine d'années ; à ce moment-là, c'était beau (*nahonaho*). Il y avait beaucoup de pasteurs ma'ohi, et tout cela

c'est le peuple ma'ohi qui l'a fait, ce n'est pas le pouvoir (*te hau*), ce n'était pas une affaire venue de l'extérieur (*ohipa no rapae*), c'était une affaire du dedans du peuple, du dedans du peuple ma'ohi. Et jusqu'à maintenant, c'est le peuple ma'ohi qui paie les pasteurs et toutes les affaires, ce n'est pas une affaire du gouvernement, c'est une affaire de l'Eglise. Quand le peuple ma'ohi voit le temps du commencement (*te tau matamua*) et l'enseignement des missionnaires, combien y en a-t-il qui sont venus que le peuple est allé chercher ? Huahine est venue la première, puis Ra'iatea, on est venu les chercher à Ra'iatea. [...] Mais tous ces premiers pasteurs, je ne me souviens plus de leur nom. Voilà ce qui nous nuit, nous ne rassemblons pas les paroles, nous ne tenons pas les livres. »

Rien à faire : l'Eglise était « du dedans », le « pouvoir » était « du dehors ». Une épopée prenait toujours forme quand quelqu'un des îles abordait ce genre de sujet, une épopée qui donnait sa forme au temps. Pour le reste, les « cinquante années » de la création des nouvelles paroisses de Huahine constituaient un détail abscons ; elles auraient pu aussi bien devenir cent cinquante ou cinquante mille ; ça n'intéressait pas Terito'o qui pensait me faire plaisir en mentionnant des chiffres ; c'était de toute façon complètement inexact, vu que des paroisses n'avaient cessé de se créer et de disparaître depuis que paroisse il y avait ; depuis 1817 exactement, pour satisfaire la soif chronologique du lecteur, ce qui faisait un bail. Ce jour-là, Terito'o me parla de « 1880 ou 1920 », peut-être à cause de l'euphonie que cela produisait dans sa langue. Des pierres tombales chancelantes dans un recoin ombragé du bord de mer, portant des noms anglais, rongées par la brise salée, attestaient que des missionnaires avaient vécu ici et y étaient morts. Tout n'avait pas cessé de changer pour rester pareil ; les pasteurs, peu après cette conversation, ne seraient plus payés par des prélèvements directs sur le revenu de leurs ouailles, mais directement par l'Eglise, qui tirait ses revenus des contributions du mois de mai, commémorant la première arrivée des spécialistes sur la terre de Tahiti, en 1797, de ses immeubles, de subventions, que sais-je ? L'Eglise était inévitable.

Terito'o ou d'autres apparatchiks n'auraient-ils fait, pourtant, que succéder à des homologues blancs et dominateurs ; se

prétendant « de l'intérieur », l'Eglise des gens des îles n'était-elle pas une excroissance parasitaire, qui s'en nourrissait (c'était bien le cas), assujettissant tout un chacun à une obéissance non nécessaire, dont on aurait pu soudain s'ébrouer en découvrant qu'il était possible d'être libre (mais libre, en quoi ? par quel chemin ?). Ç'avait été en tout cas la thèse de l'administration coloniale, qui, apprenait-on, n'avait cessé de lutter contre les prélèvements opérés par l'Eglise. Qu'une administration pourvue de tous les moyens de contrainte n'ait pu mettre à bas ce genre de relations entre une institution et ses membres montrait assez que cette institution ne pouvait seulement être vue comme extérieure au tissu social. Il y avait beaucoup de ridicule à imaginer que ces gens, par ailleurs si sereinement désinvoltes à l'égard de tant de manières de faire européennes, notamment éthiques, aient pris en charge depuis tant d'années des pasteurs, se soient parfois mis en frais pour envoyer l'un des leurs à l'école pastorale d'Heremona, fassent précéder tous les écrits familiaux qui leur importaient quelque peu d'un passage des Evangiles, se recueillent pour prier avant chaque repas, par le seul effet d'une contrainte non partagée qu'on aurait exercée sur eux. Ou encore, si cette contrainte avait bien existé (mais c'est une litote de rappeler qu'on ne peut éloigner de toute vie collective, et pas seulement religieuse, et ailleurs qu'à Tahiti, la dimension de la contrainte), il était sûr qu'une sorte de consensus s'était forgé qui prenait ses racines bien au-delà des années 1980, et même de la période contemporaine à la vie de mes interlocuteurs. Cette sorte d'omniprésence discrète des « affaires de la foi » dans la vie quotidienne, mais massive dans les consciences, pour peu qu'on y pénètre un peu, laissait s'engouffrer le grand vent de l'histoire ; des images confuses s'associaient alors, dessinées par les stéréotypes, que véhiculait l'Occident lui-même, d'hommes au teint blême et en redingote, entendant mettre au pas des foules de sauvages nus et gesticulants.

Dans les consciences, l'Eglise — un peu à la manière des *tomite* — constituait un point d'origine du temps historique ; on baignait toujours dans cette plage de temps inaugurée par *te ha'amaura'a a te Evanelia*, qu'on pouvait à la fois traduire par « l'installation » et la « mise en évidence » de l'Evangile. Cela supposait qu'il y avait quelque chose « avant » qui aurait dû

relever de cette « vraie » et insaisissable société ma'ohi. On était pourtant pris dans un contrepied particulièrement furtif, car ces mêmes êtres qui vous parlaient du coprah et de l'Eglise protestante et évangélique comme d'activités essentiellement ma'ohi, parlaient de cette période avec une sorte de condescendance un peu méprisante, avec un peu d'angoisse, et comme en se pinçant le nez ; c'étaient d'autres gens qu'eux, et on les désignait d'ailleurs par la troisième personne du pluriel. « Ils » étaient mangeurs d'hommes, disait-on, souvent en baissant la voix, « ils » étaient tueurs ; quand le diagnostic était moins péjoratif, on les trouvait simplement 'ino (mauvais), bien que les prunelles s'allument toujours de plaisir à l'évocation des récitations ma'ohi, des danses aux multiples figures dont l'ombre triste était parvenue jusqu'alors, ou de telle figure stylistique du langage comme celle des noms des vents, dont la forme « archaïsante » renseignait immédiatement sur quel personnage, chez le locuteur, parlait au juste, du cultivateur de coprah, du membre communiant ou du Ma'ohi. A vrai dire, on se souciait peu de cette période où pourtant des Ma'ohi avaient vraiment été des Ma'ohi, mais, d'une certaine manière, en l'ignorant eux-mêmes ; elle servait de repoussoir ou de référence négative à l'expression du temps, elle était archaïque dans son expression même : on n'en parlait plus guère. Ici comme ailleurs, c'étaient des intellectuels qui ressuscitaient l'éventuelle pertinence de son évocation, formés à Paris ou à Suva, et qui donnaient aux premiers concernés les indices de l'intérêt confus que ceux-ci discernaient parfois dans ce qu'ils savaient être un long itinéraire : le leur. Ruroa m'avait récité un ou deux « chants de terre » qui lui étaient parvenus ; méditatif, il bougonnait ensuite qu'après tout, « ce n'étaient pas des paroles 'ino, c'étaient des petites paroles de rien du tout qui parlaient de la terre ». Le mot 'ino, par lequel certains aspects du « temps païen » (*tau etene*, de l'anglais *heathen*) étaient qualifiés, perdait d'ailleurs un peu de son aspect douloureux d'autodépréciation, quand on en ressentait les autres connotations ; 'ino cela ne désignait pas seulement la capacité de nuire, mais aussi le fait de ne plus fonctionner. Une voiture en panne était 'ino, il en allait de même d'une maison en ruine ; il devenait alors facile d'associer le 'inora'a des ancêtres et celui de certaines de leurs techniques. On se trouvait donc

dans un cas d'espèce bien différent de ce qui correspondait effectivement, mais seulement en partie, à une intériorisation de l'enseignement missionnaire.

Les formes de la langue semblaient laisser percevoir des structures sémantiques où la « modernité » avait toujours été au coeur même des consciences. Quelque chose qui était « nouveau » était aussi « jeune » (*'api*) et, à bien des égards, cette « nouveauté » et cette « jeunesse » paraissaient valorisées. Le fait que j'aie parlé d'abord à des vieux — ce qui était une phase simplement logique de l'enquête permettant de connaître d'abord les réseaux généalogiques les plus éloignés dans le temps — n'était ainsi pas fait pour me donner une image glorieuse ; on avait plutôt l'impression d'un étrange zigomar qui allait fouiller dans la poussière, pour trouver des choses dont plus personne ne se servait, comme en témoignait le sobriquet de *tuatapapa*, vieille récitation, dont des jeunes hommes que je ne connaissais pas m'accueillaient au snack-bar. A certains égards, l'Eglise, qui séparait dans la conscience présente le temps païen de l'ère moderne, loin d'être vécue comme une institution rétrograde, l'était comme l'être diachronique de la modernité ; c'était un donné, et chez la plupart de mes interlocuteurs à l'exception des « spécialistes », on ne s'occupait plus guère de sa légitimité. Elle faisait bien partie du paysage mental, et si elle pouvait parfois paraître surannée, c'est qu'arrivait derrière une autre Eglise, celle du « développement économique » version rue Oudinot³. Ce rôle de l'Eglise, vécue comme une médiation diachronique, était particulièrement clair lorsque l'on décrivait l'« installation de l'Évangile » comme une période où des coutumes étrangères plus « justes » auraient été sélectionnées ; « il y avait des choses *fifi* dans les anciennes coutumes », me disait ainsi Terito'o (le mot *fifi* signifiant « compliqué, difficile », connotait aussi l'idée de nuire, ce qui est en soi intéressant. *Ha'afifi*, rendre *fifi*, confinait à l'idée d'agression par sorcellerie.)

« Avec les Européens, se sont produits quelques changements (*tauira'a*) pour l'enseignement du peuple ma'ohi et qui concernaient aussi les coutumes (*peu*). Il y avait des choses "difficiles" dans les anciennes coutumes ma'ohi. [...] Il n'y avait pas moyen, d'après moi, il n'était pas possible de conserver les anciennes coutumes, il fallait accueillir les coutumes de l'extérieur, et

s'il y avait d'anciennes coutumes qui étaient bonnes (*tano*, littéralement "justes, ajustées") on pouvait les garder et celles qui n'étaient pas bonne ah, ne les gardons pas ; les Européens sont venus ici, ils sont venus pour éclairer les choses. [Rappelons que les anciennes coutumes sont "obscurés"] et ensuite les missionnaires sont venus et ont été accueillis. »

Était-ce « vrai », était-ce « faux » ? c'était en tout cas ce que l'on pensait en général ; ce que le rudimentaire discours sociologique, semblant mouiller ses doigts et extirper son crayon de dessus l'oreille pour compter obscurément ses cas-témoins, appelait une idéologie dominante. Le *fifi* référait notamment à la violence physique ; on pouvait se dire que si l'ancienne société était aussi violente que l'indiquait cette manière de penser, l'Eglise revue et corrigée par les Ma'ohi avait diablement bien réussi, dans une île où le dernier crime entre Polynésiens remontait à 1926, crime dont on parlait encore.

On apprenait ainsi que l'itinéraire collectif auquel se référaient les communautés des « îles » était repéré en termes de « temps » et de « pouvoirs ». Un « temps païen », *tau etene*, s'identifiait à l'origine de la société, comme en témoignait son autre qualificatif, *tau matamua*, signifiant à la fois « temps d'autrefois » et « temps primordial ». Un temps simplement « ancien », *tau tabito*, lui avait succédé, auquel pouvait s'associer telle ou telle vieille lune institutionnelle : le régime du protectorat français, plus ou moins en vigueur aux îles Sous-le-Vent jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, la période missionnaire qui lui avait été en partie contemporaine et qui était spécifiée par d'autres qualificatifs plus parlants. Le « temps ancien » était plus simplement celui que l'on n'avait pas vécu directement, et que l'on connaissait seulement par ouï-dire, de par « sa légende », ce qui étendait notablement le champ sémantique d'une telle notion. Venait enfin le « temps jeune/nouveau », celui des entrepôts frigorifiques, de l'électricité, des maisons en dur, des transferts publics, qui était aussi le « temps de la politique », *tau porivita*.

Ces catégories étaient spécifiées plus ou moins précisément par des « pouvoirs » de différente nature. Ce terme traduit ici *hau* de manière très imparfaite. Le mot, connu dans de

nombreuses langues de souche polynésienne, désigne toute forme politique sous ses aspects de hiérarchie, d'implantation territoriale (le *hau Huahine* était traduisible dans les textes anciens à la fois par « l'ensemble des gens ayant du pouvoir sur Huahine », et par « le pouvoir localisé à Huahine »), et enfin de paix. (Un vent qui se calme se *hau*.) Cette connotation semblait avoir apporté avec elle l'omniprésence d'un ancien modèle guerrier.

Au « temps primordial » ou « païen » était associé un *hau ari'i* ou « pouvoir des chefs », de ces anciens leaders au style aristocratique que l'on va bientôt s'en aller visiter, et dont les années qui passent ne conservent plus que de vagues réminiscences ; ce « pouvoir »-là était parfois associé aux temps anciens. On pouvait entendre parler, pour qualifier une période vécue comme postérieure et relevant des « temps anciens », de « pouvoir missionnaire » (*hau mitionare*) ; mais l'expression la plus utilisée était celle de « pouvoir britannique » (*hau peretane*). A cette catégorie succédait le « pouvoir porteur d'ombre » (*tamaru*), c'est-à-dire le protectorat ; enfin venait le pouvoir français, *hau farani*.

On pouvait remarquer qu'aucune expression ne construisait une unité politique qui se fût rapportée à l'ensemble des communautés insulaires ; si des termes comme « *hau tahiti* » ou « *hau ma'ohi* » étaient éventuellement corrects du point de vue syntaxique, l'usage ne les avait pas retenus. L'histoire et donc, à certains égards, l'identité, ne pouvaient se conceptualiser sans la juxtaposition de « pouvoirs » aux styles distincts, qui laissaient dans l'indécision la véritable nature, en extension territoriale, en organisation, de la communauté sur laquelle ces catégories s'appliquaient. Le terme '*ai'a*', actuellement utilisé par les mouvements autonomistes pour désigner quelque chose qui ressemblerait à la « patrie » ou à « la nation », témoignait de cette fuite du sens. '*Ai'a*', note le missionnaire John Davies, dans le premier dictionnaire tahitien-anglais de 1851, c'est « une contrée ou un endroit où l'on crée son foyer ; un héritage ou une portion de terre ⁶ ». On retrouvait ici cette persistance d'une logique territoriale, qui faisait qu'à présent les maisonnées constituaient toujours les véritables socles de l'identité ; et l'on pouvait pressentir la difficulté de penser en tahitien une forme politique qui fût à la fois indépendante de l'extérieur et capable

de dépasser la multiplicité des références foncières de l'identité actuelle, qui autrefois avaient été territoriales et tribales.

Cela était directement indiqué dans le terme *tauira'a* qui, désignant la notion de changement social, signifiait au premier sens quelque chose de l'ordre du troc et de l'échange ; Davies donnait en 1851 « un prix, une compensation ; échanger une chose qui ne convient pas contre une autre » ; et le lexique contemporain d'Yves Lemaître « changer, échanger ». On pouvait se demander sans acrobatie abusive si en ce concept n'avait pas sédimenté un mouvement fondamental de l'histoire, par lequel des inventions théologiques anglaises avaient pu devenir en quelque manière autochtones en Polynésie, et des noms polynésiens, distinguant des objets dans cet être fondamental de l'Occident que constituait la circulation de la marchandise, orner des sels de bain et des chemises, ou constituer « l'embrasseur » d'une multiplicité de textes dans laquelle s'inscrit peut-être ce livre lui-même.

Les temps et les pouvoirs. Il n'existait pas, dans les communautés des îles de Tahiti, de dimension culturelle ou sociale qui, malgré leur éloignement, aurait pu fonder un être collectif trouvant en lui-même sa propre référence ; le ukulele lui-même, mot hawaïen, devait l'essentiel à la guitare espagnole. L'histoire, l'histoire de l'apprentissage de l'extérieur, n'était pas un luxe d'archiviste, la préoccupation un peu farfelue d'un obsédé de la vieillesse comme me le laissaient parfois entendre ces jeunes gens si moqueurs et pourtant si perplexes, si fragiles ; elle était le texte même de l'identité. C'est ce raccourci ou ce chemin de traverse que l'on voudrait emprunter, ce parcours que l'on voudrait tenter. Remontons (ou plutôt, redescendons, car en ma'ohi ce qui est ancien est « profond ») aux « païens », puisque « païens » il y eut.

Deuxième partie

METAPHORES DE L'AUTRE

Eternels commencements : Tahiti, 19-23 juin 1767

Les « païens ». Démarche ou plutôt vol au long cours, qui nous ferait soudain décoller, mettons, de l'hôtel *Bali Hai* de Huahine pour, en un tourbillon de temps, nous retrouver en ce même lieu du littoral que griffent les épineux et ornent les grands badamiers, mais deux siècles auparavant. Un lieu de culte (*marae*) nommé Tahuea, soigneusement sarclé, où s'alignent harmonieusement ces mêmes roches dressées et pavages basaltiques dont des tas indistincts s'éparpilleront dans la cour de l'hôtel, constitue alors la seule construction humaine ; des pavillons flottent alentour : sur des plates-formes de bois, des porcs préalablement saignés attendent leur destin, celui du pourrissement, tués pour que les hommes vivent ; d'autres errent librement parmi les groupes en retrait, hommes et femmes esthétiquement drapés dans les grands vêtements lâches issus de l'écorce d'un mûrier, les uns portant chignon, les autres cheveux courts. Quelques hommes sont assis, adossés aux pierres d'appuis (*ofa'i turu'i*) qui émergent du pavage ; dans le lagon, qu'on discerne sous les branches basses des arbres du bord de mer, des pirogues vont et viennent, indifférentes à ce qui se passe à Tahuea : un groupe tribal-territorial de l'île parle à ses dieux. Les gens qui sont groupés sont les descendants lointains de ceux qui, venus au moins du Sud des Nouvelles-Hébrides ont, environ dix-huit siècles auparavant, d'explorations en naufrages, de relais insulaires en dérives accidentelles, peuplé l'immense « triangle polynésien » de Tonga à Samoa, des Marquises à Hawaii, à la Nouvelle-Zélande ou à l'île de Pâques. De ces itinéraires

maintenant fameux, il semble qu'ils n'aient alors qu'une mémoire indirecte et vague : l'archipel seul est « le monde »¹.

Partout sur le littoral, sur les contreforts de certaines vallées abruptes, des maisonnées s'égrènent, taches claires d'humanité que révèle le pandanus lumineux, alternant avec les masses plus sombres des grands arbres à pain, des manguiers ou des badamiers du bord de mer ; de légères clôtures de bambou laissent les nervures triangulaires du taro se disposer au ras du paysage, au long des ruisseaux, sans rompre la perspective ; plus au pied de la montagne verticale, quelques jardins d'ignames dessinent des clairières parcourues de chemins artistement frayés par les pieds des hommes. Les plumets verts des bananiers et des bananiers plantains projettent partout en hauteur des touches dont la clarté tranche avec la dominante plus intense de l'éco-système tropical. Autour des longues maisons harmonieuses ou des simples cabanes temporaires, une végétation subspontanée se déverse depuis les jardins dans l'espace alentour, liane rampante de la patate douce ou celle, plus verticale, d'une pipéracée dont on aime, le soir, prendre de stupéfiantes décoctions.

Partout, les alignements rugueux de dalles de basalte opposent leur immobile permanence à ce foisonnement : modestes pavages rectangulaires qui jouxtent les maisonnées, ou plus vastes perspectives qui se découvrent au détour d'un contrefort de vallée, alignées sur le décrochement d'un cap, parsemées de constructions diverses ou même de longues pirogues surélevées, où des vivres sont disposés, fruits d'arbre à pain, bananes, porcs, poissons ; parfois, un cadavre embaumé et éviscéré, que l'on a assis sur une plate-forme surélevée jette sur l'endroit un terrifiant silence ; c'est un chef mort. Toujours, on contourne le lieu.

Partout, les pavages semblent définir en quoi il y a un groupe. Un homme d'une maisonnée réunit la partie masculine de sa famille sur le modeste espace attenant ; il s'agit d'un fils malade. Ailleurs, des constructeurs de pirogues demandent à des dieux que l'entreprise parvienne à son terme.

A Tahuea, où nous étions, les maisonnées qui prient sont unies entre elles par des liens de descendance plus lointains, qui sont dits « sortir » du lieu de culte où l'on prie, et que leur commune présence réactive : c'est ce qu'on appellera ci-dessous une unité tribale ou sous-tribale, dont le chef tribal est aussi le

prêtre. S'il y a guerre, c'est ensemble qu'ils la feront, et pour des enjeux qu'ils partagent.

Peut-être s'uniront-ils, alors, avec d'autres unités, avec lesquelles des relations généalogiques plus lointaines sont, en ces espaces insulaires, toujours possibles ; alors, le territoire s'identifiera de moins en moins aux liens de descendance, et l'on parlera d'alliances tribales ; elles sont centrées sur des lieux de culte d'où « sort » l'unité tribale qui y est dominante. Les lieux de culte donnent des noms aux chefs, mais pas à tous les chefs. De qui s'appelle Teri'itaria lors d'une cérémonie au lieu de culte « Vent agréable » de Huahine, on sait qu'il représente les huit tribus de l'île ; lorsque le même s'appelle Ari'ipaea ou Tu au lieu de culte Taraho'i de Tahiti, c'est que l'on a le chef tribal de Pare Arue en face de soi. Ici encore, c'est la terre qui nomme les gens, et non les gens qui désignent la terre.

De ces chefs de tribus ou d'alliances tribales qui reçoivent le statut avec un nom que d'autres avant eux ont porté, et que d'autres porteront encore, on dira qu'ils sont « titulaires ». Être nommé d'un ou de multiples titres glorieux, c'est le statut ; gouverner de ce fait, c'est l'idéal, mais ce n'est pas toujours possible : la guerre est vite là.

La grande majorité des chefs tribaux et des chefs des alliances sont issus par double descendance d'un ordre social dominant, qu'on nomme *ari'i* ; tous, hommes et femmes issus d'une longue endogamie, peuvent, en remontant leur généalogie, retrouver les dieux fondateurs de la mythologie comme leurs ancêtres ; ils « mangent le pouvoir », comme les surplus de vivres que produisent les ressortissants des ordres sociaux les plus bas, surplus qu'on leur apporte en grande cérémonie, en passant par tous les niveaux de l'organisation sociale, de maisonnée en sous-tribu, de sous-tribu en tribu, de tribu en alliance ; qu'on leur offre comme simple réciprocité de leur déplacement, ou qu'ils « saisissent » ; pour en régaler les dépendants qui les entourent sans cesse comme une nuée, ou les redistribuer dans les grandes foules cérémonielles.

Leur corps exhale le santal et l'huile de coco : ils sont épilés ; auprès de leurs vastes maisons, des rouleaux de tapa témoignent de leur richesse. On les affectionne, on les craint, on les combat, on les courtise. Ils intriguent, craignent, séduisent,

dorment, pêchent, punissent, plaisantent avec le passant ; les dieux fondateurs s'incarnent dans leur corps, comme dans les oiseaux de mer ou les perroquets, certains porcs ou certains requins ; leur bouche distribue la mort ou la danse.

Qu'allons-nous faire si loin de nous-mêmes, si loin aussi des conseillers de gouvernement, des producteurs de coprah, des douaniers et des danseuses professionnelles du Tahiti de 1980 ?

Nous savons pourtant désormais que l'histoire tahitienne, malgré ses déchirements, ses ruptures et ses désordres, est cohérente, d'une manière plus mystérieuse mais aussi plus certaine que celle qui épouserait le simple découpage de l'événement. Le récit phénoménologique, ou événementiel, dit simplement « ce qui fut a été » dans son désarroi, qu'on pourra peut-être comprendre. On peut le résumer ainsi : a) il y aurait eu une société tahitienne et polynésienne ; b) cette société aurait été découverte par les explorateurs ; c) cette découverte et ces échanges auraient entamé sa destruction ; d) il y aurait eu, au début du XIX^e siècle, des conversions massives au protestantisme ; e) la France a colonisé Tahiti. L'histoire tahitienne s'écrirait ainsi, par paragraphes, aussi peu liés les uns aux autres que les articles énumérés par le célèbre *Inventaire* de Prévert :

Un buffet Henri II
Deux rats laveurs
etc.

Or, nous savons qu'il n'en est rien : puisque les Tahitiens de maintenant ont besoin des « païens » ou des « ancêtres » (*tupuna*) du XVIII^e siècle pour parler d'eux-mêmes, de « l'Angleterre » ou de « l'Amérique », pour vitupérer (ou approuver) « la France », des dieux faux pour parler du vrai Dieu, et que l'anthropologie nous apprend qu'en dernière analyse, l'informateur a toujours raison. L'axe de l'histoire semble ainsi éternellement se rabattre sur celui de l'instant, à l'instar du ressac qui nourrit la déferlante du récif, laquelle en retour l'enfle d'une eau proportionnelle. Si dur et malaisé ait été le chemin, si nombreux les morts — de variole, de rougeole, de syphilis, de grippe « espagnole » — si tragiques et incompréhensibles les temps (mais quel temps ne l'est pas ?), si rapide la fuite des choses, alors que « l'extérieur » envahit Tahiti, Tahiti semble

l'avoir orienté d'une mystérieuse traction. Car dans l'isolement splendide où sont alors les Ma'ohi du Pacifique Sud, l'altérité radicale n'est pas imaginable : elle est toujours, en quelque manière, miroir de soi.

Ainsi David, au lieu de se servir d'une fronde, aurait détourné l'action de Goliath dans une ombre portée, par un regard ailleurs, par la surprise fulgurante d'une parole, imposant alors que la désolation semée par le géant ou le plaisir qu'on pourrait tirer de sa force ne soient jamais la réplique du projet qui les anima ; si des sociétés se pouvaient comparer à des personnes, seraient-elles mythiques.

Voici pourquoi nous avons besoin des païens qui, à Tahuea ou ailleurs, nécessairement ignorants de ce qui les attend (et même, que quelque chose d'humain mais de non ma'ohi puisse les attendre), offrent à des dieux ce qu'ils ont de meilleur, des porcs. Le trajet qui va des « découvreurs » du XVIII^e siècle à la fulgurante pénétration de biens techniques (outils en fer), de ceux-ci à la politique (à leur manière de nommer la politique), de celle-ci à la « conversion », de la conversion à l'Angleterre, et de l'Angleterre à la France, est aussi orienté par la spécificité de leurs rêves, de leurs attentes, de leur cosmologie, qui nourrit leurs actions, par ce qui permet l'action sur le monde mais rend cette action spécifique : leur culture qui, se saisissant de l'Autre dans un double dialogue, ne va cesser de se transformer, pour se reproduire sous d'autres avatars, certes de plus en plus pauvres, certes de plus en plus obscurs, mais nous ne sommes pas spécialement là pour désespérer.

En ce lieu fictif où nous sommes, qu'on ne sait pas à Tahiti s'appeler l'année mille sept cent soixante-six, ni le XVIII^e siècle, la technologie est, comme toute chose, un lieu du « sacré » ; le « sacré » incarné dans des chefs, des spécialistes, des rituels ; des bateaux venus d'ailleurs apportent des instruments qui font sens, des clous, des haches et que pensez-vous qu'il arriva ? Les chefs firent tout ce qu'ils purent pour monopoliser les précieux objets ; ainsi en allait-il de leur statut. Pour ce faire, il fallait bien qu'il y eût communication avec lesdits navires, et qui dit communication dit aussi tout ce qui est implicite, la compétition quasi ontologique des chefs entre eux, parmi beaucoup d'autres choses. « L'Angleterre » (*Peretane, Britain*) dans le parler d'alors,

fut un enjeu avant même que d'être connue ; vinrent des missionnaires anglais, vinrent des troubles politico-religieux qu'ils condamnaient pourtant sans les comprendre tout à fait alors qu'ils allaient faire ce qu'ils crurent leur victoire, et voilà les « conversions » : Jehovah, comme d'autres grands dieux politiques, était pris à l'essai comme une constitution orale. Mais en ma'ohi, qui dit dieu dit un peu territoire : voici Tahiti un peu anglaise, et la France intervient militairement. « Grande-Bretagne ! Vois comme Tahiti souffre de t'avoir suivie ! », écrivent à Victoria les chefs ma'ohi de l'insurrection de 1843-1844 contre l'intervention française².

Tel est le trajet que l'on va parcourir ; voici par quel itinéraire des sites d'expérimentation nucléaire français purent être installés à Mururoa ; voici comment, par un itinéraire comparable bien que différent dans ses détails, « l'Union Jack flotte toujours dans le coin supérieur droit du drapeau de l'État américain de Hawaï », nous apprend Marshall Sahlins³.

Il s'agit donc non seulement de « lire l'histoire à l'envers », comme l'écrit Nathan Wachtel dans son ouvrage sur la conquête espagnole du Pérou⁴, (c'est-à-dire d'un point de vue qui serait « indigène ») mais aussi, et en même temps, du point de vue de tous les systèmes culturels en présence (anglais, français) ; car ces points de vue ne sont pas moins indigènes que l'autre, pour être tout autant porteurs de résultats réels. Il ne s'agira donc pas exactement d'une histoire qui serait tahitienne ou polynésienne ; parce que les faits dont on parle sont le résultat de l'entrecroisement de systèmes culturels et ne peuvent donc être réduits à aucun d'eux ; celui que l'on ne soupçonnait guère ou vaguement, le système culturel ma'ohi, convaincus que nous sommes de la toute-puissance de l'Occident pour des raisons apparemment solides, fait l'objet de plus d'attention.

Bien sûr, Paul Veyne et les historiens modernes nous ont appris à nous méfier du « point de vue de Dieu », d'un regard qui, tourné vers le passé et fort de ce qui est déjà arrivé, pourrait donc nécessairement y trouver d'implacables relations causales⁵. La lutte en cette épreuve est ici argumentée, autant que faire se peut, par ce que l'on peut reconstruire ou pressentir des visions et des pratiques, du « possible et du pensable », selon l'expression de Marc Augé, à chaque temps du récit. Le trajet que l'on a

préalablement dessiné à traits ultra-rapides, dans la quasi-simultanéité de l'écriture, n'est là que pour un confort minimal du lecteur : il ne serait sans doute guère avancé qu'on le projette, par une sorte d'hystérie méthodologique dans cette obscurité désordonnée qu'est l'histoire, quand elle est encore le présent (car qui a jamais su, chefs ma'ohi, Etats, lignages, sociétés, ministres, danseuses, où exactement on allait, et d'abord s'il y avait un « où », et un « aller » ?).

Il faut donc, dans ce voyage sur la barque Destructuration, toujours conserver avec soi cette constatation de bon sens, et pourtant si importante que, quand les hommes agissent, le fait n'est pas donné, que la pratique est toujours un peu obscure, que le monde social se déchiffre en se faisant ; et donc, que les choses historiques et sociales exhibent toujours cette union de la nécessité et de la contingence : si le nez de Cléopâtre avait été plus long — mais il n'était pas plus long ; ç'aurait pu être Grouchy, mais c'était Blücher. Il en va ainsi de ce que l'on raconte ici, qui porte la marque de la nécessité culturelle, mais au cœur même d'itinéraires contingents. Alors que le « découvreur » Wallis est dans le Pacifique, *la Boudeuse* du Français Bougainville s'arme à Nantes ; les Espagnols vont bientôt en faire autant depuis leurs colonies d'Amérique du Sud. Contingente, donc, la « découverte » par l'Angleterre, et tout ce qui s'ensuit, dont l'idéologie que l'on découvrira anglophile, des chefs tahitiens du XIX^e ; contingente donc, la venue de missionnaires anglais et les « conversions » politico-religieuses qui vont suivre (mais culturellement nécessaires, d'une autre nécessité que celle du besoin, celle, peut-être de Spinoza) ; nécessaire, de la nécessité terrible de la domination, la place des Tahitiens dans la confrontation franco-anglaise, etc.

On pourrait croire néanmoins que cette histoire commence avec la « découverte » de Tahiti par Wallis, le 19 juin 1767 ; mais on a, avec juste raison, fait remarquer que la notion même de découverte est lourdement ethnocentriste : la communauté ma'ohi existe bien avant que l'Europe, sous la forme d'une frégate anglaise nommée *Dolphin*, porte les yeux sur elle.

Il n'y a donc pas de commencement : seul subsiste un double trajet, éternel et inachevé, où la nécessité (ce qui lie d'une causalité directe) se nourrit de la contingence (ce qui

pourrait être autrement). Voici pourquoi ce mois de juin 1767, qui ne peut être passé sous silence puisque rien ensuite ne sera plus pareil, n'est un commencement qu'entre guillemets, ces signes introduisant dans les textes la petite distance de l'éternité.

« Tout commencerait » alors dans l'Angleterre de 1766, dans le dock de Deptford en aval de Londres, dans le cri tourbillonnant des mouettes, dans la pétarade des charrettes sur le pavé inégal, la rumeur des sabots traînant sur les passerelles : dans les injonctions d'une négligente arrogance des officiers de second rang, le buste rehaussé par le gilet et la jaquette, le regard souligné par la courbe rasante du tricorne au-dessus d'eux, les mains rejetées derrière le dos montrant qu'elles ne sauraient pour l'instant travailler. Le mouvement serait donné par celui des voitures ou des carrosses, sobres ou ornés, roturiers ou nobles, se frayant le chemin dans les rues bruissantes du Grand Londres ou trottant vivement dans la vacuité glorieuse de Pall Mall ; par le réseau formel d'ordres, de convocations et d'obéissances au travers duquel Commissaires des Lords de l'Amirauté et capitaines de la Marine de Sa Gracieuse Majesté George III de Hanovre avaient à s'entretenir du Pacifique.

C'est à Deptford que, le 19 juin 1766, après en avoir reçu commandement du roi et « qu'une flamme fut hissée⁶ », le *Dolphin*, premier navire européen d'où l'on ait pu discerner le relief de Tahiti, premier lieu habité à partir duquel la perception d'une île nommée Tahiti nous ait été transmise — nous, Tahitiens, Européens, hommes de ce monde —, c'est à Deptford que le *Dolphin* fut armé ; c'est dans des manoirs Tudor, dans le clair-obscur ménagé par les fenêtres à meneaux, autour de longues tables sombres qu'habitaient des perruques surplombant des visages sévères, attentifs, pleins de morgues rougeauds, distraits, précis ; des visages dont la peau avait connu les coups de noroît de la mer d'Irlande, la belle brise d'Ouest de la Gascogne, le déferlement terrible des tempêtes de Terre-Neuve s'enflant comme le Diable en personne au-delà de toute expression, ou plus confortablement la chaleur du feu de hêtre diligemment entretenu par qui se pressait à leur service ; c'est dans cette solennité si particulière à la monarchie constitutionnelle

anglaise de la fin du XVIII^e siècle que Samuel Wallis, officier d'à peine quarante ans reçoit ses ordres.

Nulle instruction donnée à ce natif de Cornouailles bien noté par ses supérieurs ne mentionne Tahiti : la redondance nous menace, nous qui entendons ce son depuis des générations. Wallis ne sait pas où on lui commande d'aller ; les Lords et Commissaires non plus. Depuis des siècles, la vacuité d'espaces du monde non « découverts » hante les consciences et les désirs des géographes et des politiques ; ce que l'on sait au moins être l'immensité du Pacifique, depuis les voyages de l'Espagnol Quiros et du Hollandais Tasman, induit irrésistiblement à peupler ce vide d'une *Terra Australis* ; les minimes griffures apportées aux cartes vides par les reconnaissances littorales de l'un et de l'autre — l'extrême Nord des Nouvelle-Hébrides, la côte Ouest de la Nouvelle-Zélande — amènent à situer le mythique continent entre les deux et s'étendant en latitude aussi loin que la Terre de Feu ; ce sont ces hautes latitudes autour du 40^e parallèle Sud, que parcourra James Cook dans les années suivantes, avec cette méthodique obstination qui parmi d'autres traits éminents du personnage, restera constitutive de sa célébrité.

Voici ce qui anime l'agitation de Deptford et les allées et venues de l'Amirauté, ce mois de juin 1766. Les instructions définitives adressées à Wallis le 16 août portent cette sécheresse et cette distinction propres à la Marine de Sa Gracieuse Majesté : « Outre notre ordre de ce jour (qui fixe les modalités d'armement) vous êtes requis de complaire aux instructions ci-incluses. » Ces dernières mentionnaient « des raisons de croire que des Terres ou Iles de grande étendue, jamais visitées aujourd'hui par aucune Puissance Européenne, pourraient être trouvées entre le Cap Horn et la Nouvelle-Zélande, en des Latitudes propices à la Navigation, et dans des Climats favorables à la Production de Commodités utiles au Commerce⁷. » Le caractère hautement secret de ces ordres atteste le prix stratégique qu'on confère à l'entreprise : les obsessions des géographes, de Des Brosses à Darlymple, sont comme multipliées par la rivalité des puissances, qu'avère le souvenir encore frais de la guerre de Sept Ans et de la confrontation franco-anglaise au Québec.

« Tout commencerait » dans les sifflets des maîtres et la vivacité des gabiers, dans le spectacle du haut-gréement se

détachant dans les coudes verdoyants de la Tamise, dans l'escale obligatoire de Plymouth, où se complète l'armement dans le clapot court de la Manche alors que le bateau prend sa gîte. L'étrave inconsciente qui passe dans la houle, le beau linge de la cabine et la piétaille du gaillard résumeraient leur dépendance réciproque en un *destin* lui-même tout entier résumé à une *destination* : une île qui n'est portée sur aucune carte, dont nul ne connaît le nom, que nul à bord ne soupçonne atteindre, et dont la virtualité déjà présente ne cessera pas, une fois avérée, d'occuper l'imaginaire de l'Europe. Le solitaire *Dolphin*, qui perdra de vue son compagnon le *Swallow* après le Horn, serait ainsi le premier projectile d'une rafale expulsée par la Tamise et la Loire, griffant de sa marque les archipels du Pacifique Sud progressivement mis à nu, en autant de zigzags et de tracés méticuleux assombrissant progressivement la blancheur de la carte vierge : du *Dolphin* à la *Boudeuse* de Bougainville (1768) ; de la *Boudeuse* à l'*Endeavour* (1769), aux *Resolution* et *Adventure* (1772), *Resolution* et *Discovery* (1777) de Cook ; de ceux-ci à l'*Aguila* et au *Jupiter* de 1775, de Domingo Boenechea ; au *Lady Penrhyn* de Watts (1788) ; au fameux *Bounty* de 1789 ; au *Mercury* de la même année ; au *Pandora* de 1791, commandé par le redoutable Edward Edwards ; au *Discovery* du distingué Vancouver (1791), jusqu'à ce que la relâche à Tahiti de navires européens fût assez fréquente pour ne plus pouvoir être qualifiée d'historique, dans le sens le plus événementiel de ce terme⁸. Plus un mot après le deuxième voyage de Cook du « continent austral » ; mais en ses lieu et place, l'obsédante recherche de ces « Commodités utiles au Commerce » et la systématique exploration des lieux « propices à la Navigation », l'une et l'autre catégories incluant implicitement une évaluation des dispositions à cet égard des *naturels*, des *natifs* (*natives*), projetés dans la perception un peu au même titre que minéraux et végétaux, dans la conception universalisante des encyclopédistes, alors que l'abstraction de l'Homme émerge dans la montée simultanée de la classe bourgeoise.

C'est précisément dans cette optique, celle des *cabinets de curiosité*, que des Tahitiens seront, dès 1768, ramenés en Europe, pour y être montrés, tels le « Aotourou » de Bougainville et le « Omai » de Cook — en fait, Mai — et, il faut le souligner, à

leur grand désir⁹. Dans ce que l'on pense être une appropriation progressive de ces régions de l'hémisphère Sud, Sa Majesté britannique se taille, suivant en cela sa vocation emblématique, la *part du lion*, faisant la nique à son « exquise ennemie¹⁰ » d'outre-Channel ; le temps n'est pas très lointain où l'Union Jack va flotter de la côte Est de ce qui n'est pas encore l'Australie, à Hawaii en passant par Tahiti, et où Victoria, succédant à George III pourra penser *mare nostrum* à propos du Pacifique Sud.

Mais nous n'en sommes pas là. « Tout commencerait » avec la route obstinée du *Dolphin* sous voiles, de cette frégate à la quille luxueusement bordée de cuivre peuplée de cent vingt hommes jeunes (le doyen, le quartier-maître Samuel Lawrence, a quarante-deux ans) qui passe l'Équateur, trouve les alizés, avant de s'engouffrer dans les latitudes terribles des Falkland, la houle d'Est parfois monstrueuse du Horn, qui, remontant au vent d'une manière qu'à présent nous appellerions médiocre, se laisse dépaler par le courant de Humboldt ; le *Dolphin*, dont la vigie va signaler ces terres rases des atolls formant l'archipel de ce que l'on ne sait pas encore constituer les Tuamotu, baptisé de tous les noms de la cour d'Angleterre dont un Wallis apparemment éperdu de reconnaissance les bombarde : Queen Charlotte, Egmont, Gloucester, Cumberland, Prince William Henry, conservant le meilleur (King George) pour la fin (Tahiti). Ces majestés, ces seigneuries, ces altesses se trouvent ainsi à leur insu, préoccupées qu'elles sont d'intrigues et de sexe, de successions et de luxe, d'argent et de clientèle, dans des jardins artistement ébouriffés du Kent, dans les châteaux à courants d'air du Sussex, dans les palais londoniens, barboter par nom interposé dans la houle infinie du Pacifique, que fend toujours l'étrave de la frégate.

Tout commencerait, dit la rumeur qui nous vient de Wallis ; tout commencerait, mais *pour qui* ? Est-ce vraiment un commencement ? Dans le mouvement du *Dolphin*, qui part le 19 juin 1767 de la petite île baptisée Osnaburgh et qu'on ne sait pas encore s'appeler Me'etia, gouvernant « Ouest un quart Sud », dans l'indicible émergence d'une « grande haute montagne couverte de nuages en son sommet », dans les regards rivés à la terre du second Furneaux et du maître d'équipage Robertson,

en compagnie sur la hune du grand mât jusqu'à la nuit, c'est tout l'être de l'Amirauté anglaise qui s'étire, toute la diachronie d'un concept qui s'appelle la Grande-Bretagne ; dans les « centaines de pirogues » que ces yeux vont enfin percevoir en deçà du récif, au matin du jour suivant, faisant force pagaie vers le navire, c'est la temporalité de toute une civilisation qui se déploie, l'évidence foudroyante et humaine que ces rameurs encore indistincts ont des noms et des mots pour les articuler, des mères et des femmes, qu'ils s'enchâssent dans une génération ; ces pirogues traînent dans leur sillage comme un énorme vacarme silencieux, que nul sur le *Dolphin* n'a jamais entendu et n'entendra jamais, qui est celui de la « terre » ma'ohi d'avant lui¹¹.

Ce que les regards provenant du *Dolphin* croient discerner est le continent austral : « Nous supposâmes alors que nous étions en train de voir le continent méridional si longtemps désiré, à propos duquel on avait tant parlé, mais qu'aucun Européen n'avait jamais vu », écrit Robertson¹² ; quant aux rameurs, qui en ce moment sont figés dans leur mouvement même en une sorte d'éternité, que voient-ils ? S'immobilisant bientôt à « la distance d'un coup de pistolet¹³ », ils distinguent alors une architecture jamais discernée de bois et de toile, surplombant la mer de hauteurs insoupçonnées, habitée d'êtres qui auraient beaucoup ressemblé à des êtres humains, si un concept relevant de ceux d'« être » et d'« humain » avait alors eu le moindre sens dans le lexique *ma'ohi* de l'époque ; on est en tout cas sûr d'une chose, c'est qu'ils ne distinguèrent pas *Her Majesty Ship Dolphin*, en mission de découverte du continent austral.

C'est dire que rien ne commence alors, et pour personne : aucun des rameurs n'a convoqué à Tahiti le *Dolphin* ; aucun homme du *Dolphin* n'a jamais préparé, entrevu, prévu ce qui va se passer entre les rameurs et lui. Si jamais la conception du hasard comme entrecroisement de deux séries causales indépendantes a un sens, c'est bien en ce 19 juin 1767. Tout se resserre en ce point, en ce relativement minuscule espace de mer en lequel sont circonscrits deux groupes vivants et leur perception réciproque ; à partir de ce point, dans ce que nous imaginons être la durée, rien ne sera plus pareil, et pourtant il faudra au

double regard alors suspendu une autre durée pour le percevoir ; les rameurs apprendront l'Angleterre, les haches de fer, que le lieu où aurait été enterré James Cook s'il n'allait bientôt mourir à Hawaï se serait appelé Stepney ; que l'Angleterre est une île, et bien d'autres choses encore ; les Anglais apprendront que celle qu'ils vont prendre pour une reine n'en est pas une, que cette terre n'est pas le continent austral, et ce fleuve mouvant d'information à la fois cumulatif et contradictoire va se répercuter de capitaine en Lord, de Lord en capitaine, de *tane* (homme-mari) en *vahine* (femme-épouse), de prêtre en chef, de missionnaire en Foreign Office et de ministères en gazettes, de gazettes en universités et d'archéologue en ethnologue jusqu'à ce professeur américain de l'Université de Hawaï¹⁴ qui va tenter, dans les années 1970, de collecter tous ces morceaux, et sans doute bien d'autres après lui, pour l'éternité : la diachronie fuit de cette rencontre comme d'une blessure, Tahiti se défait à mesure que Tahiti se fait. Tahiti n'est pas « découverte », sinon par le mouvement physique de la brume qui, cette matinée-là, en découvre les reliefs ; l'entrecroisement multiple d'échanges, de prières, de demandes, d'ordres, d'injonctions, d'objets, de produits, de rêves, de transes, de plaisir, de douleurs, d'attentes, d'évaluations, de stratégies — ou ce que nous entendons comme tel — la civilisation *ma'ohi*, existait le 16 juin et bien auparavant ; Tahiti n'est pas découverte, elle se porte, et toute son historicité avec elle, sous le regard, à portée de l'action, dans la *praxis*, de quelque chose qu'elle ne sait pas s'appeler l'Europe, en cette situation parfaitement imprévue, parfaitement singulière et qui ne se répétera jamais, où la propulsent les rameurs du 19 juin.

Nul bateau européen n'a jamais touché l'archipel : ni l'ethno-histoire, ni l'archéologie n'ont encore été inventées ; si un missionnaire contradictoire et tourmenté, John Muggridge Orsmond, n'avait dans les années 1815-1830 porté une étrange attention fascinée aux récitations généalogiques et mythiques alors pourtant « païennes », qu'il sollicitait de ses ouailles, nous ne saurions même pas que les rameurs du 19 juin 1766 avaient derrière eux une quarantaine de générations¹⁵.

Ce qui va se passer ce jour-là ne peut ainsi être lu qu'*a posteriori*, en en reconstruisant la totale singularité au travers de ce que disent les observateurs qu'on peut considérer comme

contemporains — essentiellement les capitaines anglais, de Cook au Wilson de 1797 — de choses analogues.

Qu'il faille se livrer à une opération de décryptage pour décrire les événements marquants qui vont prendre place en quelques jours, montre assez que « ce qui se passe » n'est nullement réductible à un simple constat événementiel ; c'est pourtant le ton le plus factuel, cher aux marins, qu'empruntent les deux seuls témoignages dont nous disposons, ceux de Wallis et du maître d'équipage Robertson. En ces quelques jours, se déploient à l'évidence ces faisceaux denses de significations caractéristiques des temps forts de toute l'histoire, où s'associent le savoir symbolique des hommes et leur action sur le monde, le mythe le plus apparemment abscons et l'histoire la plus banalement quotidienne et événementielle.

En quelques jours de juin 1767, aux alentours de la baie désormais dite de Matavai sur la côte Nord-Ouest de Tahiti, des plantes systématiquement utilisées dans les sacrifices vont être jetées dans la mer auprès d'un bateau anglais par des gens qui n'avaient jamais vu de bateau ni d'Anglais, des offrandes de même nature vont être déposées au pied d'un mât de pavillon où flotte l'Union Jack ; ce dernier va être volé puis attaché à une ceinture de plumes ; le bateau va être attaqué à coups de pierres ; il va tirer à coups de canon dans la foule, et des gens issus de cette foule vont recommencer leurs offrandes : le capitaine va recevoir un objet de plumes tressées ; entre-temps, de multiples objets, du tricorne d'un officier à tous les objets de fer possibles et imaginables, vont être purement et simplement pris à bord. Aucun des actes, aucun des objets en cause ne peuvent être décrits à l'aide de ce *tertium quid* du bon journaliste, consistant à trouver l'objectivité dans l'utilisation d'un langage indépendant de celui des acteurs du drame ; car, du côté tahitien, une « frégate » n'est pas une « frégate », une « flamme » aux « couleurs » de l'Angleterre n'est rien de tout cela, la « haute mer » n'est pas tout à fait la « haute mer », ce « jour » n'est pas exactement un « jour », et sûrement pas de « juin » ; car du côté anglais, une attention fascinée à tout ce qui arrive ne suffit nullement à en saisir la logique, et pour cause : ce sont des aspects de l'ensemble de l'organisation politico-religieuse ma'ohi qui se donnent à voir, alors qu'on ne

sait rien d'elle. On restera dans cette relative ignorance tard dans le siècle, au moins jusqu'à ce que des Européens parlant la langue restent suffisamment longtemps à terre pour rassembler en un tableau plus cohérent ce qui ne constitue alors que l'écume, les manifestations les plus superficielles de l'action d'une société et d'une culture sur l'événement.

Il s'agira des premiers missionnaires de la London Missionary Society, qui auront à tenir le plus grand compte du donné politique qui les environne pour des raisons tenant à la nature même de leur mission et donc à celle de la société ma'ohi elle-même¹⁶.

Ces « jours » de « juin » « 1767 » ne peuvent ainsi constituer un commencement, puisque deux dispositifs socio-symboliques s'y croisent, s'y rencontrent ; pourtant, la forme que prend cette rencontre sous l'effet spontané des pratiques et évaluations culturelles en présence, va se fixer comme la charte originelle des relations entre la société ma'ohi et l'Europe : non que le *Dolphin* et les rameurs puissent se figer en une sorte de gouache exotique où des marins échangeraient éternellement des verroteries et du fer contre des vivres tahitiens ; tout va se transformer, mais selon des itinéraires qui se relient nécessairement à la double voix, au double regard, aux pratiques réciproques qui se nouent alors.

Des scènes justiciables des mêmes remarques se passeront à Hawaii en 1779 lors de l'arrivée de Cook dans la baie de Kealakekua, à Hawaii où le concept de *Kahiki*, parle d'une « terre invisible au-delà de l'horizon » lieu d'origine de la dynastie des chefs les plus récents¹⁷ ; des scènes remarquablement analogues, parfois incontestablement différentes, et dont l'analogie et la différence parlent à leur manière de la communauté culturelle des Polynésiens comme de leurs évolutions socio-géographiques respectives. Des aller et retour dans le Hawaii de 1778-1779 nous permettront de nous assurer que nous ne rêvons pas, pas plus que Wallis et Robertson avant nous : ce n'est pas seulement « l'Europe » qui rentre dans le Pacifique, ce sont les sociétés polynésiennes du Pacifique qui l'aspirent et la déconstruisent, pour, dans ce mouvement, être déconstruites par elle : une sorte de Picasso de l'histoire.

Nul ne devrait ainsi pouvoir lire ces lignes de Robertson sans être ému, de cette émotion reliée par Jean-Paul Sartre à l'irruption dans un champ sémantique et perceptif d'éléments qu'il ne maîtrise pas et qu'il reconnaît pourtant porteurs d'un futur¹⁸.

« En peu de temps le brouillard s'éclaircit, et nous vîmes la partie la plus Est de cette Terre, gisant Nord à deux lieues, au même instant vîmes des brisants entre nous et le rivage, et plus d'une centaine de pirogues entre nous et les brisants pagayant de concert vers le bateau. Quand ils parvinrent à portée de pistolet, ils s'arrêtèrent quelque temps, et contemplèrent notre bateau d'un air de grande stupéfaction, tenant une sorte de Conseil de guerre entre eux ; pendant ce temps nous fîmes tous les signes amicaux que nous pouvions imaginer, et leur montrâmes plusieurs objets de pacotille afin d'en attirer quelques-uns à bord.

« Leur Conseil terminé, ils pagayèrent autour du Navire et nous firent des signes d'amitié, tenant des branches d'arbre Plantain, et nous faisant un long discours de près de vingt minutes. Quand le discours fut terminé, celui qui l'avait fait jeta la branche de plantain dans la mer, puis ils vinrent plus près du bateau, et tous nous apparurent joyeux et parlèrent abondamment mais aucun d'entre nous ne put les comprendre, mais pour leur faire plaisir nous contrefîmes la joie et parlâmes abondamment. Leur langage n'est pas Guttural mais ils parlaient si vite que nous ne pouvions distinguer un mot de l'autre. La plus proche ressemblance que je connaisse se situerait chez les Patagons, [habitants de la Terre de Feu où le *Dolphin* a fait escale].

« A ce moment nous avions plus de cent cinquante pirogues autour de nous, et encore bien plus venant du rivage. Dans ces pirogues étaient peut-être huit cents hommes. A ce moment je suppose qu'ils se sentirent en sûreté, étant si nombreux autour de nous, et nous de faire d'autres signes d'amitié et de leur montrer de la pacotille. Un jeune homme alerte s'aventura à bord du navire ; il grimpa par la chaîne d'artimon¹⁹ et sauta par les haubans sur le taud²⁰, où il voyait qu'aucun d'entre nous ne se

tenait. Nous lui fîmes signe de descendre sur le pont et lui montrâmes quelques verroteries, mais il rit et nous dévisagea et ne reçut rien de nous, jusqu'à ce que plusieurs des Indiens fissent de longs conciliabules et jettent des Arbres Plantains, qui est un Emblème de Paix, alors il accepta quelques pacotilles et nous serra la main ; peu après, plusieurs d'entre eux montèrent à bord mais nous ne leur fîmes aucun autre présent.

« Ils avaient à ce moment tous l'air très paisible, et nous leur fîmes signe d'apporter des Porcs, des Volailles et des fruits et leur montrâmes du tissu brut, des Couteaux, des Perles, des Rubans, etc. et leur fîmes comprendre que nous voulions troquer avec eux. Notre méthode fut la suivante : quelques hommes Grognaient et Criaient comme un Porc, puis montraient le rivage — d'autres chantaient comme des coqs, pour leur faire comprendre que nous désirions des volatiles. Ceci les natifs du pays le comprirent et Grognèrent et Chantèrent à l'instar de nos gens, et montrèrent le rivage et firent signe qu'ils nous en apporteraient.

« Nous leur fîmes signe ensuite d'aller à leurs pirogues et de nous apporter ce que nous désirions. Ils déférèrent à notre demande et quelques-uns rejoignirent les pirogues, mais le reste commença à tirer et hâler les étais et ridoirs²¹ afin de les emporter, et parurent grandement surpris de ne pas parvenir à les briser. Nous leur montrâmes quelques Clous, qu'ils parurent grandement aimer ; bref, ils paraissaient aimer tout ce qui était en fer, et parurent ne pas vouloir quitter le bateau sans quelque objet de ce Métal. A cet instant, il y avait un grand nombre de pirogues alentour, et elles commençaient à devenir un peu trop agitées ; ceci nous fit tirer un coup de neuf livres au-dessus de leurs têtes afin de les effrayer, eux et leurs Bateaux. Ceci eut l'effet désiré et tous sautèrent par-dessus bord et nagèrent à leur pirogue. Toutes les pirogues s'éloignèrent à peu près à cent mètres du bateau et y restèrent jusqu'à ce que tous leurs occupants revinssent à bord à la nage. L'une de ces créatures [*fellows*] se tenait à proximité d'un de nos jeunes Gentilshommes, Henry Ibbott, qui portait un chapeau orné

d'un Lacet d'Or. Ce Chapeau Glorieux attira les désirs de l'Individu, et il s'en saisit en un éclair et sauta par-dessus bord avec le chapeau à la main. Nous le hélâmes et pointâmes vers lui nos mousquets, mais il n'y porta nulle attention, ne connaissant pas leur usage. Quand il atteignit sa pirogue, à une vingtaine de mètres du navire, il l'agita en l'air et le coiffa. A ce moment, tous commencèrent à pagayer vers le bateau. Je suppose qu'ils se seraient sans doute essayés à d'autres prises, mais nous les empêchâmes en mettant à la voile et en restant au large. Quand ils s'aperçurent que nous allions plus vite à la voile qu'eux à la pagaie ils retournèrent au rivage²². »

Pour répondre tout de suite à une légitime interrogation du lecteur, notons que le fer, dont le minéral était absent de Tahiti, était déjà connu probablement à la suite de naufrages hollandais dans l'archipel des Tuamotu, et des communications existant entre Tahiti et cet archipel relativement lointain. On reviendra plus loin sur cette importante question (ci-dessous, chapitre VIII).

Les rameurs et le *Dolphin* vont se retrouver le lendemain. Ce que les hommes des pirogues tiennent dans les mains, ont « offert » au *Dolphin*, à la communauté du *Dolphin* et de son équipage, ou à la mer entre les deux, ou à tout cela à la fois, est constitué par des souches probablement jeunes de bananes-plantains du genre *Musa* ; on pourrait dire sans solliciter exagérément les sources qu'en ce geste se condensent la quasi-totalité des dispositifs socio-symboliques ma'ohi. La banane-plantain était une importante source complémentaire de l'alimentation ma'ohi ; elle était aussi une offrande médiatrice, qui permettait à des catégories de personnes ou d'êtres, normalement considérées comme hétérogènes, de communiquer. Cette large définition s'incarnait dans des situations que nous appellerions les plus « profanes » d'une manière sans doute un peu ethnocentriste, jusqu'aux plus « sacrées » (même remarque). James Cook le remarquera dans tous ses voyages ; ainsi, lors de cet épisode de 1777, où ce que l'on sait alors être des « chefs » importants ont à communiquer : « L'arbre Plantain si souvent

mentionné est toujours la première chose présentée, non seulement dans toutes leurs Cérémonies mais dans tous leurs débats, qu'ils soient publics ou privés [...]. »

Ou en 1774 :

« Pendant que Towha [Teto'ofa, un chef important] était à Eimeo [le Mo'orea actuel] un ou plusieurs de ses Emissaires venaient voir Otoo [Tu, un autre chef important auquel Teto'ofa est alors allié], le Messager portait toujours une jeune pousse de Plantain dans sa main qu'il posait devant Otoo avant de prononcer un mot²³ [...]. »

Mais la même plante ne servait pas seulement en ces occasions où des chefs, ces « mangeurs de la paix²⁴ » avaient à communiquer, avec tout le divin vacarme qui pouvait suivre l'échange de telles paroles ; elle était, dans un sens à mon avis connexe, utilisée pour communiquer avec des personnes considérées comme habitées par des dieux, ou elles-mêmes d'essence que nous appellerions « divine ». Cook lui-même, dont on a de très bonnes raisons de penser qu'il était explicitement considéré comme un de ces *ari'i*, un de ces « dieux-chefs », recevra par exemple en 1768 une délégation de « chefs de l'Ouest » : « Ce matin plusieurs chefs venant de l'Ouest nous firent une visite, ils apportèrent avec eux des Emblèmes de Paix qui sont de jeunes pousses d'Arbre-Plantain, qu'ils déposèrent à bord avant de s'y aventurer eux-mêmes²⁵. »

De la catégorie de « dieu » à celle « d'homme », de ce qui était *tapu* (« sacré », mais au sens de porteur d'interdits) à ce qui était *noa* (« profane », mais au sens de dépourvu d'interdit) il pouvait sembler qu'il n'y avait que la distance d'une jeune pousse. Dans certains cas, les jeunes pousses de certaines espèces étaient appelées *ta'ata mei'a roa* « hommes tels des bananes longues » et étaient considérées comme substitut d'un homme dans les offrandes, la divination, la sorcellerie²⁶. On peut remarquer que c'est le mot *mei'a* désignant les bananes de plaine, directement comestibles sans cuisson et analogues à celles connues en Europe dans la catégorie fruit, qui est utilisé ici, et non celui de *fe'i*. Le premier groupe de missionnaires de la L.M.S. présents à terre une trentaine d'années après ces événements verront toujours des pousses de plantes du genre *Musa*

utilisées comme médiatrices du « sacré » dans des occasions tant « publiques » que « privées »²⁷.

Les visiteurs ma'ohi du *Dolphin* tiennent, dit Robertson, un « Conseil de guerre » entre eux, suivi d'un « long discours de plus de vingt minutes ». On peut évidemment enrager, comme dans d'autres occasions, de passer si près d'une connaissance directe du point de vue ma'ohi, sans pouvoir pourtant y accéder. Il est toutefois assez facile de reconnaître dans ce « conseil » et dans ce « discours », la préparation à un rituel et l'oraison (qui en est toujours le moment culminant).

Ce qui vaut pour Hawaï ne vaut pas nécessairement pour Tahiti, mais on ne peut pas ne pas relever l'étonnante coïncidence avec ce qui se passe lors de la première rencontre entre des Hawaïens et le bateau de Cook, le 20 janvier 1778 : « Ils prononcèrent, écrit Marshall Sahlins, une pieuse et spécieuse oraison avant d'oser grimper à bord. » Cette prière, poursuit-il, « était destinée à libérer un navire de ses tabous ou encore à sanctifier ceux qui la prononçaient afin qu'ils montent à bord comme on pénètre dans un temple, car, d'après un témoignage hawaïen, tout navire représente, pour eux, un temple²⁸ ».

On va revenir sur ce dernier point ; en ce qui concerne l'offrande de jeunes pousses de bananier, on ne peut que remarquer sa spécificité et donc celle qu'elle assigne à l'objet flottant non identifié qui est à la cape *i tai*, c'est-à-dire en haute mer, par opposition à *i uta*, côté montagne. Cette spécificité illustre à elle seule l'impossibilité de considérer l'histoire des sociétés polynésiennes du Pacifique — et à mon sens, l'histoire de toutes les sociétés, mais laissons de côté cet argument encore beaucoup plus ambitieux — d'une façon que nous appellerions matérielle, ou, pour reprendre l'expression de Sahlins, comme « le déploiement d'un procès physique » ou « l'expression des ressources réelles-matérielles des forces en jeu²⁹ ».

Cela ne signifie pas que Ma'ohi et Britanniques du *Dolphin* n'entament pas ainsi un processus d'échange (de coups et de biens « économiques ») des plus réels, ni que le *Dolphin* soit le vaisseau-fantôme, ni que son capitaine n'était pas animé d'intentions pré-impérialistes dont on pourra bientôt juger ; cela signifie que ces échanges, ces intentions, et les réponses qu'on leur apporte, sont littéralement *indescriptibles* sans tentative de

saisir les médiations ou « moyens » socio-symboliques qui font de ces échanges, de ces intentions et de ces réponses ce qu'ils sont.

Les rameurs, dès l'instant où ils ont aperçu le *Dolphin*, se plairait-on à penser, se sont saisi de pousses de bananiers, parmi les centaines d'« offrandes » végétales possibles. Robertson y voit un « Emblème de Paix » et le « rameau d'olivier » de ce peuple, et Cook reprendra cette interprétation³⁰. Robertson aura pourtant bientôt tous les éléments en main pour en constater l'insuffisance. Le 5 juillet, l'équipage va pêcher « un grand requin-femelle qui Mesurait douze pieds six pouces [quatre bons mètres]. Nous fûmes obligés, écrit le lieutenant, de lui tirer dans la tête à plusieurs reprises, et quelques hommes lui portèrent au ventre plusieurs coups de l'épissaire de l'Armurier³¹. » Le grand requin est ensuite remorqué à terre pour que l'on puisse, en manière de jeu, observer comment « les *natives* se conduiraient avec lui ». Robertson observe ceci à la lunette : « Plusieurs d'entre eux s'en allèrent chercher des branches vertes pour faire la paix avec le Monstre de la Mer [...]. Deux d'entre eux s'approchèrent de la créature morte très lentement, posèrent les branches vertes, reculèrent de quelques pas et firent une sorte de discours [...]. Je suppose qu'ils la pensaient toujours vivante [...]. Quand les deux hommes en eurent fini avec leur discours ou leur prière ou ce dont il pouvait s'agir, [...] plusieurs autres vinrent avec des branches vertes [...]. Cette cérémonie dura bien une heure. »

Il y a de bonnes raisons de penser que ces branches vertes étaient des pousses de banane ; il y a d'aussi bonnes raisons de penser que cette cérémonie n'était pas destinée à faire la paix avec une créature tout ce qu'il y a de plus morte physiquement parlant, comme s'en assurent les Ma'ohi, en introduisant les doigts dans les trous faits par les balles, Ma'ohi, qui savaient de surcroît la différence entre un requin mort et un requin vivant au moins aussi bien que le maître d'équipage. Ce qu'il ignore, c'est que les requins du large étaient des manifestations (*ata*) des dieux et étaient associés aux chefs, « ces requins qui voyagent sur la terre », comme on disait à Hawaïi, et généralement à la catégorie *tapu* ; il est encore plus évident que les offrandes végétales sont ici destinées à marquer le passage entre une situation *tapu* et une situation *noa* quand on sait la destination

du requin. L'équipage exhorta le groupe de Ma'ohi à emporter le requin pour en faire ce qu'ils veulent, et à cette exhortation « ils apparurent très joyeux ». Et pour cause, car le seigneur-requin, (*ari'i ma'o*, comme s'appelaient aussi certains chefs légendaires) allait, tout seigneur qu'il était, finir dans leurs estomacs : « En quinze minutes, ils le coupèrent en grands morceaux [...] et, si on me permet, il fut apprêté et mangé la nuit même. » Drôle de manière de faire la paix.

Cette théorie, faisant de la banane-plantain, selon l'expression alors couramment utilisée, « le rameau d'olivier » des Ma'ohi est donc insuffisante : au mieux, elle ne décrit qu'un aspect de son utilisation rituelle, et encore en laissant dans l'obscurité les contextes réels de cette utilisation ; les guerres tribales ne s'arrêtaient nullement à la seule exhibition des pousses vert-tendre ; en fait, elle était constamment utilisée *en temps de paix*. On peut se demander si l'on n'est pas ici en présence d'une théorie locale non pas ma'ohi mais bel et bien anglaise, inspirée par l'hostilité latente que l'on prête nécessairement aux « naturels » du Pacifique ; elle est elle-même informée par la mythologie propre des sociétés d'Europe, la référence gréco-latine et méditerranéenne. On verra ainsi Cook et ses officiers affubler des noms de « Lycurgue » et d'« Hercule », lors de leur première visite, les deux chefs tribaux de l'Ouest, Tupura'a Tamaiti et Tutaha³². Les rameurs ne viennent pas faire la paix, puisqu'eux, dans leurs termes, *ne sont pas en guerre* ; ils viennent communiquer avec une catégorie d'êtres à propos de laquelle il est besoin de médiations symboliques, même si la « violence » — ou au moins une relation non réciproque — n'est nullement à exclure chez eux aussi.

Il se pourrait qu'il existe une ambiguïté de traduction de l'anglais *plantain tree*, ou, au moins, qu'on ne soit pas absolument sûr de la capacité des marins du XVIII^e siècle à distinguer *Musa troglodytarum* de *Musa sapienta*. Même si c'est bien la première, on ne connaît pas de mythe ma'ohi qui traite directement du rôle médiateur de la banane-plantain ; la seule élaboration dont on dispose est contenue dans la somme d'Orsmond et de Teuira Henry, sa petite-fille, et se présente comme l'explication de la position verticale, dressée, du régime

sur le bananier-plantain (*fe'i, Musa fehi, Musa Troglodytarum L.*) par contraste avec celle « pendante » du même régime sur *Musa sapienta (mei'a)* : les uns auraient vaincu les autres dans une guerre³³. Cette insistance sur le fait d'être dressé se retrouve dans le nom de la plante dans une aire certes distincte de celle de l'archipel de la Société mais connexe culturellement, celle des Marquises : en marquisien, banane-plantain se dit *hu'etu* « fruit qui se tient debout³⁴ ». Cette caractéristique ne peut à son tour manquer d'évoquer l'insistance parallèle des patronymes ou « titres » des chefs-dieux, sur l'idée de la verticalité, de ce qui se dresse, et au-delà, de ce qui est stable, par opposition à ce qui serait le chaos originel. Un des titres de chef les plus importants, *Tu*, qui sera porté par deux des grands leaders ma'ohi de la fin du XVIII^e siècle se disait plus complètement « *Tu nui e a'a i te atua* », « Grande stabilité racine du divin³⁵ », en toute simplicité. Dans le cadre de logiques symboliques que ces remarques n'éclaircissent certes qu'incomplètement, ces « fruits qui se dressent » apportent les conditions de l'échange, et semblent dire que la pensée du pouvoir, de la réciprocité ou de l'asymétrie, se profile derrière cet échange.

Qui va donner ou prendre quoi ? Une première pousse de bananier est jetée à la mer, et un « alerte jeune homme » qui évoque les héros aventureux de la mythologie (peut-être se voit-il alors lui-même sous ce jour flatteur) monte à bord ; ce n'est qu'après une deuxième version de l'opération rituelle qu'il acceptera ces verroteries, perles et rubans dont Wallis, fort des conseils de ses prédécesseurs dans d'autres régions du Pacifique, Byron et Carteret, a pourvu son bord, et dont on sait à présent qu'elles ont vite constitué des verroteries sans grande importance aux yeux ma'ohi aussi bien, même si ces dames ne manqueront pas d'en orner leurs délicates oreilles, échappant à la longue contrainte de fabrication des bijoux autochtones³⁶. Cook, successeur anglais de Wallis et déjà plus au fait que son prédécesseur Bougainville, abandonnera ces métaphores anglaises de la fête de Noël pour des objets infiniment plus valorisés, tous les outils de production en fer, dont l'équipage du *Dolphin* va bientôt percevoir l'importance³⁷.

Mais quand bien même : pourra-t-on jamais se représenter fût-ce approximativement, la manière dont le jeune héros perché

sur le taud est traversé des plus extraordinaires émotions, alors que des êtres enveloppés de matières inconnues, baragouinant une langue aux sons au moins aussi cacophoniques que ceux de la sienne aux oreilles de Robertson, et qui vont même bientôt grogner comme des porcs et chanter comme des coqs, lui tendent, sans qu'il leur ait rien demandé, des objets dont certains (les boutons) ornent déjà les grands vêtements de deuil, d'autres (les perles), les oreilles des femmes³⁸ ? Pour lui, une chose est sûre, c'est que le premier sacrifice métaphorique d'un bananier à la mer a *effectivement bien marché*, et cela semble être aussi l'avis de ses compagnons, qui répètent l'opération.

Mais pourquoi d'abord l'offrande à « la mer » ? Si, à Hawaii dans les mêmes années, « tout navire représentait un temple » d'après Marshall Sahlins, on peut se demander si la haute mer — *te tai, te moana* — aussi bien d'ailleurs que les lagons intérieurs (*te tai roto*) et par opposition à la « montagne » (*uta*), ne pouvait être ainsi qualifiée à Tahiti. L'expression de « temple » est évidemment impropre ; Sahlins entend par là un espace porteur de restrictions, d'interdits, et donc au sens le plus littéral un espace *tapu*. Il est non seulement possible de justifier cette allusion par les cérémonies qui précédaient et terminaient tous les voyages à l'extérieur des lagons protégés³⁹ ; mais encore par les droits « d'usage » et, au-delà, par le *mana* des chefs sur l'espace littoral, les lagons et la haute mer ; encore dans les années 1850, des lois coloniales françaises décrétant des lagons « domaine public » viseront à instituer un nouveau *mana* en menaçant ces droits éminents ; dans l'archipel des Sous-le-Vent qui n'était pas sous contrôle français, des chefs se disputent toujours dans les années 1890 l'usage des bancs de thons et de bonites du large. Certes, je n'ai pas trouvé trace de cérémonies qui se tiennent systématiquement en mer, sinon celle, observée par les premiers missionnaires qui, en 1803, suit la mort subite en pirogue d'un chef éminent⁴⁰. Voici pourtant ce qu'on récitait : « C'est la prière de la haute mer innombrable qui se meut et qui roule ; c'est l'océan qui est le grand temple [*marae*] de ce monde⁴¹. »

Ta'aroa, dieu fondateur, venait alors de créer la multitude d'autres dieux qui étaient serviteurs, « stabilité du ciel de clair de lune », « stabilité-frappeuse-de-vagues », Rauti qui était son

prêtre ; Fai, la raie, était « temple qui nage » ; « Source de multitudes » était dieu « de la mer puante » (quand le soleil cuit les algues du lagon découvertes par les faibles marées), les « eaux calmes de l'intérieur du récif [...] étaient ses miroirs et ses lieux de sommeil » ; quant à Oropa'a, fils de Tumu nui et Pa paraharaha, les « brisants étaient ses mâchoires, » et il avalait des humains tout entiers et des flottilles, n'épargnant pas les princes⁴², etc. Contrairement à ce que croyaient sans doute de leur côté les gens du *Dolphin*, la mer n'était pas à chacun et à personne, (ou éventuellement au roi George), il y avait « du monde », et ce « monde » était diversement lié aux gens *tapu*, aux chefs, qui en constituaient parfois la descendance. La première pousse de bananier permet de communiquer avec cet objet qui vient de *tai*, de la haute mer ; la deuxième permet de recevoir ce qui y est apporté, à tel point qu'on va se mettre, au vu et au su de ceux qui n'en sont alors plus les « légitimes propriétaires », à « pousser et haler » sur les ridoirs de fer des haubans dans le but bien clair de s'en aller avec.

Dans des circonstances remarquablement comparables, l'un des premiers Hawaïiens à mettre le pied sur le pont du *Resolution* se saisit, après un premier moment de stupéfaction, d'une ligne de sonde ; arrêté court par « les incantations des marins à la gloire des doctrines bourgeoises de la propriété privée », comme l'écrit Sahlins avec humour autant qu'avec juste raison, on lui demande ce qu'il va en faire : « 'Je vais simplement le mettre sur mon bateau', signifia-t-il⁴³. » Le culte du cargo dont devaient rêver plus tard les Mélanésiens, ces Polynésiens l'avaient manifestement le temps d'un éclair bel et bien réalisé, n'hésitait-il pas à ajouter ; cette allusion renvoie aux millénarismes mélanésiens, notamment néo-hébridais, de notre siècle, selon lesquels un navire chargé des biens les plus précieux aurait dû apporter l'abondance éternelle⁴⁴.

De fait, pendant quelques jours, les Ma'ohi qui se pressent de plus en plus nombreux aux alentours de la baie de Matavai en ces jours de juin 1767 semblent répugner à l'échange, et considérer que ce qui provient du *Dolphin* leur revient naturellement : le 20 juin, la chaloupe envoyée pour sonder des fonds propices à un bon ancrage manque d'être saisie par des dizaines de pirogues restant bord à bord avec elle, et le midship

Gore devra faire tirer au-dessus des têtes pour se dégager : c'est, comme le premier jour, plus le bruit des mousquets que la connaissance de leur usage qui fait fuir les pirogues, et la même scène se répétera le 21 juin, pendant laquelle Robertson fera effectivement tirer⁴⁵. On parvient ce jour-là à obtenir des vivres frais, qui constituent la pensée de tout un chacun à bord, mais selon des modalités que Robertson ne cesse de trouver « très insolentes » : « Aucun d'entre eux n'aurait voulu confier quoi que ce soit avant de recevoir des clous ou des jouets ; et plusieurs se débordaient du bateau pour partir et gardaient tout. » Il y a alors « plusieurs milliers de personnes » sur le rivage, plusieurs centaines de pirogues entre celui-ci et le bateau.

Cette attitude ne constitue pas une version tahitienne de l'*Homo Oeconomicus*, le héros des manuels d'économie politique qui cherche en toute occasion à minimiser les coûts et à augmenter les satisfactions ; l'asymétrie que l'on constate ici va se renverser dans l'autre sens après l'épisode violent du 24 juin, au cours duquel une flotte de guerre tentera par surprise de s'emparer du *Dolphin* et Wallis fera tirer au canon : une délégation de chefs et de prêtres apportera des échantillons des fameux vivres frais, sans rien accepter en échange *malgré la grande distance des Anglais*.

L'événement se déploie ainsi au travers d'une double pensée spécifique de la réciprocité et de l'échange, ou de leur déni, jusqu'à ce que les modalités de la communication se fixent : une semaine après l'arrivée du *Dolphin* (à partir du 27 juin environ), l'équipage et les officiers sont pourvus de vivres en grande abondance aussi bien que de services sexuels qu'on n'a cessé de leur proposer avec une éminente insistance, et sur lesquels on va revenir ; quant aux Ma'oho, des centaines ou des milliers d'entre eux on ne peut l'évaluer, sont en possession de cet extraordinaire trésor qu'est alors un *clou* (on verra plus loin pour quelle raison), toujours nommé *naero* de l'anglais *nail* ; les modalités de ce que nous reconstruisons comme un « échange » ne vont prendre cette forme qu'après un processus, pour le moins riche en détours, et qui ne peut en aucun cas s'identifier à la recherche d'une satisfaction optimale des deux parties ; parce que Wallis et ses officiers voient avec une légitime inquiétude les clous tant recherchés disparaître des œuvres mortes

et vives du navire avec une rapidité qui laisse percevoir sa désagrégation prochaine, parce que les Ma'ohi perçoivent de leur côté qu'il faut soustraire à la production vivrière, comme on le fait pour les dieux et les chefs, que la *rareté est toujours là*.

Peut-être a-t-on cru quelque temps que, comme au moment de l'arrivée de Cook à Hawaïi, « des années de sacrifices avaient reçu leur récompense⁴⁶ » ; car à Tahiti aussi, le sacrifice garantissait la poursuite de la production et, au-delà, de l'ordre cosmologique du monde. Des textes cérémoniels ne cessaient d'évoquer la partie de bras de fer que jouaient hommes et dieux pour que la société des hommes, toujours implicitement menacée d'extinction, continue de survivre. Ainsi, de l'origine des sacrifices humains, sacrifices par excellence : « Avant l'inondation, quand Maui le prêtre construisit des lieux de culte et établit des prêtres en toutes régions, le monde était luxuriant et les hommes avaient la faveur des dieux, aussi les sacrifices humains n'étaient pas nécessaires. Mais vint le temps où une grande sécheresse et une extrême chaleur sur Hava'i [le Ra'iatea d'aujourd'hui, lieu d'origine mythique de toute la société ma'ohi], et les gens s'exclamèrent : "Ta'arua, Fondateur Unique, est en colère, lui dont la malédiction est mortelle ; il nous consume"⁴⁷ ! » »

Une tradition écrite, en tous points analogue à une tradition orale au sens où elle véhicule une synthèse mythico-historique, est censée rapporter l'image qui courait alors chez les Ma'ohi de ce qui se passait auprès de Tahiti dans la baie de Matavai (alors « baie Royale »). Elle est mentionnée par Ellis, qui écrit dans les années 1830, Teuira Henry qui reprend des matériaux recueillis par son grand-père dans la première moitié du XIX^e siècle essentiellement, et le traitant et futur consul de France Moerenhout, qui écrit dans les mêmes années. D'après cette tradition historiographique, « les bâtiments européens étaient des îles habitées par des êtres d'une nature supérieure, sur ordre desquels les éclairs s'allumaient, le tonnerre grondait [...] » (Ellis). Teuira Henry ajoute à cela que la poupe du *Dolphin* ancré près de la montagne de Tahara'a qui jouxte la baie de Matavai (le futur *One Tree Hill*) était comparée à un rocher, et Moerenhout mentionne que « les O-taitiens prirent [ce bâtiment] pour une île flottante, en regardant les mâts comme des arbres, les pompes

comme des ruisseaux, et les habitants, dans leur tenue militaire et ornés de plumes [les aigrettes des chapeaux d'officier] comme des êtres supérieurs ou des dieux⁴⁸ ». On peut passer pour l'instant sur l'allusion au tonnerre et à la foudre, encore que ce dernier concept (*patere*) était étroitement associé aux chefs et « gens de *mana*⁴⁹ », de par une autre association de ces derniers au « ciel » (*ra'i*). L'image des premiers bateaux comme « îles flottantes » est si récurrente qu'il faut nous y attarder quelque peu. On la retrouve aussi dans la tradition hawaïenne concernant les événements de 1778-1779, alors que Cook est assimilé à Lono, dieu de « l'extérieur » garant de la fertilité de la terre, pour qui le grand rituel du Makahiki (« l'année »), célébrant son retour annuel, est alors tenu. Un historiographe hawaïen note que « Cook fut d'abord vu comme le dieu Lono, et le bateau comme "son île flottante"⁵⁰ ».

La discussion sur la perception du *Dolphin* comme « île flottante », éventuellement sur le caractère divin ou non de l'équipage anglais, donne la mesure des difficultés auxquelles est confrontée l'histoire des systèmes culturels : son argumentation peut donc s'étendre à l'ensemble des processus qui vont peu à peu assujettir la société ma'ohi de la fin du XVIII^e siècle, à ces émanations des sociétés européennes que constituent les visites des bateaux. Une argumentation positiviste, qui entend implicitement souligner que les Tahitiens — ou les Hawaïens — n'étaient pas plus bêtes que d'autres — et donc que l'histoire se déploie comme processus réel indépendant des ensembles culturels qui la produisent — s'écrierait immédiatement que les Ma'ohi étaient capables de faire la différence entre un bateau et une île ; de même, la discussion sur le caractère divin ou non de Cook est nourrie par des arguments renvoyant la notion de « divinité » dans le gouffre de la pensée pré-rationnelle : si Cook fut pris pour le dieu Lono (ci-dessous, chapitre VII), c'est que les Hawaïens de 1778 le considéraient simplement comme « supérieur » du fait de la force de ses canons. La courte tradition historiographique évoquée pour Tahiti et le *Dolphin* mêle, on peut le remarquer, des éléments visiblement culturels (le détail des « îles flottantes » ne peut guère être inventé ou reconstruit a

posteriori) à des rationalisations de ce type : les canons sont le tonnerre qui gronde, donc les Anglais sont des dieux.

Cette critique, qui se pose comme rationnelle et anticolonialiste, oublie au moins un élément capital, c'est que l'on ne cessait, à Tahiti comme à Hawaïi, de côtoyer des dieux : les *ari'i* de plus haut statut, dont certains portaient les noms mêmes des dieux de la mythologie. L'un d'entre eux, Tamatoa, chef emblématique de l'île de Ra'iatea et dépositaire d'un lieu de culte central, avouera dans les années 1820 au missionnaire Threkeld, après que la croyance en Jéhovah se fut installée comme la nouvelle cosmogonie officielle, que l'un de ses grands regrets fut « de s'être fait adorer comme le dieu qu'il savait désormais ne pas être⁵¹ ». Les prophètes (*taura*) en état de transe étaient nommés de la même catégorie sémantique (*atua*) que les dieux eux-mêmes ; à l'inverse du « grand horloger » des encyclopédistes, rien de ce qui était « divin » n'était véritablement « inhumain ».

Ainsi, dans le Hawaïi de 1823, le nouveau « roi » Liholiho, en « état de royale ébriété », se fait admonester par le missionnaire Bingham, qui lui rappelle que « Dieu est mécontent d'une telle conduite ». La réponse est : « Que le diable t'emporte ! Dieu c'est moi ! Fous-moi le camp d'ici et va-t-en chez toi, nom de Dieu⁵². » Le problème n'est plus alors de se demander si les Tahitiens ou les Hawaïiens du XVIII^e siècle ont besoin d'un tardif plaidoyer destiné à prouver qu'ils ne confondaient pas « dieux » et « hommes » et n'étaient donc pas des « primitifs », mais de savoir de quelle ethnocentriste répugnance ou de quelle insondable perplexité se nourrit ce déni, à l'égard de ce qui n'est jamais qu'une catégorie culturelle parmi d'autres. Greta Garbo ne fut-elle pas la « divine » pour certains ; et j'ai connu quelqu'un qui tremblait de tous ses membres s'en allant demander l'autographe de Léo Ferré, ce que j'ai toujours trouvé incompréhensible et donc, en quelque manière, transcendant.

Les mêmes remarques valent pour la question des « îles flottantes » ; il faut, là aussi, se resituer dans l'appareil culturel ma'ohi. Nul ne pourrait penser que les Ma'ohi de 1767 ne saisissaient pas la nature de bateau du *Dolphin*, même si ces caractéristiques techniques étaient absolument incompréhensibles pour les Ma'ohi de l'époque : hauteur sur l'eau, dimensions

générales, capacité d'embarquer ou de traîner d'autres embarcations (en l'occurrence, un petit cotre et plusieurs chaloupes), nature de la construction et des bois, etc. D'ailleurs, les « îles flottantes » deviendront bientôt des *pahi*, des navires. Le problème n'est donc pas non plus celui d'une référence à un signifié indépendant des codes culturels (posant les catégories d'« île » et de « bateau » comme les objets réels auxquels ils se réfèrent, un bateau ici, une île là-bas) que de savoir si ces catégories n'avaient pas quelque relation dans le code culturel. Il suffit alors de parcourir les récits mythologiques qui formaient la charte, la matrice de la perception du monde pour s'apercevoir que c'était constamment le cas.

D'une part, l'éparpillement des archipels était relié à la colère originelle des dieux frappant l'océan, certaines îles s'étant détachées d'autres et ayant dérivé telles des bateaux ; ainsi de Tahiti et de Ra'iatea, dont les principales chefferies étaient en relation dans le temps. Le chant mythologique décrivant la création de l'île de Tahiti elle-même la compare explicitement à un bateau (*pahi*) : « Grand Tahiti qui arriva comme un navire », les falaises de l'Est de la péninsule étant comparées à la sculpture de proue⁵³. Mais il y a plus : la structure politico-territoriale des îles était elle-même comparée à une pirogue (*va'a*) ; la rhétorique politique aimait à comparer un chef, dont la place était « à la proue de la grande pirogue », à son mât, les sous-chefs à son balancier, les « propriétaires fonciers » non-*ari'i* (*ra'atira*) à son grément, etc.⁵⁴. Le problème n'est ainsi plus de se demander si les Ma'ohi étaient capables de faire la différence entre un bateau et une île, mais de reconnaître que, pour eux, les îles étaient en quelques manières des bateaux.

La courte tradition historiographique évoquée, sur laquelle on ne semble avoir guère porté d'attention, pourrait bien être apocryphe, déformée par rapport à un hypothétique texte originel, mais n'en reste pas moins faire sens dans le contexte culturel ma'ohi de l'époque ; loin de rapporter une métaphore soi-disant erronée, qui prendrait le *Dolphin* pour ce qu'il n'est pas, c'est une allusion mythologique qu'elle recèle. Mais le mot « mythologique » ne doit pas non plus faire illusion : en le prenant au plus près de son champ sémantique, on tendrait encore une fois à en faire une sorte de récit imaginaire, qui

recevrait cette qualité par rapport à ce qui serait la réalité de l'événement dont elle se détournerait, et donc à ce qu'on suggère implicitement être la tendance à la fantasmagorie du peuple qui l'aurait inventée ; juin 1767 à Tahiti n'est pas l'aube de l'humanité, mais les mythes sont réels, pour peu que la réalité soit aussi d'ordre mythique. Est-il nécessaire de rappeler ici les pénétrantes analyses de Claude Lévi-Strauss sur la capacité des mythes à résoudre les contradictions de la perception quotidienne de l'environnement (ainsi, la question de l'éloignement relatif de la lune dans certains mythes sud-américains)⁵⁵.

Bien sûr, la question pourrait alors se poser de la « croyance » des Ma'ohi à leurs propres mythes, question que Paul Veyne a récemment examinée dans le cas des Grecs anciens avec l'acuité qu'on lui connaît. Il n'est possible en aucune manière dans le cas Ma'ohi de faire de la pratique des hommes une sorte de calque d'une charte mythique définissant en toute occasion le réel et ce qu'on doit en faire : le corpus mythologique qui, de toute évidence, nourrit des aspects et des lieux fondamentaux de la société de l'époque ne constitue pas l'indicateur du réel, il en condense plutôt les aspects les plus spécifiques, formant non pas la référence, mais ce qui, en somme, en définit les champs possibles. Les « îles flottantes » du Pacifique Sud qui, à partir de ces années-là, vont réapparaître à l'horizon dans le cadre d'une sorte de théologie du retour⁵⁶ seront aussi des *pahi*, des navires ; sans pour autant que leur mouvement se puisse déduire du point de vue ma'ohi ni de ce dont ce mouvement procède, l'expansion politico-commerciale anglaise (une expression elle aussi « mythique » dans le sens évoqué, condensant des myriades de pratiques dont nous serions bien en peine de trouver laquelle est « la vraie »), ni tout à fait non plus de la mythologie elle-même, qui indique ce qu'on peut penser de l'événement sans en prévoir, et pour cause, tous les détours.

Le *Dolphin* est donc bien une sorte de bateau, les gens qui l'habitent des sortes de gens ou de « dieux » — on reviendra sur la manière dont on peut discuter de ce dernier qualificatif — mais qu'est-ce qu'une « sorte » de bateau, ou une « sorte » de gens ? Ce sont une pensée et une pratique réelles qui, sous la forme des centaines ou des milliers de Ma'ohi massés à Matavai et nécessairement venus d'autres parties de l'île depuis deux

jours, construisent leurs relations avec « l'île flottante » qui, ce 23 juin, cherche toujours son ancrage définitif. Une pensée et une pratique qui, pour être réelles, n'en sont pas moins aussi contingentes. D'« où » venait le *Dolphin* ? Et comment ces biens que l'on saura plus tard s'appeler des *taoa*, des biens précieux (un mot signifiant aussi « cadeau » ou « présent »), se trouvent-ils à bord ? Les explications comme les interrelations réelles des équipages successifs ne suffiront pas pendant de longues années à supplanter tout ce qui sourd de la référence mytho-historique ma'ohi à cet égard ; car raconter qu'une île (l'Angleterre) située à « une année » de mer, produit ces objets et ces navires pour les envoyer à Tahiti, c'est produire en somme un autre récit mythologique.

Eternels commencements, suite

Il est probablement inadéquat de parler d'allusions mythohistoriques à propos de ces que les Ma'ohi de ces trois premiers jours d'une visite européenne pensent d'elle, ou à propos de ce que l'on peut péniblement en reconstruire. Ce qui est « mythologie » pour nous ne prend cette forme que par opposition à un savoir d'un autre type, fondé sur la rupture épistémologique liée à « la science » et donc à la capacité de circonscrire l'interrogation du réel, de fabriquer l'instrumentation correspondante, de ne rien « tenir pour acquis » qui n'ait été révélé au travers de cet autre dieu qu'est la méthode expérimentale, enfin de laisser toute autre question connexe en dehors de ladite interrogation. Un savoir d'un autre type, mais dont la démarche n'est pas fondamentalement différente, comme l'a montré Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*.

C'est ainsi que toutes les découvertes scientifiques et techniques de l'Occident industriel ont surgi en laissant de côté, en tout cas dans le processus interne de leur apparition, les questions plus fondamentales mais aussi plus indécidables qu'elles ne manquaient pourtant pas de rappeler, comme celle de l'ordre et de la cohérence, au-delà du sens et au-delà d'un principe ordonnateur, Dieu mettons¹. Ce que nous pensons comme « mythologie » se confond ainsi avec un savoir, aussi efficace que la science, jusqu'à ce que dans le cours de son propre développement, il rencontre comme la science elle-même les conditions qui le mettent en cause ; un savoir aussi efficace que parfois inefficace, car si les Ma'ohi n'étaient guère avancés

de savoir que les plantes étaient les anciennes plantes tombées du manteau de Ta'aroa dans l'une de ses nombreuses aventures, je ne peux pas dire que je me sois souvent servi des quatre liaisons électriques du carbone ; les Ma'ohi mangeaient des plantes, et je prends des médicaments ou j'utilise de l'essence.

Anticipons un peu sur ce qui suit. Il y a d'abord la question des mots ou des catégories. Quand le *Dolphin* arrive, l'espace « humain » connu par un spécialiste se limite à l'archipel central de la Société, aux Cook aux Tuamotu et aux actuelles Australes plus lointainement à Tonga, Samoa et Hawaii². Ni Robertson ni Wallis ne racontent comment ils présentent leur existence et leur venue aux Ma'ohi et pour cause, puisque nul ne parle la langue de l'autre : une bonne part de la communication se fait par mimiques, ce qui n'a pas dû manquer de susciter des commentaires des plus ébaubis, dont nous n'avons hélas nulle trace. Cette manière de communiquer se poursuivra après la venue du *Dolphin*, puisque Cook la note lors de son premier voyage deux années plus tard. Une communication linguistique va se développer dans les années à venir, mais aucune des deux parties ne va communiquer suffisamment précisément pour qu'une image sociologique complète de Tahiti ou de l'Europe se dessine ; et d'ailleurs, qu'est-ce qu'une image « complète » de l'Europe ? La communication entre ce qui constitue déjà en 1767 deux ensembles socio-culturels va donc être lourdement marquée par ce que chacun pense de l'autre, plus encore que par ce que chacun dit à l'autre de ce qu'il est lui-même ; c'est dire que déjà et nécessairement, l'Angleterre, qui incarne l'Europe tout entière du fait du hasard lui conférant la qualité de premier arrivant, devient un peu ma'ohi et Tahiti un peu anglaise, ou, pour dire les choses de manière plus mode, que c'est le signifiant qui prend le pas sur le signifié ; l'ethnocentrisme étant la chose du monde la mieux partagée (puisque'il faut une discipline et une formation pour essayer de s'en dépêtrer), les Ma'ohi vont avoir tendance à reconnaître des *ari'i* dans les officiers des « îles flottantes » — dans la personne de George III lui-même —, des *te'ute'u* (serviteurs des chefs) ou des *ta'ata ri'i* (petites gens) dans les matelots et l'équipage, et dans les cimetières du Kent ou les paroisses londoniennes des *marae*, des lieux de culte, etc.

Car, pour eux, qu'est-ce au juste qu'un Lord, un *king*, un *boatswain* ou un *able seaman* ? Mais ce n'est pas tout ; quand bien même en distingueraient-ils tous les aspects sociologiques les plus pratiques — ce qui ne manquait d'ailleurs pas d'être le cas — comment auraient-ils pu se mouler dans cette « compétence » linguistique dont parlent les plus contemporaines théories, jusqu'à dissoudre la distance sémantique et sociologique séparant ces catégories des leurs ? Il aurait fallu qu'ils fussent Anglais, ce qui par hypothèse est exclu. Évidemment, ce qui vaut pour eux vaut pour les Anglais ; les personnages les plus aptes à l'observation désintéressée comme James Cook, feront de chefs de flottes de guerre des « amiraux » métaphoriques, de chefs tribaux des sortes de « rois » tout en reconnaissant l'inadéquation de ce qualificatif, et compareront même le respect manifesté par les Ma'ohi envers les oiseaux, dont la majeure partie était considérée comme manifestation (*ata*) des dieux, à l'attitude équivalente des vieillards en Angleterre³.

Mais ce n'est pas simplement une question de mots ou de catégories. Cette double projection ne se réduit pas à une autre manière de nommer la même chose ; car la hiérarchie ma'ohi comme la hiérarchie anglaise ne peuvent être autrement nommées et conceptualisées que par les logiques sémantiques et historiques qui, précisément, les ont produites. Quand elles se portent de ce fait à la rencontre l'une de l'autre dans un dialogue inconscient, c'est, du côté polynésien (et, à certains égards du côté anglais) tout un nouveau dispositif sociologique qui s'engendre, en pensant se reproduire à partir de l'ancien : ceci d'autant plus facilement que les systèmes politiques polynésiens ne connaissent pas véritablement la clôture.

Les relations entre les capitaines anglais, *ari'i* des « îles flottantes » et les « Grands » ou les « rois » des îles du Pacifique — et donc tous les constituants des dispositifs culturels et sociaux en présence, qui procèdent d'eux, les dépendants ou concurrents des uns, les matelots ou les ministres des autres — se trouvent bien définir une pratique économique ou politique, mais dans le cadre même des formes particulières en présence et donc d'un « malentendu » qui ne peut être qualifié comme tel qu'*a posteriori*. Les effets sociologiques de ces relations, pour définir une diachronie effective, ne sont donc pas donnés comme tels

dans ce qui les fonde ; il en va ainsi par exemple des modifications des relations statutaires entre peuples et chefs, du fait de l'accumulation par ces derniers de biens européens ; ou de la poursuite de la politique des « points d'appui » vivriers nécessaires à l'exploration, de par ce qu'on prend pour « l'amitié » manifestée par les « naturels » — et qui n'est en fait qu'une alliance recherchée par une unité tribale.

Par la seule lecture réciproque de la relation d'échange va s'engendrer progressivement du côté polynésien un nouvel ordre social dominant qui tire sa logique du codage réciproque de ce double dispositif ; « alliance » ou « amitié » pour les *ari'i* anglais, intégration à une structure « tribale » métaphorique pour les « Grands » ou les « rois » ma'ohi. La forme prise par l'échange de biens constitue en effet de part et d'autre une forme d'identification des groupes, mais pas la même. Recevoir ou donner une hache ou des vivres ne constitue pas, on va le voir progressivement, un geste purement utilitaire ou individuel, car l'utilité est toujours culturellement et socialement qualifiée. L'histoire ou la diachronie se confondent largement avec la logique des modifications engendrées par ces malentendus nécessaires, par ces métaphores pratiques de départ.

Les baroques événements de juin 1767 à Tahiti, ou de 1778-1779 à Hawaii constituent bien, du fait de l'isolement polynésien, des cas limites de la communication entre systèmes socio-culturels ; ils n'en constituent pas moins des cas exemplaires, qui jettent, me semble-t-il, quelque lumière sur des situations nécessairement analogues mais moins tranchées de « changement » socio-historique.

Il n'y a donc aucune raison pour que les Ma'ohi de juin 1767 se conduisent comme s'ils savaient déjà ce qu'était le *Dolphin* qui, au moment où nous parlons, cherche toujours son ancrage, porteur d'un équipage affamé, sevré de femmes, qui n'a pas vu la terre depuis des mois (compte non tenu de l'approche rapide de l'Est des Tuamotu) ; c'est le *Dolphin qui va se conduire comme ce qu'ils savent* ; de la même manière qu'à Hawaii en 1779, le grand rituel annuel du Makahiki va représenter l'arrivée de Cook, au moins autant que le prendre,

par ce qui serait une « erreur » fortuite, pour le dieu Lono dont ce rituel célèbre la venue (ci-dessous, chapitre VII)⁴.

Mais suivons d'abord les événements tahitiens, avant d'essayer d'en pressentir les logiques.

Le 19, on s'en souvient, une assez importante flottille a tenté ce qu'il fallait pour accéder au *Dolphin* ; on a su dès lors qu'il y avait à bord les plus précieux des biens, dont on a déjà entendu parler par les naufrages européens des Tuamotu ; un chapeau à bordure d'or a fait son apparition dans Tahiti, où l'ornementation est un signe de statut si important⁵. Le 20, une flottille de taille équivalente a tenté de s'emparer du cotre, « rejet » du navire, et un Ma'ohi a été blessé à l'épaule ; on ne sait pas comment cette blessure a été comprise ; le 21, l'échange de biens a commencé, de manière certes tendue, à se mettre en place, selon des modalités que Robertson trouve « insolentes » ; et la veille, le maître d'équipage a pour la première fois remarqué un signe de hiérarchie, une pirogue plus importante que les autres qu'il suppose être celle de « quelque chef », « car aucune de celles que nous avons vues jusque-là ne portait de voile⁶ ».

Le même jour l'incident du cotre s'est répété, et cette fois, Robertson, toujours chargé de sonder, a pensé inévitable de faire feu sur les Ma'ohi de la pirogue la plus rapprochée, faisant deux morts. Les incidents militaires qui émaillent les premiers jours du *Dolphin* ne se répèteront qu'extrêmement rarement dans la période des visites maritimes ; ils inaugurent néanmoins la double perception d'une tension qui restera toujours évidente bien qu'implicite. Le lendemain 22 juin, les modalités d'échange sont pourtant précisément définies : « Les prix du Marché aujourd'hui sont un clou de trois pouces pour un Porc d'environ vingt livres ; un clou d'un pouce et demi pour une volaille ou quelques fruits, un rang de Perles permettrait la même chose, mais ils ont l'air d'aimer les clous par-dessus tout⁷. »

Alors que l'approvisionnement vivrier est en bonne voie, l'eau douce manque ; c'est la raison pour laquelle l'une des embarcations secondaires ne cesse de tenter de créer une aiguade permanente à terre, hésitant pourtant à s'y aventurer, malgré les encouragements que leur prodigue la foule massée sur le littoral de la baie. Le 22 juin, Robertson parle pour la première fois d'hommes et de femmes en « grand nombre » ; et le 23,

ces dernières vont commencer à jouer le rôle actif qui ne cessera d'être le leur, bien au-delà de la visite du *Dolphin*. Le midship Gore se fait dérober des tonneaux à l'aiguade, et tire dans l'eau ; la réponse ma'ohi est d'amener plus près de la chaloupe les douces créatures. « Ils amenèrent un bon nombre de belles jeunes filles de différentes couleurs de peau. Certaines étaient cuivre clair, d'autres mulâtres, d'autres presque blanches. Ce nouveau spectacle plut considérablement à nos hommes, et les indigènes s'en rendirent compte, et firent jouer aux jeunes filles une multitude de tours lascifs de drôlesses, et les hommes firent des signes d'amitié pour amener nos gens à terre, mais très prudemment ils ne déférèrent pas à cette invite⁸. » Ce jour-là, au cours d'une manœuvre visant à ancrer le *Dolphin* sur les fonds de sable trouvés par Robertson, il s'échoue sur un récif corallien toujours désigné « banc du *Dolphin* » sur les cartes, se dégage au milieu d'une nouvelle flottille de pirogues prête à s'emparer des embarcations secondaires voire du bateau lui-même, pour finalement trouver son ancrage dans « 17 mètres d'eau, bon fond de sable blanc ».

Le 24, c'est une attaque en règle que va subir la frégate de la part d'une flottille de trois cents pirogues venues auprès du navire, portant chacune une « belle jeune fille » exécutant ces « tours lascifs » que l'on retrouve dans nombre d'occasions rituelles, et qui constituent en fait des *danses*⁹. Ces pirogues sont pleines de pierres, ce qui ne manque pas d'éveiller la méfiance des Anglais, bien que le troc désormais habituel se mette en place. L'attaque, d'après le journal de Wallis lui-même, plus précis à cette occasion que Robertson, se passe comme suit : un homme « couché sur une espèce de canapé » fait savoir qu'il veut monter à bord. (Cette « espèce de canapé » est très probablement l'une de ces adjonctions, allant jusqu'à s'apparenter à une petite maison, construites pour le confort des personnes de plus haut statut, chefs ou prêtres.) L'homme transmet à l'un des membres de l'équipage une « aigrette de plumes rouges et jaunes », désignant Wallis comme le destinataire. Ce n'est qu'après ce geste que le même homme s'éloignant du bord donnera le signal de l'attaque, exécutée par jet de pierres selon l'une des modalités offensives couramment pratiquées¹⁰.

C'est la première fois que les plumes d'oiseau interviennent entre capitaines européens et Ma'ohi; bientôt, elles vont constituer un élément très important de l'échange, étant considérées comme l'un des biens rituels les plus précieux, plus encore à Tahiti que dans les autres îles, sans doute pour des raisons écologiques de rareté des oiseaux sur lesquels ces plumes rouges, nommées *ura* du nom même de la couleur rouge, étaient prélevées. Elles poussaient notamment sur la tête du perroquet vert (*Cyanoramphus zelandicus*), espèce actuellement disparue¹¹. Cook inaugurerait bientôt la coutume, d'une indéniable efficacité stratégique, d'importation de ces plumes à partir de Tongatapu (alors New Amsterdam) comme instruments de l'échange. Il donne le témoignage suivant en 1774, témoignage que l'on peut donc considérer comme contemporain des faits qui retiennent notre attention :

« J'ai mentionné occasionnellement l'extraordinaire prédilection des gens d'Otaheite pour les plumes rouges, qu'ils appellent Oora et sont aussi précieuses ici que les Joyaux en Europe, spécialement celles qu'ils appellent Ooravine et qui poussent sur la tête du Perroquet Vert.

« [...] Ils en préparent de petites touffes par huit ou dix qu'ils attachent à l'extrémité d'une petite corde de trois ou quatre pouces [...] tressée si fortement qu'elle s'apparente à un fil de fer et sert de poignée. Ainsi préparées elles servent de symboles aux Eatuas [*atua*] ou Divinités dans toutes les cérémonies religieuses¹². »

D. Oliver ajoute que « ces objets de plume [...] étaient considérés comme le principal moyen pour attirer l'attention des esprits sur les événements en cours [...] ou servaient à transmettre, par contact, le sacré venant des esprits à des entités qui devaient être consacrées¹³. »

Voici donc l'objet que l'on fait transmettre à Wallis avant de tenter de le saisir par la force, lui et son bateau. On n'a aucune trace d'une utilisation d'un objet de cette nature lors d'une déclaration de guerre¹⁴ ; outre les utilisations notées par Oliver, qui ont pour but d'établir la communication avec le « sacré », les bouquets d'*ura* étaient parfois utilisés, à l'inverse, pour se protéger des manifestations divines, comme lors de l'approche de tempêtes en mer¹⁵. Teuira Henry émet l'hypothèse

que cet instrument magique sert à « ensorceler » le *Dolphin*¹⁶. Dans tous les cas, il faut donc bien que la frégate et son équipage aient été ressentis et conceptualisés comme des êtres étranges venus d'ailleurs, cet ailleurs ou ce « lointain » (*atea*) qui était aussi le nom d'un dieu de la mythologie.

C'est d'ailleurs au son de la conque marine, de la flûte nasale et de « chants rauques » d'après le témoignage de Wallis lui-même¹⁷ que les pirogues de guerre s'avancèrent vers le navire. La conque marine (un coquillage, *Cymatium Tritonis*) était utilisée quand les « armées » ma'ohi partaient au combat, mais aussi dans de nombreuses occasions cérémonielles qui n'avaient pas de rapport direct avec la pratique de la guerre : ainsi, celles en vigueur pour introniser le statut d'un enfant *ari'i*, ou celles en rapport avec le dieu de la guerre¹⁸. Les chants étaient des éléments constants des grands rituels politico-religieux.

L'attaque soudaine à coups de pierres, qui blesse plusieurs membres de l'équipage du *Dolphin*, ne peut ainsi être exactement qualifiée de « guerre » ; on pourrait plutôt y voir l'un de ces « exploits » mythologiques réitérant la lutte d'hommes et de dieux envahisseurs, telle que celle relatée par Teuira Henry. L'hypothèse d'une confrontation directe d'« hommes » et de « dieux » n'était nullement improbable ou inenvisageable dans le savoir mythologique ma'ohi. L'angoisse d'une prédation venant de « l'extérieur » — et donc d'un lieu pas tout à fait humain — était constamment présente dans la conscience collective. Le « chant de la migration des dieux vers Tahiti et Mo'orea » conte cette éventualité, quand « sur le dos des vents les Dieux volèrent jusqu'à Tahiti » pour terroriser la population. Dans ce chant, les hommes fuient les dieux, jusqu'à établir les temples qui permettent la coexistence¹⁹. C'est en quelque sorte ce qui va se passer le jour suivant l'échauffourée. Il est vrai aussi que l'aspect positif des dieux, la création et la mise à la disposition des hommes du monde, des choses utiles et des biens culturels, n'est pas très présent dans ce chant, alors qu'il l'est dans d'autres ; et surtout dans ces situations mytho-historiques réelles que sont les événements de juin 1767. Ce ne sont déjà que des *fragments* d'un savoir mytho-historique qui peuvent être déchiffrés par les Mao'hi sous la forme du *Dolphin* ; et, à beaucoup d'égards, cette impuissance des références les plus

profondes à maîtriser l'irruption extérieure sera à la base de leur histoire, de cette histoire qui désormais ne se répète pas seulement dans le temps cyclique des *matahiti*, des « années », mais poursuit son cours imprévisible .

La confrontation « hommes » « dieux » apparaît en tout cas une possibilité mythologique attestée. L'entreprise prédatrice du 24 juin répond certes aux échanges violents qui ont déjà eu lieu auparavant, lors des expéditions des embarcations secondaires ; ces premiers échanges ont eux-mêmes été mis en branle par la volonté des différentes flottilles tahitiennes de s'emparer de ces embarcations. On peut remarquer l'ambiguïté constante de ces échanges ; on n'a pas cessé depuis trois jours de troquer, tout en s'agressant. L'entreprise ma'ohi vise, ni plus ni moins, à la prédation pure et simple de l'objet entier, semblant ainsi poursuivre à une échelle plus glorieuse les premières tentatives vis-à-vis des embarcations secondaires (d'où, peut être, la présence de chefs et/ou de prêtres qui semblent importants). On pourrait être tenté de voir dans cette attaque une sorte d'anticipation sur des menées du navire vécues comme impérialistes. Dans cette hypothèse, on doit se demander pourquoi, pendant les trois jours précédents, la foule massée sur le rivage n'a cessé d'exhorter les marins des embarcations secondaires à débarquer, les poursuivant d'exclamations méprisantes lors de leur retour vers le navire.

La réponse anglaise à cette attaque explicite est hélas attendue ; après que quelques coups de mousquet d'intimidation se furent avérés inefficaces, les officiers du *Dolphin* décidèrent de tirer au canon : « Nous pensâmes alors que le laxisme n'était d'aucun effet, et appliquâmes les Grands Canons, écrit Robertson. La terreur, poursuit-il, fut telle dans cette malheureuse foule qu'il faudrait la plume de Milton pour la décrire²⁰. La principale pirogue ordonnatrice de cet exploit mythique réalisé est repérée par l'équipage et coupée en deux par un boulet ; ceux des guerriers épargnés par le tir continuent, dans l'eau ou sur les restes de la grande pirogue de guerre, d'entourer le chef en qui s'incarne alors, pour de brefs moments, l'ensemble de l'être ma'ohi ; une nouvelle attaque de trois cents pirogues, d'une étonnante persistance après ce qui vient de se passer, est mise à mal dans les mêmes conditions.

« Toute la baie et les sommets des Collines » (notamment, de celle de Tahara'a qui surplombera toujours les mouillages des navires du XVIII^e) « étaient couverts d'Hommes, de Femmes et d'enfants observant l'événement, et j'ose le dire espérant pouvoir se partager tous nos Clous et nos Jouets, sans parler du plaisir de faire leur notre grande Pirogue, nous ayant tous à leur merci pour se servir de nous à leur gré, bien ou mal » écrit Robertson²¹. Ce sont donc des milliers de Ma'ohi qui observent l'exploit se défaire sous leurs yeux, dans des conditions jamais vues, inexplicables (il ne semble pas à l'équipage que l'efficacité et l'usage des armes à feu soient encore exactement perçues) et d'une spectaculaire pertinence dans une culture si attentive à la guerre²².

« Certains de mes compagnons de repas, note encore Robertson, pensèrent qu'ils nous verraient désormais comme des demi-Dieux, venus les punir de leurs transgressions passées. » Il avoue, quant à lui, son ignorance sur ce que les Ma'ohi pensent au juste de ces événements ; « mais, ajoute-t-il, les développements ultérieurs nous donnèrent quelque raison de nous ranger à cette opinion²³ ».

Au midi de ce 24 juin, « plus une pirogue sur l'eau, et pas plus de dix personnes sur le rivage ».

Il est donc surprenant que le lendemain quelques pirogues reviennent auprès du bateau, porteuses de pousses de bananier et désireuses d'échanger des biens. Tout se passe comme si la guerre et l'échange étaient sans cesse parallèles.

Mais c'est du côté anglais que, le 26, il faut se tourner, pour trouver une pensée que l'on pourrait qualifier de « mythologique » ou de « magique » : ce jour-là, Wallis, trouvant la situation calme, décide de « prendre possession de cette magnifique île au nom de sa Gracieuse Majesté » ; de prendre possession d'une île dont il ne connaît ni l'étendue ni aucune région, à part la seule baie de Matavai, (et encore ; il en connaît l'aiguade et la rivière, mais nullement les autorités de tutelle et encore moins aucun aspect des dispositifs socio-politiques plus larges où ils s'insèrent) ; une île qu'il est incapable de contrôler fût-ce militairement, ce dont il n'a de plus aucune intention. N'empêche, il faut hisser l'Union Jack, acte rituel par lequel les puissances se décernent l'une l'autre la qualité de premier

arrivant. Le second Furneaux, qui accompagnera bientôt Cook, est chargé de la cérémonie.

Pendant celle-ci, qui se tient auprès de l'aiguade, trois « vieillards », d'après Robertson, se détachent d'un groupe de cinq cents Ma'ohi surgi de la végétation littorale, portant un jeune porc d'une main et une pousse de bananier de l'autre ; un échange biens vivriers contre clous et « jouets » s'opère, poursuivi de même manière par le reste du groupe. Des Ma'ohi plus nombreux se massent sur les lieux après le départ des trois embarcations secondaires.

Robertson, observant à la lunette, voit deux autres « vieillards » s'approcher du mât et de la flamme « avec autant de cérémonie que si ç'avait été un Demi-Dieu », et déposer auprès de la base des pousses de bananier ; ils sont imités par ceux qui les suivent, plusieurs centaines de personnes estime le maître d'équipage, qui déposent chacune les mêmes offrandes végétales. Or, « quelques minutes après, une fraîche brise s'éleva, qui fit claquer la flamme juste au-dessus de leurs têtes ; ceci les effraya tant qu'ils reculèrent et coururent à distance [...] et j'ose dire qu'ils étaient aussi épouvantés que si on leur avait tiré dessus au Canon²⁴. » Au crépuscule de ce 26 juin, ce qu'il faut toujours appeler des offrandes, pour des raisons qui apparaîtront encore plus clairement dans la suite, sont déposées au pied du mât de pavillon, en l'occurrence, des porcs ; la même démarche est faite auprès du vaisseau, et l'on veut, selon la mythologie anglaise de la valeur d'échange, en « payer » les porteurs ; mais ils n'acceptent rien en échange (même pas un seul clou), car ce sont de pures valeurs d'usage qu'ils troquent : à peine revenus à terre, ils jettent des pierres sur le pavillon, comme pour lui faire la guerre, et il est illico enlevé. On le verra réapparaître à l'aube du 27 : il est alors porté par un « alerte jeune homme » environné d'une foule de guerriers armés de sagaies ou « d'armes en bois » en haut de la colline de Tahara'a, que Robertson estime à « plusieurs milliers ». Compte tenu des estimations militaires et démographiques ultérieures, ce sont plusieurs unités socio-politiques de Tahiti qui sont concernées par ces événements, la seule région de Matavai ne pouvant vraisemblablement pas fournir de telles foules²⁵.

Ce qui est saisi le 26 juin par les guerriers de Matavai n'est pas une « flamme », un « pavillon », ou l'emblème du roi d'Angleterre mais « le firmament » (*reva*) à quoi se comparaient les drapeaux ma'ohi, et qui symbolisaient le *mana*, l'efficacité propre, des chefs les plus « titrés » et des alliances politiques. Le mot *reva* a d'ailleurs été conservé dans le langage courant actuel, pour désigner les « drapeaux » que nous connaissons. Cook décrit, lors de son troisième voyage, les marques de respect dédiés à ces emblèmes du *mana* : « Les sujets [des chefs les plus « titrés »] non seulement se découvrent en leur présence jusqu'à la taille ; mais s'ils se rendent quelque part, un poteau, où est fixée une pièce d'étoffe, est planté dans le voisinage et ils lui rendent les mêmes honneurs²⁶. »

On sait, contrairement à Wallis qui resta à cet égard dans l'ignorance, ce qu'il advint ultérieurement de son pavillon. En 1777, Cook en verra la partie « supérieure » (c'est-à-dire, l'Union Jack à proprement parler) cousue au *maro*, ou *maro'ura*, c'est-à-dire à l'emblème politico-religieux le plus sacré, une ceinture de plumes rouges et parfois jaunes de plusieurs mètres de long, alors en possession des chefs de la partie sud de Tahiti, ceux-là mêmes qui étaient les plus titrés lors de la visite de Wallis, et qu'il va bientôt rencontrer. Le *mana*, que l'on ne savait pas encore être anglais, était devenu un peu celui des chefs ma'ohi²⁷. Le claquement du drapeau, qui faisait si peur à ce qu'il faut bien appeler les officiants du 26 juin, peut sans doute être compris, si l'on sait que beaucoup de manifestations sonores se produisant lors des rituels, et très particulièrement lors d'offrandes de vivres, étaient considérées comme des manifestations divines ; il en allait ainsi par exemple du bruissement dans le vent des feuilles des arbres poussant sur les lieux de culte²⁸.

On voit d'autre part que le continuel mouvement de biens, que l'on a cru être du « troc », est en fait constitué et ordonné par une série de dispositifs qui, notamment du côté ma'ohi, font alterner, comme dans la vie courante elle-même les simples échanges et les offrandes, la différence n'étant pas dans la nature des biens échangés, mais dans les modalités de l'échange. De fait ce sont toujours les biens les plus précieux, ceux-là mêmes qui étaient utilisés dans les cérémonies politico-religieuses, qui

sont en jeu entre le *Dolphin* et les Tahitiens : porcs, bientôt les chiens apportés les pattes liées le 27 juin et disposés sur la plage, tissu d'écorce qu'on demandera avec grande insistance d'accepter. Ces cérémonies semblent clore la partie la plus tendue de la visite de Wallis ; après elles, le « troc » véritable va s'instituer de manière régulière, dans le cadre d'une forme organisationnelle qu'elles ont semblé fixer. Ce sont de ces mêmes biens que les dieux tahitiens et les gens venus « d'ailleurs » sont grands demandeurs, « dieux » et « gens » avec lesquels la vie commune se fonde toujours sur le sacrifice et l'échange : c'est ce que semble signifier la délégation ma'ohi qui, le 27 juin, dispose de multiples offrandes vivrières sur la plage de Matavai sans rien vouloir accepter en retour, amenant avec elle ces signes essentiels de l'échange que sont les femmes. « Par peur que nos hommes aient été ignorants de l'usage qu'ils pouvaient faire de ces pauvres jeunes filles écrit Robertson, les vieillards montrèrent par signes comment ils devraient se comporter à leur égard. Ceci, tout l'équipage parut le comprendre parfaitement²⁹ [...] »

On n'est pas sûr, du côté ma'ohi, de la nature exacte de l'humanité des gens du *Dolphin* ; et quand on offre ce tissu d'écorce qui constituait un bien particulièrement précieux, on s'effraye du refus du capitaine de l'accepter ; capitaine qui, quant à lui, ne le refuse pas par souci de marquer une distance mais bien au contraire de ne pas s'approprier quelque chose « qui nous serait de peu d'usage et [dont l'absence] constituerait pour eux une grande perte³⁰ ».

On n'avait sans doute jamais vu à Tahiti quelque être que ce soit refuser un cadeau d'étoffe, encore moins dans les *marae* où les prêtres, une fois les offrandes déposées, veillaient à ce qu'elles n'en soient pas déplacées, pour en disposer au gré des nécessités politico-religieuses après la clôture des cérémonies³⁰. Ce sont bien des sortes de dieux-chefs qui sont mouillés à Matavai, qui dévorent comme eux la production vivrière heureusement fort abondante, qu'il faut nourrir sans cesse pour que la paix reste sur le pays ; des dieux-chefs qu'on ne peut détruire ou « saisir » (*haru*) comme dans les guerres, et avec qui il faut « échanger » et donc « changer » (*tau*).

Avec la pratique nécessaire de l'échange, les gens du *Dolphin* sont confrontés à un élément fondamental de la société ma'ohi. Après que les événements hautement symboliques que l'on a relatés furent clos, des groupes de marins, contrôlés par le maître d'armes du bord, vont débarquer régulièrement à l'aiguade en développant systématiquement la relation d'échange. Les Anglais ont déjà découvert, lors des échanges guerriers, qu'ils avaient en face d'eux autre chose qu'une masse indifférenciée de « naturels » ; outre des maisonnées et des couples, ils ont eu affaire aux « Grands » et aux « Principaux ». Dès le 3 juillet, l'un des jeunes officiers de second rang s'occupant du groupe des « commerçants » (*traders*) du bord raconte à Robertson qu'« un grand nombre des gens principaux de l'île étaient descendus près de la rivière avec leurs domestiques, qui portaient des tabourets afin que leurs Maîtres et Maîtresses puissent s'asseoir au bord de l'eau³¹ ». Ces Grands troquent comme le plus humble homme du commun, « apportant des porcs de grande taille pour obtenir des Clous ou d'autres choses qu'ils désiraient ».

Ceci constitue, mine de rien, l'ébauche d'une sorte de révolution dans un univers fortement hiérarchique où les grands, chefs « titulaires » où « tribaux », avaient notamment pour prérogative et fonction un contrôle absolu sur les biens précieux. Pour ce qui concerne la visite de Wallis, on ignore comment l'ensemble des clous et verroteries est ensuite redistribué, dans la série complexe des liens de dépendance territoriale que l'on découvrira progressivement ; l'impression générale est que ces objets s'éparpillent dans les maisonnées (les couples sont des acteurs du troc) sans qu'un contrôle politique se soit encore fait jour. La reprise en main par les chefs d'une activité si stratégique ne tardera pas à se faire sentir dans les deux décennies suivantes, si bien que les flux techniques établis entre les unités sociales ma'ohi et les navires européens vont former, de par l'effet naturel de la confrontation entre systèmes politico-économiques, un élément constitutif du contexte politico-religieux ma'ohi lui-même. Si, en ce mois de juillet, l'Union Jack est peut-être déjà cousu à l'emblème représentant la légitimité *ari'i*, ce n'est pas par hasard.

Il n'est donc pas non plus étonnant que les « grands » soient massés en ce modeste territoire de Matavai, qui ne représente d'ordinaire qu'une dépendance de l'unité territoriale beaucoup plus importante centrée sur Pare-Arue, à quelques kilomètres ; et qu'en ce début juillet, l'équipage anglais fasse la rencontre de l'une des plus hautes autorités de l'île, Pura (la « Oberea » de Wallis, que la célèbre gravure de la soi-disant « cession » de l'édition Hawkesworth représente). Aucun Anglais du *Dolphin* ne sait alors que cette « grande Femme de belle apparence, d'environ quarante-cinq ans, au Maintien majestueux et à qui l'on manifeste un Grand Respect³² », s'appelle de tous ses titres *Airoreatuai i Ahurai i Farepu'a*. Le lieu d'Ahurai situé dans l'unité territoriale de Fa'a'a, à quelques kilomètres, rappelle sa proche parenté avec le chef tribal de cette unité, son frère ; l'équipage ignore aussi que si on lui manifeste ce respect, à partir duquel Wallis en fera une « reine » de Tahiti, c'est du fait de son union avec une personnalité beaucoup plus « titrée », Amo son conjoint, alors resté dans son territoire de Papara, et dont les multiples et glorieuses connexions généalogiques lui donnent une autorité au moins indirecte sur Matavai³³. « Ce couple »-couple entre guillemets, car les *ari'i* de haut statut résidaient souvent séparément et faisaient souvent passer les exigences du rang avant celles de la conjugalité — est alors engagé dans une entreprise considérable consistant à soumettre la plupart des unités territoriales du « grand » Tahiti, en tout cas celles du « Sud ». Il s'agit notamment, en imposant un *rahui* (interdiction d'activité autre que celles demandées par l'initiateur) de construire un lieu de culte (*marae*) gigantesque, afin de conforter le statut de leur fils, Teri'irere. Comme beaucoup d'entreprises politiques de ce type et de cette époque, celle-ci fera le désastre d'Amo et Pura que Cook va rencontrer un an après dans une position politique bien inférieure à celle qui est la leur en 1767. Il n'est pas impossible que la quantité considérable de porcs prélevée sur la production tahitienne en juin-juillet 1767 ait été elle aussi l'effet d'un *rahui* des chefs les plus puissants.

La présence de Pura à Matavai, destinée à établir la communication avec l'extraordinaire événement, est compréhensible : elle inaugure les relations organiques entre *ari'i* et ces autres dieux-chefs que sont les officiers européens. Pura va

monter à bord du *Dolphin* une première fois le 13 juillet ; elle se voit offrir « un grand Manteau Bleu la couvrant des Pieds à la Tête, agrémenté de rubans, et plusieurs sortes de Perles, un Miroir et d'autres choses³⁴ » ; elle y reviendra « pour dîner » le 20, mais ne touchera à aucun aliment : pour toute femme, même *ari'i*, manger en compagnie d'hommes constitue une transgression. Revenant sur le rivage avec elle et « les Grands » le soir, Robertson rapporte qu'elle est accueillie par des centaines de Ma'ohi à qui elle fait un discours : il comprend qu'elle explique à la foule que « les officiers et le capitaine sont les Gens Principaux du bateau » ; c'est dire qu'après presque un mois de présence, on manque pour le moins de précisions du côté ma'ohi sur la sociologie anglaise, même si l'on connaît sans aucun doute la nature globale des relations d'autorité.

Entre-temps, les créatures extraordinaires du *Dolphin*, l'état-major essentiellement, ont rendu visite à Pura à Papara, et ont fait l'objet d'un traitement que l'on peut qualifier de singulier si l'on connaît un peu la culture ma'ohi de l'époque. Connaissant l'état de Wallis (qui n'a pas cessé d'être malade depuis son arrivée à Tahiti), Pura n'a pas hésité à le *porter sur son dos*, notamment pour traverser une rivière : un geste qui ne peut absolument pas être ignoré quand on sait qu'il était réservé aux *ari'i* les plus titrés, ce qui ne signifie nullement pour autant que Pura se fût alors reconnue comme la dépendante de Wallis ; l'autorité n'avait pas de rapport mécanique avec le rang, et c'est ce dernier que Pura semble ici souligner³⁵. Ses suivantes n'ont ensuite pas hésité à déshabiller le capitaine et les gens de son entourage qu'elles savaient malades comme lui, pour leur faire subir un massage d'une demi-heure dont, dans son journal, il se déclare enchanté. Le déshabillage et le rhabillage, pratiqués par les servantes, ont été extrêmement difficiles, car nul alors ne connaît l'usage des vêtements européens, et surtout pas des complexes couches superposées des habits d'officier ; et plusieurs anecdotes laissent à penser que les vêtements des marins étaient vus comme partie intégrante de leur corps. C'est donc à une expérience significative que se livrent les servantes de Pura, en massant Wallis ; une expérience qui ne laissera pas de susciter d'autres curiosités.

Dans le Hawaï de 1778, la bonne nouvelle courait, selon les termes suivants paraît-il : « Ils ont des portes sur les côtés de leur corps [les poches] [...] et ils plongent leurs mains dans ces ouvertures et en tirent maints objets de valeur [...] ; leur corps est plein de trésors³⁶. »

Lors de la deuxième visite de Porea à bord, le 22 juillet, c'est d'une curiosité analogue qu'elle entoure Robertson. « Quand je revins dans la cabine du capitaine la Reine se mit en tête que j'étais peint à la manière de son pays [le tatouage, — *tatau* —, qui consacrait le passage à la puberté] et voulut voir mes jambes, cuisses et Bras, et plutôt que de la désobliger je lui montrai tout, ce qui la surprit grandement, et elle ne voulut pas croire que je lui avais montré ma propre peau avant que de la toucher de ses propres mains³⁷. »

Robertson, il est vrai, se trouvera l'objet de l'auguste assiduité de Porea après lui avoir montré sa musculature qu'elle tâtera avec des *ho,ho* d'admiration ; Robertson, à qui elle proposera de le porter, mais dans un sens bien différent que le portage de Wallis, Robertson qui finira dans la même scène par exécuter lui-même ce geste pré-amoureux : « Si je ne me suis pas trompé sur la conduite de sa Majesté, c'est ainsi que les Dames mettent les hommes à l'épreuve, avant que de les prendre pour Amants³⁸. »

On peut discuter de ce dernier détail ethnographique ; outre ses prérogatives d'*ari'i* de haut statut, qui lui permettent à l'instar de tous ses *alter ego* d'intervenir librement dans la circulation sexuelle, (elle s'est auparavant découvert un béguin pour un sous-officier) outre l'idéologie de la sexualité si prégnante dans la culture et la mythologie ma'ohi, Porea s'interroge ici sur la nature, sur l'être sociologique des gens mouillés à Matavai. C'est d'une démarche de même nature dont sera l'objet le cuisinier personnel de Bougainville quelques mois plus tard, alors que *la Boudense* vient à peine de mouiller à Hitia'a, et que les maisonnées ma'ohi proposent à tout un chacun la compagnie de leurs femmes : « A peine eut-il mis pied à terre avec la belle qu'il avait choisie, qu'il se vit entouré d'une foule d'Indiens qui le déshabillèrent en un instant, et le mirent nu de la tête aux pieds. Il se crut perdu mille fois, ne sachant où aboutiraient les exclamations de ce peuple qui examinait en

tumulte toutes les parties de son corps. Après l'avoir bien considéré, ils lui rendirent ses habits, remirent dans ses poches tout ce qu'ils en avaient tiré, et firent approcher la fille [...]»³⁹.

Les événements précédents n'ont pas peu fait, on l'a dit, pour que des questions de ce type se posent ; d'autres vont les prolonger. Déjà, Robertson a malmené des effigies d'esprits (*oromatua*) lors d'une visite à terre, par simple provocation ; l'entreprise a tourné court, car les effigies divines (en l'occurrence, probablement de dieux familiaux) n'étaient considérées comme sacrées que lors des rituels. Le 25 juillet a lieu une éclipse de soleil observée par Robertson au télescope, et, pour la première fois, Pureau et « les Grands » voient l'image agrandie du soleil. Le maître d'équipage, qui semble aimer faire l'intéressant aux dépens des natives, va jusqu'à enlever subrepticement la lentille de protection avant de passer l'instrument à Pureau et aux « Grands » qui l'entourent. Conclusion, ces gens regardent le soleil sans se brûler ; d'autre part, la conceptualisation ma'ohi de « l'éloignement » du soleil s'opérait très probablement d'une manière spécifique, sur laquelle on reviendra. Cette opération dut sans aucun doute susciter des commentaires mythiques dont nous n'avons hélas nulle trace.

Ce geste était certainement moins porteur de signification qu'à Hawaii, où les chefs étaient directement associés au soleil, où les hommes du commun n'étaient pas censés les regarder en face de peur de se brûler les yeux⁴⁰. Il est peu douteux que tous ces gestes aient été longuement commentés dans le Tahiti de 1767, où le soleil est quand même la condition mytho-réelle de l'horticulture, de la collecte de plantes utiles, de la préparation du repas, de la construction d'objets et de maisons, du voyage, et de la conduite de la plupart des rites (tenus de jour), dérobé pour les hommes par le dieu Maui qui était son fils⁴¹.

D'autres éléments à l'évidence marquants de la visite de Wallis nous resteront à jamais mystérieux, du fait de l'imprécision ethnographique du capitaine et de son équipage, comme de notre ignorance de certains aspects fondamentaux de la culture ma'ohi. Il en va ainsi de l'insistance de Pureau, apprenant que le départ prochain était fixé, à ce que le *Dolphin* reste dix jours de plus. On peut comprendre son souhait que le navire

dispensateur de biens précieux reste dans les parages, même si elle n'a pas établi un quasi-monopole sur les flux en provenant, au contraire des chefs du Nord-Ouest qui lui succéderont dans le rôle d'interlocuteur privilégié avec les « îles flottantes » ; mais pourquoi « dix jours » ? Il y aurait là une question de calendrier, sujet sur lequel nous avons des informations contradictoires.

On sait que les Ma'ohi divisaient l'année en douze ou treize mois lunaires (*marama*) ; en périodes correspondant aux phases de fructification de différents végétaux dont l'arbre à pain ; en deux périodes associées à la constellation des Pléiades, séparées par leur « chute » et leur « bain dans la mer » qui entamait une saison de pénurie (à partir de ce qui serait la fin de notre mois de mai). On sait aussi qu'ils reconnaissaient le mouvement solsticiel annuel du soleil, qui entamait en juin sa « descente » vers le *po*, domaine mythologique des dieux et aussi la « nuit »⁴². Moerenhout ajoute à ceci que de grands festivals, liés à la fertilité et à la production, se tenaient au début de ce qu'il dit constituer quatre « saisons », juin étant considéré comme le mois où prêtres et chefs « pleuraient le départ des dieux ». D. Oliver doute que ces « saisons », trop occidentales pour être vraies, soient autre chose qu'une reconstruction *a posteriori*. Les rituels *paiatua*, auxquels Teuira Henry n'assigne pas de caractère cyclique, avaient pour but de « retenir » les dieux et leur efficacité magique afin que les hommes puissent retourner à leurs activités profanes (*noa*). Car, comme le disait la récitation : « Levez-vous et courez, messagers ici présents, courez vers les dieux, priez les dieux d'approcher, les dieux innombrables, les milliers de dieux, les dieux au-dessus, les dieux au-dessous, les dieux de la mer, les dieux de la terre, les dieux à l'extérieur, les dieux à l'intérieur, les dieux de l'obscurité, les dieux de la lumière, priez-les de venir en tant que dieux à ce rituel. »

Et le chant de clôture des *paiatua* se résignait à ce que les hommes redeviennent ordinaires (*noa*) « fassent le travail domestique, retournent aux caresses, à l'horticulture » pourvu que le sacré émanant de « la foule des dieux reste ici »⁴².

Nous ne saurons jamais si un *paiatua* se préparait en cette période de « descente » du soleil, où la présence physique de créatures plus ou moins divines aurait pour une fois été possible. Peut-être que la hâte de Wallis de revoir « la vieille Angleterre »

l'a fait passer à côté de la transcendante expérience vécue par son successeur James Cook, révéralé comme une incarnation de Lono, dieu de « l'extérieur » et de la fertilité de la terre, lors du grand Makahiki de janvier-février 1779 à Hawaii⁴³. Il est vrai que c'est aussi sa mort — ou plutôt son sacrifice — qu'il va alors trouver.

Le *Dolphin*, quant à lui, va s'éloigner vers le couchant et « la limite de la terre », le 27 juillet 1767, observé par deux flottilles. L'une est centrée sur un « vieil homme », probablement un chef ou un prêtre, qui adresse quelques mots au navire : Robertson les notera sur un bout de papier ; occupé à la manoeuvre, il l'oubliera sur le cabestan, et ne le retrouvera plus ensuite. Pleurons ces paroles perdues, comme Porea pleure la compagnie des êtres extraordinaires, tueurs et dispensateurs, comme les dieux eux-mêmes.

Métaphores polynésiennes de l'Autre

Extraordinaires, dites-vous. Tueurs et dispensateurs, dites-vous encore. C'est bien ainsi, en effet, que les Ma'ohi de cette première confrontation ont vu les premiers Européens ; et de bien d'autres manières encore, dont on va parler, car ces métaphores sont l'événement et le fait ; car leurs échos et leurs modifications sont l'histoire des trente premières années du contact ; car, enfin, les ruptures ou évolutions ultérieures ne prennent sens que par rapport à elles.

Êtres extraordinaires, car vêtus de vêtements insoupçonnés, car poilus plus que de raison, car habitants d'une « île flottante » ; car il se dessine chez eux une hiérarchie étrangement proche, et pourtant étrangement lointaine ; tueurs, car des corps ma'ohi se sont défaits à cause d'eux, dans la sanguinolence des blessures par balle et par mitraille ; dispensateurs, car des objets si efficaces, dont la demande est si vive qu'on dirait que le désir en existe avant la connaissance, proviennent de leurs mains par milliers.

Le mythe tahitien tient tant au cœur de tous, qui voudrait que l'Europe fût, dès ce XVIII^e siècle, porteuse d'un satanique projet, allant contaminer de ce qui serait sa lèpre ces univers heureux que seraient les archipels du Pacifique Sud. « Pleurez, malheureux Taïtiens ! pleurez ; mais que ce soit de l'arrivée et non du départ de ces hommes ambitieux et méchants : un jour vous les connaîtrez mieux ; un jour, ils reviendront », écrit déjà

Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville*¹. Oui, certes, peut-être.

Oui, car déjà, en cette fin juin 1767 des hommes et des femmes de Tahiti sont morts, de cette tragique et sanglante présence de la mort, parce que les gens du *Dolphin* ont tiré sur eux. Une femme, porteuse d'offrandes, s'est présentée à terre à des officiers de rang : elle pleure un mari perdu dans le premier engagement du 21 juin, quand Robertson a fait ouvrir le feu sur les pirogues de guerre qui, d'après lui, voulaient saisir le cotre. Il y a dans ce « d'après lui » toute la dimension tragique de ces choses. Voulaient-ils saisir le cotre ? C'est très probable ; voulaient-ils mettre ses occupants à mal, nul ne le saura jamais. Autre absurdité, les signes désespérés du lieutenant au navire, demandant des tirs d'intimidation ne sont pas vus, ou pas compris.

Ainsi. Qui peut jurer qu'à trente ans, environné de dizaines de guerriers pressant de si près le cotre qu'il ne reste pas assez d'eau entre les plats-bords pour lancer la ligne de sonde, il n'aurait pas au moins pris des mesures défensives ? Qui peut assurer lesquelles ? Qui peut certifier de l'effet de ces mesures sur les corps en présence ? Personne, ce serait de l'aveuglement ou de l'inconscience que de le nier.

La notation d'un *midship*, George Pinnock, nous replace encore dans les intolérables effets de l'engagement du 24 juin, alors que Wallis s'est dégagé au canon : « Vis une femme Indienne dérivant près du bateau, ayant reçu une décharge dans le ventre². »

Pourtant, il faudra attendre bien longtemps pour que les morts tahitiens de 1767 trouvent de tristes homologues dans le cadre d'une intervention directe : l'histoire de ces années-là, où se dessinent et se mobilisent tant d'enjeux — peut-être tous les enjeux de l'histoire postérieure —, n'est pas lisible à partir de la seule contrainte ou de la seule violence.

Quelques-uns des détours de la conscience occidentale aimeraient trouver des arguments liés à une sorte de machiavélisme extérieur, les bateaux constituant le énième avatar du diable colonial. C'est en toute rigueur impossible ; non que les capitaines qui se succèdent soient miraculeusement exempts de ces dispositions impérialistes que partagent tous les politiques

d'Europe ; aux Antilles anglaises, des Africains, déportés dans les conditions que l'on sait (et avec la collaboration active des puissances autochtones elles-mêmes) sont déjà traités en sous-hommes. Il se trouve, simplement, que l'archipel tahitien ne se trouve pas dans le collimateur des puissances, pour des raisons d'éloignement et de logistique, et dans l'esprit particulier de la politique anglaise qui bien des années plus tard inspirera la « colonisation indirecte ». On y voit un lieu de relâche extrêmement utile dans l'immensité du Pacifique ; on y trouve donc de bonne politique d'y choyer ceux des naturels les mieux disposés, et *a fortiori* de les conserver en vie. Cette vision s'avérera encore plus pertinente quand commencera à se développer la « colonie » de peuplement de Nouvelle-Galles du Sud (environs du Sydney actuel) à partir de laquelle baleiniers, navires de transport ou de guerre auront à circuler dans les gigantesques espaces océaniques.

L'histoire de ces années tahitiennes du XVIII^e siècle ne peut pour autant servir d'argument idéologique à ceux qui tenteraient, en en étendant la trame spécifique à d'autres, de banaliser l'irruption coloniale lorsqu'elle se présente sous le jour raciste, dominateur, meurtrier et injustifiable qu'on lui connaît. Ce qui se passe alors ne peut pas plus, pour des raisons en somme symétriques, être lu à partir d'autres grilles ou d'autres scénarios, ceux du capitalisme « sauvage » des années 1900, du travail forcé, de la brutalité nue des corps expéditionnaires ; grilles ou scénarios en somme paresseux, qui pour paraître parfois faire force de loi dans les consciences, masquent par leur dérisoire simplisme les questions autrement paradoxales ou surprenantes que recèlent les simples faits tahitiens, et sans doute polynésiens. Certes, Tahiti connaîtra l'intervention directe : alors, pourtant, (1837-1844), l'archipel s'est déjà porté dans la mouvance de l'Occident.

La mort et la violence sont tragiques, car elles sont dans l'histoire ; la mort et la violence étaient certes dans l'esprit des gens du *Dolphin*. Fantômes terribles — puisque nous les provoquons et les pleurons à la fois —, elles habitaient non moins l'esprit ma'ohi. Un chant exhortait les guerriers à ne reconnaître dans leur adversaire « ni ami, ni parent » ; « que le guerrier se saisisse, disait ce chant, qu'il se saisisse (*haru*) sans retenue³ ».

Pleurez, malheureux *tahitiens*. Pleurez Diderot. Pleurez sur les guillotins de 1792, pleurez sur l'avènement de la bourgeoisie industrielle à laquelle vous et les encyclopédistes contribuèrent, sur les enfants morts d'épuisement des usines, pleurez sur les koulaks de 1934. Pleurez sur Boukharine, pleurez sur Henri de Navarre. Pleurez sur la jeune femme du 24 juin 1767. Pleurez sur le missionnaire Lewis qui va mourir le crâne fracassé à coups de pierre ; sur le collecteur d'« impôts » tahitien de Ra'iatea qui, en 1871, va mourir de la main de son propre « roi » soûl ; pleurez sur les victimes civiles et non civiles des douze guerres tribales que l'on compte entre 1767 et 1797, sur les sacrifiés terrorisés de 1803-1807, sur les Palestiniens de Tripoli, sur les Cambodgiens de 1976 ; pleurez sur les meurtres, pleurez sur les pleurs, pleurez sur l'histoire, il ne vous restera jamais assez de larmes.

Certes encore, le seul contact des peaux, des haleines ou des objets venus d'Europe va semer la mort dans les rangs ma'ohi, engageant un déclin démographique continu jusqu'à la fin du XIX^e siècle : épidémies de rougeole, de variole, syphilis endémique. Dès 1803, le premier groupe de missionnaires entendra cette terrible phrase : « Vous nous enseignez le salut, mais vous nous tuez⁴. » Pourtant. Nul, même pas Cook, ne peut empêcher les maisonnées tahitiennes d'envoyer leurs femmes au contact des équipages, contribuant ainsi malgré elles à la propagation endémique de la syphilis ; nul, même pas Bligh le sévère, ne pourrait faire respecter une quarantaine dont on ne verrait sûrement pas très clairement la pertinence médicale (rappelons que l'on est dans la médecine des « humeurs » et des « miasmes », et que le grand air tahitien serait plutôt censé guérir les maladies).

Certes toujours, le processus de l'échange est celui-là même qui aboutit à la mise sous tutelle, à la dépendance, à la dérive, au triste silence des années 1900, avec la colonisation par la France.

Pourtant. Ce n'est pas le même ensemble sociologique qui, un siècle après ces événements, sera colonisé ; souvenons-nous de nous défier du « point de vue de Dieu ». En ces années d'échange avec les « îles flottantes », personne, de plus, n'en

sait rien ; tous les acteurs, même avertis, eussent été terrifiés ou incrédules.

Qu'aurait-il donc, alors, fallu qu'il se passe ? Que le *Dolphin* passe au large de Tahiti, que l'Amirauté anglaise se désintéresse du Pacifique, que l'on n'eût pas été, sur la grande île abrupte, si demandeur d'objets extraordinaires, que des femmes, au lieu d'être montrées et offertes comme les signes visibles de l'échange, eussent été plus égoïstement confinées en des lieux clos ? Aurait-il fallu que, par une sorte d'improbable prescience, chacun se fût voilé et clos sur soi ? Qui, à présent, à Tahiti et ailleurs, dénonçant l'itinéraire souvent tragique ou absurde de l'histoire, en connaît ce qui aurait été le bon texte, le texte juste ?

Il y a, à mon sens, quelque chose de bien plus tragique à penser que les premières modifications subies par la société ma'ohi vont être induites, non pas par ce qui serait l'effet d'un désir d'asservissement extérieur, mais par l'effet immédiat (pour ne pas dire « naturel ») de la confrontation des dispositifs sociologiques et culturels, et de la diachronie (des modifications dépendantes les unes des autres) engendrée.

Les biens manufacturés (bientôt, les armes), que véhiculent les navires, constituent l'enjeu premier, le fil central, de cette histoire. Dès 1791, moins de trente années après le *Dolphin*, Vancouver notera les radicales modifications apportées par l'usage d'instruments différents, et le caractère véritablement organique de l'ensemble Angleterre-Tahiti à cet égard ; ceci, peu après Bligh, en ce qui concerne les vêtements (chap. VIII). Mais qui dit biens manufacturés parle de l'ensemble des dispositifs sociologiques qui en déterminent l'obtention ou l'échange. Aucune hache en fer, aucun clou, aucun mousquet, aucun tissu, n'existe *per se*, sans qu'il soit approprié ou contrôlé, donné ou pris, par quelqu'un qui est lui-même non un individu abstrait, mais le chaînon vivant d'un réseau que l'on pourrait penser l'environnant toujours comme une ombre invisible, sa « place » mouvante dans la société.

Voici par exemple les mousquets, voici encore quelqu'un de mesuré et de prudent comme James Cook, qui souhaite sincèrement, à mon sens, ne pas peser sur le jeu politique interne. Cook, comme tout capitaine, a la haute main sur

l'armement. Embargo sur l'armement, pour que telle unité « tribale » ne se trouve pas, par là même, démesurément avantagée dans sa confrontation avec une autre. On a besoin, d'autre part, du côté anglais, de relations confiantes avec les chefs de l'unité territoriale d'accueil ; comment leur expliquer qu'on leur refuse ce qu'ils demandent le plus sans être *ipso facto* soupçonné d'être l'allié tribal des « ennemis » ? Le geste symétrique apporte des conséquences de même nature : du point de vue, mettons, des gens de l'alliance tribale de la presqu'île (l'une des deux diagnostiquées par le capitaine de l'*Endeavour* lors de son premier voyage), on a une autre alliance « anglo-tribale de l'Ouest » en face de soi. « Ce » qui communique alors est en outre informé par les dispositifs socio-culturels faisant du capitaine l'autorité suprême sur l'armement, et des chefs les plus « éminents » les instances les plus avides d'un contrôle sur ce bien stratégique. Parler de l'allocation, de l'échange, du refus ou du vol d'un mousquet c'est donc parler de la hiérarchie ma'ohi, de la hiérarchie anglaise, de leurs légitimités, des dieux fondateurs de la cosmogonie tahitienne, du roi George, de la nécessité ou du caractère conjoncturel de la guerre, de leurs réalisations partielles dans l'événement, et de deux ou trois choses d'une égale simplicité : il ne s'agit pas « d'Anglais » qui donnent ou refusent des armes à « des Ma'ohi ».

Or, on l'a pressenti, ces dispositifs ne sont pas donnés comme tels, mais dans le double regard, la double projection, qui sont alors nécessairement la règle. Malentendu nécessaire, qui est à l'œuvre dans le fondement même de la communication entre systèmes culturels ; malentendus « productifs » (*working misunderstandings*), comme le note Sahlins pour Hawaii, car cette double projection constituant le « coeur » de la communication est porteuse d'effets les plus pratiques : elle « est », d'une certaine manière, la pratique elle-même³.

Que l'on me comprenne bien ; il ne s'agit pas de prétendre, par exemple, que les Anglais ne savaient pas faire « la différence » entre un roi et les chefs emblématiques et tribaux qui se trouveront être désignés pour tels ; ou que les Ma'ohi verront de « véritables » *ari'i* dans les officiers supérieurs. Les uns comme les autres savaient bien percevoir qu'il n'en était pas « tout à fait » ainsi, mais tout, précisément, est dans ce « pas tout à

fait » ; comment, en effet, si l'on me pardonne ce barbarisme, « agir » ce « pas tout à fait », cette métaphore ? On est simplement conduit à reconnaître l'impact sur la pratique des instruments et des syntaxes qui l'informent préalablement, du « signifiant » : ni un « officier », ni un *ari'i nui*, ni « l'Angleterre » ne sont donnés dans le réel avant que d'être conceptualisés.

Voici pourquoi, avant de retrouver ces sujets plus palpables que sont les « choses extraordinaires de l'Europe⁶ », (chapitre VIII), il nous faut savoir entre qui, selon quelles logiques et quels itinéraires ces choses vont et viennent dans ce Tahiti encore neuf du XVIII^e siècle.

Et, tout d'abord, d'où viennent-elles ? Le savoir mythohistorique ma'ohi est, on l'a noté, le seul mobilisable. Le lecteur peu familier de ce savoir, ou de ce qui nous en reste (et qui est loin néanmoins d'être négligeable) comprendrait mieux, en parcourant le texte, le statut métaphorique de dieux-chefs prêté aux premiers « découvreurs ».

Certes, contrairement à la mythologie hawaïenne où le concept de *Kahiki* parle d'une « terre invisible au-delà de l'horizon », la mythologie tahitienne évoque assez peu la question de la migration, et de « l'extérieur » ; mais quand c'est le cas, il s'agit toujours d'épisodes relatifs au « voyage », au déplacement (*tere*) des dieux ou des demi-dieux sur les océans, et à leurs mérites dans l'origine des choses utiles : ainsi les guerriers ancestraux ayant émigré de Tahiti à Tupuai, aux Australes, et entrés en possession de l'herminette magique d'un dieu de la mer ; ainsi de Maui, le dieu qui captura le soleil, etc.⁷. Encore en 1979, l'ethnologue Alain Babadzan pouvait recueillir dans l'île de Rurutu un récit mythique parlant du voyage d'un héros *ari'i, Aromaitera'i*, jusqu'« au bout de ce monde » (l'Angleterre), où il obtient (*roa'a mai*) le Dieu de sagesse⁸ ; mais cette invention-là, il nous faut la garder pour plus tard. Pour les Ma'ohi, le processus de « la » civilisation (ou de la culture par opposition à la nature) est impensable sans le temps mythologique, sans le rythme progressif et baroque des exploits et contre-exploits divins qui en fondent lentement les contours ; à la limite, l'ordre humain de la civilisation constitue le reflet appauvri, la métaphore de l'ordre mythologique, quand il est possible ou légitime de les mettre en relation.

L'efficacité même des herminettes, des pirogues ou des instruments techniques en général n'était pas seulement donnée dans l'objet, mais aussi dans les rituels qui investissaient généralement l'objet de ce qui faisait sa particularité. Dans la société qui s'offre progressivement aux regards et aux interrogations des « découvreurs », une réflexion très insistante et très pertinente sur l'efficacité technique, sur le *mana* des choses, ne cesse de se tenir, une réflexion qui déborde nécessairement le champ conceptuel de ce que nous appellerions la technologie, comme en témoigne ce geste rapporté par une tradition peut-être apocryphe, mais pertinente dans l'appareil culturel : un prêtre aurait, à cette époque, essayé de planter une hache en fer sur un lieu de culte, pour la reproduire. Car ce qui « produit » c'est aussi ce qui « pousse », comme les plantes, ce qui « fait apparaître » (*fa'atupu*). On peut remarquer ici qu'aucune de ces remarques ma'ohi, dont la logique est brièvement esquissée, n'est véritablement « fausse » ; on ne parle donc pas des « erreurs » mythologiques qui auraient, dans cette hypothèse, été commises.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, on n'a, à ma connaissance, aucune trace entre 1767 et 1774 de ce que les capitaines européens, Wallis et Cook notamment, expliquent aux Ma'ohi de ce qu'est l'Europe ou l'Angleterre. La seule information disponible à cet égard semble constituée par la consciencieuse explication pédagogique des principaux drapeaux européens, montrés par Cook lors de son premier voyage à Tupura'a Tamaiti (ex-Lycurgue)⁹ ; depuis Wallis, Bougainville est passé, et le chef ma'ohi de l'Ouest prétend, outre le drapeau français, reconnaître formellement un drapeau espagnol qui ne pourrait pourtant parvenir dans des eaux voisines qu'en 1772 et 1775, plusieurs années après. La première mention du mot *Peretane (Britain)*, qui atteste incontestablement d'une perception ma'ohi de l'événement « extérieur », date du vendredi 13 mai 1774. « A ce moment [alors que les officiers tentent de dissuader de jeunes Ma'ohi de s'embarquer pour l'Angleterre, et que tous pensent au contraire qu'ils en reviendraient avec « d'immenses Richesses] il était tout à fait inutile de persuader

quiconque de venir avec nous, tant de jeunes se portant Volontaires pour nous accompagner et même pour résider et mourir en *Britannia*. » Une note de la main de Cook ajoute : « ou *Pritanee*, comme ils appellent notre pays ».

L'arrivée, considérée comme cyclique, des navires dispensateurs de biens, s'inscrit dans le texte mythologique comme un autre texte, réel, qui procède du premier. Dans le Tahiti des années 1760-1790, pas plus que dans le Hawaïi de la même époque, « rien de ce qui était étranger n'était vraiment humain », pour reprendre l'inversion par Sahlins du célèbre principe de Tércence¹⁰. Le concept du « lointain » *atea*, était utilisé dans nombre d'élaborations politico-religieuses ; un ancien groupe territorial de Huahine du nom d'*Atea*, était associé aux *ari'i* de la légitimité la plus récente, originaires de Ra'iatea (ciel lointain) ; les fondateurs du groupe s'opposant à la dynastie originaire comme, dans l'histoire mythique de cette migration, la place des héros sur le balancier de la pirogue (*atea*) et celle des chefs plus anciens, sur la coque¹¹. En fait, *Atea* était le nom même d'un dieu, associé au « dôme du ciel », « *Atea* au grand pouvoir s'étendant de l'Est à l'Ouest et de la terre au ciel¹² ». Les 10 000 milles séparant Tahiti de l'Angleterre ne constituaient pas une explication plus particulièrement « rationnelle » de l'événement considérable constitué par les navires. De plus, le concept même de terre lointaine, qui nous paraît transparent était informé par des logiques culturelles associant comme dans beaucoup de sociétés polynésiennes « l'espace » et le temps, et donc, au-delà, la descendance au sens généalogique, concept matriciel du temps. C'est ainsi que les différents capitaines touchant Tahiti dans ces années-là seront parfois considérés comme descendants les uns des autres à l'image des dynasties de chefs elles-mêmes ; il en va de même à Hawaïi¹³.

Bligh pourra ainsi écrire des Ma'ohi en 1789 : « On a de bonnes raisons de douter que ces gens aient une connaissance du Système du Globe Habité. Les différentes distances doivent leur être expliquées par les espaces de temps qui leur seraient nécessaires pour les parcourir selon leur propre façon de voyager ; quand il s'agit de plusieurs Mois, cela se perd dans la Brume¹⁴. » Le caractère mythologique des exploits prêtés aux capitaines européens est tel qu'on leur demande s'ils « n'ont pas été si

loin que le soleil et la lune ; car ils pensent que nous sommes des voyageurs si remarquables qu'il n'est guère d'entreprise qui excède nos capacités¹⁵ ». La même question est posée à Hawaï¹⁶.

Etant si « lointaine », l'Angleterre, puisque c'est d'elle qu'il se trouve, par une série de hasards, être question, pouvait assez aisément s'associer à ces conceptions d'un temps social fondateur, métaphore qui peut elle-même sembler porter la trace des migrations originelles.

Bientôt, en 1798, quand le message biblique développant une autre cosmologie des « origines » commence à circuler par la bouche des missionnaires, on verra le jeune Tu, éminent chef de l'Ouest et futur Pomare, s'emparer avec une royale désinvolture de cette effigie ancestrale que constitue l'image d'Adam et Eve, arrachée à une bible : « Le chef avait été préalablement informé du fait que les personnes de la gravure représentaient les parents d'où provenaient les Anglais, les Tahitiens et tous les hommes¹⁷. »

La stratégie d'alliance esquissée ou construite lors des premières visites maritimes tendra naturellement alors, on le verra, à s'inscrire dans une extension de la logique tribale territoriale, qui entend rapprocher les ancêtres des unités tribales en cause. On sait dès 1792, grâce au témoignage de George Vancouver, que ces noms fondateurs que sont les noms des capitaines ayant jusque-là visité l'île, qu'est celui de George III, (« Keene George » dans la transcription du capitaine du *Discovery*), celui de *Peretane*, sont récités dans l'un des lieux de culte centraux de Tahiti, l'un des trois *marae* Taputapuatea (immense deux fois interdit) probablement celui connu aussi sous le nom de Taraho'i, près de Pare¹⁸.

D'où, sans doute, l'avide curiosité manifestée par les Ma'ohi de Huahine concernant l'endroit où se situait le lieu de culte familial de Cook, le 4 juin 1774, curiosité qu'il croit à tort concerner son lieu d'inhumation, par une logique cette fois-ci anglaise (les *marae* tahitiens n'étaient en effet pas exactement des cimetières) : « La dernière requête d'Oreo [Ori, chef emblématique de Huahine à l'époque] fut que je revienne, et quand il s'aperçut que je ne pouvais lui promettre, il me demanda le nom de mon *Marai* [lieu d'inhumation], étrange question à

poser à un marin, mais je n'hésitai pas une seconde à lui répondre Stepney, ma paroisse lorsque je vivais à Londres. On me le fit répéter plusieurs fois jusqu'à ce qu'on puisse le prononcer correctement, et Stepney Marai no Toote [Tute, nom ma'ohi du capitaine] fut repris en écho par une centaine de bouches¹⁹. »

La création, la désuétude ou la multiplication des lieux de culte constituaient en effet l'image même des mouvements et de l'évolution des unités socio-politiques ; leur connaissance, celle de leur nom, représentait un enjeu premier des relations politiques.

Les ancestralités anglaise et ma'ohi ne fusionneront « véritablement » jamais ; on n'aura des réalisations partielles de ce projet, avec le développement des familles — et, au-delà, d'un système culturel — « demis » (*'afa*) qu'un siècle plus tard. On en a pourtant, dès la découverte, une parlante ébauche avec la circulation des femmes, cette modalité d'alliance par excellence dans tous les sens du terme, ce moyen unique et efficace de rapprocher des groupes humains en une descendance commune, ici seulement esquissé.

Dès le *Dolphin*, les charmes féminins se portent littéralement au-devant de l'événement, dans leur plus transparente nudité : soit qu'il s'agisse, comme le 24 juin, de feindre l'alliance en des danses rituelles pour s'emparer de l'objet et des créatures « divines », soit d'instaurer cette alliance et les flux de biens et services qui en sont le résultat nécessaire. Les équipages européens sont les bénéficiaires généralement enthousiastes d'une coutume réunissant en un triangle d'affinité métaphorique un couple et l'allié de l'homme, son *taio*. La relation d'alliance sexuelle et cette institution, qui place les deux hommes en cause, outre l'obligation de services et d'aide mutuelle, dans une position de consanguins (les noms sont échangés), sont impensables l'une sans l'autre ; dans la synthèse de D. Oliver, le chapitre consacré à « l'amitié » suit ainsi immédiatement le chapitre consacré à l'alliance.

Pendant des décennies, il y aura peu de marins européens, généralement anglais, qui ne soient ainsi pourvus d'un *taio*, qui n'entretiennent avec un homme à terre cette relation de

consanguinité certes métaphorique, mais qui se réinsère dans les vastes ramifications des relations de descendance tribale. *La Boudeuse* de Bougainville n'a pas encore mouillé à Hitia'a que les pirogues affluent : « Tous venaient en criant *taio* qui veut dire *ami* [...]. Les pirogues étaient remplies de femmes [...]. La plupart de ces nymphes étaient nues, car les hommes et les vieilles qui les accompagnaient leur avaient ôté le pagne dont ordinairement elles s'enveloppent. Elles nous firent d'abord, de leurs pirogues, des agaceries où, malgré leur naïveté, on découvrit quelque embarras ; soit que la nature ait partout embelli le sexe d'une timidité ingénue, soit que, même dans les pays où règne encore la franchise de l'âge d'or, les femmes paraissent ne pas vouloir ce qu'elles désirent le plus. Les hommes, plus simples ou plus libres, s'énoncèrent bientôt clairement : ils nous pressaient de choisir une femme, de la suivre à terre, et leurs gestes non équivoques démontraient la manière dont il fallait faire connaissance avec elle. Je le demande : comment retenir au travail, au milieu d'un spectacle pareil, quatre cents français, jeunes, marins, et qui depuis six mois n'avaient point vu de femmes²⁰ ? »

En effet, et c'est bien le but recherché : il faut que l'activité de « l'île flottante » cesse d'être close sur elle-même pour s'orienter vers les maisonnées et unités tribales. C'est cette même capacité de séduction qui sera dirigée vers les équipages des navires anglais, de Cook à Vancouver et de Bligh à Edwards, qui jouera un si grand rôle dans la mutinerie du *Bounty*, même si des capitaines à l'éthique plus puritaine que celle de Bougainville, comme Cook, tendront à ne s'étendre que peu sur ce « commerce » tous azimuts. Il ne s'agit, en fait, ni de « commerce » ni de cet *old trade* dont parlent Wallis et Robertson : c'est d'alliance, au double sens relevé ci-dessus, qu'il s'agit.

Car, pour des raisons tenant à l'organisation socio-politique ma'ohi elle-même, la relation entre *taio* dépassait largement le seul contexte de ce que notre conception de la monogamie appellerait un ménage à trois. C'est ce que révèle l'observation par Cook, en avril 1774, « d'armées » réunies sur le littoral de Pare auprès de la fameuse flotte de guerre peinte par Hodges, et prêtes à s'en aller assaillir un chef de Mo'orea.

« Nous fûmes reçus par une Vaste Multitude, certains en armes et d'autres pas, les uns criant Tiyo de Otoo [Tu, futur Pomare 'I'] les autres Tiyo de Towha [Teto'ofa] [...]. Ce dernier vint à ma rencontre, il me reçut avec une grande courtoisie, et se saisit de ma main droite. Un Chef du nom de Tee [Ti'i], Oncle du Roi [Tu] et l'un de ses Premiers Ministres, tenait ma main gauche, et je fus ainsi tiré entre les deux parties, se déclarant chacune de nos amis. » Une première version de la rédaction donne : « La Foule [...] était divisée en deux parties qui se réclamaient chacune de mon amitié en criant Tiyo no Tootee [ami de Cook !]²¹. »

La relation entre *taio* instaurant une consanguinité, elle s'agrège nécessairement dans les réseaux de la descendance, et intègre immédiatement le *taio* européen dans une unité tribale ; on peut remarquer ici que Cook, en cet épisode, se situe en somme au niveau d'un chef « emblématique » ou titulaire dans la terminologie d'Oliver, puisque deux sous-tribus distinctes se définissent comme ses *taio*. C'est cette même logique sémantique qui, une quinzaine d'années plus tard, amènera les mutins du *Bounty*, pourvus de femmes et de *taio* ici ou là, à se trouver combattre aux côtés des uns et des autres. Car, comme le note encore Cook lors de sa troisième visite à Ra'iatea, « ces peuplades ne peuvent concevoir qu'on soit ami d'une tribu sans adopter ses haines ou épouser ses querelles²² ». Cette notion s'étend ainsi à celle d'allié tribal, en ce qu'elle recouvre deux connotations très probablement confondues ou étroitement associées dans la perception ma'ohi.

Dans les modalités de l'alliance au sens strict, c'est l'ensemble des dispositifs sociologiques ma'ohi qui s'empare de l'événement. La société de cette fin du XVIII^e siècle était organisée en ordres sociaux fortement endogames. Dès le *Dolphin*, on peut repérer les signes de cette projection : Purea, femme *ari'i* de haut statut qui a déjà transmis ce statut à un fils, choisit ses amourettes parmi quelques officiers ou sous-officiers, certes de second rang. Des femmes plus jeunes, d'un statut comparable semble-t-il, mais n'ayant peut-être pas encore assuré sa reproduction ni celle du statut de leur conjoint, ne se livrent pas avec la même liberté que leurs homologues moins titrées. Le *midship* Henry Ibbott note ainsi d'une part que « les femmes étaient

loin d'être réservées. Car quand un homme trouvait une fille à sa convenance, ce qui n'était pas Difficile dans le nombre, on ne faisait de cérémonie ni d'un côté ni de l'autre [...]»²³. Il remarque cependant d'autre part que « les filles de la catégorie la plus blanche admettaient toutes les libertés sauf l'ultime (...) ». Il se demande enfin « s'ils ne désireraient pas une descendance de Britanniques parmi eux »²⁴.

Or, précisément, il est assez étonnant qu'on n'ait aucune trace au XVIII^e siècle d'une descendance de la sorte : le seul exemple est celui de Fletcher Christian et d'autres gens du *Bounty*, mais qui ne firent pas souche dans le cadre d'unités socio-politiques ma'ohi résidant à Tahiti. On peut se demander si les plus hauts statuts ne craignaient pas les résultats de ce qui, dans la conception ma'ohi, aurait été, à certains égards, une hypergamie (alliance avec un statut supérieur), en l'occurrence avec des officiers anglais, résultats porteurs, dans cette optique, d'un bouleversement profond des statuts et des rangs. La même démarche, qui dissocie de la manière la plus traditionnelle, la sexualité de la descendance, est néanmoins valable pour les statuts les plus bas. L'endogamie ne semble se vivre que métaphoriquement. Il est vrai que la réciprocité relative qu'elle suppose dans le contexte ma'ohi entre les rôles masculin et féminin, marquée dans les mariages par les flux symétriques de biens venant du côté féminin comme du côté masculin, est impossible en l'absence de femmes européennes ; c'est sans doute pour cette raison que le Tahitien baptisé Jonathan par Robertson, invité à dîner à bord du *Dolphin*, est si ravi qu'on lui montre une miniature de *lady* qu'il feint de l'embrasser, comme si ce geste constituait à ses yeux l'image d'une alliance dans l'autre sens²⁵.

Il est vrai aussi que la constitution de véritables « mariages » anglo-ma'ohi irait contre les catégories les plus profondes, forçant notamment du côté anglais les femmes à la commensalité, « contaminant » ainsi selon les conceptions ma'ohi l'une et l'autre catégorie. On se souvient du refus de Pureau, invitée à dîner sur le *Dolphin*, de toucher à quelque nourriture que ce soit ; les femmes *ari'i* invitées par Vancouver vingt-cinq ans plus tard, qui, elles, partagent la nourriture offerte, sont présentées par le capitaine comme des « privilégiées ».

Les mêmes difficultés sont présentées par Sahlins à propos du cas hawaïien. Elles sont informées par les sous-différences de l'organisation politique hawaïienne de l'époque : loin, en effet, d'insister comme à Tahiti sur une alliance, fût-elle métaphorique, entre statuts égaux, « comme en Polynésie Occidentale les gens du pays sont à l'égard des chefs en position de donneurs de femmes²⁶ ». Cook note qu'au contraire des femmes tahitiennes, leurs congénères hawaïiennes « n'étaient guère influencées par des motifs intéressés, usant presque de violence pour nous attirer dans leurs bras, qu'on leur donnât ou non quelque chose²⁷ ».

C'est ainsi que, lors du dernier départ de Cook, « hommes et femmes vinrent nombreux en bateau, et sous la direction des femmes, les hommes montèrent à bord et déposèrent dans les interstices du pont les cordons ombilicaux d'enfants nouveaux²⁸ ». Ce geste, explique Sahlins, se rapportait à une coutume nommée *wawahi*, « forcer le passage », « offrande d'une femme du commun à un chef régnant ou à un dieu dans l'espoir que son premier né serait engendré par (lui) ».

Dans le cas hawaïien, comme très probablement dans le cas tahitien, la circulation sexuelle entre Anglais et sociétés locales, aboutit, de par les nouvelles coutumes (commensalité) adoptées par les femmes, à une contamination rituelle des uns et des autres ; c'est ainsi, note Sahlins, qu'à Hawaïi les Anglais avaient de ce fait perdu leur statut « divin » dès 1793 (visite de Vancouver). A Tahiti, cette ébauche d'alliance va se poursuivre pendant des décennies, dégénéralant en commerce assez proche de la prostitution au fur et à mesure que les catégories socio-politiques, les schémas mythiques qui les organisent perdent de leur pertinence.

De fait, quelques décennies plus tard, le traitant et futur consul de France Moerenhout, parlant de sa première visite de 1829, sera scandalisé par les visites forcées des femmes sur les baleiniers, nouvelles « îles flottantes » d'un Tahiti alors profondément transformé, dérivant déjà dans la perte de sens ; lors d'une visite à Papara, il taxera de prostitution la forme, sans doute triste et appauvrie, d'un mode de relation encore plein de sens au XVIII^e siècle²⁹.

Des dieux-chefs d'un autre type

Ce qui vaut pour l'alliance vaut pour l'ensemble des dispositifs socio-culturels qui se confrontent alors, et donc pour les formes hiérarchiques. On a des preuves évidentes de la conceptualisation ma'ohi de la hiérarchie européenne comme de la conceptualisation européenne de la hiérarchie ma'ohi.

La conceptualisation ma'ohi de l'événement se révèle d'abord au travers de la pratique — les événements très « ritualisés » qui font passer vis-à-vis du *Dolphin* de la guerre à l'échange et qui ne peuvent, on l'a vu, être décrits indépendamment des schèmes culturels qui leur sont implicites ; elle émerge explicitement, on va le voir, des témoignages postérieurs concernant les relations entre les deux dispositifs hiérarchiques en présence.

Pendant plusieurs décennies, les officiers supérieurs anglais sont traités comme des métaphores d'*ari'i*, des *ari'i* d'un autre type. Non par une ressemblance fortuite, par une simple coïncidence qui serait déjà donnée dans le réel : car on ne verrait pas comment des Anglais, portant perruque et jaquette, pourraient bien être confondus avec des hommes et des femmes au teint « cuivré » dont les amples blouses longues, contrairement aux tricornes et aux uniformes, ne les distinguent pas par elles-mêmes du tout-venant. Ce qui les fait « seigneurs », *ari'i*, c'est la reconnaissance de leur position hiérarchique dans leur propre société, et dans ses émanations que constituent les « îles flottantes ». Ce n'est pas la ressemblance qui les fait *ari'i* ; c'est le fait qu'ils soient *ari'i* qui les rend ressemblants. Alors, en effet, la

ressemblance est possible, parce que culturellement informée : de fait, leurs tricornes s'ornent des plumes seigneuriales (comme tard dans le XIX^e siècle les fameux chapeaux de la famille royale anglaise) ; leurs jaquettes au liséré d'or brillent (*hanahana*) réalisant ainsi une des conditions de l'esthétique *ari'i* « briller comme l'étoile du matin¹ » ; le rouge (*te 'ura*) si valorisé comme couleur seigneuriale forme le fond de leur *reva*, de leur emblème, d'où le goût postérieur des chefs de haut statut pour des présents de vêtements de cette couleur, qui se nourrit de cette conjonction ; leur capacité guerrière et répressive si éminente incarne cet autre trait de l'*ari'i* modèle, dont « la colère doit être comme l'alizé, non pas entendue mais ressentie¹ ». Leur capacité de redistribuer ou de stocker des biens rares les place à un niveau égal ou supérieur à celui des chefs titulaires, qui se situent à leur égard un peu comme leurs propres dépendants immédiats vis-à-vis d'eux, y compris l'ambiguïté de la relation statutaire (de chef tribal ou sous-tribal dépendant à chef titulaire d'une « alliance », il n'y parfois que la distance d'une guerre ; mais l'Angleterre n'est pas conquérable) ; à Hawaï, au contraire, la hiérarchisation globale est plus nette : « les chefs sont aux Européens comme le peuple est aux chefs » (Sahlins). Au loin, dans Atea flotte la figure du roi George, « *ari'i* vaste (*rabi*) de Peretane », figure mythico-historique qui va bientôt habiter toute la société politique polynésienne, de Hawaï à Tonga, de Tahiti à la Nouvelle-Zélande.

Certes le mot *papa'a* (orthographié *papa'a*) qui signifie « européen » ou « caucasien » et atteste donc de la perception d'une différence « ethnique » globale apparaît à ma connaissance dès 1789² ; mais, par lui-même il ne décrit ni ne dénoue ces projections.

Si dans toutes ces relations il y a évidemment tactique et stratégie, il n'y a pas de calcul dans les termes culturels qui les informent, pas de cette distance machiavélique qu'aimeraient y voir ceux qui se refusent à admettre le caractère premier de la hiérarchie dans ces faits ; cette distance qui supposerait absurdement un instant où la société ma'ohi, suspendant le temps, se gratterait la tête et se dirait : « Ce sont des gens simplement plus forts, nous allons en faire des dieux-chefs » ; il ne s'agit pas plus, comme on l'entend parfois, d'une manifestation de

l'hospitalité polynésienne. Car, dans un cas, c'est de la même chose qu'il s'agit, ou de sa traduction ; car dans l'autre il ne s'agit pas d'un traitement global de ce qui serait « les étrangers ». La persistance de la « connexion britannique » tard dans le XIX^e siècle ne pourrait pas davantage s'expliquer par une sorte de goût ontologique des Tahitiens pour le profil de Victoria, les *admirals of the blue*, les housses cachant la nudité des pieds de piano, le thé et les biscuits. La projection sur l'événement, la constitution partielle d'un ensemble tribal métaphorique incluant l'Angleterre dont on va parler sont coextensifs de signes évidents de tension et d'hostilité : c'est d'un « projet » socio-politique ou socio-culturel dont il est question, donc de structures culturelles largement inconscientes, et non d'états d'âme où peut se refléter la gamme innombrable (et donc, non pertinente pour le sujet) de toutes les subjectivités possibles.

C'est précisément pourquoi la saisie de la projection ma'ohi sur l'événement, de la projection anglaise sur la première en une sorte de malentendu nécessaire, est si importante ; car la déstructuration ultérieure, et donc l'histoire, se confondent avec les difficultés rencontrées par ces structures culturelles à se reproduire, à penser la pratique, qui comme chacun sait ne ressemble pas nécessairement à ce qu'on voudrait qu'elle soit. Quelques décennies plus tard, on ne saura plus très bien ce que signifie ma'ohi dans la locution « chef ma'ohi » : quelque temps encore après, c'est sur le concept même de chef que les processus antérieurs auront jeté le doute ; et si les capitaines et amiraux ne seront plus des *ari'i*, on ne verra plus où les situer dans un ensemble devenu politique et économique, au sens occidental de ces termes, alors que les baleiniers et aventuriers d'Europe disent et font la loi.

Le statut d'*ari'i* (Tahiti) ou d'incarnation divine (Hawaii) prêté à James Cook est une donnée quasi folklorique de l'historiographie du Pacifique Sud. Il s'agit certes d'une projection exemplaire, qui tient sans doute à la convergence entre le modèle ma'ohi du héros et les traits éminents de caractère du célèbre capitaine : modération (qui, coexistant à la capacité de colère punitive, était aussi un trait de l'*ari'i* exemplaire³), capacité de négocier, retrait des choses de ce monde notamment du fait

de son refus, connu un peu partout, du commerce féminin et vis-à-vis du « peuple » (*nuna'a*) qu'on lui reprochera néanmoins de ne pas assez marquer. Il y a quelque ironie à penser que cette seigneuriale réputation concerne un homme d'origine plutôt « obscure » (son père était un fermier du Yorkshire), incontestablement roturière, et qui eut à souffrir quelques difficultés de ce fait.

Mais Cook, pour monopoliser tous ces hommages du fait d'un « culte des ancêtres » aussi bien européen que tahitien⁴ n'était pas le seul de sa sorte ; l'épisode du *Dolphin* montre, malgré les lacunes de l'information, quelque chose d'analogue, à l'égard de Wallis et des officiers supérieurs. Le distingué Joseph Banks, mécène de l'équipe de naturalistes de l'*Endeavour*, et *gentleman* éduqué à Eton, fut l'objet d'une révérence analogue de la part des Ma'ohi. Le vendredi 12 mai 1769, alors que le fort destiné à abriter l'infrastructure nécessaire aux observations du transit de Vénus est devenu un lieu de rencontre usuel, Cook note ceci :

« Ce Matin un Homme et deux jeunes femmes plus quelques autres [personnes] vinrent au fort, que nous n'avions jamais vus ; et comme leur manière de se présenter était singulière, je la mentionne : Mr. Banks était à la porte, commerçant comme d'habitude avec les gens, quand on lui dit que des Etrangers [*Strangers*, c'est-à-dire des inconnus] arrivaient et il se tint donc là pour les recevoir ; le groupe avait emmené un Douzaine de jeunes souches de Plantains et d'autres petites plantes, ils posèrent tout ceci à quelques vingt pieds de Mr. Banks, ces Gens firent ensuite un sentier entre eux et lui ; ceci fait l'Homme (qui semblait n'être qu'un Domestique des deux Femmes) apporta Séparément les deux souches de Plantain, et en les offrant prononça une courte phrase, que nous ne pûmes comprendre ; après ceci il prit plusieurs pièces d'Etoffe et les étendit sur le sol, l'une des Jeunes Femmes s'avança sur l'Etoffe et, avec autant d'Innocence qu'il est possible, se découvrit en son entière nudité depuis la taille jusqu'en bas ; elle se tourna ainsi une ou deux fois sur elle-même, je ne suis pas sûr, puis s'éloigna de l'étoffe ; puis [s'entourant d'une nouvelle couche] s'en sépara encore ; de l'Etoffe fut à nouveau étendue sur l'ancienne, et la même cérémonie prit place ; après quoi l'Etoffe

fut roulée et donnée à Mr. Banks, et les deux jeunes femmes vinrent l'embrasser, ce qui mit fin à la cérémonie⁵. »

Il est facile de reconnaître dans ce rituel la célèbre danse dite « du *tapa* » désormais folklorique, offrande réservée aux *ari'i* et qui, par exemple en 1826, provoqua tant d'ennuis à Aimata (Pomare IV) ; elle en fut alors, bien que femme, la destinataire lors d'un passage à Mo'orea, alors que le puritanisme protestant était la loi⁶. Les présents d'étoffe, bien particulièrement précieux du fait du temps de travail nécessaire à sa production à partir de l'écorce d'un mûrier, comme de l'habileté technique qu'il supposait, étaient en effet des ingrédients quasi obligatoires de la relation entre peuple et *ari'i*.

Ce qu'on peut saisir de la relation des Ma'ohi à Cook donne, on l'a dit, une image exemplaire de ce qu'était cette relation vis-à-vis de l'ensemble de la hiérarchie anglaise.

Il entendit lui-même de ses propres oreilles qu'il était considéré comme un *ari'i*, dans une occasion, il est vrai, où tout un chacun aurait douté de la « sincérité » de cette affirmation. Le dimanche 8 mai 1774, un mousquet est dérobé à l'une des sentinelles postées à terre, gardant les installations pour l'eau douce et la forge. Dans le cours des opérations destinées à retrouver le coupable, plusieurs pirogues sont saisies parmi celles qui circulent dans le lagon de Matavai ; les occupants de l'une d'elles, au comportement étrange, sont retenus. Cook entend se servir de l'homme, qui se dit tout d'abord *ari'i*, comme d'un envoyé auprès de Tu, chef titulaire de la région, pour lui demander de récupérer le mousquet et le voleur. Il note ceci : « [L'homme] était pourtant peu désireux de se charger de cette tâche diplomatique et avança Diverses excuses, l'une d'elles étant de participer d'un rang trop modeste pour un Emploi si haut, disant qu'il était seulement Manahouna [*manahune*] [...], qu'il fallait un Aree [*ari'i*] pour parler à un Aree et que les seuls Aree présents étaient Otou et moi-même ; qu'il serait donc bien préférable que je m'en charge personnellement⁷. »

Mais l'identification de Cook comme un *ari'i* est attestée par bien d'autres que lui, et dans des circonstances infiniment moins ambiguës, même si, dans ce premier exemple, l'hypothèse d'une flatterie calculée, dans un endroit « où chacun se prétend *ari'i*⁷ », reste néanmoins significative.

William Bligh, officier de Cook lors de son dernier passage à Tahiti en 1777, est témoin de la scène suivante fin octobre 1788, alors qu'avec le fameux *Bounty* il est de retour dans la baie de Matavai : « Cet après-midi, un homme est venu avec le tableau du Capitaine Cook dessiné par Mr. Webber [dessinateur du troisième voyage] et qu'il avait laissé à Otoo [en gage de témoignage d'amitié à l'intention d'autres navires]. On me l'apportait pour réparation. Le cadre était cassé mais le tableau n'était nullement endommagé [...]. Ils l'appelaient Tooté (ce qui fut toujours leur manière d'appeler le capitaine Cook), Earee no Taheite, chef de Taheite⁸. »

Le célèbre capitaine du *Bounty* est témoin le vendredi 21 novembre 1788 de l'usage qui est fait de cette relique ancestrale : « L'après-midi je fus invité à un *heiva* [catégorie désignant aussi bien des "spectacles" que des rituels] dont la partie la plus extraordinaire était une oraison en notre honneur. Douze hommes étaient divisés en quatre rangs avec deux femmes sur le devant ; derrière se tenait un prêtre qui fit un discours de dix minutes et que l'assistance écouta avec la plus extrême attention. Pendant ce temps, le tableau du capitaine Cook, apporté à cet effet, fut placé auprès de moi. Quand le prêtre se tut, on enveloppa le tableau avec un morceau d'étoffe blanche ; on m'enveloppa moi-même avec un autre morceau. Le prêtre recommença ensuite à parler [...] et un vieil homme plaça un bout de feuille de cocotier tressée à mes pieds ; on fit de même pour Tinah, et en bas du tableau⁹. »

Le vêtement d'écorce blanc était, on l'a vu, une offrande réservée aux *ari'i* ; quant à la feuille de cocotier, tressée ou simplement déformée (*twisted*) pour lui conférer un aspect considéré comme caractéristique, son usage était lui aussi étroitement associé à la hiérarchie politico-religieuse. D. Oliver, citant Bligh, les *Transactions* de la L.M.S. de 1797-1806, (c'est-à-dire les extraits imprimés des journaux des missionnaires), William Ellis, Teuira Henry en parlent comme emblème de l'autorité, utilisée à l'occasion de l'investiture d'un chef titulaire, d'un nouveau lieu de culte ; comme l'une des offrandes destinées aux membres de la société aristocratique des *ari'oi* partant vers une de ces randonnées inter-insulaires qui leur étaient habituelles ; comme accessoire obligatoire des funérailles de gens

importants, etc.¹⁰. Les mêmes pratiques, qu'il n'est vraiment pas abusif de nommer des rituels, seront à nouveau observées par le second maître du *Bounty*, James Morrisson, en février 1790¹¹.

Une autre remarque de Bligh montre encore que Cook n'était pas le seul capitaine européen à être traité en *ari'i*, contrairement à ce que laisserait penser une tradition anglaise et européenne qui relève, on l'a dit, d'une sorte de culte spécifique du héros, radicalement distinct, malgré les apparences, des faits qui nous préoccupent (on compterait toujours actuellement en Angleterre plus de deux cents monuments et stèles à la mémoire du capitaine). Bligh révèle comme suit la généralité de ce traitement métaphorique : « Toute Personne qui vient parmi ces gens a ou peut avoir son Tyo ou ami, mais le Commandeur ou Ereerahigh [*ari'i rahi*, *ari'i* « vaste »] a aussi son Erree (ce qui signifie son Champion). L'Erreerahigh ne peut être le simple Eree de personne, et se voit simplement désigner un Tyo ; Tynah [ex-porteur du titre de Tu, désignant l'*ari'i* « vaste » de l'alliance de l'Ouest et futur Pomare « I »] est ainsi mon Ami et Moannah [l'un des *ari'i* contrôlant la région de Matavai] mon Eree, qui est supposé venger toute offense qui pourrait m'être faite.

« Quand le Capitaine Cook était ici il était dans le même cas. Tynah était son ami et Poeno [probablement Paino, chef tribal de Matavai] son *ari'i* et c'est de ce fait que son effigie, donnée à Otoo, est gardée par Poeno [...]. Poeno est aussi mon Tyo et, dans son district, ses gens l'appellent de mon Nom et moi du sien, mais partout ailleurs je porte le nom de Tynah ou de Matte, autre nom qu'il porte¹². »

C'est parce que Bligh est une sorte d'*ari'i rahi* (de l'île flottante) qu'il est *taio* d'un autre chef titulaire et n'est l'*ari'i* « dépendant » de personne : on ne peut guère imaginer de description plus explicite du statut métaphorique conféré aux capitaines européens dans la configuration socio-politique mao'hi ; et si, résidant dans le territoire tribal d'un *ari'i* de plus petit statut, il se trouve aussi être son *taio*, c'est dans le cadre même de l'autonomie relative des chefs tribaux théoriquement dépendants, constamment relevée par exemple par Douglas Oliver¹³. Un petit *gentleman* de Cornouailles, aux manières pour le moins rugueuses, se trouve ainsi désigné dans une île tropicale

par une onomastique exotique et païenne, alors qu'un « Naturel » à peine vêtu, fût-il descendant direct de dieux « obscurs », pourrait revendiquer faire partie d'une famille de Plymouth, très vraisemblablement à l'insu de cette dernière.

Encore en 1797, les officiers du bateau missionnaire le *Duff* seront les « *ari'i no te pahi* », les « seigneurs du navire »¹⁴. Il est bon d'insister, en cette occasion particulièrement spectaculaire, sur l'absence de relation de ces faits avec ce qui serait une sorte d'amour ontologique de tel ou tel Ma'ohi pour tel ou tel capitaine, ou avec ce qu'une seconde lecture de type tiers-mondiste (et implicitement psychologue) croirait y lire comme un signe d'aliénation ou une funeste erreur d'interprétation. Ainsi, en mars 1792 deux petits vaisseaux le *Prince William Henry* et le *Jenny* sont à Matavai ; on n'a pratiquement aucun témoignage sur cette visite, mais on sait que quelques mois avant, Vancouver était toujours traité comme un *ari'i* et avec lui « King George », dont on va parler. Un Ma'ohi dira à Bligh, touchant à nouveau Tahiti en avril, que « Ces Vaisseaux étaient de misérables Vaisseaux, et leur Capitaine un fieffé Rascal¹⁵ ». On savait déjà — on avait toujours su, probablement — à quoi s'en tenir sur « les gens » ; il ne pouvait en être de même pour les catégories socio-culturelles, sur ce que la pratique en reflétait.

C'est ainsi que les deux premières (et dernières) visites de James Cook dans l'archipel hawaïen, début 1778, puis fin 1778-début 1779, furent bien traitées comme des manifestations « divines », nous confirme Marshall Sahlins, resituant l'événement dans la confrontation des structures culturelles anglaise et hawaïenne qui l'informe, et éclairant, chemin faisant, un épisode aussi célèbre que mystérieux, la mort du navigateur.

Pour quelle raison, se demandaient jusque-là les commentateurs, Cook, effectivement considéré comme un dieu aux yeux hawaïens aurait-il péri, en février 1779, sous les coups de centaines de sagaies, dans la désormais fameuse baie de Kealakekua ? C'est du fait de cette qualité divine même, montre Sahlins, grâce à un ensemble de données mythologiques et culturelles, qui apparaissent ainsi comme des instruments de base de l'histoire polynésienne comme de l'histoire de la « Polynésie ».

Cette conjoncture est à nos yeux (comme très certainement à ceux de la société hawaïenne de l'époque) particulièrement

spectaculaire, du fait d'un hasard spatio-temporel faisant coïncider l'arrivée de l'escadre anglaise et la tenue d'un grand festival annuel célébrant le retour périodique depuis « Kahiki » du dieu de la fertilité et de la production. Elle doit d'abord être vue comme un exemple limite, par le remarquable parallélisme des faits et des codages culturels, de ces processus du XVIII^e siècle polynésien dont on évoque progressivement les termes sous l'angle tahitien ; processus au cours desquels mythe et événement, culture et transformation s'informent réciproquement. Les très riches analyses de Sahlins recomposent, comme l'événement lui-même, une totalité, fournissant ainsi un exemple parlant de ce que furent les « îles flottantes » et les diachronies qu'engendra leur apparition à l'horizon. Ces analyses concernant le cas hawaïen ne peuvent être résumées ici qu'à grands traits¹⁶.

Les premières escales du *Resolution* et du *Discovery* à Kauai et Ni'ihau ne révèlent la dimension « divine » de l'événement qu'implicitement, avec la pratique d'un « culte du cargo » avant la lettre. L'arrivée sur l'île de Hawaïi elle-même de l'escadre, de retour d'Alaska, en janvier 1779, fut explicitement considérée comme une apparition du dieu Lono, à qui Cook fut tout aussi explicitement identifié. Dans la pensée hawaïenne, Lono était le dieu paisible de la fertilité de la terre, associé aux dynasties de chefs secondaires déposés, par opposition à Kukailimoku (« Ku-le-mangeur d'îles ») ou simplement Ku, dieu guerrier des dynasties autochtones. Il était, vis-à-vis de Ku, comme le ciel vis-à-vis de la terre, comme les chefs « extérieurs » (ou « usurpateurs », Sahlins n'est pas très clair sur ce point) vis-à-vis des chefs autochtones, en définitive comme Cook lui-même vis-à-vis de Kalaniopu'u, chef régnant de Hawaïi et incarnation de Ku. Cette alternance médiatisait toute la cosmologie politique hawaïenne. Elle constituait précisément la « charte » du grand rituel annuel du Makahiki, analogue à certains égards au *païatua* tahitien. Le Makahiki « jouait » le retour de Lono sur Hawaïi, qui effaçait provisoirement l'influence de Ku. Ce retour s'opère depuis Kahiki, « terre invisible au-delà de l'horizon où la terre touche le ciel » et où Lono doit ensuite repartir.

Le début du Makahiki correspond au premier mois de la saison chaude ; il est marqué par l'apparition matinale des Pléiades sur l'horizon. Au début du festival, les lieux de culte

de Ku et les rituels associés sont déclarés *tapu* ; une image de Lono, constituée d'une sorte de croix sur la barre transversale de laquelle est suspendu un tissu d'écorce blanc, est promenée autour des îles et reçoit dans les lieux de culte successifs des offrandes de vivres et des hommages. Ce circuit, qui rappelle les autres circambulations bien connues dans les rituels politiques malayo-polynésiens, représente la prise de possession du territoire.

Lorsque l'effigie de Lono, après des déplacements durant environ trois semaines, revient dans son temple d'origine, le chef régnant sort de la réclusion où il était tenu et se rend auprès du même temple. Il y est rejoint par un des prêtres-serviteurs de Lono qui le touche avec une sagaie dans un combat mimé ; serviteurs du chef régnant et serviteurs de Lono prolongent cette mascarade. Elle clôt la rivalité métaphorique entre Lono et chefs autochtones et amorce la reconquête provisoire de son territoire par le chef régnant : ce dernier offre au temple de Lono un porc, accueillant son rival et associé dans « la terre appartenant à nous deux ».

Quelques jours après, c'est au tour de Lono de souffrir une mort rituelle ; son effigie est à nouveau enfermée dans un temple, les surplus de vivres suspendus dans des filets qui lui étaient destinés sont jetés à terre (c'est-à-dire à destination du chef régnant) ; une « pirogue de Lono » chargée d'autres offrandes est mise à l'eau en direction de Kahiki ; les temples de Ku sont réouverts, et des rituels s'y tiennent à destination du double divin du chef régnant.

En 1778, l'escadre de Cook apparaît à l'horizon vers le 25 novembre, une semaine après l'émergence des Pléiades. Après les visites à Kauai et Ni'ihau, l'escadre commence une circumnavigation de Hawaïi le 2 décembre 1778, date approximative de la clôture des temples de Ku ; la progression s'opère vers la droite, direction normale de la procession de Lono.

L'ancre final de Kealakekua est situé à proximité du grand temple d'Hikiiau, plus spécialement dédié à Ku mais où est parfois enfermée l'image de Lono. Le tour de l'île par l'escadre est plus long de quelques jours que la procession ; on verra plus loin quel statut accorder à ces écarts de la pratique et du mythe.

Les témoignages, en tout cas, attestent unanimement de l'extraordinaire enthousiasme manifesté par des milliers de Hawaïiens lors du débarquement. Un historien hawaïien rapporte la tradition transmise depuis lors : « A présent nos os [c'est-à-dire nos ancêtres] vivront ; notre *aumakua* (dieu ancestral) est revenu¹⁷ » ; car dans la pensée de l'ensemble des cultures polynésiennes de l'époque, les groupes vivants sont une nouvelle version des groupes morts, si bien que des chroniqueurs parlant des exploits des ancêtres disaient souvent « je », dans une figure de rhétorique nommée par Sahlins le « je » de parenté, à l'image du « nous » de majesté¹⁸.

A son débarquement, Cook fut immédiatement guidé à Hikiau, le grand temple normalement dédié à Ku, où il fut l'objet d'offrandes rituelles de nourriture, clairement identifiables comme celles offertes d'ordinaire à Lono par les chefs de haut statut et nommées *hanaipu*. On tenta de le nourrir à la main, comme on le faisait pour les dieux-chefs en certaines occasions rituelles. Les rituels *hanaipu* dédiés à Cook se répétèrent à diverses occasions cette semaine-là, notamment au temple même de Kealakekua et à Hale O Keawe (maison de Keawe), où étaient déposés les ossements des chefs de la lignée régnante. Lors de l'un de ces rituels, on lui fit déployer les bras à la réception d'un porc, imitant ainsi la forme de l'effigie de Lono ; des prières furent récitées, dont les répons étaient « Lono ! [Orono] ».

Hikiau fut utilisé comme « temple » par les Anglais eux-mêmes. L'observatoire astronomique obligatoire fut dressé à proximité immédiate, protégé par les pavillons indiquant le caractère *tapu* du lieu. « Interrogés sur ce qu'ils faisaient là, les Anglais répondirent qu'ils regardaient le soleil — ni plus ni moins ! » Les Hawaïiens désignèrent les instruments d'astronomie « du nom d'Etua (dieux) et présumèrent qu'ils étaient nos dieux et que nous les adorions¹⁹ ». Apprenant la mort d'un vieux marin le 1^{er} février, le chef régnant et les prêtres proposèrent qu'on l'inhume dans l'enceinte même du temple ; la sépulture fut l'objet pendant deux ou trois jours d'autres offrandes hawaïiennes, rappelant la spécialité d'Hikiau, les sacrifices humains. On se servit, à l'instigation des prêtres eux-mêmes

semble-t-il, de balustrades et d'effigies divines comme bois de chauffage ou de charpente.

Cet épisode est souvent considéré comme la transgression dont Cook se serait rendu coupable, et qui aurait provoqué sa mort. Sans adhérer à cette interprétation, incohérente puisque la mort de Cook est bien postérieure à ces faits, Sahlins y voit bien une transgression. On peut cependant remarquer qu'à Hawaïi comme dans beaucoup de cultures polynésiennes, les objets rituels ne sont considérés comme « sacrés » que lors de leur utilisation effective ; il est au moins probable que cet épisode ait été vécu du côté hawaïien comme une attitude prédatrice vis-à-vis du temple de Ku.

De fait Kalaniopu'u, chef régnant de Hawaïi et avatar existant de Ku, est arrivé sur les lieux le 25 janvier 1779, une semaine environ après le débarquement de Cook ; il est probable que cet événement annonce la clôture du Makahiki, prévue pour fin janvier, et l'ouverture postérieure des rituels de Ku. Elle marque donc aussi un point significatif dans le processus que décrit le rituel, la rivalité de « l'autochtonie » et « de l'extérieur », elle-même très probablement liée à la mémorisation de plusieurs vagues de migrations. La prédation des objets d'Hikiau peut sans doute entrer dans la progression rituelle de cette rivalité, à un moment où cet événement s'inscrit contre le cours normal de cette progression.

De fait, le 2 février, après l'enterrement de William Watman et l'utilisation calorifère des parapets sacrés, les chefs commencèrent à demander quand Cook allait partir ; question significative puisque exactement opposée à celle qu'on lui posait d'habitude lors de ses départs. Ils parurent soulagés d'apprendre l'imminence du départ, et Cook, leur apprenant que sa destination était Tahiti (Kahiki), crut bon de les informer aussi, sans doute par habitude de ces scènes, qu'il reviendrait « l'année prochaine » : Lono, partant pour « les terres invisibles au-delà de l'océan », reviendrait au prochain Makahiki (mot correspondant aussi à notre « année » et dont le *matahiti* tahitien est équivalent.) « Le fait historique, note Sahlins, se conformait en tous points au calendrier rituel²⁰. »

Mais quelques jours après son départ le *Resolution* casse son mât de misaine ; il réapparait à Kealakekua le 11 février

1779, alors que les rituels de Ku battent leur plein. La baie, noire de pirogues et de gens un mois auparavant, est vide, et les gestes hostiles se multiplient bientôt à l'égard des Anglais. Le cotre du *Discovery* est ainsi dérobé, et la tension monte ; Cook bloque la baie pour retrouver le cotre, puis tente de prendre Kalaniopu'u en otage. C'est lors de ce débarquement, où l'action de représaille est négociée avec le chef régnant lui-même et ses proches, qu'un incident éclate entre Cook et l'un des spectateurs de la scène et que, très vite, une centaine de Hawaïiens plongent dagues et couteaux, obtenus auparavant du dieu dispensateur, dans le corps de Cook-Lono : le cycle rituel d'équilibre entre la fertilité et la guerre, l'usurpation et l'autochtonie, le ciel et la terre, avait été brisé.

A qui resterait incrédule, malgré les faits antérieurs clairement attestés, et serait tenté de voir dans cet épisode la simple manifestation d'un cycle de « violence » et de contre-violence, il faut rappeler le geste des deux prêtres hawaïiens qui, la nuit du 15 février suivant le drame, alors que les hostilités continuaient à faire rage, bravèrent la mort en se rendant à bord du *Resolution*. Ils étaient porteurs, d'après le lieutenant King qui les reçut à bord, d'un paquet d'environ dix livres : c'était l'arrière-train de Cook. Le chef titulaire de Hawaï leur avait confié ces restes afin qu'ils s'en débarrassent en mer, comme c'était la coutume pour les parties putrescibles du corps des dieux-chefs. Ils posèrent à King une « question singulière », demandant « si Lono reviendrait bientôt », question que d'autres Anglais allaient entendre de la bouche d'autres Hawaïiens dans les années suivantes, assortie d'une inquiétude sur les manifestations de sa vengeance.

Cette question, à elle seule, déplace les termes de notre incrédulité. Nous (Occidentaux et assimilés) penserions en effet : on ne peut pas tuer un dieu (bien que, comme le remarque Sahlins, ce soit une attitude singulière de la part d'individus participant de la civilisation judéo-chrétienne). Mais les sociétés polynésiennes du Pacifique n'avaient pas institué la coupure entre « l'éternité » divine et l'humanité qu'inaugure cet autre sacrifice qu'est celui du Christ ; des dieux aux hommes, il n'y avait que la distance d'un *continuum*, celle de la reproduction stéréotypique de la descendance. Cook, dans l'histoire

hawaïenne, n'était pas le seul avatar connu de Lono : au moins quatre chefs titulaires avaient, avant lui, été tenus pour tels, dont le propre père de Kalaniopu'u. Peut-être en fut-il à la fois l'avatar le plus réussi (apportant les extraordinaires instruments de la « fertilité de la terre » et de la production) et le seul perturbateur du Makahiki.

Mais ce n'est pas tout. Certains ossements de Cook furent, en signe de remords et de bonne volonté, restitués à l'équipage du *Resolution* les 20 et 21 février 1779 ; ils furent, comme c'était la coutume, (de la marine anglaise cette fois-ci) immergés près du mouillage. Au début du XIX^e siècle, des témoins virent notamment réapparaître ceux (les côtes et le sternum) qui étaient absents lors de la restitution : ils étaient empaquetés dans un coffret de vannerie et portés par des prêtres de Lono lors du Makahiki nouvelle formule, alors que Hawaï se constituait en Etat sous l'autorité de Kamehameha, « neveu » classificatoire et héritier de Kalaniopu'u, et contrôlant donc les deux références conjointes de la cosmologie politique. Le « dieu » rival s'était transformé en ancêtre, de la même manière qu'à Tahiti un drapeau anglais, souvenons-nous-en, s'était transformé en emblème politico-religieux.

Du côté anglais, l'érection puis la disparition à la suite de pèlerinages excessifs, d'un monument à la gloire du Navigateur, institue également une nouvelle durée. Sahlins montre comment l'histoire postérieure, désormais anglo-hawaïenne, se constitue comme une perspective du sacrifice fondateur de Cook-Lono, comme son prolongement puis son oubli. Métaphores historiques, réalités mythiques, pour reprendre le titre de son ouvrage.

Ainsi le *mana* des chefs hawaïens apparut quelque temps, en quelque manière, comme anglais ; d'où l'intensité de la « connexion britannique », la politique extrêmement bien disposée de Kamehameha à l'égard de la Couronne, la « cession » de 1794 à Vancouver refusée (!) par Londres, l'identification des « rois » et « chefs » hawaïens qui à King George, qui à tel ou tel *ali'i peretane*, la croyance générale, rappelant étrangement ce qui va se passer à Tahiti dans les décennies suivantes, d'être sujet britannique. Le sacrifice de Cook institue à la fois la dimension anglaise de Hawaï et la dimension hawaïenne de

l'Angleterre ; geste d'intégration, il inaugure simultanément et pour les mêmes raisons la déstructuration ultérieure.

Les pratiques inter-culturelles qui en résultent ou en découlent, les contradictions propres de ces pratiques interdisent au projet anglo-hawaïen de se reproduire comme tel. Il en va ainsi du « commerce » (essentiellement américain et donc déniait la réalité mytho-historique de la connexion britannique), qui met en cause la structure des réseaux hiérarchiques ; de la commensalité des hommes européens et des femmes hawaïennes qui bouleverse tout le système des interdits politico-religieux et, au-delà, la cosmologie elle-même qui les fonde. Ces pratiques enfin « sécularisent l'Europe ²¹ » et, du même coup, la hiérarchie hawaïenne.

Après avoir évoqué les « saints », Cook, Bligh, Vancouver, qu'en est-il du Bon Dieu, de « King George » ?

George III, fils de Frederick de Hanovre et d'Augusta de Saxe-Gotha, petit-fils de George II, règne sur la Grande-Bretagne de 1760 à 1820, alors que des guerres victorieuses stimulent l'industrie et l'agriculture, que les signes de ce qu'on appellera la révolution industrielle s'annoncent. Sous le règne de cette personnalité plutôt étrange, sujette à des accès de démence, méfiante et sans finesse mais qui se trouve pourtant incarner la Grande-Bretagne, le gouvernement britannique peut s'enorgueillir de résultats considérables : contrôle du Canada, droits établis sur d'autres territoires américains revendiqués par la France, élimination de l'ennemi napoléonien qui place le pays au premier rang des puissances. Le même gouvernement affronte des enjeux non moins redoutables : Révolution française aux portes, relations économiques puis politiques orageuses avec ce qui est, un temps, la « colonie » américaine²².

C'est dire que la question des minuscules archipels des « Mers du Sud » ne constitue pas une de ses préoccupations majeures, même si les voyages de Cook défrayent la chronique, et même si, en 1774, à la cour, il rencontre Mai, premier Tahitien à fouler le sol anglais. Dans l'index de ses biographies les plus connues²³, aucune entrée ne figure à King George Island, George Island, Society Islands, Tahiti, Sandwich Islands, Hawaii, etc.

Sa Gracieuse Majesté, par essence, a certes l'habitude que chacun (ou presque) se courbe devant elle. George III de Hanovre aurait quand même manifesté quelque étonnement s'il avait été au fait des formes que prenait cette révérence dans le Pacifique Sud. Des indigènes à moitié nus se disaient ses « amis », récitaient son nom sur des lieux de culte païens, lui offraient par l'intermédiaire de ses capitaines des souches de banane-plantain comme aux grands chefs emblématiques (souches qui, selon toute probabilité, n'ont jamais dû lui parvenir) ; se pensaient en quelque sorte ses sujets, mais d'une manière qui, loin de renvoyer à cette loyale qualité due aux ressortissants de la Couronne, s'apparentait d'assez près à celle de ressortissant d'une unité tribale. De même que la famille de Bligh et d'autres ignoraient que leur nom était porté, dans des îles tropicales situées à des milliers de milles, par des êtres auxquels, comme le veut la formule, ils auraient sans doute hésité à marier leurs enfants, de même des chefs tribaux ne cessent de vouloir s'identifier à son Auguste Personne.

Mais on ne devrait pas désormais être surpris de cette suprême et d'autant plus baroque projection polynésienne ; elle procède des mêmes logiques qui comparent, dans le discours comme dans la pratique, les officiers à des *ari'i* d'un autre type ; se déclarant des envoyés et des dépendants de « King George » quand les moyens linguistiques sont suffisants, ceux-ci prolongent naturellement ces logiques vers cet *ari'i* plus « vaste » (*rabi*) et plus emblématique encore. Seul James Cook lui ravit peut-être un temps la vedette et la suprématie dans le Hawaï des années 1790, après sa mort, alors que l'on s'inquiète des menées espagnoles et que l'on souhaite qu'il envoie « ses *ali'i* » pour s'en protéger²⁴.

Cette projection est évidemment on ne peut plus encouragée, pour des raisons tactiques évidentes mais aussi parce que c'est la vérité sociologique la plus immédiate, par des capitaines qui ne cessent de référer leur légitimité et leur puissance à celle du roi de Grande-Bretagne ; en la personne de « King George » se condensent aux yeux ma'ohi tous les traits d'une civilisation, de la même manière qu'en chaque *ari'i* emblématique se résume l'être même d'un territoire, la version quotidienne de sa vérité cosmologique.

C'est ainsi que, dès mai 1774, la grande pirogue de guerre réservée à Tu, chef titulaire de l'alliance de l'Ouest de Tahiti, pirogue baptisée *Britannia*, d'un commun accord entre le chef et Cook, est décorée en guise de *reva* d'une flamme aux couleurs de l'Union Jack ; qu'en octobre 1788, Bligh entend le même homme lui demander de l'emmener en Grande-Bretagne voir King George, dont il est sûr « qu'il serait content de le voir²⁵ » ; qu'en décembre 1791, Vancouver voit arriver le fils du précédent, âgé de neuf à dix ans et lui ayant succédé au titre de Tu, « habillé dans une pièce d'étoffe anglaise rouge ornée de plumes de pigeons » (imitant l'idée qu'on se fait alors du « style » monarchique anglais) ; et que le même Vancouver, un peu plus tard, entend de ses oreilles le nom de son roi flotter vers les esprits ancestraux d'Oro et de Ta'aroa qui hantent le lieu de culte de Taraho'i, près de Pare²⁶.

C'est ainsi, encore, que ceux des capitaines considérés comme les envoyés les plus officiels de « l'*ari'i* vaste de *Peretane* », Bligh notamment, recevront en guise de rituel d'adieu un triple présent : trois jeunes porcs et trois souches de bananier-plantain, l'un pour le capitaine lui-même, le deuxième pour « le dieu de *Peretane* », le dernier pour « King George »²⁷. Encore bien des années après, en 1810, celui qui était le jeune Tu de Vancouver, devenu Pomare II, s'inquiétera dans plusieurs lettres de la santé de celui qui semble représenter à ses yeux son avatar anglais, et du sort de « la bataille » (*te tama'i*, guerres napoléoniennes)²⁸. Il est vrai qu'avec son approbation des missionnaires anglais ont tenté, depuis une dizaine d'années, de lui apprendre ainsi qu'à ses ressortissants à être salué comme il convient, « comme le roi George ». Tu, futur Pomare II, n'a cessé de porter intérêt à la personne de George III, à ses habitudes, à son style ; demandant par exemple au missionnaire Lewis en juillet 1798 de lui enseigner l'hébreu, il a soin de s'enquérir si « le roi George » parle la langue biblique²⁹. Encore en 1825, à Taunoa, alors qu'un nouveau dieu tribal a remplacé tous les autres, le capitaine Beechey s'entend demander par des gens du peuple si lui et son équipage étaient « des missionnaires du roi George³⁰ ».

La figure du roi George médiatise pour les chefs l'adhésion au nouvel ordre culturel des *ari'i* européens qui doit toujours,

comme le veut la pensée politique locale, les opposer aux gens du commun. D'où le goût surprenant que beaucoup affichent pour le thé, l'apprentissage rapide de « manières de table » (couverts) considérées au départ comme bien compliquées mais bien fascinantes³¹ ; d'où, plus généralement, ce « grand désir d'adopter nos manières et coutumes que montraient les efforts à cet égard de la grande majorité d'entre eux, hommes ou femmes » noté par Vancouver en 1791, trente années après le *Dolphin*³¹. D'où enfin, on va le voir, les efforts déployés par les chefs pour que les nouveaux objets et outils seigneuriaux ne se répandent pas dans le peuple (cf. ci-dessous). Cette appréhension sélective d'un nouvel ordre culturel, métaphoriquement *ari'i*, est attestée dès 1774 par le nouveau savoir social du Mai de Huahine-Ra'iatea, ramené par Cook en Angleterre. Étonnamment, il ne manifeste pratiquement aucun intérêt pour le donné technologique anglais (certes, tous les aspects n'en fascinaient pas tous les Mao'hi) mais sait très vite discerner infailliblement « un velours d'importation d'un tissu de Manchester » remarque Patrick O'Reilly³².

Ici encore, les faits tahitiens et hawaïens révèlent trop de proximité pour qu'on ne s'y arrête pas. La figure du roi George, et de ses *ari'i*, hante aussi l'imaginaire de Hawaïi.

Le roi Kamehameha, note Sahlins (roi qui succède à Kalaniopu'u, sacrificateur de Cook), « arborait les couleurs anglaises sur sa demeure et sur son canot bien avant de céder l'île de Hawaïi à Vancouver, en 1794 ». Les chefs hawaïens de cette époque, rappelle-t-il, ne se lassaient jamais de demander aux visiteurs étrangers « s'ils vivaient aussi bien que le roi George ». « A cette date, observe-t-il encore, chacun des trois principaux chefs hawaïens avait prénommé son fils le roi George³³ ». On retrouve ici quelque chose d'analogue à la pratique tahitienne de l'échange de noms entre *taio* de même statut, à ceci près que George III n'est certainement pas disposé à s'entendre désigner par ces concaténations de K et de glottales, par ces emboîtements de métaphores cosmiques, caractéristiques des noms seigneuriaux de Hawaïi. Pourrait-ce être la raison de son refus de la cession de 1793 ?

Toujours est-il que l'écho structurel-historique de ces projections se manifeste toujours actuellement lors des grandes réceptions annuelles de Tonga, alors que le prince de Galles, en

grand uniforme agrémenté de couronnes de fleurs, contemple d'un œil un peu perplexe les alignements de cochons de lait, les piles de bananes-plantains et de noix de coco disposées à ses pieds ; offrandes qui rappellent le statut historique de chef polynésien conféré à la famille d'Angleterre, de chef anglais dépendant joué par les lignées polynésiennes.

C'est, bien sûr, une projection symétrique qui se manifeste dans la vision anglaise, et qui fait reconnaître dans une situation tribale-territoriale spécifique l'existence d'une ou de plusieurs « monarchies ». Wallis et son équipage confèrent à Parea le titre de « reine » ; Cook voit dans Tahiti deux *kingdoms*, ainsi que Bligh ; Morrisson désigne « seigneurs du manoir » la catégorie intermédiaire des sous-chefs tribaux ; le futur Pomare II sera, pour les gens de la London Missionary Society, « the king » ; Ellis verra des « hérauts » et des « bardes » dans les messagers et les orateurs ; le protectorat français lui-même prolongera à sa manière cette projection.

Le qualificatif de « faiseurs de roi » (*king makers*) parfois appliqué aux principaux capitaines anglais me paraît pourtant abusif. D'abord, parce que l'idée de substituer un régime de paix intérieure caractéristique d'un État à une situation de confrontation politique endémique est aussi bien virtuellement présente dans les idées politiques ma'ohi. A Hawaii c'est l'entreprise que réussira Kamehameha, héritier du sacrifice de Cook, et dépositaire à ce titre des deux légitimités interne et externe, incarnées anciennement par Ku et Lono, et dans le cadre de la projection, hawaïenne cette fois, sur la Grande-Bretagne ; à Tahiti, c'est une révolution analogue que semblera un temps réussir le futur Pomare II, se situant dans cette même extension de la logique tribale-territoriale qui place « les petits royaumes dans les grands » et prolonge dans l'ordre culturel « extérieur » les emboîtements territoriaux tribaux de l'« intérieur ».

L'existence de ce qu'il faut reconnaître comme l'effet d'une double projection partagée plus que comme celui d'une manipulation extérieure tient, en outre, du côté anglais aussi bien, aux concepts immédiatement disponibles pour désigner une organisation socio-politique complexe. Le problème majeur

est certainement celui de la distinction entre chefs « titulaires » ou « emblématiques » et chefs tribaux, sans parler des gradations territoriales internes de l'autorité. Comme le note Cook dès son premier voyage à Tahiti, « à la tête de chaque royaume est situé un *Eare dehi* [*ari'i rahi*] que nous appelons un Roi³⁴ » (c'est moi qui souligne).

Ainsi, des Anglais métaphoriquement *ari'i* échangent avec des Polynésiens métaphoriquement royaux des biens culturels, construisant une chaîne qui se prolonge jusqu'au bout de ce monde, jusqu'en Grande-Bretagne.

Les choses extraordinaires de l'Europe

Il est probablement peu d'exemples d'un désir si immédiat d'objets manufacturés « étrangers », d'une diffusion si rapide de ces objets, que ceux constatables dans le cas tahitien, et généralement dans le Pacifique polynésien. L'enthousiasme de départ aurait sans doute dépassé les vœux de l'expert en développement le plus exigeant, de l'évolutionniste le plus convaincu, du technomane le plus vorace. A Tahiti, le premier geste des jeunes « héros » de juin 1767 explorant le pont du — *Dolphin* — est de tenter de s'emparer de « tout ce qui est en fer » (et du tricorne d'Henry Ibbott¹ ; à Kauai (Hawaii) en 1778, le premier venu se saisit de la ligne de sonde du *Resolution*, signifiant simplement « qu'il l'emmène sur son bateau² ». Bientôt, Wallis craindra que la frénétique utilisation de clous pour l'échange n'endommage le navire. Dès 1769, Cook instaurera de strictes règles subordonnant l'utilisation d'objets de métal au contrôle du capitaine ou des officiers supérieurs, inaugurant ainsi un monopole des classes supérieures sur les objets stratégiques qui trouvera son équivalent chez les Ma'ohi. Pendant tout ce temps l'un des soucis majeurs des uns et des autres est de se protéger du vol, qui s'identifie alors à une sorte d'activité sociale ambiguë, à la fois ludique et dangereuse, et indique à sa manière la clarté de la demande mao'hi.

Cook résume en 1774 ce qui est valorisé : « Quiconque se rend dans cette île doit se munir d'une bonne provision de Plumes Rouges de la meilleure qualité possible, Haches et

Hachettes, Clous à Tête Large, Limes, Couteaux, Miroirs, Perles, Etc.³. »

En 1790, James Morisson constate que « le but principal de ces gens est de se procurer du fer et, comme l'or pour nous, peu leur importe d'où il vient et comment ils l'obtiennent » (allusion aux relations entre *taio*, désignées comme immorales)⁴.

Dès 1791, cette circulation d'objets semble déjà assujettir unités sociales ma'ohi et forgerons, commerçants et marines royales d'Europe⁵.

Dans les tout premiers temps de la « découverte », alors que les communications sont d'une absolue fraîcheur, on ne peut taxer d'interprétation le simple constat selon lequel le désir de ces objets existe *avant* la connaissance : pourquoi s'en serait-on soucié autrement ? Avancer que le fer devait déjà être connu avant la découverte « officielle » ne fait que repousser la question dans le temps, par une sorte de fétichisme historiciste (les premiers objets en métal auraient été connus à Tahiti à la suite du naufrage, en 1722, de l'un des bateaux de l'escadre du Hollandais Jacob Roggeveen, le *Africaansche Galeij*, sur l'atoll de Takapoto, aux Tuamotu⁶ ; de plus, les objets de production en fer, certes très demandés, ne sont pas seuls en cause, on va le voir. La constatation rapide par les Ma'ohi d'une durée de vie et d'une efficacité supérieures de ces objets, notamment par rapport aux herminettes de pierre, ne dit pas tout : nombre d'innovations techniques seront négligées, ou détournées de leur forme première, parfois aux dépens de ce que l'on supposerait être le « gain » de temps ainsi possible⁷.

Il se dessine là une sorte de béance dans le système culturel ma'ohi lui-même, la présence virtuelle dans tous les niveaux sociaux d'une préoccupation du « progrès » technique dont il n'a aucunement le monopole mais qu'il accentue à sa manière. La pénétration des instruments de fer est universelle dans le Pacifique, même mélanésien ; mais elle ne se déroule pas selon des modalités ou des rythmes identiques, étant informée à Tahiti comme ailleurs par la nature des systèmes sociaux et politiques rencontrés⁸. Cette pénétration ne peut donc être réduite à ses seuls aspects instrumentaux.

L'appropriation des « choses extraordinaires » de l'Europe est sélective ; elle ne se laisse décrire par aucune théorie de

l'avantage comparatif, ou par la seule approche rationalisante d'une sociologie de « l'innovation » plaçant les uns en face des autres des foules indifférenciées d'*homines technici* ; elle répond à des priorités *internes*, à des valorisations spécifiques de l'efficacité technique.

La spécialisation technique pouvait d'ailleurs paraître comme l'un des principes organisateurs de la société du XVIII^e siècle : des catégories de « spécialistes » (*tabu'a*) recoupaient les groupes sociaux plus vastes. On reconnaissait aussi bien des spécialistes de la cosmogonie (« des paroles du fondement des terres »), des spécialistes de la prière et des rituels, des exorcismes, que des spécialistes de la sculpture des effigies ou de la construction de pirogues. Les couvreurs de maison, les spécialistes des joints des toitures avaient un dieu particulier, Nenia ; un autre, Oihanu, était associé à la production agricole⁹.

Cette mise en exergue de la spécialisation est d'ailleurs soulignée par la sémantique du mot *tabu'a*, employé indifféremment pour toute spécialisation, et qui, pour fixer les idées, se rapprocherait un peu du *fundi* swahili, désignant aussi bien un « devin » qu'un constructeur de boutre.

Ici encore, c'est le donné mytho-social ou « cosmique » qu'il est nécessaire d'invoquer, non pour interpréter mais au mieux pour *décrire* : en témoignerait à elle seule la première offrande d'une souche de bananier à « l'île flottante » du *Dolphin*, permettant de s'approprier les bons objets culturels venant d'Atea, du lieu mytho-historique des exploits des héros légendaires.

La demande et le succès continus des haches et hachettes de fer, mentionnées par Cook dès 1769, et très vite monopolisées par les chefs, s'inscrivent dans cette conjonction de l'efficacité technique et des valeurs mythologiques. C'est que la « hache » (en fait l'herminette de pierre, généralement de basalte¹⁰) constituait à elle seule une figure cardinale de la mythologie, aussi bien que l'instrument essentiel de tous les travaux de menuiserie et de charpente, où les Ma'ohi excellaient¹¹.

C'est ainsi que ces entreprises technologiques essentielles, qu'étaient la construction et le lancement des grandes pirogues de guerre et de transport, n'étaient considérées comme possibles

qu'en investissant les herminettes des pouvoirs des grands dieux, et notamment de Tane, l'un des fondateurs du monde, protecteur des « spécialistes ». Les herminettes étaient d'abord « mises à dormir » (*ha'amo'e*) puis on demandait aux dieux de les investir et de les « réveiller » (*fa'a'ara*) :

« Saisissez vous de l'herminette,
[...] Qu'elle soit enchantée, qu'elle soit légère ;

Qu'elle produise des étincelles en tous travaux ;
Elle est humide de sable blanc ;
Elle est tenue dans un ferme manche de bois de rose,
Uni à la corde de Tane aux multiples ligatures ;
L'herminette deviendra sacrée dans la ligature brillante du spécialiste (*tabu'a*)

Qui maintient et touche, tels son vêtement (*maro*), son manche et son dos,

Afin qu'ils lui soient unis,
Afin de la rendre légère,
De la consacrer (*taputapu*),
De la mettre en mouvement,
D'en achever la forme,
De lui donner son pouvoir (*mana*)¹². »

L'herminette était un réceptacle privilégié du *mana* des dieux, et tout spécialement la ligature de coco tressé qui assujettissait la lame et le manche, et lui conférait sa forme achevée. La fabrication de cordes et de ligatures était investie d'un *mana* particulier ; encore dans les années 1920, alors qu'on en explique les étapes à l'ethnographe W.C. Handy, elle note « l'odeur de sainteté » qui lui est associée¹³. C'est avec l'un de ces liens que le « demi-dieu » Maui avait capturé le soleil ; ce sont ces liens qui, en des temps primordiaux, retenaient encore Tahiti à Hawaïi (Ra'iatea), avant que les héros ancestraux aient pu les couper avec une herminette magique venue d'ailleurs (de Tupuai)¹⁴. Le dieu Ti'i, identifié au premier homme, était « Ti'i (le Chercheur) habillé de sable, Ti'i le propagateur à l'intérieur, Ti'i le propagateur à l'extérieur, Ti'i le destructeur secret ; Ti'i l'affûteur d'herminettes ». (C'est moi qui souligne)¹⁵.

C'est à cause de leur meilleure résistance et de leur meilleure efficacité, que les haches de fer européennes sont si demandées. C'est aussi en raison de l'intense investissement symbolique lié à la forme générale de l'herminette, de l'ajustement de cet investissement au savoir technique, que ces haches ne furent pas utilisées d'après leur forme technique première : en 1797, James Wilson, capitaine du premier bateau missionnaire, découvrit que nombre de fers de hache avaient été démanchés pour *être ligaturés dans la position perpendiculaire des herminettes*¹⁶.

Aucune pièce de menuiserie, des planches aux bordés des pirogues, n'était en effet pré-contrainte ; toutes étaient directement taillées dans leur forme, ce que n'auraient pas permis les haches à percussion lancée ; ce travail était exécuté avec une précision et une efficacité qui surprenaient tous les observateurs¹⁷. Les fers de hache d'Europe s'intègrent ainsi, apparemment, à des processus à la fois techniques et symboliques auxquels ils ne sont nullement destinés ; et il est encore plus remarquable que les herminettes de fer, embarquées comme objets d'échange après constatation de ces détournements de la hache, ou déjà en possession des charpentiers de marine, aient été négligées¹⁸. E. Ferdon suppose que les qualités de la fixation de la lame des herminettes européennes à leur manche ne correspondaient pas à ce que les Ma'ohi souhaitaient, contrairement à la lame de hache, pourvue d'un anneau d'emmanchure plus commode où pouvaient s'ajuster les fameuses ligatures : une confirmation, en somme, du caractère « sacré » de ces dernières.

Si, dans les trente dernières années du XVIII^e siècle, le désir de haches et de hachettes ne semble pas faiblir, il n'en va pas de même des fameux clous (*naero*, de l'anglais *nail*), en échange desquels un marin du *Dolphin* pouvait pourtant, au départ, se procurer à peu près tout ce que la société avait à offrir. La rareté (au sens économique cette fois) et sa soeur jumelle l'abondance investissaient la demande. Edwin Ferdon note que la demande de clous de petite taille était déjà pratiquement inexistante lors de la première relâche de Cook ; les clous larges ou « à tête de diamant » (*spike nails*), qui restaient alors les plus valorisés,

étaient pratiquement négligés dès 1777¹⁹. Il est vrai qu'entre-temps, (1772), les Espagnols de l'*Aguila* avaient fourni le « marché » de six mille petits hameçons de fer et de trois cents de grande taille, (sans parler des probables centaines introduits par Wallis et Cook), faisant baisser la demande de clous dont c'était l'un des usages.

Car à l'instar des haches transformées en herminettes, les célèbres clous dont l'échange faisait le bonheur des marins, n'étaient pas utilisés pour clouer ; pendant des décennies, la ligature resta le mode de fixation retenu par la menuiserie mao'hi. Outre leur utilisation comme hameçons, les clous étaient montés en vrilles servant à percer les matériaux durs (notamment les coquillages et nacres pour les bijoux) plus commodément que leurs équivalents de bois très dense ou d'os ordinairement utilisés²⁰ ; d'autres étaient étamés, selon des modalités qui restent peu connues, pour remplacer les gouges en os.

Les effets, en termes de productivité, de l'appropriation des biens venus d'ailleurs, qu'un interlocuteur du capitaine du *Duff*, premier bateau missionnaire appellera, en 1798, les *oli mani*, (*old men*, les « potes »), ne se font pas attendre²¹. Dès 1774, Cook impute pour partie à leur généralisation la rapidité avec laquelle de très nombreuses maisons et pirogues sont apparues en quelques mois²². En 1797, James Wilson, capitaine du *Duff*, en recevra un témoignage direct provenant de Mao'hi. Se dirigeant depuis le « district » d'Hítia'a vers l'isthme et rencontrant des constructeurs de pirogues, il engage la conversation : « Tous avaient des instruments de fer ; on avait enlevé les hachettes des manches, et on les avait converties en herminettes. Je m'enquis des hachettes de pierre, qui vont bientôt faire figure de curiosités, même à leurs yeux ; mais ils n'en avaient pas. Je demandai aussi combien de temps leur prenait la fabrication d'une pirogue ; ils répondirent, à peu près une lune. Je leur demandai ensuite ce qu'il en aurait été avec les outils de pierre : à cette question, ils rirent beaucoup, et comptèrent dix lunes²³. » Il y a dans ce rire comme un condensé de l'étrange efficacité relative du fer, comme le souvenir d'un aveu aboli que tout un chacun à Tahiti aurait pourtant porté en soi.

Il est très malaisé, voire impossible, d'évaluer le gain de temps « contraint » dû à la diffusion du fer. L'estimation de

Wilson donne un exemple de son importance. On ne peut pour autant se représenter la société ma'ohi de l'époque comme trimant à la limite de la subsistance et soudain libérée par le fer d'activités productives écrasantes, bien au contraire. Les témoignages abondent sur l'importance du temps quotidien passé au sommeil, au jeu, aux relations sociales et rituelles, à la séduction. L'auguste William Ellis, historien officiel de la L.M.S., notera ainsi dans les années 1830, comme à regret : « Une part considérable de leur temps [...] se passe à dormir, et à moins d'en être empêchées par une nécessité urgente, toutes les classes s'adonnent à la somnolence pendant les heures les plus ensoleillées de la journée. Un homme dans la force de l'âge ne sent nul déshonneur à rester vautré sur sa natte du matin au soir, ne la quittant qu'à peine sinon pour manger²⁴. »

A bien des égards, et nonobstant la grande inégalité entre ordres sociaux à l'égard de la production des biens, la société ma'ohi du XVIII^e siècle pouvait être considérée comme l'une de ces « sociétés d'abondance », qualificatif associé par Marshall Sahlins, à l'encontre des idées reçues, aux ensembles de chasseurs-cueilleurs censés relever du « paléolithique²⁵ ».

Le fer, ainsi, ne « libère » pas ; il actualise plutôt ce supplément de vacuité que tout désigne dans le système culturel comme un objet de désir. Simultanément, son usage assujettit déjà à l'extérieur : Cook note, dès 1769, les continues visites faites à la forge traditionnellement installée à terre afin de remettre en état les instruments usagés, et Bligh et Vancouver après lui. On ignore pourquoi les Ma'ohi, techniquement si habiles, ne se préoccupèrent pas de maîtriser au moins les gestes d'entretien (sans parler évidemment de métallurgie au sens plein du terme, nécessitant minerais et extraction). Il y aurait sans doute beaucoup à trouver dans le jeu de mots qui, au XIX^e siècle, désignera les rebelles au nouvel ordre politico-religieux issu de la confrontation avec l'Occident par les mots de *tutae auri*, « la rouille » (littéralement « les excréments du fer »).

Mais tous les instruments de fer véhiculés par les navires ne connaissent pas un succès identique. Cette sélectivité montre encore l'action de ces priorités implicites du système culturel sur l'événement, un peuple à l'aristocratique détachement semblant butiner ce qu'un monde extérieur pourtant extraordinaire à ses

propres yeux, lui propose ; une autre bonne raison de rappeler, soit dit en passant, que les premières logiques associant « extérieur » et « divinité » ne sont pas, alors, ces logiques de l'aliénation qu'une vision européo-centriste semblerait parfois y voir ; il est vrai qu'il n'y a pas encore, à proprement parler, « d'extérieur ».

Ainsi, si les ciseaux et, à un moindre degré les rasoirs d'acier, si utiles pour l'épilation, remplaçant les bambous affûtés, semblent très demandés, aucun instrument agricole ne connaît le moindre succès. Les bêches, pioches-haches et pioches introduites par les Espagnols de 1772, sans doute dans un esprit de « développement rural » avant la lettre, n'eurent aucun avenir. Le bâton à fouir, assorti de ce qui semble être une large lame de coquillage puis parfois de fer, instrument agricole essentiel de ces excellents et heureux horticulteurs qu'étaient les Ma'ohi, resta longtemps privilégié²⁶.

Il n'en va pas de même des armes à feu, auxquelles il faut faire une place à part du fait de leur caractère doublement stratégique. Aux yeux des Ma'ohi tout d'abord, pour qui la guerre constituait une activité centrale et valorisée à bien des égards. Car selon le chant rituel, la guerre était « création de terre, établissement de roches [de "grands hommes"], extension de sable [de "territoire"]²⁷ ».

La question des armes était non moins stratégique du point de vue européen. On craignait d'une part que leur diffusion conduise à la réussite d'entreprises prédatrices telles que celle ayant menacé le *Dolphin*, nullement contradictoires avec le statut de « dieux-chefs » prêté aux premiers capitaines européens, bien au contraire ; comme l'exprime Cook, parlant de ses restrictions sur les armes à feu « ils sont parfaitement conscients de leur supériorité numérique et nul ne sait ce qu'une multitude enragée serait capable de faire (multitude ici imaginée dans l'hypothèse de violences européennes)²⁸ ».

On ne souhaitait surtout pas, pour des raisons en somme connexes, déstabiliser une situation politique déjà ontologiquement instable, en fragilisant ainsi cette production de « commodités utiles au commerce », de vivres, plus stratégiques encore.

L'embargo sur les mousquets reste donc le leitmotiv. On n'y déroge, pendant ces trois décennies, qu'en de rares occasions. Les vols de mousquets constituent les incidents les plus sérieux ; et l'on se tire parfois des continuelles pressions des chefs par des gestes casuistiques, comme celui de Vancouver, donnant aux chefs de l'Ouest en janvier 1792 quelques mousquets, mais sans balles ni poudre²⁹. Il y a donc quelque paradoxe à constater que dès les années 1790 les armes à feu légères et parfois lourdes se sont largement répandues à Tahiti : lors de son deuxième voyage de 1792, Bligh ne dénombre pas moins de vingt canons, une somme considérable de boulets, vingt-sept mousquets, vingt et un pistolets³⁰. Il y a fallu la conjonction de cette demande et d'un événement de hasard, la mutinerie de l'équipage du H.M.S. *Bounty* ; puis la répartition des mutins, considérés comme experts guerriers entre différentes unités tribales ; la volonté politique de départ n'y a pas survécu.

Les baleiniers et bateaux de commerce de passage n'auront pas plus de scrupules que les mutins, ni les mêmes arrière-pensées stratégiques et humanitaires que les gens de la Navy ; ainsi l'*Eliza*, qui fait relâche le 4 janvier 1800 après une tempête, et dont le capitaine troque « une caronade de dix-huit livres, deux émerillons, plusieurs mousquets et une grande quantité de munitions » contre des vivres frais³¹.

Les demandes d'armes constituent la teneur récurrente des messages adressés à George III directement ou, à partir des années 1800, par l'intermédiaire du gouverneur de la Nouvelle-Galles du Sud³² ; qu'il s'agisse de s'affronter à d'autres confédérations tribales ou, comme en 1801, de mater des rébellions internes³³. Les armes occidentales fascinent ; elles effraient pourtant considérablement et leur usage, très vite assimilé, ne paraît pas pour autant maîtrisé. Ellis rapporte ainsi que les premiers fusils étaient nommés *pupuhi* (du mot *pubi*, souffler) du fait que l'on pensait la balle propulsée par le souffle du tireur, à la joue déformée par la visée³⁴. Si cette croyance n'a qu'un temps, la connaissance subséquente de la poudre n'empêche pas, encore en 1798, Temari'i Teri'irere, chef titulaire du « district » de Papara, d'être gravement brûlé par l'explosion d'un tonnelet de poudre qu'il avait lui-même mis à feu, voulant en tester ainsi l'état de conservation³⁵ ! Encore en 1826, le

capitaine Beechey, remarquant le grand nombre de mousquets observable, constate leur mauvais état d'entretien et le sentiment d'une « sécurité imaginaire » qui se désagrègerait vite en cas d'intervention militaire extérieure ; paroles prophétiques, on le verra³⁶.

La canonnade, partie des « spectacles (*heiva*) de *Peretane* » (les parades militaires que les chefs affectionnent) est aussi comparée au tonnerre (*patere*), lui-même attribut mythologique des *ari'i*³⁷. Elle reste un événement effroyable : le premier Tu de 1774 l'observe à sa demande, « mais avec plus de malaise que de plaisir » note Cook³⁸. La même exhibition offerte en janvier 1792 par Vancouver au premier Pomare, à sa demande là aussi, le fait passer de la curiosité à l'effroi : « *ateera ! (atira)* » s'exclame-t-il, « ça suffit³⁹ ! ».

Il reste que la conjonction de cette demande et de cette offre avantagera considérablement les unités tribales qui émergeront de la compétition générale pour les armes.

Mais le fer et les armes, privilégiés par l'historiographie, aussi bien du fait de la valorisation propre à laquelle la technologie occidentale se trouvait renvoyée à ses propres yeux, que du fait de l'enthousiasme ma'ohi, le fer et les armes ne sont pas tout. La même sélectivité que l'on constate dans la gamme des objets de fer se repère dans la gamme entière des objets ; si bien qu'au travers de ceux-ci, c'est de l'ensemble de deux ordres culturels, interpénétrés, qu'il s'agit nécessairement : le dessin encore flou d'un nouvel ensemble tribalo-territorial, émergeant de la seule nature des communications « socio-politiques » (mythologiques, en fait) s'en trouve ainsi prolongé ; ce n'est ni de politique d'un côté, de technologie de l'autre, qu'il s'agit.

Rien de plus pertinent à cet égard que ces feux d'artifice alors si à la mode en Europe, dont les capitaines régalaient leurs homologues à la fin des réceptions ou des parades. L'esthétique européenne investit la cosmologie ma'ohi, pour qui les météores, la lueur et l'étincelle illuminant la nuit sont des signes divins ; les feux d'artifice médiatisent à la manière des cosmologies elles-mêmes le ciel et la terre, les *Rangi* et *Papa* des mythologies hawaïennes et maori de Nouvelle-Zélande. C'est avec une

« Grande Satisfaction » que le Tu de 1774 et sa suite observent ce premier prodige ; et il est peu étonnant que les Hawaïiens de 1793, observant le même spectacle offert par Vancouver, « louent les prodiges de Britannia »⁴⁰.

Les textiles et les vêtements constituent l'un des pôles du désir ma'ohi, même si leur pénétration graduelle s'oppose à l'enthousiasme immédiat pour le fer.

Le tissu traditionnel ou *tapa* était généralement fabriqué à partir de l'écorce du mûrier chinois d'une variété d'arbre à pain ou de ficus. Les pans d'écorce arrachés étaient alternativement mis à tremper et battus jusqu'à en entremêler les fibres ; les instruments utilisés, hybrides du maillet et de la masse, sont parmi les rares à nous être parvenus. Les pans de tissu étaient décorés à l'aide de « pinceaux » fabriqués à partir d'une herbe dure, ou de l'extrémité d'un bambou formant pochoir, trempés dans de la teinture obtenue de différentes espèces végétales selon la couleur désirée (brun, noir ou rouge). Les vêtements ainsi obtenus prenaient la forme de larges blouses amples atteignant les mollets, de capes (*tiputa*) ou de pagnes de ceinture (*maro*)⁴¹.

La fabrication du *tapa* constituait l'une des activités domestiques essentielles des femmes, d'abord en termes de temps de travail : James Morriison remarque dans les années 1790 que le son du battoir à *tapa* constituait une caractéristique sonore du Tahiti de son époque⁴². Elle était en outre très valorisée. Les femmes *ari'i* qui y participaient activement s'efforçaient à l'excellence des motifs aussi bien que celles du commun, et tiraient parfois fierté du rouge seigneurial subsistant sur leurs mains, comme le note Joseph Banks⁴³. Les chefs tendaient à constituer de véritables réserves de rouleaux de *tapa*, dont l'offrande était pour le récipiendaire une marque éminente de son statut ; Douglas Oliver, repérant leur utilisation systématique dans certaines sphères d'échange, les compare à une sorte de monnaie⁴⁴.

Le *tapa*, dont des variantes étaient connues dans tout le Pacifique polynésien, constitue sans nul doute un témoignage de l'adaptation du peuple ma'ohi au milieu, comme de son ingéniosité technique. Il reste que la demande de textiles

européens se nourrit de ses points faibles, au regard de ce que les Mao'hi eux-mêmes en perçoivent alors : la solidité et la résistance des premiers mettent en évidence les seconds. Le *tapa* était exposé à l'action des moisissures : il ne « tenait » pas la pluie, tombant en lambeaux à la première humidité ou imposant, comme le note Ferdon, de se ruer à couvert dès le premier signe d'averse. Il n'était ni réparable ni lavable, constituant ainsi selon une autre pertinente remarque de Ferdon un « rêve de capitaliste », à cette ironie près que les futurs inventeurs du capitalisme sont de l'autre côté⁴⁵. Pour pallier la rapidité de l'obsolescence d'un vêtement de *tapa*, la seule solution était d'en fabriquer un autre ; cette contrainte était en quelque sorte multipliée par l'attention portée par les Ma'ohi à la propreté corporelle. Il est donc peu étonnant que cette autre conjonction d'une attention particulière à l'efficacité technique, et d'une offre pour elle si pertinente, soit suivie d'effet : pendant des décennies — et, en un certain sens, jusqu'à nos jours —, la demande de textiles constituera l'une des relations organiques de Tahiti et de l'Europe, à l'époque, de l'Angleterre, pays de tisserands.

Mais, ici encore, cette demande est informée par les « styles » ma'ohi, par ces schèmes « efficaces, mais qui ne sont jamais les seuls possibles » que toute culture met mystérieusement en exergue. Ce ne sont pas « les vêtements européens » qui pénètrent graduellement dans le Tahiti des années 1770-1790, mais un éventail de formes et d'utilités que la culture ma'ohi « découpe », c'est le cas de le dire, dans ce qui lui est proposé.

Dès 1769, Cook note que les Ma'ohi « aiment beaucoup l'Etoffe de Lin, blanche ou imprimée⁴⁶ ». Mais les jaquettes, gilets, jabots, chaussees et autres chaussures, que l'on croit tout d'abord à Hawaii faire partie intégrante des corps, qui à Tahiti restent l'objet d'une curiosité perplexe, sont parfaitement dédaignés. Le goût que note Cook est dirigé vers des *draps*, dont il aura l'intelligence de remarquer que leur gabarit moyen est aussi celui des longs vêtements flottants que beaucoup de Mao'hi aiment à porter ; de ce fait les draps constituent un article important du troc.

La chemise ample, telle que la portaient les marins, est par contre recherchée pour ce qu'elle est, au moins dans les années

1774 : elle condense l'adaptation du 'abu et une solidité supérieure à celle du *tapa*, deux qualités valorisées. Cook note encore : « Draps et Chemises sont très recherchés, spécialement par les Dames comme beaucoup de nos Hommes en firent l'expérience⁴⁷. »

Ainsi, pendant longtemps, ce sont les priorités ma'ohi qui informent l'échange. Il en reste quelque chose dans le nom actuel des chemises, 'abu 'o'omo, « vêtement qu'on enfle », l'usage des manches ou des pièces étant inconnu au XVIII^e siècle.

Cette autonomie relative semble pourtant très entamée dans les années 1790. Bligh, ancien officier de Cook, note alors avec un mélange de regret et d'amertume que « la quantité de Vieux Vêtements laissée parmi ces gens est considérable. Ils donnent la plus grande des valeurs à n'importe quelle pièce d'habillement. Ils portent de tels chiffons, de telles choses sales que c'en est dégoûtant, et se déforment au plus haut point. Il est rare de rencontrer quelqu'un portant des vêtements convenables, qu'ils possédaient autrefois en abondance et portaient si élégamment⁴⁸ ».

Il y a certainement quelque généralisation hâtive dans cette observation de Bligh ; encore dans les années 1880, quelques Tahitiens portaient des capes ou « ponchos » de leur fabrication par-dessus les pantalons européens⁴⁹. Un « mouvement » (*trend*), selon les termes d'Edwin Ferdon, vers les vêtements européens est néanmoins bien constatable dans ces dernières années du XVIII^e ; il faut y voir, là aussi, l'effet de la forme spécifique que les systèmes culturels en présence ont conférée aux dispositifs d'échange ; en l'occurrence, de la valorisation des vêtements européens par les chefs.

On se souvient que, dès la « découverte », Porea reçut, avec ravissement semble-t-il, « un grand Manteau Bleu la couvrant des pieds à la tête agrémenté de rubans » ; Porea et Wallis inaugurent ainsi une circulation des parures qui unit « rois » ma'ohi et *ari'i* anglais dans ce souci commun de l'ornementation qui les sépare du *vulgum*. Fin 1791, on s'en souvient, le jeune Tu et futur Pomare II reçoit Vancouver, habillé « d' une pièce d'étoffe rouge anglaise ornée de plumes de pigeons⁵⁰ ». Le mot pigeon est certainement approximatif. Dès 1774, son père avait reçu des mains de Cook un habit assorti d'un tricorne au liséré

d'or⁵¹ ; entre-temps, une véritable mode s'était développée chez ceux des *ari'i* pour qui les vêtements anglais de Mai, revenu de Londres en 1777, relevaient de ce « brillant » (*hanabana*) si pertinent pour leur statut ; les capitaines européens, de leur côté, reçoivent les plus belles pièces ornementales, comme ces vêtements de deuil (*para'i*) reçus par Cook et Vancouver, ou les capes d'orateur ramenées de Hawaïi. La muséographie se trouvera nourrie d'une double esthétique différemment partagée.

La valorisation par les chefs des vêtements européens les plus raffinés a des implications pour l'ensemble de la société ; car l'existence des chefs ma'ohi ne correspondait pas seulement à un rôle, qui serait instrumental, d'arbitres de la violence (qu'ils déclenchaient bien souvent) ou de régulateurs de la production agricole (qu'ils dilapidaient et saisissaient tout aussi bien). Le statut de « gens de *mana* » s'opposait à celui du peuple, un peu comme la culture à la nature, comme les exploits des héros modèlent, dans le temps mythologique, la société des simples hommes qui en procède. La ruée des différents statuts du « peuple » sur les jaquettes et pantalons, que note Bligh, révèle le souci de conserver des écarts statutaires analogues dans ce qu'on pressent être une nouvelle configuration socio-politique, qui inclut les « îles flottantes ».

De même, dans le Hawaïi des années 1810-1820, où « la distinction européenne entre le "chic" (*fancy*) et l'"ordinaire" est saisie par les chefs hawaïiens dans le but de marquer leur distance d'avec le peuple », dans les termes mêmes de Marshall Sahlins⁵².

L'adoption progressive de vêtements européens n'est nullement réductible à une « acculturation » ; elle porte en elle le signe de dispositifs plus vastes dont elle procède, du détournement de l'événement par la culture ma'ohi tout entière.

Quand Jéhovah, le dieu qui exclut tous les autres, aura pris sa place dans l'archipel, beaucoup de chefs auront hâte de s'identifier à ce qu'ils considèrent les traits pertinents d'un nouvel ordre culturel « néo-*ari'i* » qui se dessine dès la fin du XVIII^e : manières de table, vêtements, ces éléments primordiaux du culturel ; mais la cuisine anglaise subira, de la part des Ma'ohi, la même injustice que celle qu'une partie importante des peuples du monde lui réserve⁵³. Il n'en va pas de même de

l'alcool, et notamment du *brandy* dont une fiasque est toujours présente dans les carrés d'officiers. En 1791, l'alcool est '*ava peretane*'⁵⁴. Le mot '*ava* ou *kava* désigne normalement une liane de la famille du poivre, *Piper methysticum* ; le '*ava* était une boisson hypnotique préparée par décoction et mastication de la racine, puis mélange avec de l'eau et du lait de coco. Son usage à Tahiti était souvent associé au statut d'*ari'i* ; on allait jusqu'à considérer ses effets secondaires sur la peau comme une marque de statut'⁵⁵. L'absorption régulière de *kava* était censée protéger des maladies ; aussi, bien que Vancouver déconseille (sans succès d'ailleurs) l'usage du *brandy* à Pomare I, les qualités thérapeutiques prêtées aux vins ne vont pas, par contre, sans les rapprocher du *kava* ; alcools de grain et de fruits (*spirits*) et *kava* se rejoignent ainsi en un autre malentendu productif.

En décembre 1791, à bord du *Discovery*, Pomare et sa suite pensent du *brandy*, absorbé jusqu'à écoulement à la manière du *kava*, qu'il est *navenave*, « jouissif » et reprochent à Vancouver, leur conseillant de se modérer, d'être « *tio tio* » (probablement *tio tio'o*), « mesquin ». Il note que « les alcools et le vin sont très demandés par tous les chefs »⁵⁶.

C'est aussi par l'effet de ce genre de diffusion liée au « modèle » hiérarchique que l'alcool (sous la forme, notamment, de bières de fruits) connaîtra dès le début du XIX^e un succès souvent tragique.

Rien de plus clair, à l'égard de cet investissement des objets par le modèle hiérarchique, que la véritable négociation sur les prix relatée par Vancouver en 1791, qui se déroule à l'envers de ce qu'une théorie de « l'avantage comparatif » en attendrait, et qui avère encore la projection des formes hiérarchiques ma'ohi sur les « îles flottantes » ; les chefs entendent bien conserver cette position stratégique dans la circulation des biens rares que leur confère leur statut ; « [...] à quel point ces sentiments désintéressés [l'amitié exprimée pour "King George"] avaient-ils guidé le groupe royal dans les transactions précédentes [avec le *Discovery*] nous ne pouvons l'assurer ; mais il est certain qu'ils s'efforcèrent de conserver la valeur de nos commodités à son plus haut niveau, et établirent, d'après leur propre exemple, la valeur d'échange d'une hache à trois grands cochons de cent à

cent cinquante livres chacun. Ils souhaitaient que nous ne nous séparions pas de nos haches à moins. Ils nous admonestèrent fréquemment quand ils pensaient extravagant le prix de ce que nous achetions⁵⁶ ».

Certaines relations de Vancouver et de Pomare I révèlent aussi la grande inquiétude de ce dernier, et plus généralement des chefs, de conserver un monopole sur les biens rares dans la nouvelle configuration politique. Le capitaine du *Chatham* note : « Les cadeaux destinés à Pomare comprenaient deux haches. Il souhaite que personne n'en soit informé, et, pour se prémunir de toute suspicion, même éventuelle, il les cacha dessous mon bureau où elles restèrent quelques jours, jusqu'à ce qu'il envoie sa première épouse Pomare vahine [Pomare "femme"] les chercher. Ce degré de dissimulation me parut inexplicable⁵⁷. »

Pas si inexplicable que ça : les chefs titulaires représentant les alliances les plus vastes, toujours dépositaires à ce titre de biens rares et de biens tout court en grand nombre (tissu et vivres essentiellement), avaient aussi des devoirs de redistribution qui, pour être tacites, n'en étaient pas moins contraignants, au moins à l'égard de leurs dépendants proches, les accompagnant dans la plupart de leurs déplacements ; d'où la nécessité d'en contrôler la circulation. C'est probablement cette tension inhérente à la fonction de chef titulaire qui provoquera les sévères ennuis de Mai, revenu d'Angleterre chargé de biens précieux, qu'il distribue avec une désinvolture à l'égard du donné politique qui fera sa perte.

Le missionnaire Crook observera encore, en 1818, alors qu'un nouvel ordre politique protestant s'est établi, des préoccupations exactement analogues à celles de Pomare I de la part de son fils, Pomare II : « Nous fûmes contraints de dissimuler les dons que la Société [Missionnaire] lui avait fait acheminer de peur qu'un des chefs [dépendants] lui en fesse la requête, ce qu'il n'aurait pas eu pouvoir de refuser⁵⁸. »

Il n'est pas possible de s'étendre ici sur cette exigence de « don » qu'une sorte de « contrat » hégélien imposait aux chefs de beaucoup de sociétés tribales de l'aire polynésienne, selon des modalités diverses ; on la retrouve dans d'autres cas très

différents, comme certaines sociétés indiennes de chasseurs-cueilleurs d'Amérique du Sud où, loin de procéder de la stratification sociale, elle semble en empêcher la virtuelle émergence : « C'est assez de donner ! » ne cessaient de s'exclamer les chefs Nambikwara du Brésil⁵⁹.

Mais les *ari'i* tahitiens étaient loin de s'identifier à ces rois nus de la forêt. Plus un chef est puissant, plus larges sont les flux de biens qu'il centralise ; non que l'accumulation soit le but idéologique ultime, elle est un moyen pour d'autres fins, celles de la gloire, de « l'extension de sable », de l'expansion territoriale, de la multiplicité des lieux politiques et rituels où un narcissisme politique se peut reconnaître. Sahlins résume assez bien pour Hawaii cette double logique inversée qui unit aussi à Tahiti chefs ma'ohi et capitaines européens : si pour ces derniers on poursuit des fins économiques avec des moyens politiques, les valeurs politiques ma'ohi s'actualisent avec des moyens économiques.

Si bien qu'en 1801 les premiers missionnaires de la L.M.S., pressés par le gouverneur de la Nouvelle-Galles du Sud et leur directeur de trouver des moyens de fournir des outils à la « colonie » qui en manque, lui répondent que « tout le fer est entre les mains de Pomare » ; l'insécurité chronique de leur forge, sans cesse pillée depuis plusieurs années, les a conduits à placer l'essentiel de leurs outils sous le contrôle de l'autorité politique, dont c'était très probablement le but dès le départ⁶⁰. On verra, avec l'unification future des conditions du commerce, qui annihile les différences statutaires entre « chefs » et « peuple » en les unissant comme individus égaux et abstraits d'un marché, que l'angoisse perçant alors chez les chefs est elle aussi prophétique.

En ces dernières années du XVIII^e siècle, l'irruption de « l'extérieur », si elle conduit à des transformations importantes de la vie ma'ohi, n'en bouleverse pas la structure ; pas, en tout cas, dans les termes ma'ohi eux-mêmes tels qu'ils se laissent pressentir, parfois percevoir, dans la forme des relations d'échange.

Paradoxalement, c'est plutôt du côté anglais que l'on trouve des signes d'une inquiétude sur la situation globale, qui s'accompagne des arrière-pensées stratégiques qu'elle ne manque

pas de susciter. On se souvient de l'étonnement un peu triste de Bligh constatant soudain la ruée sur n'importe quel chiffon ; c'est une liaison organique dans beaucoup de domaines essentiels que note Vancouver dès 1791, dans le cadre d'une logique étonnamment *actuelle*. Elle laisse pressentir l'apparition des *curios* tahitiens (objets traditionnels exclusivement destinés au tourisme) si révélateurs de l'échange d'identité qui se noue alors, et que le Tahiti contemporain révèle toujours ; elle inclut cette sorte de perversion fondatrice et parfois inconsciente des « sciences » actuelles du « développement », consistant à prêter à la main droite un étonnement sur ce que fait la main gauche ; à participer du même système culturel qui adhère d'un côté à l'idéologie du progrès et de la croissance économique, et de l'autre verse des larmes parfois sincères sur ce qu'il est advenu, parfois en dehors de sa volonté de surcroît.

« Les diverses commodités d'Europe, maintenant utilisées pour le confort et le bonheur de ces insulaires, sont si variées, que je ne peux m'empêcher de réfléchir, à la suite du capitaine Cook, à la condition déplorable à laquelle ils seraient réduits, si leurs communications avec les Européens venaient à s'interrompre. La connaissance qu'ils ont désormais acquise de la supériorité des instruments les plus utiles, le stock qu'ils en ont constitué, a non seulement fait de ces instruments des nécessités de leur confort quotidien, mais provoqué leur désaffection à l'égard de leurs anciens outils et artisanats, dont l'usage disparaît rapidement, et même pourrais-je ajouter, le souvenir lui-même. Nous en eûmes une preuve convaincante en constatant le très faible nombre d'outils de pierre ou d'os qui subsistaient ; ceux offerts à la vente étaient d'une facture grossière et d'une qualité inférieure, destinés uniquement à notre marché, et vendus comme curiosités. »

(Une définition quasi textuelle des *curios* tahitiens actuels, généralement vendus par des Européens, à ceci près qu'il n'y a plus d'herminettes d'os, plus d'herminettes emmanchées d'acier non plus, qu'aucun instrument ne peut être considéré comme « autochtone » dans le sens que Vancouver aurait sans doute donné à ce terme.)

« Je suis convaincu de ce fait, poursuit-il, qu'une faible extension du stock de vêtements européens amènerait une égale

désaffection à l'égard de la culture de leurs plantes textiles, qui semble déjà négligée ; et qu'ils vont s'en remettre à ce qui peut être obtenu des visiteurs accidentels pour ceci, et d'autres nécessités de la vie sociale.

« Etant donné ces tristes considérations, il est manifeste que les Européens sont contraints par toutes les lois de l'humanité de satisfaire les besoins qu'ils ont eux-même créés » [mais, justement, ces besoins ne se sont pas créés tous seuls] et, ajoute le capitaine du *Chatham*, « de répondre à ces besoins en offrant régulièrement aux habitants les articles utiles déjà introduits qui, ayant exclu les fabrications locales, sont à beaucoup d'égards devenus indispensables à leur économie ; en échange de quoi une fourniture de vivres frais pourrait être reçue, appréciable pour les commerçants visitant l'Océan Pacifique⁶¹ ».

On peut supposer, avec Edwin Ferdon, et contre le catastrophisme intéressé de Vancouver, que l'arrêt des visites maritimes aurait conduit à des adaptations nouvelles ; mais il n'en fut rien. Ainsi l'Europe, déjà, est dans Tahiti ; Tahiti, alors, est dans l'Europe.

Jéhovah et ses messagers

Or Jéhovah, le dieu qui exclut tous les autres, qui s'identifiait à la figure de la Loi depuis que sa Foudroyante Parole avait illuminé le sommet du mont Sinaï, Jéhovah le dieu vengeur et incréé, le dieu terrible qui avait laissé se sacrifier son fils pour laisser les hommes continuer à pécher, mais dans le remords et le souvenir du sacrifié, le dieu qui ne s'identifiait à personne en particulier et ressemblait peut-être en ceci à ce qui serait l'Etat, Jéhovah était partout en Europe.

Des hommes, posant à la fois le message et l'interprétation, n'avaient cessé de sonder ses mystères, de jauger ce qui les reliait à sa Parole, de se demander qui était le vrai représentant de Pierre et même s'il en était un, de s'interroger sur les raisons du Bien et sur les voies du Mal ; de se demander si sa Grâce était Nécessaire ou Efficace, si leur destin procédait de sa volonté ou de la conformité de leurs actions à Elle. Jéhovah parlait par les bouches des maîtres catéchistes dans des granges misérables du Berry, par celles des évêques dans les chapelles des palais de Versailles ou de Saint-Germain ; il animait les gestes d'éloquence de pasteurs du Kent ou du Surrey, il habitait parfois la conscience de George III de Hanovre, qui était pourtant roi de Grande-Bretagne de par sa grâce et aurait donc dû y penser sans cesse.

Alors le révérend Thomas Haweis, qui était chapelain de la comtesse de Huntingdon et avait entendu parler des païens des mers du Sud, dit en 1791 à William Bligh : « Vous devez prendre le commandement d'un bateau, afin d'emmener des

missionnaires qui feront connaître la Bonne Parole de Dieu à la nation de Tahiti. » Mais cela ne marcha pas¹.

Alors le Révérend Haweis fonda la Société Missionnaire de Londres (L.M.S.) et renouvela sa demande au pieux capitaine James Wilson qui réunit un équipage d'une égale piété, paraît-il : le *Duff* fit voile de Spithead vers Tahiti, le 10 août 1796, porteur de trente « ministres ordonnés », de six de leurs épouses, de trois de leurs enfants² et Jéhovah dut se dire que c'était bien ; nous n'en savons rien, tant ses voies sont impénétrables.

Contrairement à ce qu'une historiographie spontanée tend à cristalliser en points de repère chronologiques, on avait déjà entendu parler de Jéhovah à Tahiti ; sa Parole n'avait pas remué les foules. Il est vrai qu'elle n'avait eu pour médiateurs que quelques officiers ou marins d'un zèle pour le moins modéré par un tempérament souvent pragmatique, et surtout peu compatible avec les nécessités immédiates de leur mission : ils ne passaient pas leur temps à ça, n'y voyaient même aucune urgence, voire aucune nécessité.

Il n'en allait pas ainsi de ces spécialistes qu'étaient censés être les gens du *Duff* : les témoignages rapportés par les explorations avaient convaincu l'Eglise de la « dépravation » dans laquelle étaient abandonnés les païens des mers du Sud, qualificatif qu'elle associait à des « gestions » particulières du corps et de la violence physique. Au programme de la réforme étaient placés au premier plan l'abolition des sacrifices humains, de la polygamie, de l'infanticide féminin ; dans un autre domaine, l'apprentissage d'un contrat social moins « despotique ».

Il est certain que ces hommes connurent pendant longtemps de sévères insuccès ; et que quand ils connurent ce qu'ils crurent être une victoire, elle ne ressemblait pas à ce qu'ils en avaient pensé. Ce n'est donc pas exactement la puissance missionnaire qui introduit ce qui serait Jéhovah dans le Pacifique Sud : le message, ici encore, se spécifie d'un autre code culturel que celui qui l'organise.

Du point de vue ma'ohi, loin qu'on puisse opposer en matière religieuse des capitaines désinvoltes à des missionnaires sérieux, c'est de la même durée qu'il s'agit au départ, du même

phyllum culturel ; la manière qu'ont les Ma'ohi d'appréhender Jéhovah est à bien des égards comparable dans les deux cas, nonobstant la différence de statut entre ces deux catégories d'Européens. La date de 1797 (du 5 mars 1797, heure locale) ne constitue donc nullement cette sorte d'absolue rupture que tout étudiant en sciences sociales abordant le domaine polynésien et tahitien mémorise pourtant comme telle, tant l'historiographie s'y est attachée en une logique *a posteriori*. Le *Mémorial Polynésien* reproduit une gouache exemplaire à cet égard, où un tableau du *Duff* sous voile devant Tahiti est assorti d'un '*ia ora na* (bienvenue) délicieusement touristique. De fait, l'arrivée missionnaire constitue le point de départ anecdotique d'un mouvement qui, bien des années après, va bouleverser la société ma'ohi, réalisant ainsi les vœux des hommes de la L.M.S. ; mais à leur propre étonnement. Elle ne peut donc, pas plus que la date de juin 1767, être le point de départ de ce qui serait un processus implacable, s'égrenant du premier contact d'un pied missionnaire et du sable tahitien jusqu'à la christianisation rigoureuse et définitive de foules de sauvages, objets d'une volonté extérieure et non moins définitive.

On avait entendu parler de Jéhovah et de Jésus-Christ ; si bien qu'une remarque contraire, entendue par les missionnaires lors de l'un des tout premiers prêches publics, en mars 1799, révèle le peu de pertinence de ces noms dans l'appareil culturel. « Comment se fait-il, entend alors John Jefferson, le président de la congrégation, que Cook, Clarke, Vancouver, Bligh et d'autres qui sont passés ici, ne nous aient jamais rien dit de Jésus-Christ³ ? »

Pourtant, le mutin et ex-quartier-maître James Morrisson avait, dix années auparavant, déjà propagé l'existence d'un festival annuel d'origine anglaise qui se tenait en décembre, et célébrait la naissance d'un Dieu ; comme il était de règle en des endroits *tapu*, un pavillon était hissé lors de ces autres rituels anglais qui se tiennent toutes les huit nuits :

« 21 décembre 1789 [...]. Nous célébrâmes les fêtes le mieux possible, tuant un cochon pour le dîner de Noël et lisant les prières que nous n'omettions jamais chaque dimanche [...].

« Nous informâmes les indigènes des raisons qui nous faisaient observer ces fêtes et particulièrement le jour de Noël, et que tous semblaient prendre en considération ; ils croyaient volontiers tout ce dont nous les instruisions, ne doutant pas que le fils de Dieu était né d'une femme, et se tenaient toujours avec une grande correction à nos séances de prière, bien qu'ils ne puissent comprendre un seul mot ; cependant plusieurs étaient désireux d'avoir des explications ; certains voulaient apprendre nos prières qu'ils jugeaient meilleures que les leurs ; ceux qui étaient toujours auprès de nous savaient fort bien quand venait le dimanche et étaient toujours préparés en conséquence. Voyant que nous nous reposions ce jour-là, ils faisaient de même et cela sans explication. L'un d'eux était toujours prêt à hisser le pavillon le dimanche matin et si un étranger venait à passer et en demandait la signification, on lui disait que c'était Mahana Atua (le jour des Dieux) et ce dernier, bien que désireux de continuer son voyage, s'arrêtait pour voir comment nous observions ce jour, et repartait le jour suivant, satisfait de ce qu'il avait appris⁴. »

Dans un univers où la déesse Hina avait été engendrée par Ta'arua, par ailleurs créateur de toutes choses, qui l'avait ensuite prise pour épouse, il n'y avait pas de raison particulière de ne pas croire en la filiation matrilineaire de Jésus-Christ ; rien de ce qui était divin, rappelons-le, n'était véritablement inhumain. Jéhovah, Jésus-Christ et les langages qui leur convenaient étaient bien intéressants ; tous les langages et tous les rituels adressés à des principes divins l'étaient également et il en était des centaines. Cette même année, comme en beaucoup d'autres années, le contrôle et l'influence des grands dieux « politiques » sur le monde, Ta'arua, 'Oro, Tane n'avaient cessé d'être débattus, interprétés par des groupes restreints de spécialistes et de chefs, dans les vastes enceintes lumineuses des cours, auprès des dalles basaltiques des lieux de culte, à l'ombre des grands ficus dont le peuple n'aurait pas osé s'approcher ; des maladies avaient été mises en relation avec des dieux familiaux, des morts en mer avec ceux du voyage ; les gens mêmes qui étaient passés auprès de chez Morrisson allaient peut-être, le lendemain, faire le même détour auprès d'une autre maisonnée en train de

communiquer avec l'un des êtres figurant dans les myriades du *po*, du domaine des dieux et de la « nuit », peut-être plus peuplé que celui des hommes et du jour. C'est ce que remarquait le capitaine du *Duff*, James Wilson, dans le témoignage publié de son voyage : « Les déités de Otaheite sont presque aussi nombreuses que les personnes qui y habitent⁵. »

On avait déjà entendu parler de Jéhovah et de Jésus-Christ ; mais on voit que cela ne pouvait pas constituer un événement. Les conduites parfois courtoises, parfois hostiles des Ma'ohi à l'égard du message chrétien ne se réduisent ni les unes ni les autres à de l'indifférence ; il s'agirait plutôt de cette légère lassitude, ou de cette attention flottante, inhérentes à ce qu'un système culturel introduit de répétitif dans la vie quotidienne. Dans une sorte d'éthique non exclusive, qui ne voit par ailleurs aucun intérêt à contrarier son interlocuteur sans raison de fond, le barbu de Moïse et le crucifié de Jérusalem n'ont aucune chance d'accomplir par leur seul message l'une des exigences de leur mythe fondateur : exclure. Il n'y a pas d'exclusion dans le non-exclusif.

D'où cette sorte de judo inconscient noté avec étonnement par tant d'observateurs, qui se révèle dans le candide intérêt de tel ou tel interlocuteur. Après que Pomare eut assisté, avec la solennelle expression voulue, à la lecture de l'Évangile selon saint Jean à bord du *Duff*, son commentaire fut : « Il n'y avait pas de ces choses auparavant à Otaheite, j'attendrai que cet *Atua* vienne », d'après la transcription certainement arrangée de Wilson⁶. Il n'est pas abusif de l'imaginer s'en allant derechef s'occuper de l'une des effigies d'Oro, dieu de la guerre, de la centralisation et de quelques autres choses, auquel il va bientôt étroitement s'identifier.

De même, le commentaire typique que relèvent John Davies et William Henry lors de leur premier « tour » de Huahine en 1809, alors que les gens de l'île entendent pour la première fois le message du « vrai dieu » est à peu près : « Jamais entendu parler (*we have never been taught before*)⁷. »

Bien sûr, un dieu dont la temporalité se relie à celle des « choses extraordinaires » de l'Europe ne peut, dans ce monde culturel où toute chose est un reflet cosmologique, être une pure instance vide ; l'intérêt pour Jéhovah n'est pas seulement

réductible à celui manifesté pour ce qui serait un dieu de plus ; mais l'enthousiasme sélectif que l'on constate pour certains aspects de la civilisation qui est censée en procéder n'induit donc pas par lui-même une croyance, qu'il pourrait pourtant appeler. C'est que les « îles flottantes » anglaises sont traitées selon les logiques ma'ohi elles-mêmes : Tahiti ne peut voir son reflet *total* dans les architectures de bois et de toiles, dans les cargaisons de haches des soutes, dans les gueules des caronades, dans le fourmillement des marins et le pas lent des officiers du gaillard ; et donc pas le reflet de *tous* ses dieux. Que les officiers anglais aient bien constitué des métaphores d'*ari'i* et l'Angleterre la métaphore d'une unité tribale dominante ne changent rien à l'affaire : des unités tribales différentes s'adressaient parfois à des dieux semblables, des unités tribales semblables à des dieux semblables, et des unités tribales semblables à des dieux différents. Douglas Oliver eut à inventer le terme de « congrégation de parenté » (*kin congregation*) pour rendre compte de ces regroupements religieux transversaux, qui redécoupaient les unités socio-politiques. On entend parler de Jéhovah, mais le « dieu de *Peretane* » reste celui d'une unité tribale différente, fût-elle alliée ou co-échangiste, car il n'y a aucune raison particulière qu'il en soit autrement ; et on reparlera plus loin de ces raisons particulières, qui constituent le noeud des fulgurants changements historiques des années 1810. En ces dernières années du XVIII^e siècle, Jéhovah reste, en somme, une curiosité ethnographique, investie d'une attention certes spécifique ; la progressive appréhension qui se dégage d'observations de plus en plus fréquentes, après que les gens du *Duff* eurent mis pied à terre, montre que si Jéhovah n'est pas considéré comme un dieu de Tahiti, il est perçu à la manière d'un dieu ma'ohi.

Ainsi, lors de son voyage de 1788-1789, Bligh se fait ethnographe par un prêtre de Tina-Pomare I :

« Samedi 8 novembre 1788. Pendant que je dînais Tinah, souhaite que j'autorise un homme, qu'il appelait son Taowah [*tabu'a*, "spécialiste"], à descendre dans la cabine [...]. Il me demanda si j'avais un Dieu ; avait-il un fils ? qui était sa femme ? Je lui dis qu'il avait un fils, mais pas de femme. Qui étaient son père et sa mère ? — telle était la question suivante.

Je dis qu'il n'avait jamais eu de père ni de mère ; ceci les fit s'esclaffer au plus haut point. "Alors tu as un Dieu qui n'a jamais eu de père ni de mère, et a un enfant mais pas d'épouse !" ⁸. »

Il y a quelque ethnocentrisme dans ces exclamations, de la part d'hommes pour qui Ta'aroa, dieu fondateur, est « sans géniteurs » et « s'est créé lui-même » ; un ethnocentrisme qui s'oppose à la tranquille attitude des interlocuteurs de Morrisson. A l'égard de ce « mystère » de la naissance de Jésus, il y a aussi quelque reconnaissance d'un de ces contrepieds et détours dont l'inventivité devait, à l'évidence, faire la qualité de la mythologie mao'hi elle-même. La déesse Fa'ahotu « au sein plat », dont les trois premiers-nés étaient morts, n'avait-elle pas changé de sexe avec Atea, le « dôme du ciel », pour enfanter le deuxième Ro'o⁹ ?

C'est d'une projection plus explicite qu'il s'agit avec les remarques suivantes, toujours notées par Bligh : « Dimanche 14 décembre 1788. Cette matinée, nous avons procédé au service divin. Beaucoup des Principaux étaient présents et se sont conduits avec une grande correction. Quelques femmes trahirent un instant leur désir de rire lors de nos répons [...]. On me demanda après le service s'il ne fallait pas offrir quelque chose à manger au Eatua [*atua*]¹⁰. »

Cette préoccupation révèle celle qui est dominante dans les relations avec les dieux ma'ohi, avec lesquels la « réciprocité » n'est maintenue qu'en prélevant sur la production vivrière. Elle perdure, on va le voir, pendant toutes ces années où le message de Jéhovah circule sans se fixer ; on a visiblement du mal à croire en somme que Jéhovah, pour être un dieu vengeur, n'est pas un dieu mangeur. D'où l'événement considérable que constituera bien plus tard la communion, rituel pendant lequel s'inversent les termes de la réciprocité divino-alimentaire.

Les messagers ; souvenir rugueux d'hommes sévères et blêmes, engoncés dans des redingotes bientôt élimées ; pénétrés de la supériorité de leur mission, acquise à l'apprentissage du calvinisme évangélique et du « revivalisme », qui met en avant la capacité de « renaître » à la découverte et à l'intériorisation du sacrifice du Christ ; et le devoir de créer une nouvelle société

sur cette base¹¹. Le *Duff* retentit tout au long du trajet des exhortations réciproques, des psaumes, des commentaires bibliques, qui confortent l'enthousiasme de ceux qui, les premiers en Angleterre, vont évangéliser les mers du Sud. C'est une véritable *utopie*, au sens des utopistes du siècle à venir, qui hante ces hommes : bouleverser tous les aspects de la société ma'ohi tels que les témoignages des « découvreurs » la présentent, en faire un modèle de « nouvelle naissance » politique à l'usage des nations sauvages du Pacifique Sud.

Hommes sévères, communauté hystérique, qui portent la répression et la vengeance au centre de ce qui les anime ; mais aussi, et on ne le dit pas assez, hommes nus et faibles, tourmentés d'une sorte de perversion de l'amour que le christianisme semble porter en lui — mais aussi, tant de religions ; trentaine de corps ballottés sur l'océan sans autre arme que des livres, des instruments, la base d'une forge, et leurs fantasmagories. Maçons, comédiens, petits commerçants, charpentiers, tisserands, domestiques, ils font partie de la strate inférieure, en termes de revenus, de la classe moyenne anglaise, et se sont engouffrés dans l'aspiration puissante de l'Église anglicane. Beaucoup sont des missionnaires dits « mécaniques », chargés plus spécialement des aspects techniques, inséparables de la mission religieuse dans les courants théologiques revivalistes.

Peu, parmi ce premier contingent, resteront dans l'espace et la mémoire de Tahiti ; certains, comme Benjamin Broomhall et Thomas Lewis, seront vite exclus par cette minuscule communauté perdue au bout du monde, pour avoir entretenu des relations coupables avec des femmes « païennes » ; beaucoup repartiront, ayant mesuré jusqu'à plus soif la distance radicale existant entre le projet qui a nourri leur zèle, et ce à quoi il ressemble, une fois en action sur la côte Ouest de Tahiti ; parmi ce premier contingent, seul Henry Nott, maçon de Birmingham, que l'on retrouvera plus tard, vivra près de cinquante années à Tahiti pour y mourir, y laissant une trace indélébile¹². Lui succéderont dans cette voie, l'instituteur gallois John Davies, arrivé en 1801, John Muggridge Orsmond en 1817, John Williams, William Ellis et tant d'autres plus anonymes, si nombreux qu'un livre suffirait à peine à épuiser la seule information de base sur leurs

allées et venues, et les données premières de leur action quotidienne¹³.

Or les voici, arrogants et faibles, retirés dans la cale et les cabines, éparpillés sur le pont, le dimanche 5 mars 1797, au large du district d'Atehuru (Sud de Tahiti) ; bientôt, les dizaines de pirogues, désormais traditionnelles, environnent le *Duff* :

« Un très vieil homme, Manne Manne [Ha'amaniani, oncle maternel du chef titulaire de l'alliance de l'Ouest] qui se nommait lui-même un prêtre des dieux, importuna derechef le capitaine pour être son *tayo* [*taio*, ami tribal] ; d'autres, prétendant être chefs prenaient à partie quiconque avait apparence d'officier, pour le prendre comme *tayo* [...] comme ils ne portaient aucune marque de distinction nous pensâmes convenable de décliner leur proposition [...] jusqu'à mieux en connaître la nature. Ils en parurent abasourdis, mais pas autant qu'en voyant notre indifférence à l'égard des porcs, volailles et fruits qu'ils apportaient en abondance. Nous essayâmes de leur faire comprendre, en vain semble-t-il, que c'était le jour de Eatooa [Atua, "Dieu"] pendant lequel nous ne pouvions nous livrer à l'échange ; mais leurs femmes se gaussèrent, exprimant un grand étonnement. Ils continuèrent à aller et venir sur les ponts jusqu'à ce que les transports de joie diminuent progressivement [...]. Ceux qui restaient à bord étaient principalement des arreoies [*ari'oi*, membres d'une société religieuse élitiste associée au culte du dieu 'Oro] de Ulietea [Ra'iatea], au nombre d'une quarantaine [...]. Les frères proposèrent que nous tenions un service divin sur le pont. Mr. Cover officia ; peut-être était-il le premier à jamais avoir mentionné le nom du Sauveur avec révérence devant ces pauvres païens. On sélectionna les hymnes en raison de leur harmonie ; d'abord, *Par-delà les lugubres collines de l'obscurité* ; puis *Sonnez, trompettes, sonnez* ; et en conclusion *Louez Dieu dont viennent tous les bienfaits*. Le texte était tiré de la première épître de Jean, III, 23, "Dieu est amour" [...]. Pendant le sermon et la prière, les indigènes furent tranquilles et méditatifs ; mais dès que les chants surgirent, ils parurent charmés et émerveillés ; parfois ils riaient et conversaient, mais un geste de tête suffisait à les faire taire. Dans l'ensemble, leur sérénité et leur tranquillité étaient étonnantes¹⁴. »

Voici : le projet de la gloire du Christ, qui retentit partout dans les chapelles de Grande-Bretagne, semble se circonscire, s'amenuiser dès cet instant originel à ces quelques têtes soudain désespérément minoritaires, aux quelques taches noires et blanches des redingotes et gilets tranchant sur la bigarrure des corps, des vêtements et des pagnes.

Ce qui est amical ne l'est pas à la manière attendue ou souhaitée ; c'est *taio*, que l'on crie, et l'on va bientôt en conséquence se faire offrir des femmes, que l'on va refuser ; on n'a pas dû passer loin de l'aventure future d'un confrère, John Harris, qui, aux Marquises, sera l'objet de la perplexe curiosité de la femme d'un chef, entreprenant, après son refus, de vérifier s'il est bien pourvu des attributs masculins¹⁵. Les gens de *Peretane* n'ont en général pas habitué les Tahitiens à ce genre de conduite ; le capitaine Wilson en entendra explicitement la remarque : « Les gens s'interrogent sur qui nous sommes au juste, et nous soupçonnent de ne pas être Anglais, ni semblables à aucun des précédents visiteurs¹⁶. »

Ces traits distinctifs des missionnaires ne prennent forme que dans la comparaison générale avec les prédécesseurs d'Europe ; c'est dire qu'ils vont tout d'abord être noyés dans ceux qui, au contraire, les relient à eux, et notamment la capacité d'agir comme médiateurs vis-à-vis des objets d'Europe ; Jéhovah et son fils vont subsister comme des figures symboliques incertaines, objets étranges et exotiques dont on ne sait que faire — sinon, peut-être, les principes d'un lieu de culte de plus ?

Non, monsieur Wilson, ce n'est pas la première fois que l'on entend « le nom du Sauveur prononcé avec déférence » ; et si l'on est si tranquille et rêveur sur le pont du *Duff* lors des sermons, si émerveillé au son des hymnes, ce n'est pas comme vous semblez le supposer parce que le royaume du Christ est déjà présent à Tahiti. C'est parce que dans un cas on *mana'o*, on se laisse porter par une rêverie, car il y a un plaisir des rituels et une pertinence du son de la parole ; que dans l'autre on porte la même attention distinctive à celle des *heiva*, des « rituels-spectacles » où tout Ma'ohi apprend et nourrit son goût de l'art ; le plaisir du chant sera toujours ce qu'il est alors, fût-il de facture protestante.

De même, la soi-disant « cession » aux missionnaires, du district de Matavai, voulue par son chef titulaire, revient en fait à la cession d'un droit d'usage sur une grande maison construite par Pomare I à l'extrémité de la pointe Sud de la baie, à destination de William Bligh lors de sa dernière visite de 1791¹⁷ ; une famille de Matavai leur reprochera même par la suite d'occuper abusivement sa terre¹⁸. Et si les Ma'ohi, massés sur le rivage le jour où ce projet se concrétise, « sont transportés de joie à l'idée que des hommes venant exprès de *Peretane* s'installent chez eux¹⁹ » ce n'est pas par prescience d'une joie future de devenir chrétiens, mais selon les mêmes logiques qui sous-tendaient déjà en juin 1767 les exhortations adressées aux gens du *Dolphin*, qui allait pourtant bientôt être attaqué.

Pendant les premières semaines de l'installation, la grande maison de la pointe Vénus est réparée, divisée par des cloisons de bambou en des pièces où vont se distribuer dignement les « familles-ménage » d'Angleterre, la « pharmacie » et les médecines ; la forge, futur objet de tant de convoitises, est installée dans un local attenant.

Alors que l'approvisionnement est discuté, que les relations se nouent, c'est le même traitement réservé aux capitaines et marins de *Peretane* que l'on voit s'étendre progressivement aux gens du *Duff*, si persuadés pourtant de leur irréductible différence.

Quoiqu'ils en aient, les *ari'i* du navire sont vite pourvus d'un *taio* : pour James Wilson, c'est le prêtre Ha'amanimani¹⁹ ; son frère William, non sans une certaine perplexité, échange son nom avec celui de l'une des femmes de Pomare, Vaiariti, soeur de son épouse principale Itia, les distinctions de statut relatives aux sexes tendant à s'effacer au haut de la hiérarchie²⁰ ; dès le 9 mars 1797, quatre jours après l'arrivée du *Duff*, tous les missionnaires et membres d'équipage sont pourvus d'un allié tribal, à l'instar de leurs prédécesseurs « profanes » ; tous, de ce fait, sont en une occasion ou l'autre revêtus d'habits ma'ohi. Réciproquement, tous les interlocuteurs principaux, le chef tribal de Matavai Paitia, Tu jeune chef « titulaire » de l'alliance où est situé le district avec ses père et mère Pomare et Itia, et la suite de leurs dépendants, Ha'amanimani, sont pourvus de haches et

autres objets stratégiques, qu'ils ne se sont pas fait faute de demander immédiatement après avoir pressé leurs interlocuteurs d'accepter leurs propres dons, comme le veut la conduite traditionnelle. Pomare et Itia, parents du chef titulaire de la région et qui partagent avec lui l'autorité d'une manière assez ambiguë, se présentent ainsi auprès du *Duff* le 18 mars, porteurs d'un cadeau d'étoffe ; mais aussi, d'un coffre de bois largement ouvert. Devant une insistance non moins auguste que discrètement exprimée, le coffre et la pirogue se remplirent de deux fois dix haches, deux fois cinq chemises, de huit lunettes de marine, six paires de ciseaux, six couteaux, cinq clous, cinq peignes ; un deuxième présent d'une marmite de fonte, d'un rasoir et d'une couverture est ajouté, sans doute à l'intention d'un dépendant²¹.

Tôt après le départ du *Duff*, la congrégation recevant quasi journellement des présents de vivres notera vite qu'« il n'y a pas la moindre preuve d'une réelle amitié chez ceux qui les envoient²² ». C'est, en effet, que la notion d'une « réelle amitié » ne fait guère de sens dans la politique ma'ohi, qui est le champ nécessaire où s'inscrivent les relations avec les missionnaires, nouveaux émissaires de *Peretane* ; c'est d'alliance qu'il s'agit. Les chefs de Porionu'u, en accueillant les gens du *Duff*, ont prolongé leur relation privilégiée avec « l'extérieur » ; d'autres, certes liés à eux mais aussi leurs rivaux politiques, ébauchent des tentatives analogues, tel Temari'i, fils de la Pœrea de Wallis, chef titulaire de Papara, qui se présente à quelques reprises porteur de nombreuses offrandes dont on connaît la signification ; ou Vaitua, frère de Pomare mais relativement autonome par rapport à lui en tant que chef tribal de Ha'apaino, (Papeno'o actuel), qui dès septembre 1798 presse Jefferson et Cock de s'installer dans son « district »²³. On ne peut donc, pour rendre compte de la spécificité des faits, invoquer le caractère « marginal » ou « aberrant » des chefs de l'alliance du Nord-Ouest, et l'on y reviendra.

Dès mars 1797, ce n'est pas de Jéhovah dont il est question, mais de *Peretane*. Lors de la soi-disant « cession » de Matavai (l'un de ces gestes spectaculaires qui procédaient des styles mêmes des chefs ma'ohi), le jeune Tu ne manque pas d'appeler le roi George « son ami », — c'est-à-dire, son *taio* ; et le jour

où la cérémonie de « cession » s'accomplit, Ha'animani « énuméra tous les Eatooas [dieux] d'Otaheïte, Eimeo [Mo'orea], et des îles de la Société ; puis les districts et leurs chefs en bon ordre ; et enfin les bateaux et leurs commandants, de Wallis, Bougainville, et Cook au *Duff* et à son capitaine ». Voilà le pieux Wilson posé, telle une nouvelle relique ancestrale, dans la file de ses congénères, autres bibelots historiques de *Peretane* ; ceci fait, Ha'animani lui demande, comme par hasard, de faire la guerre à Ra'iatea, dont une révolte l'a récemment dépossédé²⁴.

Les gens débarqués du *Duff* auront vite de bonnes raisons personnelles de penser que la « cession » du district de Matavai est une de ces métaphores qu'on affectionne à Tahiti ; le district en question, rappelons-le, est placé sous l'autorité lointaine de Tu, l'un des chefs de plus haut statut de tout Tahiti, et sous celle plus directe de son père, dont il a hérité son titre ; il est censé avoir été « cédé » aux missionnaires : une situation des plus ambiguës.

Le 4 août, le *Duff* a fait voile : « Avec des larmes d'amour, nous avons fait nos ultimes adieux au capitaine, aux officiers et marins, contemplant ce navire béni, sur lequel nous avons vécu plus de huit mois et navigué vingt mille milles, qui s'éloignait en haute mer et disparaissait de notre regard²⁵. »

Trois jours après, voilà Ha'animani s'enquérant d'hommes de *Peretane* pour tirer sa pirogue au sec : « les Otahitiens sont de tempérament trop oisif », leur explique-t-il. « On accéda à sa requête²⁶. »

Le 11 août, le même interlocuteur, qui constitue l'un des multiples chaînons de l'autorité sur Matavai, dit être convoqué par Pomare à la tenue de ce qu'on croit alors être un sacrifice humain ; il demande aux missionnaires de l'y accompagner. Il déclare y être opposé et pense que l'ex-chef titulaire de Porionu'ū abandonnera son projet en présence de gens de *Peretane* qui, dès l'arrivée du *Duff*, ont professé l'abolition de ces exécutions rituelles, ce à quoi il a été favorablement répondu. Nul ne sait si Ha'animani est effectivement opposé à ce sacrifice, et, si oui, pour quelles raisons exactes : parce qu'il veut protéger le sacrifié, parce qu'il entend s'opposer à l'une des autorités en cause à cette occasion, parce qu'il mène une campagne d'opinion

avant la lettre sur les sacrifices humains, par une pure démarche éthique à cet égard nullement improbable, contrairement aux apparences, dans le contexte ma'ohi. Puisque l'événement doit se tenir dans le territoire de Temari'i, chef de Papara, les frères Cover et Maine, « qui sont les Towwa [*taua*, équivalent un peu moins formel de *taio*] de Pomare et Temari'i » sont désignés pour cette mission.

« A notre arrivée, on nous informa d'une très horrible et très perturbante circonstance ; *i.e.*, que les servants de Temari'i avaient tué un homme ; après enquête, ils nous informèrent que l'homme était un voleur, qu'ils l'avaient attrapé en train de voler dans les plantations de Yavva et tué à coups de pierre. [Il s'agit de *'ava*, cette plante aux effets stupéfiants, dont l'usage est projeté par les chefs, qui en faisaient un important usage personnel, sur celui de l'alcool européen].

« Nous étions désireux de savoir s'ils avaient offert l'homme en sacrifice à leur Eattoa [dieu] ; ils répondirent, non : qu'ils l'avaient enterré, et que les voleurs doivent être punis ; à ceci nous ne pûmes apporter aucune réponse, nous trouvant incapables (puisque parlant insuffisamment leur langue), de les informer des manières de procéder en de telles occasions²⁷ ».

Quelles auraient été ces manières de procéder, Cover et Maine ne nous le disent pas ; on a de bonnes raisons de penser, d'après des situations postérieures analogues, que la connaissance de la langue n'aurait pas fait une grande différence. Pour couronner le tout, Cover et Maine apprennent que l'homme n'était nullement un voleur de *'ava*, mais un serviteur de Pomare venu en demander à Temari'i, et exécuté par les gens de ce dernier pour des raisons inexplicées.

Voici donc en quelle situation les « propriétaires » du district de Matavai sont placés, dès lors qu'ils communiquent avec l'univers qu'ils entendent révolutionner : possibles otages d'un jeu politique dont ils n'entendent goutte, cautions implicites par leur présence d'un acte de mort qu'ils condamnent : en nulle matière, l'incantation n'est par elle-même quelque chose.

Dès le 23 août, malgré les protections politiques, malgré les précautions prises (une garde est assurée de nuit), la forge située dans l'enceinte de la grande maison est pillée ; c'est le

début d'une longue série quasi ininterrompue d'actes de prédation, qui répartissent à leur manière les objets d'Angleterre dans les maisonnées, unités tribales et alliances ; bien que ces vols soient toujours en quelque manière des « affaires d'Etat », on n'est jamais sûr qu'ils ne soient pas l'effet de manipulations par les chefs.

Les paradoxes de la situation atteignent un point culminant, et donc exemplaire, avec l'affaire du *Nautilus*, en mars 1798. Le brick, commandé par un capitaine nommé Bishop, était armé pour la pêche au phoque et le commerce de la fourrure. Il avait eu pour première destination la côte Nord-Ouest de l'Amérique ; des séries de tempêtes l'avaient amené à faire relâche à Hawaii, où l'on avait fait des vivres ; entendant poursuivre la chasse en Amérique du Sud, on avait dérivé sur Tahiti. Le bateau « dans un état de grande détresse », manquait de tout, et spécialement de vivres ; on n'avait à troquer que des armes et des munitions : « [C'était] précisément ce que désiraient par-dessus tout les Otahitiens, mais aussi ce que les frères souhaitaient ne jamais leur être fourni²⁸. »

La congrégation s'emploie à fournir des vivres, « ce qui est fait principalement par ceux qui se nomment [ses] amis » ; mais les autorités de qui cette amitié procèdent, Pomare, Itia, Tu ne font pas le moindre geste, restant en leur résidence de Pare. Pomare, ayant visité le *Nautilus* lors de l'ancre, « a laissé percer des expressions méprisantes » devant l'apparente pauvreté du bateau ; on n'est plus devant les ponts immenses, les cales pleines et l'apparat du *Resolution* ou du *Discovery*.

Cinq Hawaïiens de l'équipage désertent : on apprend qu'ils se trouvent à Pare, à la résidence des chefs ; Tu ne les rendra qu'en échange d'autant de mousquets. Ce sont précisément des mousquets, de la poudre et des munitions offerts par le capitaine en signe de reconnaissance, que se procure la congrégation avant que le *Nautilus* ne se décide finalement à faire route ; les missionnaires perturbent ainsi la chaîne d'échanges qui relie « institutionnellement » chefs titulaires et bateaux : cette erreur est bien proche de leur être fatale.

Le bateau est contraint par du mauvais temps à revenir une dizaine de jours après son départ ; de nouvelles désertions

amènent les chefs, et très particulièrement Tu, à la même stratégie, toujours destinée à obtenir des armes ; la congrégation ne craint alors pas de lui envoyer une députation arguant de la « cession » du district où ils résident ; ils entendent, pressés par le capitaine du *Nautilus*, faire de ce district rien moins qu'un gage dans la négociation : pas de déserteurs, et ils institueront un blocus sur la circulation dans Matavai ! Hardi ! Autant interdire à George III de se promener dans Kensington.

La députation rencontre Temari'i, qui reste soigneusement à l'écart, puis Tu, environné de quelques-uns des déserteurs, et qui, écoutant leurs propos, les regarde « avec un air particulièrement sinistre, et sans exprimer grand-chose » ; à cette vue, on décide d'aller chercher l'aide de Pomare, *taio* de Cover. Dans ce déplacement où l'on est suivi par une trentaine de personnes, Puckey est soudain jeté à terre et dépouillé de ses vêtements par plusieurs Tahitiens à la fois ; Broomhall lutte avec d'autres agresseurs qui tirent sur son manteau ; Jefferson est entièrement dénudé de la plus violente manière, bien qu'un jeune homme compatissant lui présente aussitôt un *maro*, ou pagne de ceinture, destiné à couvrir sa nouvelle nudité ; c'est dans le même appareil que les autres victimes procèdent vers la résidence de Pomare, père de Tu, qui les reçoit avec sa femme de la manière la plus compatissante. Pomare et Itia ne cesseront de leur exprimer dans les jours suivants d'insistantes marques de regret, offrandes de vivres précédées des fameuses souches de bananiers dans leur version de faiseuses de paix.

Cette « leçon » ne constitue pas seulement un signal, provenant à l'évidence de Tu, marquant les limites de ce qu'il attend de la congrégation ; elle révèle simultanément le champ politique où s'inscrivent les missionnaires, qu'ils le veulent ou non.

Pomare ne se limite pas à des marques de regret : il venge à sa manière l'agression subie par ses « amis » « tuant deux personnes d'Opore qui étaient les instigateurs de l'agression ou y avaient contribué » ; à la suite de quoi, les familles des morts vont tenter de rendre la pareille. Une éphémère alliance Pomare-Tu, malgré la rivalité implicite entre les deux hommes, se constitue à cette occasion ; en avril, « quinze vies ont été perdues

depuis que les frères ont été dépouillés de leurs vêtements à Pare ».

Les réseaux impliqués n'apparaîtront cependant que plusieurs mois après. Temari'i Teri'irere, chef titulaire de Papara et allié proche de Tu, meurt alors des suites de l'explosion d'une réserve de poudre. Pendant son agonie, les missionnaires notent : « Nous avons des raisons de croire que sa mort causerait une grande joie secrète à Pomare, Edea [Itia] et à d'autres, qui paraissent craindre au plus haut point l'étroite alliance existant entre Otoo et Orepiah [Ari'ipaea, nom de fonction de Temari'i]. » De fait, la mort de Temari'i est accompagnée de commentaires insultants de la part de Pomare : il ne craint pas de déclarer que son fils, au lieu de faire exhiber le corps embaumé dans tous les districts sous son autorité, comme le veut la coutume pour les chefs de très haut statut, ferait mieux de « le jeter à la mer » : Tu, dont l'autorité est directement atteinte par cette insultante apostrophe, fait alors immédiatement saccager le district de Matavai, où se trouvent les réseaux soutenant son père le plus étroitement, mais épargne toutefois les missionnaires.

L'incident du *Nautilus* s'en trouve rétrospectivement éclairé. Pendant ces mois, l'autorité sur l'alliance de l'Ouest procédait d'un délicat équilibre entre Pomare et Itia d'une part, Temari'i, Tu et plus lointainement Ha'amanimani de l'autre. Leur situation de médiateurs privilégiés avec les navires plaçait les missionnaires au centre d'un triple dispositif, d'une triple rivalité, où se déployaient et s'actualisaient les rivalités éclatantes et sonores du *mana*.

Les *Transactions* observent ainsi (sous la plume probable de Jefferson) que « bien que les rouages du gouvernement politique soient en moins grand nombre en cette île que dans la nôtre, ils n'en sont pas moins plus variés qu'on pourrait l'attendre d'une nation en un état si rude et barbare. Ils ont leurs complots et intrigues de cour, leurs partis et leurs partisans, tout autant qu'en Angleterre, et qui sont à leur manière d'une égale importance à celle qui est la leur dans la plus raffinée des cours d'Europe²⁹ ».

En cette première année, l'action missionnaire ressemble d'assez près à la politique ma'ohi. Il est vrai que cette action, prise dans son acception la plus littérale, serait impossible du seul fait de la barrière de langue : on ne maîtrisera vraiment le ma'ohi que vers 1803. Elle n'en sera pas moins immédiatement détournée, investie dans son sens même d'un « autre » sens parce qu'en font les dispositifs socio-culturels et ceci, on va le voir, *jusque dans sa victoire.*

Déjà, la seule résidence dans un district tahitien fait inexorablement plonger les ministres dans le dédale des alliances et des contre-alliances ; elle les situe, à leur grand désarroi, à l'origine d'une « quinzaine de morts », ou les associe étroitement à eux. Il est assez peu étonnant que la plupart décident, peu après l'incident du *Nautilus*, de se replier sur la Nouvelle-Galles du Sud, et que ceux qui restent ne fassent plus trop de manières à transmettre à tel ou tel chef de leurs « amis » les mousquets qu'il leur réclame ; il en va ainsi à la suite de l'incident du *Nautilus* ; il en ira encore ainsi après la relâche de l'*Eliza* en 1800 ; et ils placeront rapidement la majeure partie de leurs biens dans les mains de Pomare, se conformant ainsi à ce qu'on attend d'eux. Jéhovah et son fils sauveur font ce qu'ils peuvent.

Miroirs ma'ohi d'un dieu autre

Qu'est-ce qu'un dieu ? Nul Ma'ohi ne peut nous aider en cette épreuve qui nous contraint à parler de ce que, par définition, nous ne connaissons pas, personne dont la parole soit parvenue jusqu'à nous. L'humanité, notre humanité ne nous aide guère, vomissant la transcendance dans le mouvement même par lequel elle la nie ; vint 1789 qui tuait Dieu, et surgit l'Être Suprême de Robespierre en personne (l'être de Robespierre comme l'être autre revendiqué par Robespierre), la nation avec lui ; vint la révolution russe qui tua l'Église, et surgirent les avatars réciproques du parti et de l'Etat, qui parlaient en eux-mêmes des raisons ultimes, des *ultima rationes*, qu'ils avaient d'être la loi, tels Ta'aroa dans sa coquille incréée ; vinrent la science et l'industrialisation, on se détourna de la « foi » pour poser un rempart ultime, la croissance.

Les dieux ma'ohi nous renvoient à nos propres dieux ; parler des dieux nous renvoie à l'impossibilité où nous sommes de nous ébrouer d'une nécessité logique, celle des prémisses et des axiomes, qui nous permettent de parler : car, d'où vient la nécessité où je suis d'articuler le sens en séries causales, qui, à peine posées, laissent discerner en leurs « extrémités » le pressentiment d'un vide : ça souffle fort, par là-bas ?

Les catégories locales, autres dieux de l'anthropologie, sont notre seul recours : de quoi diable (c'est le cas de le dire) parlaient tous ces gens terrifiés par le bruit des ficus dans le vent des cérémonies, attentifs au cri de l'oiseau de paradis qu'ils entendaient comme « oti'i, oti'i » ou du râle qui faisait « ho,

ho », son qu'ils pensaient caractéristique de Ta'aroa ou de Tu « dans sa manifestation de ciel de clair de lune »¹ ? ; pourquoi l'oiseau de paradis et le râle, pourquoi Ta'aroa et Tu ; une fois ces relations supposées expliquées, pourquoi ces relations ? La dimension de l'ailleurs multiplie des interrogations auxquelles on ne peut se soustraire, par d'autres qui en déterminent la variabilité. Pour quelles raisons exactes, *nobody knows*, comme dit la chanson ; je ne crois pas ainsi trahir des avancées décisives de l'anthropologie sur la question du sens et de la transcendance, qui seraient passées inaperçues.

L'humanité partage l'interrogation sur la transcendance, et sur ce qui produit la nécessité de l'axiome ; elle la multiplie par l'infinie variation des énoncés possibles ; un dieu, c'est alors ce que ceux qui en parlent s'accordent à définir comme un dieu. Ce gros bon sens, pour être insatisfaisant, a le mérite définitif d'éviter les fausses questions, que ce genre de domaine a la singulière caractéristique de susciter à l'infini ; finalement, un dieu, c'est le principe fondateur d'une logique, et le mystère n'est pas tant qu'il y ait des dieux avoués ou masqués, que leur variabilité.

Les dieux, dirait-on alors, procéderaient de cette variabilité même ; tout est dans la sociologie. Quetzalcoatl ici, Jésus-Christ là-bas, parce qu'ici, empire aztèque, parce que là-bas nations chrétiennes ; les dieux tahitiens eux-mêmes seraient la projection d'idées fausses sur la souffrance ou l'inégalité. Belle démonstration vraiment, qui pose ce qui est pour l'explication de ce qui est, et ignore superbement, ce faisant, les raisons qu'auraient un « empire », un « royaume », un « Etat » ou un ensemble tribal, de se référer à un ou à des principes fondateur(s), et de se rapprocher ainsi par-delà leur différence ; en les niant, d'en réinventer d'autres, dans le mouvement même de la négation. D'après ce constat implicite d'une falsification, l'oppression serait une donnée immédiate de toute chose, mais qu'est-ce que l'absence d'oppression ? La discrétion est alors notoire.

Tout serait dans « l'imaginaire », un imaginaire dont la forme ressemblerait d'après Marx (d'ailleurs par on ne sait quelle contingence) à ce qui en serait la forme réelle ; le fantasme du pouvoir serait ainsi déporté dans l'ailleurs des dieux, fantasme qu'il suffirait de reconnaître pour, oppressant qu'il est, en

être immédiatement délivré² ; mais qu'est-ce qu'une forme sociologique « réelle », sinon une forme aussi imaginaire ? Personne ne voit Tu en face de lui quand il parle de Tu, « grande stabilité racine du divin », ni l'organisation dont procède Tu ; personne ne voit François Mitterrand ou son cabinet, quand il en parle, et verrait-il François Mitterrand en personne qu'il ne verrait pas pour autant « le pouvoir » ; nous sommes tous, alors, dans la situation de cet Indien d'Amérique du Nord déçu quand, ballotté de ministère en ministère, il ne réussit pas à voir « le gouvernement »³.

Dans cette optique, la référence à un principe symbolique et logique constitue le texte même du social, et non ce qui en serait une sorte de contrefaçon malencontreuse ou intéressée. Rappeler que le monopole du rituel par les « gens de *mana* » nourrit à l'évidence l'inégalité ne nous mène pas bien loin : les rituels peuvent aussi bien paraître procéder de cette hiérarchie ; tous les rituels, de plus, ne constituent pas des glorifications de la hiérarchie.

L'ordre du pouvoir s'identifierait imaginairement à l'ordre des dieux ; mais pourquoi diable (encore) s'embarrasser de dieux dont, dans cette mythologie fonctionnaliste, on n'a aucun besoin ? Que fait la Vierge Marie dans l'alliance du sabre et du goupillon, et Oihanu, dieu de la production agricole, dans la guerre qui la détruit ? On les invoque évidemment, quand même ; la Vierge bénit les fantassins de 1914 ; Oihanu répare les dégâts des foudroyantes incursions du *mana* ; ils sont néanmoins contrariés, très contrariés, d'après moi. Par quelle perversion originelle est-il alors nécessaire d'inventer des moyens de contrarier des dieux ou effigies divines, qui ne seraient pourtant dans cette hypothèse que des reflets de la seule mécanique du pouvoir ?

Au cœur même de cette mécanique sourd l'obsédante question de la contingence culturelle : au-delà d'elle, celle de l'axiome (qui, en politique, s'appelle la légitimité), de l'ultime chaînon de la pensée du monde.

Si un dieu se niche dans les vides ou les extrémités des logiques culturelles, force est de reconnaître que les Tahitiens du XVIII^e en reconnaissaient de grandes variétés. En parcourir les

domaines avec la précision requise, à la manière monographique, de la pensée de l'alliance politique ou des liens familiaux, à celle de la maladie et de la mort, de la méditation sur l'efficacité technique à l'interrogation sur la création et le renouvellement du monde (qui n'était pas considéré comme donné, mais comme le résultat d'un perpétuel procès d'apparition, d'ad-parition, *fa'atupu*) nous imposerait un détour excessif, celui d'un autre livre ; mieux vaut apprendre les dieux ma'ohi au fur et à mesure que nous les rencontrons ; certaines de leurs logiques nous restent mal connues⁴. Le « panthéon » ma'ohi du XVIII^e siècle dessine bien, de proche en proche, les interrogations logiques particulières que sélectionne la culture qui l'a produit ; les dieux paraissent constituer le texte même de la société, d'où l'idée plus générale, retenue par certaines ethnographes du Pacifique, selon laquelle le monde humain vu par les Ma'ohi constitue une sorte d'avatar de l'ordre mythologique. S'il y avait « reflet », ce reflet resterait en tout cas indirect, il constituerait une réfraction plus qu'une image ; cette métaphore, posant séparément le « réel » sociologique et le mythe, contourne à bon compte cette autre logique fondamentale, qui relie, voire identifie l'un et l'autre par la médiation de la descendance. Cette autre logique amenait ainsi certains récitants de Hawaïi et de Fiji à dire « je » en parlant de leurs ancêtres ; ancêtres qui, dans certains cas, sont les dieux eux-mêmes⁵.

Quand le son de Jéhovah se propage dans l'air tahitien, c'est l'envers de l'espace divin existant qu'il occupe à grande-peine : si bien qu'à parler de Lui, ce sont progressivement les logiques religieuses ma'ohi qui se découvrent.

Wilson, capitaine du *Duff*, recruté pour sa piété autant que pour ses qualités d'homme de mer, ne manque pas de profiter du court séjour du *Duff* à Tahiti pour parler théologie, ou pour noter les conversations de ses passagers. Sa compétence linguistique est certainement faible ; ses conversations révèlent cependant des points suffisamment pertinents pour qu'on les relève.

Il n'a nul besoin de provoquer l'une des premières remarques en ce domaine : c'est le prêtre Ha'amaniani lui-même qui, lors de l'un des premiers échanges, après une longue énumération

des capitaines et bateaux ayant touché à Tahiti et des dieux de Ra'iatea (son île d'origine) à qui il les associe donc, « reconnaît que le Dieu britannique est le meilleur, et qu'il demanderait à Otoo de l'adorer, et aux gens de faire pareil⁶ ».

Le même homme précisera considérablement plus tard cette disposition laxiste, dont on a vu qu'elle est loin d'être rare, tant la juxtaposition les uns aux autres de principes politico-religieux différents est une donnée banale de la vie ma'ohi : les missionnaires le trouveront même « d'opinions très bigotes » sur les dieux de Tahiti⁷. Tout dépend, en effet, de ce que Ha'amaniani entend alors par « le meilleur », et de la transcription de Wilson : en tout cas, certainement pas « le seul ».

En mai 1797, l'équipage du *Duff* est de retour à Tahiti après un aller et retour à Tonga, où il a déposé un autre contingent. Le 7, Temari'i, chef titulaire de Papara et prêtre de grand renom que nous avons déjà rencontré, rend visite à la congrégation et à l'équipage du *Duff*, rassemblés à Matavai. C'est un dieu : « Il est appelé Eatooa ; parfois, Taata no t'Eatooa, homme du Eatooa : il était habillé d'une couche de tissu Otahitien, doublée d'un manteau d'officier [...]. Il était à peine assis que le coucou [l'horloge] se mit à sonner, et le remplit d'étonnement et de terreur. »

Signes cryptiques, analogues au cri des oiseaux incarnant les dieux, d'une effroyable présence concurrente ?

Temari'i et sa suite écoutent « comme en en buvant les paroles » l'adresse qui leur est faite par Cover, parsemée d'allusions bibliques ; mais « le dieu », au son des mots de Jéhovah et Jésus-Christ, « se détourne [vers ses voisins] et murmure » ; et paraît très mécontent de l'exhortation de Cover, à se séparer des « faux dieux » : aucun laxisme, ici⁸.

Les actions respectives sur le monde de Jéhovah et des dieux ma'ohi apparaissent souvent en compétition : c'est dire qu'elles procèdent en ces occasions de logiques analogues aux contenus culturels différents. Ainsi, lorsqu'en mai 1797 Broomhall est saisi d'un accès de fièvre pendant une visite à Ta'iarapu (la péninsule de Tahiti), un prêtre lui fait remarquer qu'il s'agit probablement d'une punition due aux dieux de Tahiti ; occasion que saisit le frère pour claironner « qu'il n'avait aucune peur de leur dieu, qui était un mauvais dieu, ou plutôt n'était pas un

dieu du tout ; que c'était notre Jéhovah qui avait envoyé la fièvre et qu'il l'arrêterait le lendemain⁹ ». C'est ce qui se passe, au grand soulagement du patient. L'étonnement (sans doute complaisamment mis en relief par Wilson) du public tahitien sur cette prophétie réalisée (version d'ailleurs modeste du pari de Pascal) procède d'une logique qui est aussi bien autochtone qu'étrangère, dans le cadre d'un double codage symétrique ; alors que les Ma'ohi semblent ici constater l'action de Jéhovah sur l'un de ses ressortissants, les missionnaires semblent adhérer malgré eux à la malfaisance effective des dieux tahitiens, et donc à ces dieux eux-mêmes ; on en aura la confirmation dans la suite. C'est ce que révèle déjà ce bref exemple, et l'intéressante conservation d'un *lapsus calami* faisant écrire à Wilson que ces dieux étaient « des mauvais dieux, ou plutôt n'étaient pas des dieux du tout ».

La croyance, observe Octave Mannoni dans un article resté célèbre, s'accompagne toujours d'un déni, qui en est comme le compagnon obligé¹⁰ ; surgissant dans l'aléatoire, elle échoue toujours à en saturer le champ. Si le monde social ma'ohi est bien un monde de rareté et donc un lieu où une réciprocité entre « hommes » et « dieux » est perpétuellement rejouée, on peut simultanément repérer dans nombre de témoignages la marque de l'incrédulité ; dans le Tahiti du XVIII^e comme ailleurs, la croyance est au moins une histoire inachevée sur l'inexplicable, sans parler de la construction même du réel, à laquelle elle est si nécessaire : je crois qu'il y a des gens que je crois habillés de noir, qui me parlent du dieu de leur pays. Cette construction implique d'elle-même la notion de « spécialiste » ; les chefs et chefs-prêtres ma'ohi sont, eux aussi, porteurs de ce lourd fardeau qui est l'autre face de leur privilège, celui de la fabrique du sens ; le peuple s'en décharge sur eux, gardant cet autre privilège de n'y pas trop croire, sans avoir pourtant à inventer un autre texte. Les Ma'ohi pour manifester en toutes occasions une attention à l'action divine sur le monde, comme d'autres humains, n'en étaient pas moins « durs » avec leurs dieux.

Le soir du 28 mai 1797, Puckey a échangé, sans doute difficilement, quelques propos avec un jeune homme de Matavai.

« [...] Et contemplant la magnifique création qui nous environnait, je saisis l'occasion pour parler de Celui qui fit toutes

ces choses. Il [son compagnon ma'ohi] dit, Le Dieu de *Peretane* y a créé toutes choses, mais pas à Otaheite ; que l'un de leurs dieux s'était dressé, et avait posé les étoiles dans le ciel ; et que Mawwa [Maui], un être d'une force énorme, retenait le soleil avec des cordes, si bien qu'il ne pouvait aller plus vite qu'il n'était souhaitable. J'essayai de le détromper sur ces contes de leurs prêtres ; et désignant la maison d'Oparre [peut-être, le lieu de culte Taraho'i], je lui dis qu'aucun dieu n'était placé là, mais le produit de mains humaines ; car c'est là que sont les trois grands dieux Ooroo [Oro], Tane, et Taaroa, à qui ils ne sacrifient que dans les grandes extrémités, quand les prêtres disent qu'ils sont en colère. Je demandai au jeune homme, comment savent-ils qu'ils sont courroucés ; il dit, en nous parlant. Je demandai, comment fait-on : il dit en riant qu'en ces occasions un prêtre s'enveloppait d'une masse d'étoffe, et disait d'une voix aiguë et contrefaite : "Je suis en colère ; cherchez moi des porcs, tuez un homme, et ma colère sera apaisée"¹¹. »

Il y a la territorialisation de la logique religieuse : les îles, métaphores du politique, sont l'oeuvre de leurs dieux respectifs ; mais il y a surtout le rire du jeune Ma'ohi. Pour Wilson, qui est au moins aussi bigot que Ha'amaniani, ce rire veut dire : regardez à quelles tricheries nous conduisent vos faux dieux, (passant sous silence le mystère de ses propres médiations avec Jéhovah, qui intéresse probablement beaucoup son interlocuteur). Pourtant ce rire peut tout aussi bien signifier : voyez ces choses bizarres que la religion amène à faire ; ou encore : c'est encore leurs histoires (à « eux », les « gens de *mana* »), possibilités qui s'inscrivent dans les signifiés flous de la croyance elle-même, et non contre elle. De fait, l'une des réactions des publics populaires ma'ohi à l'un des premiers discours publics transmis par un interprète, un déserteur suédois, est « de poser de très pertinentes questions [...]. Ils demandèrent, le message du Dieu britannique est-il destiné aux toutous [*te'ute'u*, serviteurs des chefs] aussi bien qu'aux rois et chefs¹² ? ». Ce à quoi, l'occasion étant trop belle, il est répondu très favorablement. Le bruit court peut-être alors d'un dieu qui parlerait à tout le monde : fin entrevue de la rareté, de la distance qu'un « public » massé au loin des grandes dalles basaltiques reconnaît entre lui et les quelques

spécialistes manipulant ces objets, les effigies divines d'où peuvent sortir la nouvelle abondance de l'« extension de sable » aussi bien que la dévastation et la mort.

De fait, il arrive que Jéhovah soit vu comme le visage inverse de celui des dieux ma'ohi dans leur version de punisseurs ou de prédateurs. Le 25 juillet 1797, la congrégation reçoit la visite d'un voisin après le service dominical, auquel assistent souvent des gens de Matavai, qui « adorent être bien habillés ».

« [...] Un frère saisit l'occasion pour lui parler de Dieu. Il [le visiteur] avançait que les dieux Otahitiens étaient enow [*'ino*], mauvais puisqu'ils mangeaient des hommes [les victimes des sacrifices] des porcs, des fruits d'arbre à pain [offrandes inséparables des rituels] ce qui n'était pas le cas du dieu de *Peretane*, qui était "un brave type" (*a good fellow*). Il observa aussi que lorsque nous parlions au dieu de *Peretane* la bonne pluie venait, et que quand nous ne le faisons pas elle s'en allait, et que le soleil torride brillait ; une pluie abondante étant tombée lors des deux derniers sabbats¹³. »

D'après une version mythique, la pluie procédait pourtant de l'invention du sacrifice humain, après « qu'une grande sécheresse et une extrême chaleur eussent été sur Havai'i¹⁴ ». La remarque semble évoquer, si l'on me permet ce raccourci, un déplacement symétrique des places mythologiques de la pluie et du meurtre.

Toujours est-il que Jéhovah, ayant nécessairement prévu qu'il se ferait traiter de « brave type » en anglais par un Ma'ohi du XVIII^e, ceci pour des raisons distinctes de celles pour lesquelles il avait fait se créer cette expression et la langue anglaise elle-même, fait une nouvelle fois montre de son inventivité sémantique.

Mais, évidemment, les missionnaires auraient la part trop belle s'il suffisait que « le dieu de *Peretane* » vienne se nicher dans le revers négatif, la « part maudite » des dieux ma'ohi. Cet autre visage, façon Janus, n'est pas une image homogène reflétant ce qui serait un consensus ma'ohi sur la négativité de Ta'aroa, 'Oro, Tane, Tu et les autres ; car tous les Ma'ohi ne sont pas dans un rapport égal et identique avec eux, car tous les

Ma'ohi n'ont pas des raisons identiques d'adhérer à ces principes ou de les critiquer, car les Ma'ohi vont découvrir les versions négatives de Jéhovah lui-même, car les dieux enfin, loin de se condenser en quelque zone cohérente du discours (projet que semble viser le recours à l'effigie sans jamais y parvenir) se diluent dans les ramifications de l'organisation sociale, dans les aléas de la pratique, dans la diversité infinie des situations sociales. Quand bien même eût-on alors pratiqué un référendum sur la question de Jéhovah, son image dans le miroir des dispositifs ma'ohi n'en eût pas été plus homogène : on se serait probablement plutôt interrogé sur les raisons d'une consultation ayant pour effet implicite d'avérer la réalité de la question du dieu anglais.

Aucun dieu n'est parfait : c'est ça qui est bizarre. En décembre 1797, on apprend que Jéhovah punit les âmes des méchants après la mort.

Le jour de Noël, un enfant du voisinage de la résidence missionnaire qui cueillait des arbres à pain se casse le bras en tombant de l'arbre ; soigné par le missionnaire Clode, il se refracture pourtant le membre et l'on soigne sa fièvre, comme on le faisait souvent, en le baignant dans l'eau froide d'une rivière ; il meurt peu après. Sa famille va l'enterrer après les longs rituels qui accompagnaient toujours la mort, et auxquels les missionnaires n'assistent pas en l'occasion. Le corps est fleuri et oint d'huile parfumée ; on se réfère à un spécialiste de la divination pour connaître la cause de la mort, le corps est veillé et pleuré, parfois exposé dans une « maison de fantôme » où il pouvait rester de longs mois, ou enterré directement dans l'enceinte d'un lieu de culte comme dans divers lieux, terrains ouverts et grottes par exemple. L'ensemble de ces rituels a pour centre l'exigence d'un traitement correct du cadavre, dont l'âme, devenue errante, viendrait autrement tourmenter les vivants¹⁵.

L'enfant de décembre 1797 est enterré dans un lieu ouvert non spécifié, et le missionnaire-charpentier Puckey propose de lui construire un cercueil ; l'offre est acceptée par la famille, sans doute comme une protection supplémentaire du cadavre. Le cercueil, objet exotique, est contemplé par une véritable foule ; on pense qu'il ferait « un beau coffre à vêtements » ; Puckey et Smith profitent de l'occasion pour rappeler de

déplaisante manière la menace des foudres de Jéhovah : « Nous essayâmes de leur dire qu'ils seraient un jour aussi morts que le corps qui était devant eux ; et que leurs âmes doivent comparaître devant notre Eatooa ; qu'il y a un lieu de bonheur pour les bons, et un lieu de souffrance pour les mauvais. Leur frivolité s'apaisa de suite, et une solennité apparut dans leur contenance¹⁶. »

En effet, ce dont parlent Puckey et Smith fait sens pour les Ma'ohi qui les entourent, mais un sens qui ne se dessine que dans le décalage entre ce qui est perçu de commun et ce qui est nouveau. Si les Ma'ohi étaient effectivement « préoccupés par le destin de leur âme après la mort¹⁷ », si leur mythologie laissait bien apparaître l'équivalent d'un « paradis » (« Rohutu parfumé », parfois considéré comme situé au Nord de Ra'iatea) et peut-être une manière de purgatoire (parfois situé à Tupai, atoll désert et isolé), ni la punition, ni le « paradis », ni le purgatoire ne se figeaient dans l'immobilité de la transcendance, figurée par les éternelles flammes cavernes, ou les non moins éternels angelots ailés de la tradition chrétienne. Les âmes ma'ohi se déplaçaient en un voyage qui, après des épreuves de diverses natures, les menait dans les limbes du monde des dieux, lesquels, dans de nombreuses variantes mythiques, les purifiaient en les avalant¹⁸. A beaucoup d'égards, les conceptions du « paradis » le reproduisaient comme une variante de la société humaine : les âmes y ayant un accès direct étaient par exemple celles des *ari'oi*, membres nécessairement de haut statut d'une secte élitiste dédiée à Oro ; alors les femmes étaient éternellement belles, et il n'y avait ni maladie ni vieillesse (une indication parlante, comme le note Douglas Oliver, des valeurs de la société humaine). Dans certaines variantes, les âmes souffrant le plus dans ce voyage étaient celles issues d'unités tribales ou de familles insuffisamment « pieuses » (n'ayant pas suffisamment sacrifié aux dieux), ou dont le cadavre n'avait pas fait l'objet des rituels adéquats ; ces âmes revenaient tourmenter les vivants. Le destin des âmes était donc, dans la conception chrétienne comme dans la conception ma'ohi, bien lié à l'itinéraire des vivants ; mais dans un cas, du fait des relations des hommes entre eux, de l'autre, du fait des relations entre hommes et dieux. Une punition divine ne touchait pas les âmes : les âmes punissaient

les vivants. Si bien qu'encore de nos jours, le salut vient d'abord de s'être conformé à ces autres rituels que sont les commandements, ou de s'être mis en règle avec eux avant de mourir, et non du jugement de Dieu¹⁹.

Etranges associations donc, celles que l'on peut discerner derrière la solennité soudaine du public ma'ohi de cette journée de décembre, et son apparente compréhension de ce qu'on lui raconte. Elles se nourrissent très probablement à la fois de l'angoisse spécifique dont les croyances locales investissent le destin des âmes, et du retournement de cette angoisse par cette autre logique de la punition qui se dessine à ces paroles, autre logique étrangement proche, étrangement lointaine.

Aucune mort n'est « naturelle » ; plus le statut du mort est élevé, plus la recherche des causes cryptiques de sa mort se déploie dans les niveaux « larges » du social. Le 30 août 1798, quelques jours après l'incident du *Nautilus*, les missionnaires sont appelés à soigner Temari'i, dieu sur la terre, chef titulaire de Papara, protecteur et allié du jeune Tu contre son père et sa mère ; Temari'i est gravement brûlé par l'explosion de la poudre provenant précisément du *Nautilus*. Broomhall, missionnaire médecin, lui applique un emplâtre sur tout le corps ; revenant le lendemain, il constatera que l'emplâtre a été remplacé par une pâte analogue, à base de peau d'igname. L'entourage de Temari'i se refuse à ce que Broomhall continue à le soigner, considérant que la douleur subie a été « anormale » : « L'on dit qu'une malédiction avait été mise dans les médecines par notre Dieu. » Broomhall va, ce 31 août, échapper de peu à la mort dont il sentira l'ombre se poser sur son épaule sous la forme de la main du jeune Tu, après avoir entendu dans l'entourage de la femme de Temari'i, épouse d'un dieu, le mot *taparahi* : « Tuez-le²⁰ ». Le jeune homme, retenant son souffle dans une atmosphère qu'on sent tendue à se rompre, pourra se glisser lentement dehors.

L'interprétation est peut-être arbitraire, mais cohérente : des alliés de Pomare ont tenté d'utiliser leur dieu pour tuer l'un de ses pires ennemis ; le fait que la poudre, à l'origine de l'affaire, soit placée dans la catégorie « *peretane* » renforce cette lecture.

De la même manière, la mort subite de Pomare lui-même, cinq ans plus tard, sera mise sur le compte d'Oro, auquel son fils ennemi associe son ambition politique. Alors, c'est sa femme Itia qui refusera les prières proposées par la congrégation : de peur, sans doute, que le voyage ultérieur de l'âme éminente et terrible ne vienne, du fait de ce rituel inadéquat, troubler les jeux politiques des vivants, déjà bien suffisamment compliqués. Les missionnaires, quant à eux, appelés là aussi à la rescousse devant ce qui ressemble à une apoplexie, mais forts des expériences passées, ne se résoudreont pas à le saigner²¹.

Ces années de la première présence missionnaire sont marquées par des signes nombreux d'une hostilité à Jéhovah, aussi bien que par des remarques positives dont on pourrait également, si on les connaissait exhaustivement, reconnaître l'infinie diversité logique. Dans les deux cas, ces attitudes procèdent, notons-le, d'une commune croyance : d'une certaine manière, *le travail missionnaire est déjà fait*. C'est ce que remarque Sahlins pour Hawaii, observant que la réévaluation constante de l'action des dieux hawaïens était largement antérieure à l'arrivée des premiers missionnaires, dans les années 1820²².

Ainsi les coupes sombres provoquées dans la population par les épidémies terribles des années 1800 sont souvent mises sur le compte du « dieu de *Peretane* » ; ainsi encore, la mort en 1803 du jeune Teri'inavahoroa, chef titulaire de l'alliance des Teva « de la mer » est associée aux prières prononcées à cette occasion par les missionnaires²³. Le 15 juin 1803, le missionnaire Eyre, défrichant un terrain, est apostrophé par un voisin qui dit avoir des droits sur le lieu : « Votre Dieu nous tue, mais peu à peu nos dieux prendront l'avantage, et vous serez tués²⁴. » Pendant ces premières années où le prêche en ma'ohi est considéré comme suffisamment maîtrisé, ces occasions publiques sont toujours l'objet de manifestations de dédain ; remarquons en passant que la maîtrise du ma'ohi, loin d'améliorer une communication par définition ineffable, aurait plutôt tendance à en opacifier l'ambiguïté : un « *sin* », en ma'ohi, c'est un *hara*, une transgression à l'éthique politico-religieuse.

Lors des premiers prêches, le nom de Jésus-Christ est contrefait, les enfants, qui constituent naturellement un public curieux, sont entraînés par les parents à l'insolence et à l'ironie. On trouve ces publics ma'ohi « merveilleusement bigots dans leurs idolâtries et superstitions, et quoique nous disions pour les affaiblir, ils excellent aux réponses dilatoires²⁴ ».

Simultanément, les « trucs » proposés par les missionnaires pour pallier les innombrables ennuis de la vie sont investis d'un intérêt dont la seule manifestation montre qu'il était déjà présent avant :

« [...] Quand frère Nott demande : "Quelle est la vraie réparation des péchés", ils répondent parfois "les porcs et les perles". Quelques-uns nous ont dit [...] qu'ils n'avaient jamais pensé que le fils de Dieu constituait la réparation du péché ; qu'ils avaient toujours pensé que c'étaient les porcs [...]»²⁶.

L'hostilité à Jéhovah, ou les attitudes que les missionnaires interprètent comme telles et dont ils nourrissent leur découragement, ne lui est pas exclusivement réservée : c'est dire qu'elle ne lui est pas particulièrement destinée. William Bligh décrit dès 1789 les réactions du « public » d'un rituel ma'ohi qui sont extraordinairement parallèles à celles réservées aux premiers prêches : « J'aurais pensé que des gens fortement empreints de notions ou d'idées superstitieuses seraient également affectés par les rites qui leur étaient associés, mais c'est tout à fait l'inverse : les rires, les questions ridicules, et les manifestations les plus extrêmes de l'inattention lors de toutes les cérémonies auxquelles j'ai assisté me convainquent du contraire [...]»²⁷.

Car la surcharge de signes, réservée par la culture ma'ohi de l'époque à l'univers, s'accompagne d'une sorte de fuite proportionnelle du sens, comme si le processus d'une herméneutique sans cesse refaite et sans cesse déçue produisait d'elle-même ce fameux « pragmatisme » polynésien. Qu'un dieu « marche » mieux qu'un autre, voilà une question qui ne cessait de courir les lieux de culte comme les consciences. Il en reste quelque chose dans le mot qui traduit toujours la croyance, *ti'aturi* qui signifie « faire confiance » et induit donc l'idée d'un contrat que l'on passe. Si bien que, dès 1800, le jeune Tu lui-même, qui avait, dès leur arrivée, fait si mauvaise impression aux missionnaires, donne son concours à la construction d'un lieu

de culte distinct de l'habitation de Matavai, et fait envoyer un poisson d'une livre par un prêtre, pour qu'on l'y suspende : ne négligeons pas non plus « celui-là », qui médiatise l'alliance tribale avec l'Angleterre.

Le constat fréquemment entendu que les dieux tahitiens, malgré leur omniprésence, étaient « des bons à rien » sourd de cette double interrogation symétrique, de cette ouverture culturelle du sens, par laquelle une culture a les moyens simultanés de reconnaître le monde et la société comme oeuvres divines, et de reconnaître ce qui pourtant y est contradiction ou rareté. La diversité des logiques religieuses ma'ohi semble se rejoindre en cette recherche désespérée ou un peu amère de ce qui serait la perfection, cette autre face silencieuse d'une mythologie souvent baroque, cynique ou moqueuse ; la même dimension si avidement recherchée dans la ligature des herminettes, l'assemblage savant d'une pirogue de guerre ou la percussion indéfiniment recommencée des fibres du *tapa*. Ici, on voudrait bien ne pas se payer de mots.

Troisième partie

*MÉTAPHORES
EN ACTION*

Fatals détours de l'ambition

Et, pendant ce temps-là... Pendant ce temps-là, qui s'égrène en trente années ou quelques milliers de « lunes », pendant ce temps dont nous avons seulement tissé quelques fils, qui se nouent sur une petite partie du littoral, il se passe beaucoup de choses à Tahiti ; pas entre officiers et seigneurs, pas entre *ari'i* et rois, pas entre marins et femmes, mais entre Ma'ohi. Une douzaine de guerres tribales, des chefs déposés et réinvestis, des unions autant politiques que matrimoniales, des séparations symétriques ; des voyages par flottilles au *motu* (l'atoll de Teti'aroa) pour se reposer et grossir (*ha'apori*) ; des offrandes indéfiniment déposées dans des lieux de culte, ou sur les nattes seigneuriales, indéfiniment dévorées par les dieux, les prêtres ou les dépendants, indéfiniment reproduites par les mêmes dieux ou par d'autres au ras des branches d'arbres à pain, depuis la boue des tarodières ou l'espace harmonieusement inégal des plantations d'igname ; des haines et des protections, des conflits et des dénouements ; la vie, quoi.

Des figures nous sont apparues : le premier Pomare, « Tina », ou « Vaira'atoa » de Bligh, ex-Tu ; son fils, qu'une historiographie maniaque de la métaphore royale, rendra célèbre sous le nom de Pomare II, le jeune Tu de Vancouver ; Itia, sa mère, quelques autres encore, qui leur sont proches. Tous sont de haut statut ; ils contrôlent, de manière plus ou moins directe, le territoire où se situe essentiellement la communication avec l'Europe, la petite unité tribale de Matavai relevant de l'alliance

plus vaste de Te Porionu'u ; et c'est pourquoi on les a vu occuper progressivement la scène.

C'est l'itinéraire et la stratégie politiques d'unification suivis par cette alliance qui va informer la fulgurante rupture diachronique des années 1810, qui, elle-même, marque sans retour l'histoire postérieure. Sont-ils bien représentatifs, ces chefs qui parviennent à se créer un quasi-monopole sur les « biens et services » d'Europe, pourrait à juste titre se demander le lecteur ? Leur attitude ne s'opposerait-elle pas à celle de responsables d'autres unités tribales, plus « civiques » ou plus « nationalistes », ou symétriquement moins « modernistes » ?

Questions que semble parfois poser une historiographie souvent inconséquente, puisqu'elle a, elle, tous les éléments en main ; et qui tend pourtant à opposer selon diverses variantes ce qui serait l'être moderniste ou aberrant des chefs de Porionu'u à ce qui serait la vraie société ma'ohi. Pour faire bonne mesure, on tend parfois, comme la « reine » Marau qui écrit dans les années 1900, à faire des Pomare des « usurpateurs », posant qu'il y avait de vrais chefs importants dans le Tahiti de cette fin du XVIII^e, ceux de l'alliance des Teva « de la montagne » (dont elle se trouve évidemment descendante). Dans un contexte politique, comprenant plusieurs centres, la notion d'usurpation ne fait aucun sens, sinon celui, implicite, de poser une monarchie là où elle n'existe pas encore (si tant est qu'elle y existera jamais), pour pouvoir y introduire des usurpateurs. Il est possible que cette attitude témoigne, plus profondément, d'une incompréhension sur la disjonction si importante dans le Tahiti de l'époque entre le statut et le pouvoir réel, le premier ne garantissant le second qu'au travers de ce *tertium quid*, la guerre.

Je pus encore entendre, parlant de l'ambitieux trajet parcouru par le deuxième Pomare qu'on va évoquer ci-dessous, qu'il n'était même pas intéressant de s'attacher à cet « individu alcoolique » ; alors que, pendant toute cette période, le fait d'être « imbibé » de *kava* puis de sa métaphore européenne qu'est l'alcool peut pourtant passer pour une marque première de statut¹.

Tout se passe comme si, dans cette historiographie spontanée qui tend à courir à propos de Tahiti et du Pacifique Sud aussi

vite que les puces, on ne désirait surtout pas croire ce qui est véritablement arrivé, si peu conforme à ce que, de toute évidence, on a décidé d'être le fait.

On pourrait subsumer les variantes de cette historiographie sous le label du nez de Cléopâtre : si les Pomare n'avaient pas été ce qu'ils étaient, alors ça ne se serait pas passé comme ça.

Outre le fait que cette tautologie ne nous mène pas bien loin, elle ne fait aucun sens, même comme tautologie : car il est impossible de parler des Pomare sans les relier aux chefs d'autres alliances, comme c'est le cas pour tous les *ari'i* de ces années-là, unis par d'inextricables connexions généalogiques liées à leur endogamie. Si l'on y est pourtant contraint, c'est par la seule commodité d'écriture évitant à chaque instant des périphrases comme « Pomare en tant que frère aîné de Vaitua et pensant que les connexions de la femme de ce dernier avec les chefs de la presque île pourraient décider ces derniers à s'allier avec Te Orop'a'a », etc. On peut penser que le lecteur en sera reconnaissant.

Une des dimensions importantes du statut était d'être relié à des lieux de culte, auxquels étaient associées des unités tribales qui étaient dites en « sortir ». Outre son association à son lieu de culte principal de Tarahoi, à Pare, non loin de la baie de Matavai, Pomare I, par son père et son grand-père, était associé à des *marae* tribaux non moins divers que ceux de Ha'apape, Fa'a'a, Afareaitu (Mo'orea), Fa'ahiti (péninsule de Tahiti) ; par sa grand-mère paternelle, au lieu de culte Tepotuarai de Puna'auia ; par sa mère, à ce *marae* par excellence qu'était Taputapuatea à Ra'iatea, aux îles Sous-le-Vent. Son fils pouvait se revendiquer de tous ces « titres » (les différents noms qu'il portait lorsqu'il « s'asseyait » à ces lieux de culte) et de ceux qu'il tenait de sa mère Itia, personne distinguée qui était chez elle au *marae* Ahurai de Fa'a'a, au lieu de culte Nu'urua de Mo'orea, etc. En poussant un peu cet exercice on pourrait dévider l'écheveau entier des *ari'i* contemporains des Pomare, et des unités tribales correspondantes ; de fait, c'est ce qui arriverait si l'on détaillait autant que nécessaire la trajectoire que l'on va suivre².

C'est dire que quand les Pomare faisaient quelque chose, l'écho s'en trouvait déporté dans des réseaux beaucoup plus

larges et que, sans forcer le trait, c'est toute la société politique ma'ohi qui s'en trouvait plus ou moins concernée. Pour autant, cela ne signifie pas que quand un Pomare disait « aïe », tous les *ari'i* avaient mal ; que quand Pomare recevait une hache des mains de Vancouver, tous les *ari'i* recevaient une hache ; ce serait plutôt le contraire.

De fait, l'un des problèmes essentiels de l'organisation politique du temps n'était pas de se reconnaître des liens, mais bien plutôt de s'en libérer : c'est l'un des problèmes sociaux de base des organisations dites « indifférenciées » par l'anthropologie, celles où toute relation généalogique est virtuellement utilisable pour définir un groupe ; souvenons-nous de la fable du bébé-ogre mangeant toutes les terres issues de tous ses ascendants, et donc, dans cette logique indifférenciée, de l'humanité tout entière. Ici encore, l'espace insulaire, surchargé de noms et de ces autres repères emblématiques qu'étaient les lieux de culte, constitue l'agent de cette opération essentielle de la distinction des groupes : les *ari'i*, pour être tous parents, se répartissent néanmoins en unités distinctes, au fil des arbitrages familiaux et tribaux, des choix matrimoniaux, et des guerres qui en constituent l'*ultima ratio*. C'est pourquoi les plus petites unités tribales, celles qui font coïncider le plus le voisinage et la parenté, sont aussi les plus stables ; l'ambition de maintenir ensemble les gens de vastes alliances, qui, au fur et à mesure que les connexions généalogiques se distendent, ont autant de raisons d'être alliés « ailleurs » qu'« ici », constitue une véritable tâche de Pénélope des *ari'i* les plus éminents de l'époque. Mais c'est aussi leur lot : car, comme le remarque Douglas Oliver, la conjonction de l'absolue prééminence du chef d'une unité territoriale à l'égard de la stratégie politique et de la guerre et la virtualité d'alliances toujours possibles, fait de ce jeu politique une vague toujours mouvante, où l'ambition surgit : si ce n'est la mienne, celle de mon voisin³.

Qui dit stratégie dit enjeu : mais ici point de ces enjeux économiques différenciés qu'invente par exemple l'industrialisation, du pétrole d'Arabie au cuivre de Zambie ; le milieu écologique est quasi uniforme, même si les terres de montagne sont moins favorables que les terres de plaine ; de toute façon,

les protagonistes ne s'identifient ni aux unes ni aux autres. Bien sûr, la guerre a pour résultat un contrôle accru de biens en plus grand nombre : mais comme ces biens sont essentiellement des biens vivriers, ils nous ramènent au problème précédent. Pomare I, pour mesurer pas loin de six pieds, n'en allait pas en cette hypothèse manger plus que ce que lui permettait un appétit déjà respectable ; plus les conquêtes s'accroissent, plus les dépendants sont en grand nombre, qu'il faut souvent nourrir. Il reste alors l'ambition.

« Les Pomare », ainsi, s'inscrivent dans cette mosaïque mouvante d'alliances et de contre-alliances : nul ne peut raisonnablement en parler comme de ces marionnettes genre Oncle Tom faisant leurs petites affaires dans la baie de Matavai à l'insu de tout le monde ; on va y revenir.

Maintenant, qu'en est-il de leur prétendue affection ontologique pour « le changement », de leur côté moderniste ? Tout montre le contraire. Cook entend parler, dès 1769, d'un *ari'i* « vaste » (*rabi*) qu'il ne sait pas encore s'appeler Pomare I : « [ce] n'était pas Tootaha [le chef titulaire de Pare à l'époque, frère aîné de Pomare] d'après ce que nous savions, mais quelque autre personne que nous n'avions pas rencontrée ni pu le faire, car ils disent qu'il n'est pas de nos amis et de ce fait ne nous approchera pas⁴. »

Voici ce que pensent les gens de la L.M.S. du même homme, pourtant l'un de leurs protecteurs, dans la notice en guise d'épithète qu'ils écrivent après sa mort : « Pomare a toujours montré de l'affection aux étrangers, spécialement les Anglais ; si bien qu'il encourageait toujours les marins souhaitant fuir leurs vaisseaux ; et il les cacha souvent lui-même ; mais cela procédait de la politique. Il pensait que tout Anglais était expert dans l'usage des armes à feu [...]. » Et, ajoutent les missionnaires, « nous avons aussi, depuis de longs mois, pu l'informer de notre mission et lui transmettre les vraies raisons qui nous avaient fait quitter nos parents et amis, pour habiter chez lui ; et, l'Évangile étant si inamical avec le royaume de Satan, nous sommes certains que le chef ne pourrait être notre ami du fait de notre religion ; qu'il ridiculisa nos prêches (bien qu'il y assistât parfois, et utilisât son pouvoir pour qu'on les écoute avec lui) [...] ».

Voici à présent comment les missionnaires décrivent la personnalité du jeune Tu et futur Pomare II après quelques contacts (mars 1798), (en l'occurrence sa seigneuriale prédation de la gravure d'Adam et Eve) : « Chaque action de Otoo prouve qu'il participe de la nature que nos premiers parents nous transmirent comme l'héritage de leurs péchés — un corps mortel, un esprit bestial qui est inimitié envers le Seigneur [métaphore, là aussi, de l'Angleterre] qui n'est pas sujet à sa loi ni ne peut l'être⁶. »

Nonobstant le singulier don de vitupération qui distingue les missionnaires calvinistes, on est quand même assez loin d'une sorte d'alliance sucrée entre l'Europe et Tahiti, que personnaliseraient, par on ne sait quelle contingence, les chefs de Te Porionu'u. Les capitaines de navire les voient généralement comme des « *good people* », et de nombreux autres chefs avec eux ; n'étant impliqués dans le jeu politique interne qu'indirectement ou pas du tout et obtenant de ces chefs les vivres qui sont l'enjeu de l'échange (on a vu ci-dessus dans quel dispositif), on voit mal comment il pourrait en être autrement.

Ceci nous amène à la discussion d'un autre « motif » de la même tradition historiographique, qui consiste à faire de l'aide anglaise (notamment politique et militaire) le *deus ex machina* de ce qui va se passer.

Rappelons tout d'abord qu'une politique d'appui militaire délibérée et officielle est inexistante du côté anglais ; ceux qui prendront effectivement les armes, aux côtés de telle ou telle unité tribale, seront toujours des déserteurs, au premier rang desquels les mutins du *Bounty*, et pour des raisons liées d'abord à leur propres alliances internes. Il existe bien un exemple de menace d'intervention directe ou de protection militaire de Pomare I par Cook, lors de son troisième voyage : elle entend contrecarrer les menaces de Teto'ofa, ancien chef de guerre de Pomare lui-même et d'un chef de Mo'orea autrefois probablement ennemi des deux, de punir celui qui est devenu leur ennemi commun (!) ; c'est dire, déjà, qu'elle s'associe moins à une alliance tribale qu'à un homme ; de fait, un problème essentiel d'une politique d'appui militaire dans le Tahiti de ces années-là est d'abord : « Qui est contre qui, et combien de temps cela durera-t-il ? »

La menace en question, en outre, n'empêchera nullement les deux hommes de mobiliser leurs guerriers plusieurs années après pour faire une foudroyante descente sur Pare⁷.

Ce qui serait une « alliance » particulière avec l'Angleterre est une préoccupation partagée en fait par tous les chefs importants, et si ceux de Porionu'u constituent bien les médiateurs privilégiés de *Peretane*, c'est dans le cadre d'une compétition générale qui est la compétition même pour le *mana*. En 1789, Morrisson voit un emblème imitant le drapeau britannique, montré dans des territoires provisoirement conquis : il représente le *mana* de Pomare⁸ ; mais l'Union Jack de Wallis, on s'en souvient, est d'abord sous le contrôle des chefs de Papara.

Certes, c'est l'intensité de la « connexion britannique » des chefs du Nord-Ouest qui leur permettra l'avantage stratégique indéniable constitué par les présences de la majeure partie des mutins du *Bounty* à Pare, et leur appui militaire dans les années 1789-1790 ; mais d'autres mutins — Churchill et Thompson — sont alors amis tribaux de Vehiatua, chef de la péninsule, unité tribale distincte de Porionu'u ; certaines de leurs armes seront amenées à Wilson en 1797, pour être entretenues⁹.

Croire que ce qui se passe alors est le résultat d'un projet anglais revient, à l'évidence, à figer chefs ma'ohi, le champ politique dans lequel s'inscrivent leur action et au-delà la société tout entière dans la pose d'une statue de sel. C'est enfin, c'est surtout, croire que l'utilisation de la « connexion britannique » est nécessairement suivie d'effets positifs du point de vue même de ses utilisateurs : c'est oublier alors qu'en plusieurs occasions c'est tout à fait l'inverse que l'on trouve, le désastre, la désolation, qui procèdent des efforts conjugués que l'on oppose à l'ambitieux : lors de l'intervention sur Pare de 1791, et très particulièrement dans la situation solitaire et défaite du Pomare de 1808, où il n'est pas parmi ses *alter ego* le premier à se trouver, situation si importante pour ce qui va suivre. Car ce qu'on appelle ici, par commodité, l'ambition, n'est pas une invention anglaise.

De fait, si les capitaines anglais et Cook en premier voient la situation politique sous le prisme déformant d'une métaphore monarchique, il n'y a du côté ma'ohi aucune raison pour que cela ne fasse pas sens : cette nouvelle ambiguïté se nourrit de

celle, on l'a noté, de la fonction d'*ari'i* « vaste », (*rabi*), terme désignant la position des chefs tribaux et titulaires, le degré spatial de ce « vaste » n'étant nullement défini dans l'absolu et *ad aeternam*. Ainsi, dans ce monde politique éternellement mouvant, il est des situations où ce qualificatif fait sens, comme dans les années 1803-1804 où Pomare se trouve « roi de Tahiti-Mo'orea aussi bien en fait qu'en titre¹⁰ ». L'alternance du modèle hiérarchique et du modèle égalitaire (où chaque chef tribal, comme en 1801, « désire la suppression d'une forme monarchique de gouvernement et le rétablissement de l'indépendance de chaque district¹¹ ») « croise » ainsi la métaphore monarchique anglaise en croyant s'identifier à elle. La situation à laquelle il est fait allusion ci-dessus n'est pas, elle non plus, une invention anglaise : dès les années 1768, alors que la connexion britannique est encore d'ordre purement « mythologique », on en trouve l'exacte réplique dans l'ambition du chef titulaire de Papara d'unifier tout Tahiti, et de la débâcle subséquente, remplaçant chaque unité tribale sous la seule autorité de son chef¹².

Ce ne sont pas, donc, des Ma'ohi marginaux ou pro-anglais qui se lancent à la conquête de Tahiti, ni des Anglais qui perturberaient un jeu politique considéré comme plus « normal » sans eux ; c'est une ambition qui surgit dans le nouveau contexte métaphorique de la connexion britannique, c'est une métaphore en action.

C'est son trajet que nous allons suivre, en la personne du jeune Tu et futur Pomare, comme si nous étions attachés à ses pas (ou, en l'occurrence, à ceux de ses porteurs, car ce qu'il touche, y compris avec ses pieds, est réputé *tapu*). C'est en lui en effet que ladite ambition s'incarne, et la tâche d'une reconstitution exhaustive, selon les différents angles tribaux, des complexes évolutions politiques de ces années-là nous dépasserait : cet exercice, déjà difficile pour un familier des anciens mondes polynésiens du Pacifique, placerait le lecteur extérieur en situation, disons, de lire les *Mémoires* de Saint-Simon en tchèque. Le sillon que l'on trace traverse la foisonnante synthèse de Douglas Oliver, qui nous permet ce raccourci.

Tout commencerait peut-être vers 1792, alors que Tu (qui a une douzaine d'années) a, en accord avec son père, déjà été investi au lieu de culte de Taraho'i de la ceinture de plumes

rouges, rituel qui le fait passer de la position de simple « seigneur vaste » à celle de « seigneur aux plumes rouges », ces fameuses plumes rouges qui constituaient l'un des gages du succès des capitaines européens ; il constitue de ce fait l'une des personnalités les plus « sacrées » et de plus haut statut, seul son « oncle » classificatoire Temari'i (en fait cousin germain de son père) pouvant se réclamer d'un statut égal.

Les « pagnes rouges » étaient, pendant cette période, au nombre de trois, déposés dans les lieux de culte importants de différentes unités tribales. Ce statut considérable faisait de Tu après son père, Pomare, un dieu sur la terre. En 1797, les missionnaires de la L.M.S. notent : « Le titre du roi est Otoo-noo-cy-te Atooa [Tu nui e a'a i te atua, grande stabilité racine des dieux] ; ce dont nous ne comprenons pas très bien la signification, mais comme le mot Atooa est utilisé pour désigner un objet d'adoration, cela est sans aucun doute aussi plein d'arrogance et d'orgueil que possible. Sa maison est appelée Yow-rye, [*hio ? ra'i*] nuages du ciel [peut-être, miroir du ciel] ; sa pirogue double Anooanooa (l'arc-en-ciel) ; sa façon de chevaucher les épaules de ses serviteurs Mahowta [mahuta], voler ; sa torche est Ooweera (la foudre) ; et un tambour qui est fréquemment battu pour son amusement Pateere (le tonnerre)¹³. »

Ces métaphores glorieuses et poétiques rappellent celles en usage pour différencier les ordres sociaux dominants dans l'aire malayo-polynésienne ; le statut prééminent dont elles procédaient, était dévolu à Tu grâce aux connexions de sa grand-mère maternelle, Tetupaia, avec le grand lieu de culte d'Opoa, plus particulièrement dédié au dieu 'Oro dont l'un des réceptacles favoris était les plumes rouges.

Le dieu 'Oro va hanter, habiter de son fantasme l'entreprise de Tu, à un point tel qu'on peut se demander si cette entreprise n'« imite » pas, à certains égards, la « personnalité » de ce principe politique et notamment les logiques de centralisation que l'on peut y pressentir.

'Oro était l'un des dieux associés à des lieux de culte que Teuira Henry appelle assez improprement « internationaux ». Il était considéré par la mythologie comme mâle, jeune, beau, et appartenant à l'ordre des *ari'i*. Son « lieu de naissance » était

censé être Opoa, à Ra'iatea, où était établi le grand *marae* Taputapuatea qui donnera son nom à d'autres homologues de Tahiti. La mythologie le présentait comme sexuellement actif, et l'on pouvait encore moins se fier à lui qu'à n'importe quel humain — ce qui est, notons-le, une première marque de sa relative indépendance des diverses composantes de la société. 'Oro était « fils » de Ta'aroa, (l'un des autres dieux intertribaux) et frère et rival de Tane (de fait, son culte s'était souvent établi en expulsant celui du « fondement de la terre » — autre nom de Tane — de ses lieux de culte). 'Oro était un dieu jaloux et sa faveur n'était jamais acquise ; c'était un dieu guerrier et très avide de victimes humaines. Son intervention était particulièrement efficace pour accéder au plus vite au « paradis » ma'ohi. Il habitait de manière permanente des effigies aux formes « abstraites », non anthropomorphes (par opposition, par exemple, à celles de Tane) ; elles étaient sculptées dans du bois de fer et considérées de ce fait comme « indestructibles ».

Ces effigies étaient rares (sans doute une ou deux au plus par île) et étaient conservées dans les constructions internes des lieux de culte ; et leur contrôle constituait un gage important du succès politique. Elles étaient souvent ornées de plumes rouges. 'Oro se manifestait par des interprètes permanents, ou pouvait posséder des individus qu'il « choisissait » ; il s'incarrait aussi dans la grive jaune clair, le canard à plumes rouges, le perroquet à plumes rouges, la frégate de mer et le porc sauvage. Ce dernier représentait alors 'Oro dans sa manifestation de « Guerrier-en-guerre. Ce porc devenait alors très brutal, il devenait un réel pouvoir sur la terre¹⁴ ».

Si l'adolescent de 1792 ou même de 1797 était, de par le seul fait de ceindre les plumes rouges qui le faisaient communiquer avec 'Oro, un personnage considérable, il n'en était pas pour autant maître de tout et de toutes choses : il fallait que la condition nécessaire du statut soit « activée » par des conditions suffisantes, « tributs » vivriers reconnaissant sa souveraineté dans d'autres unités tribales que la sienne par consensus de leurs chefs ou, au-delà, par la coercition et la guerre.

C'est ce qu'avant lui avait tenté son père avec un succès inégal — et peut-être aussi, un désir inconstant —, mais avec

une certaine chance, que favorisait l'habileté manoeuvrière de Pomare ; Tu était dans le sillage de ces entreprises. Appui inachevé à un chef important de Mo'orea contre un autre lors du deuxième départ de Bligh en 1792, épisode au terme duquel le contrôle indirect de Mo'orea semble tomber dans son escarcelle ; visées sur la vaste et productive péninsule de Ta'iarapu, opportunément concrétisées par la mort de son chef titulaire (un autre « roi »), et, en l'absence de successeur d'un statut suffisant, par la désignation d'un frère de Tu.

Mais, dans la même logique, il y a la guerre aussi contre les réseaux proches : guerre contre le district de Matavaï pourtant supposé dépendant, dont les gens et le chef tribal se sont rendus coupables de distraire des biens stratégiques (argent et armes volés à l'équipage du baleinier *Matilda*) au contrôle du « seigneur vaste » ; projets de guerre contre l'unité tribale de la presqu'île, pour récupérer des armes qui y ont échoué, voire sur Papara, pourtant gouverné par « l'oncle » même de Tu. Comme le note Bligh, alors sur le départ, « rien n'égale la rage de ces gens pour les armes¹⁵ ».

Voilà, alors, ce qu'il en est en 1792 : « les Pomare » contrôlent effectivement les unités tribales de Pare-Arue, Ha'apape un peu au-delà au nord-est ; entretiennent quelques liens privilégiés avec l'ensemble de Mo'orea, plus lointains encore avec la presqu'île.

Tu, alors, pour être une « racine du divin » apparaît aux missionnaires comme silencieux, un peu stupide, avec on ne sait quoi au-delà de ce silence¹⁶.

Son père prétend pourtant devant Vancouver que son autorité est reconnue à « Otaheite, Morea, Mattea [Me'etia] Tupea Manno [Tupuai manu ou Mai'ao] et Huaheine [...] »¹⁷. Il s'agit en fait de son statut ; et cette confusion est sans doute encouragée pour minimiser l'importance stratégique de l'appui militaire qu'on demande au capitaine du *Discovery* afin de conquérir les Sous-le-Vent, en arguant qu'il était « hautement important pour le confort et le bonheur des gens en général qu'il n'y ait sur toutes ces îles qu'un seul souverain¹⁸ ». C'est une obsession, très probablement générale chez les chefs titulaires de plus haut statut, qui anime alors Tu et son père, ne rendre de tribut à quiconque, être partout chez soi : cela peut

ressembler, vu en Anglais, à la forme politique de l'Etat monarchique ; on verra pourtant que cette politique de centralisation fuit le centre. Toujours est-il que Vancouver contournera discrètement ces demandes.

En 1798, on l'a vu, le bel alignement unissant Tu, son père et les frères et soeurs de ce dernier s'est rompu à l'occasion de l'incident du *Nautilus*. En août, on apprend qu'après la dévastation de Matavai et alors que Pomare est à l'atoll de Teti'aroa « les districts d'Opare, Tataha [Tetaha] Attahooroo, Papara et jusqu'au sud de l'isthme se sont déclarés pour Otoo¹⁸ » ; seul le frère de Pomare, Vaitua, entend résister dans son « district » de Ha'apaino (Papeno'o actuel) (les missionnaires, principaux témoins, identifiant unités tribales ou sous-tribales à des « districts », mot qui subsistera jusqu'à nos jours) ; on doute qu'il puisse résister à l'alliance qui semble se constituer autour du jeune « roi », forte de trois déserteurs européens pourvus de mousquets, « dont la seule vue jette la terreur dans toutes les poitrines¹⁹ » ; pourtant, la même semaine, c'est un bruit contraire qui court, celui d'une alliance opposée à Tu entre les gens de la péninsule, les « districts » du Nord-Ouest du grand Tahiti et celui de Vaitua²⁰.

Cette incertitude stratégique immobilise le conflit et, quand Pomare revient du « motu » quelques mois après, père et fils s'accueillent avec de grandes manifestations d'amitié. L'hostilité se dirige alors contre les deux à la fois.

Elle provient du district d'Atehuru (comprenant l'actuel Pa'ea, Sud-Ouest de Tahiti) où est situé l'un des grands lieux de culte dédiés à 'Oro, 'Utuai'mahurau. On apprend que cinq victimes sacrificielles ont été apportées en quelques jours de Mo'orea (où Pomare exerce une autorité indirecte) pour y être offertes à 'Oro ; les gens de Pare, leur propre district d'origine, ont fui en montagne pour échapper à ce sort peu enviable ; les victimes pressenties se montent en quelques jours à une dizaine. La tension est telle que les Pomare se font garder la nuit dans leur propre district. « On dit que la cause de la présente guerre [en fait, la tension] contre Attahooroo est que les habitants de ce district se rebellent contre la conduite tyrannique et oppressive de leurs chefs » qui sont, à ce moment, les Pomare²¹. Pour faire bonne mesure, les gens d'Atehuru ont enlevé l'une des effigies

d'Oro qu'ils détiennent de l'abri où elle est ordinairement placée ; de même, les pressions des Pomare sur les gens de Te'Oropa'a (équivalent approximatif du Puna'auia actuel) pour qu'ils la leur confient sont mises en échec. La tenue de la vaste cérémonie au dieu de la guerre, dont la préparation se prolonge pendant des mois, constitue l'un des enjeux animant toutes les interrelations de la société politique ; dieu sait ce qui se passerait, semble-t-on se dire, si Tu, dont l'arrogance et l'esprit « tyrannique » ne cessent de s'exhiber — notamment, dans le peu de cas qu'il fait de la vie humaine, y compris parmi ses propres alliés — contrôlait « en plus » les images d'Oro.

Alors que Pomare reconnaît « le désir général des gens de la suppression d'un gouvernement monarchique et la restauration de l'indépendance de chaque district », la situation proche de l'affrontement général est opportunément apaisée en 1801 par l'arrivée du navire de guerre *Porpoise*, depuis la colonie de Nouvelle-Galles du Sud fraîchement établie ; le *Porpoise* a pour mission de ramener à la colonie, qui en manque cruellement, le maximum d'outils et de vivres, notamment de porc salé. Son capitaine est donc porteur d'un message du gouverneur King pour les Pomare, « *taio* » du roi George ; ces contacts sont évidemment assortis du décorum nécessaire. Dans les consciences des gens des districts opposés aux gens de Pare, l'éventualité d'une riposte du navire de guerre à une attaque sur Pare est évidemment présente. C'est ce genre d'évaluations et de contre-évaluations où l'on voit, d'une manière à mon sens désastreusement simpliste, la main de l'Angleterre. Dans ces occasions, certes, les choses se figent, mais pour reprendre ensuite de plus belle ; c'est le jeu politique ma'ohi qui ne fait que s'enrichir d'un acteur, souvent virtuel, de plus.

Tout se centre alors sur l'image d'Oro et non sur celle du roi George. En 1802, un important groupe de guerriers entoure Pomare et Tu, qui se rendent au lieu de culte d'Utu'aimahurau, contrôlé par l'unité tribale d'Atehuru qui leur est pourtant hostile. Les chefs d'Atehuru se conforment en ceci au caractère « supra tribal » d'Oro ; peut-être se sentent-ils stratégiquement incapables de s'opposer à cette venue pour le moins inopportune.

La cérémonie s'entrecoupe de longs échanges de discours de la part des orateurs des deux camps ; Pomare agit comme médiateur entre Atehuru et son fils, demandant à ce dernier de cesser ses pressions pour obtenir l'effigie ; la « colère » de Tu monte, et elle déclenche le pillage, ses gens se saisissant de l'image. La flotte de Tu, sans doute sur le conseil d'un oracle, se dirige alors par mer vers le grand *marae* Taputapuatea de Tautira, au Nord de la péninsule, au lieu de revenir à Pare, où l'effigie pourrait être déposée à Taraho'i : le centre supposé du modèle monarchique s'efface ; au lieu de le consolider, on s'évertue à en construire un autre. Une alliance constituée des tribus de Te Oropa'a, Papara, Vaiari, Vairuriri profite des semaines de cérémonies consacrées au dieu de la guerre dans la péninsule pour dévaster Pare menaçant jusqu'aux missionnaires, auprès de qui les fuyards se réfugient ; et finalement pour attaquer Tautira, recapturant l'image d'Oro²².

On a alors l'un des deux seuls exemples d'appui militaire extérieurs aux Pomare, qui parviennent à décider, outre les déserteurs qui leur sont déjà alliés, l'équipage d'un nouveau bateau de passage à lancer une expédition punitive contre Atehuru ; le capitaine de la goélette, qui s'appelle aussi le *Nautilus* comme le navire de 1798, répond par cette décision aux bruits propagés par les déserteurs concernant la sécurité de la communauté anglaise et notamment des missionnaires, résidant sur le territoire d'une unité tribale ennemie d'Atehuru. On voit alors à quel point la simple mécanique de la politique intertribale déporte les intentions qu'elle est censée incarner : les missionnaires, dont les rapports avec Tu sont si tendus et qui prêchent la paix, sont les enjeux d'une guerre qu'ils condamnent, et n'ont plus qu'à se lamenter sur « l'extrême dépravation de la nature humaine²³ » ; la dizaine de déserteurs et de marins anglais, protégeant les missionnaires ou qui voient leur propre sécurité impliquée, aident par leur intervention un chef tribal à contrôler un dieu qu'ils considèrent comme une simple « bûche » ; Tu, quant à lui, englobe la « connexion britannique » dans une ambition bien spécifique, dont par elle-même George III n'a que faire, on le verra encore par la suite. Atehuru, dont les guerriers possèdent aussi des mousquets, est défaite après que le sort des armes reste longtemps indécis : la vue des

Européens armés, qui décide de la fuite des guerriers du Sud paraît aussi magique aux yeux des guerriers du temps qu'à ceux de certains historiographes contemporains²⁴. Pour quelque temps, Tu est tranquille avec Atehuru²⁵, bien que l'un des orateurs, se référant à l'issue du combat au meurtre de l'un des chefs, le prévient que « tant qu'ils ne lui auraient pas fait ce qu'il a fait à Rooa [Rua] (le nom du chef mort), la paix ne serait pas sur la terre²⁶ ».

Le 3 septembre 1803, on apprend que Pomare est mort subitement la veille au soir, se rendant dans sa pirogue à bord d'un navire de passage, le *Dart*. Tu, qui est alors à Atehuru fraîchement conquis, demande qu'on lui envoie le cadavre ; peut-être, en l'exposant auprès de lui, veut-il signifier la nouvelle conjonction de statuts que lui apporte cette mort ; mais on lui résiste. La rivalité existant du vivant de son père se prolonge ; si bien que revenu à Pare et dormant dans une petite maison près de la « maison de fantôme » où est exposé le cadavre de Pomare, « il était si terrifié à l'idée que son père puisse lui apparaître, qu'il demanda à un serviteur de dormir auprès de lui²⁷ ».

Le 11 septembre, le corps est toujours exposé ; le bruit court que « le chef est mort des mains d'Oro, dont le pouvoir est ainsi à leurs yeux grandement magnifié » ; Oro aurait puni la démarche de Pomare à 'Utu'aimahurau, destinée à obtenir l'effigie ; le père de Tu a pourtant joué alors un rôle médiateur²⁸. On apprendra plus tard qu'une cérémonie s'est tenue en mer, destinée à le faire apparaître, et peut-être à savoir ce qu'il en était des causes de sa mort ; le prêtre convoqué à cet effet par Itia vit « la partie supérieure du corps émergeant de la mer, et qu'elle était ligotée²⁹ ».

Nous n'en saurons pas plus sur cette interprétation, et les événements qui la suivent. Toujours est-il que ce que Tu ne réussit pas du vivant de son père, il va sembler l'accomplir sous les yeux, en somme, de son fantôme ; d'ailleurs, le « titre » de Pomare lui est dévolu. Le réseau de son pouvoir, qui alterne stratégies matrimoniales ou généalogiques avec la force nue de la coercition, se déploie sur Tahiti et sur Mo'orea. En 1804, il fait réprimer une rébellion sur cette dernière, opposée à la désignation d'une demi-soeur comme chef titulaire ; il s'y rend

alors dix-neuf mois (1804-1805), se faisant accompagner de l'image d'Oro.

En janvier 1806, il en revient dans un immense déploiement cérémoniel dédié à la fois à la gloire d'Oro et à la sienne propre, l'une soutenant l'autre ; l'entreprise se continue au grand lieu de culte de Tautira ; « Oro » est accompagné de cinq autres effigies divines, dont deux majeures, Hiro et Tane, Temeharo dieu « familial » du deuxième Pomare, Ruahatu et Huiima'o, deux « dieux-requins », l'ensemble semblant placé sous la prééminence du dieu de la guerre³⁰. Tout ce voyage baroque est marqué par un double et incessant mouvement de biens (tissus d'écorce, biens vivriers, victimes humaines) ; biens offerts à Pomare par l'ensemble des « districts » de Tahiti (à l'exception peut-être de ceux du Sud de l'île principale, notamment des Teva « de la montagne »), offerts par Pomare aux chefs des tribus et sous-tribus impliqués. Cette double circulation est aussi celle d'une double légitimation, que se confèrent réciproquement Pomare et les chefs tribaux des unités en cause.

En mai 1806, celui que les missionnaires nomment couramment « le roi » est pourvu de « titres » éminents dans de nombreux lieux de culte : « A Pare il est appelé Tunue-ai-te-tua [Tu nui e 'a'a i te atua], à Faa [Fa'a'a] il est appelé Te Eree vac-e-tua [Te ari'i vaitua], à Attahuru il est appelé Te vahe atua [...] etc.³¹. » Les cérémonies d'investiture liées à ces titres se multiplient, impliquant souvent des victimes humaines.

Alors la punition, la mort, le sacrifice, l'oppression, ne vont cesser d'habiter les relations du « roi » et du « peuple » — en fait, « des » peuples des unités tribales —, comme si l'ambition produisait d'elle-même l'excès, comme s'il entendait toujours reculer les limites de son pouvoir alors même qu'il n'y a plus d'espace, comme s'il s'abandonnait à cette voracité que désignent, comme en négatif, les préceptes de modération de l'éthique *ari'i* : « Quand tu manges le pouvoir, souviens-toi que les gens sont les serviteurs de nombreux maîtres ; que leurs yeux sont toujours ouverts aux fautes ; [...] et que quand les entrailles sont pleines, les ballots sont vite préparés et les visages tournés vers un nouveau maître. »

Et, encore : « La populace est comme un enfant qui pleure ; aisément consolée d'un mot gentil, aisément enragée par les mauvais traitements³². »

En septembre 1806, tout un district inclus dans une tribu de la presqu'île est expulsé pour l'usage d'Oro, sur l'injonction d'un « des principaux Prophètes³² ». En mai 1807, une expédition contre Atehuru est censée punir, avec la plus extrême violence, l'injure faite par des ressortissants du Sud de Tahiti à la dépouille d'un chef proche de Pomare, lors d'une guerre antérieure ; la dévastation se prolonge dans les unités tribales adjacentes ; des chefs de haut statut qui se rendent sont exécutés. Les notations missionnaires de mai-juin 1806 donnent une idée de l'atmosphère : « Lundi, 25. Trois des corps du massacre d'Atahuru ont été apportés cette nuit ; ceux-ci, et les deux d'hier sont envoyés à Taearabu pour être déposés au Marae, où est le dieu Oro [le grand lieu de culte Taputapuatea de Tautira]. Une pirogue est aussi venue de Nanu [la grande maison de réunion de Pare] porteuse d'un sacrifice humain, qui a été envoyé d'Aimeo [Mo'orea] il y a quelques semaines ; ceci, pour l'instant, attend au large d'Hetemahana [l'un des lieux de culte de Pomare, près de la pointe Vénus]. Des gens sont venus pendant la journée disant que Pomare et ses gens campent à Atehuru, et que toute la population a fui [...]. Toutes les maisons et les plantations ont été détruites par le parti de Pomare [...]. Du tissu et d'autres choses ont été envoyés aujourd'hui en grande quantité aux districts de Pare et Matavai [...].

« Mercredi 3 juin. [...] Les frères Elder et Wilson se sont rendus au camp de Pomare [...]. Il se tenait auprès des cadavres au bord de la mer, donnant des ordres aux gens, et attendant que les corps soient chargés sur des pirogues, pour être amenés au grand Marae de Taearabu. Les Frères n'en virent que Trente, le reste ayant été préalablement envoyé ; ceux qu'ils virent étaient coupés et mutilés de la plus horrible manière³³. »

Pomare, lors de cette scène, est décrit comme « apparemment conscient d'avoir mal agi ». Les signes d'inquiétude qu'il semble effectivement manifester ne procèdent pourtant pas exactement du code éthique qui les constate. Ils sont probablement liés à l'aggravation d'une maladie non spécifiée, que le « roi » aurait considérée comme une punition de ce qui serait donc, de son

propre point de vue, ses transgressions à l'éthique politique³⁴. Cette maladie fait bien l'objet d'une attention particulière de la part des spécialistes religieux qui entourent Pomare, et notamment d'un prophète de Tapa, dieu de la guérison, dont l'effigie a été récemment mise en pièces par un chef dépendant de Pomare, et offerte à 'Oro : « [...] Maintenant Tapa a inspiré l'un de ses adorateurs qui a déclaré au nom de ce dieu que Tapa avait déjà tué Paraha [le chef transgresseur] et qu'il mettrait aussi la main sur le roi, à moins que sa colère ne soit promptement apaisée par l'offrande d'un sacrifice humain³⁵. »

Les signes s'accumulent ainsi d'une rupture de l'ambitieux trajet qui, pendant quelques années, identifie Pomare au contrôle d' 'Oro. Le culte du dieu de la guerre se nourrit de la dynamique politique ; conquérir pour contrôler 'Oro, contrôler 'Oro pour conquérir. Quand l'ambitieux est touché, c'est le dieu qui est touché. L'année 1808, la débâcle s'égrène, trouvant son origine dans les « districts » les plus proches du « roi » lui-même, Pare, Matavai, puis Mahina ; une alliance se recrée dans le Sud, centrée autour d'un chef de guerre de Papara, 'Opuhara. Le célèbre prophète d' 'Oro lui-même, Me'etia, constate que le dieu qui l'habite sporadiquement ne s'identifie plus au *mana* de Pomare. Le 7 juin 1808 « il se trouva qu'il avait une dispute avec le prophète de Tipa [Tepa] et il partit soudain par les rochers et précipices de la colline Tapahi vers le camp rebelle de Hapaiano [Ha'apai]. Quelques gens du roi essayèrent de le retenir mais en vain [...]. Ceci découragea beaucoup les gens de Pomare, et réjouit beaucoup l'autre parti, car les deux factions y virent l'action du dieu et non de l'homme, bien connu comme un ami de Pomare³⁶. »

A la fin 1808, le « roi » doit s'enfuir à Mo'orea entouré d'une poignée de guerriers dont beaucoup sont originaires des îles Sous-le-Vent ; la plupart des missionnaires, considérés comme ses alliés tribaux de par la « lecture » ma'ohi de leur résidence à Matavai se sont enfuis à Huahine sur un brick ironiquement nommé *Perseverance* par le hasard, puis de là en Nouvelle-Galles du Sud ; l'alliance « rebelle » envahit les districts laissés vides, en une image ma'ohi de la dynamique des fluides, comme le constatent les quelques téméraires restés sur place : « Le bétail missionnaire tomba entre leurs mains ; l'un des veaux mourut

et fut emmené sur le *marae* et offert à 'Oro ; l'image du roi George, envoyée d'Angleterre comme cadeau à Pomare, fut offerte à 'Oro³⁷. »

Voilà, pourrait-on se dire, des marques effectives d'une hostilité à ce qui serait l'Angleterre. Pourtant, pour se défaire de l'image d'un roi, il n'est pas nécessaire de l'offrir à un dieu : il suffit de la jeter quelque part, ou d'en faire du bois à brûler pour la cuisine. 'Oro représenterait alors ce qui est autochtone, et Pomare et « King George » ce qui est étranger ; mais c'est Pomare, non autochtone ou vendu à « King George », qui a fait d''Oro ce qu'il est.

Irréversibles durées d'un malentendu

Et, doit se dire notre homme, désormais solitaire dans le district d'Opunohu à Mo'orea, cet 'Oro-au-corps- de-plumes, ce dieu-à-la-ceinture-rouge, ce grand-'Oro-à-l'effigie-de-bois-de-fer¹ ne m'a guère été reconnaissant.

Il est difficile d'imaginer, dans le contexte ma'ohi de l'époque, itinéraire plus tragique que celui dessiné par l'identification du deuxième Pomare et du dieu de la guerre, dans le cadre d'une dépendance que Douglas Oliver n'hésite pas à nommer servile². Malgré l'importance des offrandes, y compris humaines, l'itinéraire débouche sur l'exil et la dépossession. Bien sûr, Pomare sait qu'il a transgressé à de nombreuses reprises certains aspects d'une éthique politique non moins présente que souvent implicite ; mais ces transgressions étaient toujours dirigées vers le principe supérieur de l'extension du culte d'un dieu, qui, à certains égards, s'inspire de cette éthique elle-même.

On n'a de ses nouvelles directes qu'en novembre 1810 : il s'inquiète du sort de son ami Eyre, missionnaire du deuxième contingent ; il voudrait bien que la mission (qui médiatise la relation avec « King George » et « Peretane ») ne soit pas supprimée ; il trouve qu'avec Nott et Hayward, qui l'ont accompagné dans sa retraite, ils sont « *mo'emo'e* » à Mo'orea, solitaires comme en un rêve³.

En 1811 et 1812, les signes vont se multiplier des changements intérieurs qui l'affectent, et d'une adhésion de plus en plus claire à Jéhovah qui s'exprime publiquement en juillet

1812⁴, alors que les missionnaires partis sont revenus sur ses instances depuis Port Jackson. L'histoire officielle de la L.M.S. sonne la trompette : « Le Roi Pomare [qui n'est alors roi de rien du tout] fit part à plusieurs frères de sa détermination de se séparer de ses faux dieux et de ses anciennes pratiques mauvaises [...] et de recevoir Jésus-Christ comme son seul Sauveur ; il désirait aussi que l'on prie pour lui⁴. »

On dit que c'est la compagnie de Nott, dans une période où Pomare est vulnérable, qui aurait obtenu ce premier succès considéré comme important de la mission ; on ne peut pas aller là contre, puisque c'est un truisme. Car ce n'est pas le premier signe que donne Pomare d'une prise en compte (sans parler d'une « foi ») du « dieu de *Peretane* » : souvenons-nous que, quand il n'était encore que le jeune Tu silencieux, à l'ambition incarnée par 'Oro, il avait parfois assisté au service en compagnie d'une de ses femmes ; qu'il avait partagé les interprétations courant sur l'influence de Jéhovah dans les épidémies apportées par le contact européen (à Hawaii, au début du XIX^e siècle, on pense qu'elles sont le résultat de la mort de Cook ; dans les deux cas, ces interprétations ne sont pas dénuées de sens empirique, comme le note Sahlins⁵) ; rappelons qu'il avait manifesté une profession identique après la mort d'une jeune demi-soeur. En ceci, il ne fait d'ailleurs que suivre une conduite analogue à celle des quelques dizaines de Ma'ohi qui, déjà, suivent régulièrement l'enseignement missionnaire, pour des raisons diverses que l'imprécision des sources rend impossible à analyser, mais qui tiennent très probablement à des situations vécues habituellement comme conflictuelles vis-à-vis de tel ou tel dieu ma'ohi lui-même, c'est-à-dire selon des logiques autochtones que l'on a déjà pu pressentir. L'événement, ici, n'est pas la « conversion », mais qu'il s'agisse d'une personne dont le statut reste important.

Car l'idée de changer de principe religieux dominant n'est nullement improbable dans la culture ma'ohi elle-même : on l'a vu avec l'extension du culte d'Oro dépossédant Tane de certains de ses lieux de culte. Rappelons, d'après l'observation de Robert Levy qu'il en reste quelque chose dans la logique sémantique et pratique impliquée par la « croyance » qui est aussi « confiance en » (*ti'aturi*). James Cook avait noté, dès 1777,

que « comme différentes parties de l'île et d'autres ont différents dieux, les habitants respectifs pensent qu'ils ont choisi le plus éminent, ou celui qu'ils pensent suffisamment puissant pour les protéger et leur fournir ce dont ils ont besoin. S'il ne leur donne pas satisfaction ils ne pensent pas qu'il soit impie d'en changer⁶ ».

Mais il y a plus : un chant rituel accompli par les chefs tribaux, recueilli au début du XIX^e siècle, était la médiation symbolique explicite de cette séparation, nommée « le rejet du dieu⁷ » : « Voici le rejet, voici le rejet ! Ne viens plus me posséder ; que je ne sois plus ta résidence ! que je ne te connaisse plus ; que tu ne me connaisses plus [...]. Va dans la Rivière de l'Obscurité en présence de Ta'aroa ton père, père de tous les dieux [...]. Vois les descendants, ils sont frappés de malheur ; tu les prends, tu es un dieu terrible dévoreur d'hommes⁸. »

L'ancien dieu était placé dans une « tombe » ; un rituel était destiné à installer le nouveau dieu dans son lieu de culte. Pomare aurait sans doute pu réciter ce chant le séparant d'un « dieu terrible dévoreur d'hommes », si les rituels d'installation réclamés par le nouveau dieu l'avaient prévu. Le « roi » est alors dans une situation de minoritaire ; les logiques religieuses liées aux dieux ma'ohi prévalent toujours, surtout sur le plan politique dont elles sont inséparables ; mais il préfère, en somme, être minoritaire qu'être seul, puisque 'Oro, après l'avoir dépossédé, lui a été enlevé.

Du côté missionnaire, la nouvelle de cette conversion fait grand bruit, mais la perplexité qui va subsister dans les esprits de ceux qui sont présents à Tahiti révèle l'existence d'un autre « malentendu productif de sens » : cela ressemble à une conversion, cela a le goût d'une conversion, mais ce n'est pas exactement une conversion.

Ainsi, si William Henry encore à Parramata (Nouvelle-Galles du Sud) adopte l'interprétation requise « la conversion de Pomare est l'un des plus grands miracles jamais exhibés sur la scène de ce monde⁹ », les premières lettres officielles provenant de Mo'orea sont beaucoup plus prudentes. L'une des toutes premières qui touchent le sujet ne l'évoque que très rapidement, conseillant même au directeur de tempérer un enthousiasme exagéré auquel « leur tempérament sanguin » pourrait les conduire¹⁰. Pomare devra attendre sept années avant de recevoir

avec le nouveau rituel d'installation du baptême la légitimité du nouvel ordre politique métaphorique qui s'instaure, et ceci, malgré les grandes réticences missionnaires. De fait, si la grâce de Jéhovah a frappé, (comme le veut toujours l'historiographie officielle), elle est bien imparfaite ; en 1813, alors que certains biens lui sont volés à Matavai où on lui permet de résider, on le voit demander « s'il pécherait en tuant les voleurs¹¹ » ; et c'est en compagnie de ses amis homosexuels, ceux qu'Orsmond appelle ses « horribles épouses mâles¹² », que Nott et Crook devront bientôt travailler avec le « roi » à traduire les *Evangiles*¹².

« Le roi changea ses dieux », écrira, en 1849, John Muggridge Orsmond de furieuse manière, alors que tout l'espoir de 1812 semble perdu, « mais il n'avait pas d'autre raison que de consolider son gouvernement¹³ ». Mais quelle autre raison un chef ma'ohi de haut statut aurait bien pu, en l'occurrence, avoir ?

La profession de foi publique de Pomare entraîne très certainement quelques-unes de celles de ses dépendants les plus proches. Et l'autre face de son activité, pendant ces années d'exil, est de reconstituer une alliance tribale capable de faire échec à celle qui l'a vaincu, alliance dont on va comprendre qu'elle prend le nouveau dieu de Pomare comme référence possible. Dès la débâcle de 1809, sa mère Itia dont le nouveau conjoint officiel est un chef de Huahine de haut statut, est dans cette île où les missionnaires la rencontrent, affairée à sceller des alliances politiques avec les chefs des Sous-le-Vent, et à faire ainsi intervenir de nouveaux acteurs politiques dans la situation de Tahiti-Mo'orea. C'est elle qui négocie, ainsi, le « mariage » de son fils et de deux filles de Tamatoa, chef titulaire de Ra'iatea, personnage considérable et autre « résidence » du dieu 'Oro. Entre 1811 et 1813, des flottilles provenant des principales chefferies des Sous-le-vent sont parvenues à Mo'orea, dans de grands déploiements cérémoniels, dont le plus spectaculaire semble être celui entourant Tamatoa, arrivant porteur d'une image d'Oro, et qui restera d'abord fidèle à celui qui est en quelque sorte son ancêtre. La situation politique indécise se double d'une indécision homologue à l'égard de Jéhovah, nouveau dieu de Pomare ; les quelques succès politiques obtenus par « le dieu de Grande-Bretagne » (politiques, car liés à

l'acceptation de chefs ou de sous-chefs, d'assister au culte ou à l'enseignement missionnaire) n'engage que des réseaux partiels des unités territoriales, et non ces unités elles-mêmes ; parfois, des couples de chefs adoptent même des attitudes différentes, comme celui de Mahine, chef tribal de Huahine¹⁴. Ce que les missionnaires notent comme une progression régulière du nombre des « convertis » (50 en avril 1814, 90 en septembre, 250 en janvier 1815, plusieurs centaines dans le courant de la même année)¹⁵ suit probablement les chemins mêmes de l'affiliation religieuse ma'ohi, d'un chef tribal ou du chef d'une « congrégation de parenté » à ses ressortissants, nonobstant la liberté de choix que confère l'indécision des alliances, et ses répercussions dans la structure emboîtée de la société. Une contre-épreuve en est donnée par une observation de John Davies, notant qu'une mère ressortissant d'une unité tribale hostile à Pomare était venue reprendre bien vite ses enfants désireux d'assister à l'enseignement missionnaire de Papetoai¹⁶. Bien avant tous ces événements, les gens avaient coutume de demander à l'issue des prêches missionnaires : « Est-ce que des chefs ont manifesté leur croyance, et se sont déjà tournés vers le Seigneur¹⁷ ? »

Mais le nouvel ordre politico-religieux qui s'amorce ne procède pas d'une simple cascade d'injonctions de chef à sous-chef, et de sous-chef à peuple ; parfois, comme dans le Mo'orea de 1814 où les sous-chefs tribaux sont plutôt favorables et leurs « peuples » hésitants, c'est même l'inverse.

L'adhésion actualise ces critiques vis-à-vis des dieux ma'ohi et notamment d'Oro, qui sont indépendantes du statut et que l'on a constatées dès les premiers échanges. L'abolition prêchée du sacrifice humain — et de ces autres sacrifices moins ritualisés qu'étaient les exécutions des guerriers vaincus — renverse, en un écho significatif, les conceptions ma'ohi relatives aux terribles violences qui viennent d'occuper la scène et qui, bien avant que Jéhovah ne se propage dans les consciences, suscitaient la rébellion ; au lieu que le sacrifice vise indéfiniment les hommes, la mort de Jésus-Christ rend, pour toujours, les grands lieux de culte au silence. Remarquons que toutes ces observations font sens aussi bien dans le code culturel ma'ohi que dans le code chrétien ; car, on l'a vu, le sacrifice a toujours constitué l'origine

ou le garant de la réciprocité entre « dieux » et « hommes ». Tout, ici, est donc « vrai », pour procéder au départ de logiques radicalement distinctes. De fait, la désuétude des grands lieux de culte qui va venir, que l'on découvre toujours perdus dans la brousse ou silencieusement dressés sur un promontoire, avait déjà un nom, celui que l'on employait pour en définir les périodes d'inactivité, *fa'anoa*, rendre *noa*, dépourvu d'interdits (et aussi de rituels). Ce même genre d'événement, récurrent dans la soi-disant « révolution culturelle » du Hawaï de 1800, est nommé symétriquement par les historiographes hawaïens : « Le temps où ils ont fait *tapu* (interdits) les temples¹⁸. »

Les gestes « sacrilèges » que l'on constate alors (effigies divines livrées aux flammes ou enterrées) constituent un autre codage ma'ohi de l'« inefficacité » des effigies : souvenons-nous de ce chef de Pare qui avait cassé en morceaux l'image du dieu Tapa¹⁹ ; ceux des dieux familiaux que l'on enterre, et que des archéologues retrouvent parfois, connaissent le sort même prévu par la cérémonie du « rejet des dieux » déjà évoquée. A l'inverse, la future utilisation par Pomare, « roi de Tahiti-Mo'orea de par la grâce de Dieu », d'une effigie d'Oro pour servir de pilier à la véranda de sa nouvelle demeure, malgré le lourd contentieux qu'il a avec l'ancien dieu, n'est peut-être pas le geste qu'en pense l'historiographie officielle de la mission : en 1798, les piliers de la maison de son père étaient déjà constitués par des effigies magiques, des *ti'i*²⁰.

Ceux qui « prient dieu » (*pure atua*) forment aussi bien une nouvelle « congrégation de parenté » qu'une alliance tribale (de par la réunion de chefs d'unités territoriales distinctes) ; la commensalité entre hommes et femmes normalement considérée comme un facteur de pollution rituelle, demandée par les missionnaires dans les différents groupes « chrétiens » répartis essentiellement à Mo'orea et à Pare, fait l'objet d'un rituel qui désigne cette pollution d'une autre manière : « Ils insistent beaucoup pour qu'on bénisse leur nourriture²¹. »

Comme congrégation de parenté et surtout comme alliance tribale, l'alliance des « prieurs de dieu » doit gagner sa légitimité dans la guerre : c'est ce qui va se passer fin 1815, alors qu'une alliance vue *a posteriori* comme « anti-chrétienne », constituée par les ennemis « traditionnels » de Pomare, dont, notamment

l'unité tribale d'Atehuru, ou des sous-chefs de sa propre unité tribale de Pare en conflit avec lui ; la référence à Jéhovah est informée par la politique ma'ohi elle-même. Après les premiers engagements, Bicknell et d'autres missionnaires constatent que « la question de la religion semblait oubliée et que les différents partis se battaient pour venger de vieilles querelles datant de plusieurs années²² ». En novembre 1815, l'alliance victorieuse réunie autour de Pomare épargne les vaincus de ce qu'on croit être un ultime affrontement inter-tribal : en vertu de quoi « les idolâtres déclarèrent unanimement qu'ils ne se fieraient plus à leur dieu²³ » ; Jéhovah, principe vainqueur d'une alliance guerrière, se révèle bien comme un dieu non sacrificateur. Ce qui permet à Mahine, chef tribal de Huahine, de s'exclamer de retour sur son île que « les idolâtres ont été vaincus par la prière », d'après un témoignage qui, pour émaner de l'officiel William Ellis, pourrait bien être significatif²⁴ ; on a enfin trouvé un dieu *mau*, ce qui traduit le « true » anglais, mais signifie simultanément ce qui est établi, ce qui est conforme à sa fonction désignée. *Ha'amau* une maison, faire qu'une maison soit *mau*, c'est simplement la construire quelque part.

C'est ce qui apparaît aussi dans les propos cités par Sahlins d'un chef fijien à un missionnaire méthodiste, dans une conjoncture extraordinairement semblable : « Les armes et la poudre sont vraies, et votre religion doit être vraie²⁵. » On a d'excellentes raisons de croire que Jésus-Christ soit un « sauveur » : du côté de Pomare comme, du côté de l'alliance vaincue, on a été *effectivement sauvé*, de la ruine politique ou du sacrifice.

Jéhovah se présente alors comme l'ultime garant de l'ordre politique et déferle dans tout l'archipel de la Société. Vers 1820, la population entière aura été baptisée, et les temples protestants construits auprès ou sur les grands lieux de culte constitueront, comme eux, les nouvelles marques territoriales. Cette victoire ne s'identifie pas au terme logique d'une progression majestueuse et inéluctable, mais procède de la « lecture » d'un événement singulier (l'ambition et la défaite de Pomare) par les dispositifs sociologiques existants. L'événement est irréductible à ces dispositifs : seul un concept aussi peu sociologique ou scientifique que l'ambition d'un homme peut expliquer le départ de ce processus

en ses lieux et temps ; en ce sens, la « victoire » de Jéhovah est revêtue de cette singularité. De même, le sacrifice de Cook, qui médiatise à Hawaïi l'appropriation du *mana* anglais, est un événement singulier : si Cook avait pu regagner la chaloupe du *Resolution*, tout aurait été différent (pour se reproduire peut-être sous d'autres formes, en d'autres lieux et temps ; mais il n'a pas regagné la chaloupe).

De fait, ce qui va suivre, la constitution d'un nouvel ensemble tribal fondé sur Jéhovah (un « royaume ») ne ressemble pas à ce qui paraît formulé par les dispositifs sociologiques des années 1815 : car le croisement de déterminations culturelles qui se manifeste alors n'a pas de raison particulière de durer, ni de se reproduire.

Pomare et ses héritiers, tel le Kamehameha de Hawaïi, héritier du sacrifice de Cook et donc des légitimités anglaise et hawaïenne, étend la légitimité anglaise — celle de son ami et de celui de son père, King George, et celle de Jéhovah — sur l'ensemble d'un royaume métaphorique, qui n'est pas divisé en dieux compétitifs. Partager « le dieu de *Peretane* », du double point de vue de l'alliance tribale et de la « congrégation de parenté » qui se juxtaposent alors en un « royaume », c'est en quelque sorte être anglais.

Dès septembre 1815, Pomare a fait don d'une bible à sa toute jeune fille, « ce qui fut regardé comme le témoignage public de son désir de l'élever dans la nouvelle religion²⁶ ». Cette future reine de Tahiti et les chefs territoriaux avec qui elle partage un pouvoir de façade demanderont au moins à huit reprises, entre 1822 et 1841, le protectorat officiel de l'Angleterre destiné à parachever la « connexion britannique » que les « conversions » des années 1812-1815 ont totalisée ; à huit reprises, ce protectorat sera refusé²⁷ ; cette démarche sera reprise d'innombrables fois, notamment par les chefs des Sous-le-Vent insurgés contre le contrôle français à la fin du XIX^e siècle ; et ceci malgré les refus explicites et répétés du Foreign Office et de ses consuls dans le Pacifique. A Hawaïi, dès 1794, Kamehameha avait « cédé » l'île au roi George par l'intermédiaire de Vancouver et connu les mêmes fins de non-recevoir.

Pendant des décennies, des missionnaires anglais qui, tout d'abord, n'en croient pas leurs yeux, vont flanquer tels de nouveaux *tabu'a*, de nouveaux experts, les chefs ma'ohi qui se les arrachent littéralement ; Threkeld et le fameux John Williams seront par exemple quasiment enlevés à Huahine en 1818 pour créer la station missionnaire de Ra'iatea²⁸. Pour les uns, c'est un nouvel ensemble tribal qui s'amorce, dont les dispositifs politico-économiques sont associés au caractère « *mau* » de Jéhovah, et qui intériorise l'Angleterre et les « arts de la civilisation » ; pour les autres, si « la bonne parole de Dieu » a été entendue, c'est que Tahiti sous leur action va ressembler bientôt à l'Angleterre. La rapidité et la violence avec lesquelles les éléments du nouvel ordre politico-religieux vont être mis en cause montre assez que le résultat ne ressemble pas à ce qui est formulé dans le projet, une autre confirmation au plan social, comme le rappelle Sahlins pour Hawaïi, du caractère « arbitraire » du signe mis en évidence par Saussure au plan linguistique²⁹. D'où la réelle déstructuration vécue *tant du côté missionnaire que du côté tahitien*.

Ainsi la plupart des chefs vont tenter de prolonger leurs prérogatives de « saisisseurs » et de contrôleurs de la production dans le nouvel ordre politique : pensant participer, selon les bonnes règles, aux échanges inter-tribaux incluant l'Angleterre, c'est à un marché au sens économique qu'ils s'intègrent, où de Londres à Port Jackson se répercutent ces fluctuations de la demande et de l'offre qu'aucun ne maîtrise, et pour cause. Pomare, cas exemplaire, qui les a précédés en ceci avec le commerce du porc salé va continuer à utiliser ses prérogatives sur la production pour prolonger ce projet, en une version « étrangère » du *mana* — de même que dans le Hawaïi de 1800 « le mode de production européen est dans la mesure du marché hawaïien, organisé par la théorie polynésienne du *mana* ». Quand cette nouvelle version de l'inégalité révèle l'inefficacité à cet égard de Jéhovah, quand les spectaculaires échecs de développement commercial s'accumulent, le sens se perd ; ainsi s'amorce le processus qui, dans le courant du XIX^e siècle, va tendre à diluer les écarts statutaires entre chefs et peuple s'identifiant comme les « individus » abstraits d'un marché. George Platt note dès 1818 : « Quand nous les exhortons au travail et leur montrons les avantages de la civilisation ils reconnaissent que tout

cela est très bon et très délicieux [...] mais ils demandent immédiatement : "De quelle utilité est-ce ?" [...]. Les anciennes et cruelles superstitions se sont écroulées, mais en laissant une vacance qui n'est pas remplie et qui constituera une délicate question [...]»³⁰.

Dès 1826, les dieux polynésiens vont être provisoirement tirés du sommeil par un mouvement au millénarisme avoué qui les juxtaposera à Jéhovah, attendant « de grandes cargaisons d'étoffe venant du ciel », à défaut de provenir des mains des missionnaires, des chefs ou de King George lui-même³¹. En 1827, les missionnaires, qui n'ont souvent pas de quoi s'acheter une redingote neuve ou une paire de chaussures, entendront lors d'une des assemblées annuelles de Mo'orea cette apostrophe : « Vous les missionnaires nous avez dit de faire un bateau pour le Roi, et vous l'avez pris pour vous. Vous nous avez dit ensuite d'en acheter un pour le roi, et nous l'avons fait ; et vous l'avez pris pour vous. Vous avez dit ensuite que Tamatoa [le chef titulaire de Ra'iatea] doit en avoir un. Il l'acheta et dilapida toutes les richesses de l'île que vous avez prises pour vous ; [...]»³².

Aucun des ministres n'a pourtant rien « pris pour lui » ; bien au contraire, c'est souvent l'argent de la Société qui a disparu dans ces entreprises, au grand dam des directeurs ; et si certains de leurs successeurs des années 1830 vont bien, quant à eux, glisser du rôle de spécialiste religieux en celui de commerçant, c'est précisément du fait de l'emprise de l'économie marchande sur des dispositifs d'échange qui, structurellement ne sont plus ma'ohi que de très loin, mais que la « néo-culture » persiste à traiter comme tels.

Dès 1818, on réalise que le texte des Evangiles ou même des manuels de lecture est traité comme une nouvelle version des textes oraux des rituels, dont la mémorisation devait être impeccablement fidèle sous peine d'inefficacité. Crook note depuis Atehuru : « Beaucoup de gens apprennent à lire mais ils ont pris la malencontreuse habitude de répéter les manuels au lieu de les lire [...]. Les vieux en particulier aiment tant leurs manuels qu'ils les répètent mot pour mot sans les lire [...], alors qu'ils ne distinguent pas une lettre de l'autre»³³.

Les chefs campent dans les temples, y font transmettre leurs avis publics comme dans les anciennes maisons de réunion ; on a « de grandes difficultés à ne pas leur donner le Repas du Seigneur avant les gens du commun³⁴ » ; rien ne ressemble à ce qu'on a cru être le fait. « Des temples ont été construits mais ils ne sont pas la descendance de l'amour de Dieu répandu dans le coeur [...] ; ils sont la descendance de l'autoglorification et leur site doit toujours être celui d'un grand *marae* [...] », fulmine Orsmond en 1839 ; et George Charter se lamente : « Ils n'ont aucune idée de la vraie religion [...]. Ils ne connaissent ni ciel ni enfer. Douleurs interminables, douleurs interminables³⁵. » Pourtant, ni Jéhovah, qui fonde la rupture diachronique de 1810-1820, ni le protestantisme ne ressortiront de Tahiti ; car les dieux sont morts et, pour certains, enterrés.

En août 1838, une escadre française chargée de pouvoirs de police dans le Pacifique où les incidents abondent se présente devant Tahiti. A Valparaiso, l'amiral a appris que des prêtres catholiques y auraient été molestés. Menaces, interventions, violences, c'est la litanie de l'expansion coloniale qui s'exhibe ; non moins, une nouvelle fois, que le détournement par les dispositifs locaux de l'événement extérieur. Au terme d'une insurrection de plusieurs années, les principaux chefs tahitiens hostiles à l'intervention française écrivent aux « gouvernements de Grande-Bretagne et d'Amérique », « grands royaumes du monde » : « Voici ce que nous considérons, l'injonction du père de notre Reine (Pomare II) quand il a dit "ne rejetez jamais la Grande-Bretagne ! ; suivez la Grande-Bretagne, jusqu'à la mort" Vois ! Grande-Bretagne, comme Tahiti souffre de t'avoir suivie ! [...]»³⁶.

Mais il y alors une faction de chefs « pro-français », qui ne se définissent ainsi qu'en référence à la connexion britannique, qui incarne la légitimité de ceux à qui ils s'opposaient déjà avant l'intervention ; mais « la connexion britannique » elle-même va se vider de son contenu avec le régime du protectorat et les listes civiles des principaux chefs. Orsmond écrit en 1849 : « Pomare [fille du « notre » et alors « reine » de Tahiti sous le protectorat français] est maintenant plus riche, puissante, indépendante et riche que le furent tous ses ancêtres. Un vapeur

est toujours à ses ordres, elle a un bon salaire [changé contre la perception des droits de port] [...]. Autrefois elle était dans d'incessantes perplexités. Elle avait des lois mais aucun pouvoir pour les garantir, et il n'y avait guère de capitaine d'un bateau de guerre qui ne soit appelé à dénouer quelque difficulté. Son pouvoir était la loi, et les menottes faisaient trembler tout un chacun³⁷. »

Mais tout ceci est une autre histoire, dont on a essayé ailleurs de dénouer quelques fils³⁸.

Voici comment, encore de nos jours, l'Eglise évangélique peut être « de l'intérieur » et le « pouvoir français » « de l'extérieur ».

Epilogue

L'archipel tahitien gît en plein Pacifique Sud, environ entre 15° et 18° de latitude Sud, de 145° à 155° de longitude Ouest, au fin fond d'une immensité d'eau bleue sombre que survolent interminablement les *jets* depuis Los Angeles, avant que de le découvrir dessous l'aile, à l'imminence de la piste. Qui a soudainement réalisé, physiquement senti, qu'entre la pointe Nord de l'île de Huahine et l'Alaska il n'y avait *rien* (rien, pour les terriens que nous sommes, rien que Hawaii jetée là, les poussières des Aléoutiennes) rien que cet incommensurable poids bleu où croisent sans faiblir les anciens dieux-requins par milliers, que les sternes et les albatros égratignent en mille plongeurs furtifs, que mille bancs de lutjans et de bonites font imperceptiblement mouvoir ; qui a physiquement senti que le fetch du vent peut se compter par milliers de milles — celui-là a fait l'expérience de la métaphysique.

Notes

CHAPITRE I Ombres de Tahiti

1. La distance parcourue par le vent sans rencontrer d'obstacle.
2. Newbury ed.1961 : 337.
3. Mémorial Polynésien, tome IV.
4. Sahlins, 1981 : 29.
5. Un aggloméré de bois.
6. Dessinateurs embarqués dans différentes expéditions de Cook.
7. Rappelons que le mot « Polynésie » aurait été inventé par le géographe Des Brosses à la fin du XVIII^e siècle.
8. Je ne fais ici mention qu'à titre indicatif de l'interprétation courant dans des milieux généralement « bien informés », selon lesquels l'acceptation du C.E.P. — de toute façon inévitable, mais plus ou moins négociable — aurait été fortement facilitée par des dettes béantes du gouvernement « local », interprétation qui rappelle le rôle des dettes importantes de l'ancienne famille royale de Tahiti dans les modalités de la « cession » définitive de 1880.
9. Lévi-Strauss 1962.

CHAPITRE II « Les îles »

1. Ottino 1972 : 322.
2. Lévi-Strauss 1967 (1949) : 570.
3. Weber 1964 (1947).
4. On pouvait ainsi demander : est-ce « beau » de se rencontrer demain ?
5. Lévi Strauss 1971, « Finale ».
6. Mémorial Polynésien.
7. On peut remarquer que l'aide apportée récemment aux Tuamotu pour reconstituer une cocoterie à la suite des cyclones ayant durement touché l'archipel en 1983, et privilégiant donc la production de coprah, procède de la même constatation.

8. Davies et Henry, 180.

CHAPITRE III

« Les temps et les pouvoirs »

1. Henry 1962
2. Eglise réformée des Saints des derniers jours, l'une des multiples sectes religieuses présentes en Polynésie.
3. Levy 1973 : 179 sq.
4. Hanson 1972.
5. Le siège du secrétariat d'Etat aux Départements et Territoires d'Outre Mer.
6. London Missionary Society (ed.) 1851 : 1.

CHAPITRE IV

Eternels commencements. Tahiti, 19-23 juin 1767

1. Les efforts de l'archéologie et de la linguistique diachronique nous ont appris depuis lors que l'archipel tahitien a été peuplé, peu après l'ère chrétienne, par des migrations successives provenant des relais lointains formés par les chaînes d'îles occidentales du Pacifique.

A l'époque de la « découverte », contrairement à un mythe intemporel, l'imperfection de la connaissance d'îles plus lointaines (ou, *a fortiori*, l'ignorance d'autres lieux habités) que celles de la Société, des Tuamotu et de l'archipel qu'on appellera plus tard celui des « Cook », est attestée par les erreurs et approximations de la carte dressée par Tupaia, originaire de Rai'atea, pourtant renommé pour sa compétence en la matière, à la demande de James Cook ; plus cette carte s'éloigne des lieux ordinairement fréquentés à cette époque, plus les erreurs sont manifestes ; des archipels plus éloignés que Rotuma il n'est pratiquement pas question. Voir notamment G.M. Denning, in Reed 1962. En 1797, un chef tahitien important se plaint toujours de ne pouvoir avoir de bateaux capables de joindre « au-delà de Rai'atea sans dériver on ne sait jusqu'où, ou périr ». Voir Wilson 1799 : 200 cité par Oliver 1974 : 194.

2. Cité par C.Newbury 1973 : 21.

3. Sahlins 1981 : 28.

4. Wachtel 1971, introduction.

5. Veyne 1971.

6. Warner ed.1955 : 5 (introduction).

7. *Ibid* : 7.

8. Les dates se réfèrent aux seules années d'escale à Tahiti et non à toute la durée des expéditions.

9. Bougainville 1966 (1771) : 204 ; Beaglehole 1961 : 399. Le désir général de s'embarquer pour « *Peretane* » constitue bel et bien un enjeu politique ; voir les protestations d'un chef de Huahine après un spectacle représentant une jeune fille partant pour l'Angleterre, Beaglehole 1961 : 413-414.

10. « Exquise ennemie », selon l'expression à mon sens précise de l'écrivain Anthony Burgess, *le Monde*, 29 mars 1981.

11. Dorénavant, les dates sont formulées en heure locale de Tahiti et de Hawaïi. Les premières observations de Tahiti mentionnées sont celles du maître

- d'équipage du *Dolphin*, G. Robertson, qui fait partie des officiers de « rang » ou de « second rang » (*petty officers*).
12. Warner ed. 1955 : 19.
 13. *Ibid.* : 20 ; Wallis in Lerouge (ed.) 1811 : 206.
 14. Que le professeur Douglas Oliver me pardonne cette manière quelque peu cavalière de le replacer lui aussi dans l'histoire, autre façon de nommer ce que je crois être son mérite, que désignent parfois malgré eux ceux qui le critiquent. Ce ne sera pas la première fois qu'il aura à me pardonner. Il est vrai que le projet même d' Ancient Tahitian Society, faire revivre en une totalité les fantômes tahitiens du XVIII^e siècle, se donne en somme pour une autre rupture diachronique, dont l'histoire polynésienne connaît tant d'exemples.
 15. Henry 1962. Les plus anciens sites datés en mars 1985, remontent au III^e siècle après Jésus-Christ (un bon indicateur chronologique, apparemment) pour les îles Marquises, au VIII^e pour les îles de la Société ; il n'y a pas de correspondance mécanique entre les générations des Polynésiens, recueillies pour Tahiti par Orsmond et Teuira Henry, celles de la mémoire orale et le temps des horloges ; parce qu'on connaît mal les variations moyennes de l'écart entre générations ; surtout, parce que le concept même de génération n'est informé qu'indirectement par la biologie ; des chefs d'une nouvelle génération peuvent n'être que des fils adoptifs, des « cousins » ou des parents que nous dirions « éloignés », le facteur important étant alors leur appartenance territoriale. Pour les datations, J. Garanger, communication personnelle, 1985.
 16. Oliver 1974, vol. III.
 17. Sahlins 1981 : 16 ; Henry 1962 : 585.
 18. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*.
 19. Il s'agit probablement d'une partie du gréement dit « dormant », reliant le haubannage d'artimon à la poupe plus bas que la lisse, ce qui permet de l'atteindre d'une pirogue.
 20. Une bâche servant probablement à produire de l'ombre sur le pont.
 21. Les étais qui sont fixes, servent à maintenir les mâts et leur inclinaison ; les ridoirs sont les parties réglables des haubans, servant en gros à la même fonction. Etais, haubans et ridoirs rejoignent la coque au niveau du plat-bord du pont.
 22. Warner ed. 1955 : 20-22.
 23. Beaglehole 1955 : 81.
 24. On disait d'un chef régnant qu'il « mangeait le *hau* ». Notamment Oliver 1974 : 1066 sq. Il y a quelque chose de très significatif dans la notion de *hau* et donc dans cette expression, car *hau* signifie aussi la paix, la stabilité ; indication parlante de la croyance selon laquelle la légitimité politique c'est à la fois la violence et son contrôle.
 25. Beaglehole 1955 : 81.
 26. Oliver 1974 : 108, citant Teuira Henry.
 27. Voir par exemple les *Transactions* de la L.M.S. 1, 112.
 28. Sahlins 1979 : 322.
 29. Sahlins *op.cit.* : 315.
 30. Beaglehole ed., notamment 1967 : 218.

31. Warner ed. 1955 : 67.
32. Beaglehole ed. 1955 : 78.
33. Henry 1962 : 43.
34. H. Lavondès, communication personnelle, 1984. On peut ajouter que les souches de bananier coupées font des rejets spontanés.
35. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 121.
36. Notamment Ferdon 1981, 278 sq.
37. *Ibid.*
38. Oliver 1974, vol. I, chap. 8.
39. Service Historique de la Marine, Fort de Vincennes, France, BB4 1599-1600.
40. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 303.
41. Henry 1962 : 365.
42. *Ibid.*, 365 sq.
43. Sahlins 1979 : 322 citant Beaglehole 1967 : 265.
44. Worsley 1977.
45. Warner ed. 1955 : 28.
46. Sahlins 1979 : 322.
47. Oliver 1974 : 908 citant Henry 1928 : 196.
48. Ellis (1972, 1853) : 293 ; Henry 1962 : 21 ; Moerenhout 1837, II : 389.
49. Oliver 1974, notamment vol. II chap. 18 et 23., 1066 sq.
50. Pukui et al. 1972 : 184 in Sahlins 1981 : 41.
51. Cité par Gunson 1978.
52. Cité par Sahlins 1979 : 310.
53. Henry 1962 : 451.
54. Oliver 1974 : 1038 citant Montgomery 1841 (1832) : 55 sq.
55. Lévi-Strauss 1984.
56. Beaglehole ed. 1967 : 28.

CHAPITRE V

Eternels commencements, suite

1. Voir les questions majeures que continuent de poser à cet égard les travaux de biologie les plus récents (Monod 1972 ; Jacob 1981).
2. D'après la carte dressée par Tupaia pour Cook en 1769. Voir notamment Denning 1962.
3. Beaglehole ed. 1961 : 424.
4. Sahlins 1979.
5. Oliver 1974, notamment le chapitre 6.
6. Warner ed. 1955 : 24.
7. *Ibid.* : 32.
8. *Ibid.* : 34.
9. Oliver 1974 : 93.
10. *Ibid.* : chap. 12.
11. Beaglehole ed. 1961 : 411.
12. *Ibid.*
13. Oliver 1974 : 75.
14. *Ibid.* : chap. 12.

15. *Ibid.* 219.
16. Henry 1962 : 24. Cette amulette aurait été nommée '*ura tatae*'.
17. Lerouge ed. 1811 : 212.
18. Olivier 1974, notamment : 260, 330, 389, 409, 417, etc.
19. Henry 1928 citée par Oliver 1974 : 53.
20. Warner ed. 1955 : 41.
21. *Ibid.*
22. Henry 1962 : 313.
23. Warner ed. 1955 : 43.
24. *Ibid.*, 50.
25. Joseph Banks, quelques années après, estimera à 200 les guerriers mobilisables dans la petite unité sous-tribale de Matavai, qui jouxte la baie où est mouillée le *Dolphin*. Beaglehole ed. 1962 : I, 385 sq.
26. Ellis 1972 (1829-1831) : 200, Oliver 1974 : 417, Cook 1784 : 170.
27. Beaglehole 1967 : 202.
28. Oliver 1974 : 70.
29. Warner ed. 1955 : 56.
30. *Ibid.*, 55 et Oliver 1974, ensemble des chapitres 3 et 22.
31. Warner ed. 1955 : 64.
32. Journal manuscrit de Wallis cité par Oliver 1974 : 1200.
33. Oliver 1974, *loc. cit.*
34. Warner ed. 1955 : 88.
35. Oliver 1974, chap. 23.
36. Dibble (S.) *A History of the Sandwich Islands*, Thrum, Honolulu, 1909 (1843) : 23 cité par Sahlins 1979 : 322.
37. Warner ed. 1955 : 108.
38. *Ibid.*
39. Bougainville 1966 (1771) : 187.
40. Sahlins 1979 : 309.
41. Oliver 1974 : 131.
42. Henry 1928 citée par Oliver 1974 : 117, 119.
43. Sahlins 1979, 1981.

CHAPITRE VI

Métaphores polynésiennes de l'Autre

1. *Supplément au Voyage de Bougainville*, Diderot. Reproduit in Bougainville 1966 (1771).
2. Warner ed. 1955 : 45.
3. Henry 1928 : 308 citée par Olivier 1974 : 849.
4. *Transactions* de la L.M.S., I, 286.
5. Sahlins 1979, notamment 322. Le concept est repris d'un article de Paul Bohannan sur les questions juridiques posées par la situation coloniale, où il est très brièvement mentionné. Voir « *The Differing Realms of the Law* », *American Anthropologist*, special publication, vol. 67 n° 6, part 2, Menasha, Wis., : 39.

6. Cette expression, qui donne son titre à un chapitre suivant est empruntée à l'une des premières lettres adressées par un chef tahitien en Angleterre ; elle est citée in Moerenhout 1837, II : 445.
7. Oliver 1974 : 53 et Henry 1962, chap. IV et V.
8. Babadzan 1979 : 229.
9. Beaglehole ed. 1955 : 100.
10. Sahlins 1979 : 321.
11. Baré 1985 b 1^{re} part. chap. III.
12. Henry 1961 : 364.
13. Sahlins 1981.
14. Bligh 1789, II, 38 cité par Oliver.
15. Bligh 1792 : 130.
16. Sahlins 1981.
17. *Transactions* de la L.M.S., I, 96.
18. Vancouver 1967 (1798) : 116.
19. Beaglehole ed. 1961 : 425.
20. Bougainville 1966 (1771) : 185-186.
21. Beaglehole ed. 1961 : 384.
22. Lerouge ed. 1811 : 277.
23. Warner ed. 1955 : 65.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. Sahlins 1979 : 328.
27. Beaglehole 1967 : 1085 cité par Sahlins 1979.
28. Sahlins *loc. cit.*
29. Moerenhout 1837 I : 223-224, 277.

CHAPITRE VII

Des dieux-chefs d'un autre type

1. Oliver 1974 : 1066 sq.
2. Dès 1789, James Morisson mentionne ainsi une catégorie de '*uru papa'a*, d'arbre à pain « étrangère » (1966 : 119.)
3. Oliver 1974 : 1066 sq.
4. Sahlins 1979.
5. Beaglehole ed. 1955 : 93.
6. Gunson 1963.
7. Beaglehole ed. 1961 : 394-395.
8. Bligh 1792 : 93.
9. *Ibid.* 139.
10. Oliver 1974 : 188, 261, 510, 916, 929, 934, 966, 1010, 1032, 1046, 1268, 1320.
11. Morisson 1966 : 64.
12. Bligh 1789, II : 6.
13. Oliver 1974, chap. 23.
14. Wilson 1799 : 68.
15. Bligh 1792 : 168 b cité par Oliver 1974 : 1359 note 2.
16. Pour plus de détails Sahlins 1979, 1981.

17. L'historien hawaïien Kamakau cité par Sahlins 1979 : 326.
18. Notamment Sahlins 1981 : 14.
19. Sahlins 1979 : 326 et Samwell in Beaglehole 1967 : 1186 cité par Sahlins, *loc. cit.*
20. Sahlins 1981 : 22.
21. *Ibid.*, 53.
22. Plumb 1956, chap. IV.
23. Plumb, *op. cit.* ; Ayling 1972.
24. Sahlins 1979 : 317.
25. Bligh 1969 (1789) : 122.
26. Vancouver 1967 (1798) : 100.
27. Bligh 1792 : 160.
28. Council for World Missions, South Seas Letters box 1, Pomare 18 oct. 1812.
29. *Transactions de la L.M.S.*, I, 101.
30. Beechey 1968 (1831) : 292.
31. Vancouver 1967 (1798) : 120 ; Wilson 1799.
32. O'Reilly 1975 : 421.
33. Sahlins 1981 : 29, 31.
34. Beaglehole ed. 1961 : 402.

CHAPITRE VIII

Les choses extraordinaires de l'Europe

1. Warner ed. 1955 : 22, et chap. IV ci-dessus.
2. Sahlins 1979 : 322.
3. Morrisson 1966 : 34.
4. Beaglehole ed. 1961 : 411.
5. Voir plus bas Vancouver 1967 (1798 : 144-145).
6. Ferdon 1981 : 282 citant A.Sharp, *The Discovery of the Pacific Islands*, Londres, Oxford University Press, 1962 : 97.
7. Ferdon 1981 : 283-285.
8. Salisbury 1962.
9. Bligh 1789 : II, 45 ; Ellis 1853 (1972) : 211 sq. ; Oliver 1974 : 48, 54, 268, 721, 909, 910, 1027-28, 1149.
10. Rappelons qu'une herminette se distingue techniquement d'une hache en ce que la partie percutante est perpendiculaire au plan du mouvement, par opposition à la hache où elle est parallèle.
11. Par exemple Banks in Beaglehole 1962, 363. On peut noter que le rôle symbolique et mythologique de la hache est récurrent en Asie du Sud-Est continentale.
12. Henry 1928 : 180 citée par Oliver 1974 : 202.
13. W.C. Handy 1927 : 108 citée par Oliver 1974 : 140.
14. Oliver 1974 : 53 citant Henry 1928 : 443-444.
15. *Ibid.*
16. Wilson 1799 : 192.
17. Beaglehole ed. 1961 : 363.
18. Ferdon 1981 : 284.

19. Beaglehole ed. 1955 : 131 ; Ferdon 1981 : 283.
20. Notamment le *toa* ou *aito*, *Casuarina equisetifolia*.
21. Wilson 1799 : 134.
22. Beaglehole ed. 1961 : 404.
23. Wilson 1799 : 192.
24. Ellis 1829-1831 : I, 130.
25. Sahlins 1968.
26. Ferdon 1981 : 284-285, citant notamment Corney et Bolton(eds.) 1913-1919 : I, 248.
27. Henry 1928 : 313.
28. Beaglehole ed. 1961 : 398.
29. Vancouver 1967 (1798) : 143.
30. Ferdon 1981 : 308, citant Lee (I ;) *Captain Bligh's Second Voyage to the South Sea*, Londres, Longmans, Green 1920 : 81-82.
31. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 169.
32. Notamment Vancouver 1967 (1798) : 143 ; *Transactions* de la L.M.S., 1 : 213.
33. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 176 sq.
34. Ellis 1972 (1853) : 194.
35. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 70.
36. Beechey 1968 (1831) : 305.
37. Vancouver 1967 (1798) : 110-111.
38. Beaglehole ed. 1961 : 397.
39. Vancouver 1967 (1798) : 110-111.
40. Journal de bord du *Chatham*, cité par Sahlins 1979 : 325.
41. Notamment Ferdon 1981 : 108-122.
42. Morrisson 1966 : 131.
43. Beaglehole ed. 1962 : 355 sq. cité par Ferdon 1981 : 119.
44. Oliver 1974 : 1090.
45. Ferdon 1981 : 278.
46. Beaglehole ed. 1955 : 118.
47. Beaglehole ed. 1961 : 425.
48. Bligh 1792 : 134b.
49. Mémorial Polynésien, tome V.
50. Vancouver 1967 (1798) : 100.
51. Beaglehole ed. 1967 : 385.
52. Sahlins 1981 : 31.
53. Ferdon 1981 : 285.
54. Vancouver 1967 (1798) : 104-105.
55. Oliver 1974 : 257-258.
56. Vancouver 1967 (1798) : 105.
57. Vancouver 1967 (1798) : 104.
58. *Crook to the Board of Directors*, 2 novembre 1818, L.M.S. Archives, South Seas letters box 2, folder 7.
59. Clastres 1962, Lévi-Strauss 1955.
60. *Transactions* de la L.M.S., vol. I : 208.
61. Vancouver 1967 (1798) : 14.

CHAPITRE IX
Jéhovah et ses messagers

1. Gunson 1978 : 12.
2. Wilson 1799 : 4-6
3. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 116.
4. Morriison 1966 : 62-63.
5. Wilson 1799 : 343.
6. Wilson 1799 : 80.
7. *Journal* de Davies et Henry, février 1809, musée de Tahiti et des îles.
8. Bligh 1792 : 126.
9. Henry 1961 : 382.
10. Bligh 1792 : 150.
11. Gunson 1978 : 47-48.
12. Gunson 1978 : 349.
13. Le lecteur désireux de plus de détails sur le fonctionnement interne de la L.M.S. et les personnalités qui l'incarnent pourra notamment consulter N.Gunson, *Messengers of Grace*, Oxford University Press, Melbourne 1978.
14. Wilson 1799 : 57.
15. W.P. Crook and Samuel Greatheed, *Account of the Marquesas Islands* (vers 1800), pp.147 sq., Manuscrit de la Mitchell Library à Sydney, cité par Gunson 1978 : 155.
16. Wilson 1799 : 156.
17. Wilson 1799 : 60.
18. *Transactions* de la L.M.S., I : 105 sq.
19. Wilson 1799 : 60.
20. *Ibid.* : 65.
21. *Ibid.* : 66 sq., 79.
22. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 51.
23. *Ibid.*, 1 : 9 et 51.
24. Wilson 1799 : 77.
25. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 1.
26. *Ibid.* : 3.
27. *Ibid.* : 7.
28. *Ibid.* : 28.
29. Pour tout l'épisode du *Nautilus* et ses suites, on se réfère aux *Transactions* de la L.M.S., 1 : 29-50 ; pour la complexité de la politique ma'ohi, pp. 78-79.

CHAPITRE X
Miroirs ma'ohi d'un dieu autre

1. Henry 1928 : 384 sq. cité par Oliver 1974 : 60.
2. Marx 1970.
3. Cité par C. Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*.
4. Voir notamment Oliver 1974, vol. I, chap. 3.

5. C'est ce que Marshall Sahlins appelle à la suite de J. Johansen le « je de parenté » (*the kinship I*) à l'image du « nous » de majesté. Voir notamment Sahlins 1981 : 14.
6. Wilson 1799 : 61.
7. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 12.
8. Wilson 1799 : 163.
9. *Ibid.* : 167.
10. Mannoni 1966.
11. Wilson 1799 : 168.
12. *Ibid.* : 71.
13. *Ibid.* : 176.
14. Henry 1928 : 196 et chapitre IV ci-dessus.
15. Voir Oliver 1974 : 507 sq.
16. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 20.
17. Oliver 1974 : 908.
18. Oliver *op.cit.* : 524 sq.
19. Levy 1973 : 181 sq.
20. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 75 sq.
21. *Ibid.* : 293-294 et 298.
22. Sahlins 1981 : 63 sq.
23. *Transactions* de la L.M.S., 2 : 283.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, 287.
26. *Ibid.* 58.
27. *Ibid.*, 1 : 80.

CHAPITRE XI

Fatals détours de l'ambition

1. Oliver 1974 : 258, citant Corney 1915 : 472, Morrisson 1935 : 151, Wilson 1799 : 375.
2. Oliver 1974 : 1188.
3. Ce résumé excessivement simplifié s'inspire essentiellement du chapitre 23 de la synthèse de Douglas Oliver. Qu'il veuille bien me pardonner ce raccourci inévitablement caricatural aussi bien que nécessaire.
4. Beaglehole 1962, I : 384, cité par Oliver 1974 : 1191.
5. *Transactions* de la L.M.S., 2 : 295-296.
6. *Ibid.*, 1 : 96.
7. Beaglehole ed. 1967 : 214-218, Bligh 1789, I : 375, 378, 379, Oliver 1974 : 1247-1250.
8. Oliver 1974 : 1267 citant Morrisson 1935 : 114-115.
9. Wilson 1799 : 162.
10. Oliver 1974 : 1314.
11. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 202.
12. Oliver 1974 : 1223 citant Thomson n.d. 38-40 et Moerenhout 1837, II : 407-408.
13. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 121.

14. Pour les détails sur 'Oro, Oliver 1974 : 900 sq. et pour ce dernier point Henry 1928 : 383 cité par Oliver 1974 : 901.
15. Bligh 1792 : 162 cité par Oliver 1974 : 1284.
16. Wilson 1799 : 321.
17. Vancouver 1801 : 327-330 cité par Oliver 1974 : 1281.
18. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 85-87.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, 95
21. *Ibid.*, 143.
22. *Op.cit.*, 2 : 63-66.
23. *Ibid.*, 115-118.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, 295.
28. *ibid.*, 296 et 342.
29. *Ibid.*, 303.
30. Oliver 1974 : 1317, citant le Journal de Jefferson, 28 janvier 1806 (Archives de la L.M.S.).
31. Handy 1930 : 39 cité par D. Oliver 1974 : 1068-1069.
32. Journal de Davies et Youl, 24 mai 1806, cité par Oliver 1974 : 1317.
33. *Transactions* de la L.M.S., 3 : 284-285.
34. Ce détail est mentionné par Oliver 1974 : 1319 sans que l'on en connaisse la référence.
35. Journal de Davies, 23 octobre 1808, Archives de la L.M.S. cité par Oliver 1974 : 1320.
36. Newbury ed. 1961 : 118, cité par Oliver 1974 : 1323.
37. Newbury ed. 1961 : 13.

CHAPITRE XII

Irréversibles durées d'un malentendu

1. Henry 1928 : 121, 130, cité par Oliver 1974 : 904.
2. Oliver 1974 : 1329.
3. Council for World Mission Archives, South Seas Letters, box 1, Opunohu, 16 novembre 1810.
4. Newbury ed. 1961 : 153.
5. Puisque la présence missionnaire à Tahiti y accentue le nombre des escales de bateaux de toutes origines, et que la mort de Cook ouvre la révolution intérieure de Hawaii liée à la « connexion britannique » et au contact maritime. Sahllins 1979 : 317.
6. Cook 1784, 2 : 101.
7. *po'ara'a 'tu i te atua*, et non *fa'arue* comme je l'ai cru. Baré 1985 a, 1985 b.
8. Henry 1928 : 178.
9. C.W.M., S.S.L. 2, folder B, 17 juin 1813.
10. *Ibid.*, folder A, Bicknell et al., Eimeo, 21 octobre 1812.

11. Lettre à la paroisse de Hansea et au révérend T.Cuzens de J.M. Orsmond, 1849, incluse dans les « Old Orsmond Manuscripts », Mitchell Library à Sydney, ML A 2606, reproduite dans Newbury 1961 : 349 sq. Elle sera notée Orsmond 1849.
12. C.W.M., S.S.J. 4, *Journal de Crook*, 6 février 1821, cité par Oliver 1974 : 372.
13. Orsmond 1849.
14. Ellis 1972 (1829-1831) : 309.
15. C.W.M., S.S.L. 1, Bicknell et al., 23 avril 1814 ; 17 septembre 1814 ; 5 septembre 1815.
16. Newbury ed. 1961 : 177.
17. *Transactions* de la L.M.S., 2 : 327.
18. Sahlins 1979.
19. Ci-dessus, chap. XI.
20. *Transactions* de la L.M.S., 1 : 101.
21. C.W.M., S.S.L. 1, Bicknell, 23 avril 1814.
22. *Ibid.*, Bicknell et al., 5 septembre 1815.
23. *Ibid.*, Bicknell et al., 13 août 1816.
24. Ellis 1972 (1829-1831).
25. Sahlins 1982 : 8.
26. Bicknell et al., 5 septembre 1815.
27. Newbury 1961 : 336.
28. C.W.M., S.S.J. box 4, John Davies, 26 août 1818.
29. Sahlins 1981 : 3-6, 31.
30. C.W.M., S.S.L. box 2, Platt, 12 novembre 1818, Eimeo.
31. Gunson 1963.
32. *Journal d'Orsmond*, 20 mai 1827.
33. C.W.M., S.S.L. box 2, 2 novembre 1818.
34. C.W.M., S.S.J. box 6, *Journal d'Orsmond*, 20 décembre 1826.
35. *Ibid.*, S.S.L. 12, 22 juin 1839 et 28 septembre 1839.
36. « Appel des natifs de Tahiti aux gouvernements de Grande-Bretagne et d'Amérique », 12 janvier 1846 Admiralty Papers, I/5561, annexé à une lettre du capitaine Hamond à l'amiral Seymour, 11 février 1846, cité par C. Newbury 1973 : 21.
37. Orsmond 1849.
38. Baré 1985 a, sous presse.

Bibliographie

ARCHIVES NATIONALES : Service Historique de la Marine, Fort de Vincennes, Paris, série BB4.

AYLING (S.), 1972 : *George the Third*. Collins, Londres.

BABADZAN (A.), 1979 : " De l'oral à l'écrit : les 'puta tupuna' de Rurutu ", *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXX n° 65, Paris.

BARE (J.-F.), 1987 : *Tahiti, les Temps et les Pouvoirs*. Editions de l'ORSTOM, Paris.

BEAGLEHOLE (J.C.) (ed.) 1955 : *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery*. Vol. I, Hakluyt Society Extra Series n° 34, Cambridge University Press, Cambridge.

1961 : Id., vol II, Hakluyt Society extra Series n° 35.

1962 : *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768-1771*, 2 vol., Angus and Robertson, Sydney.

1967 : *The Journals of Captain James Cook on His voyages of Discovery*, vol. III. Hakluyt Society Extra series n° 36. Cambridge University Press, Cambridge.

BEECHEY 1968 (1831) : *Narrative of a Voyage to the Pacific and Behring's Straits [...] in the years 1825, 26, 27, 28*. N. Israel, Da Capo Press, Amsterdam and New York (1^e édition H. Coburn and R. Bentley. Published by Authority of the Lords Commissioners of the Admiralty. New Burlington Street. Londres).

BLIGH (W.M.) 1789 (publié en 1792) : *A Voyage to the South Sea, Undertaken by Command of His Majesty, for the Purpose of Conveying the Breadfruit Tree to the West Indies, in His Majesty's Ship the Bounty*. [...] 2 vol., G. Nicol, Londres (republié en 1969 par Australiana facsimile, Adelaide, et Hutchinson Group, Victoria).

1792a : Id., Fitzpatrick, Dublin.

1792b : *Journal of the voyage of H.M.S. Providence*. Manuscript, Adm. 55/12 Public Record Office, Londres.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUGAINVILLE 1768 (1771) : *Voyage autour du monde par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Etoile*. Suivi du Supplément de Diderot, Collection "10/18", Club des Libraires de France et Union Générale d'Éditions, Paris.
- CLASTRES (P.) 1962 : "Échange et pouvoir. Philosophie de la chefferie indienne. In *L'Homme, Revue française d'Anthropologie*, vol. II n° 1. Mouton, Paris-La Haye.
- COOK (J.) 1784 : *A Voyage to the Pacific Undertaken by the Command of His Majesty for Making Discoveries in the Northern Hemisphere, to Determine the Position and Extent of the West Side of North America, its Distance from Asia, and the Practicability of a Northern Passage to Europe*. [...] Vol. 2, book 3. G. Nichol and T. Cadell, Londres.
- CORNEY (B.G.) ed. 1913, 1915, 1919 : *The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain during the Years 1772-1776*, Vol. 1, 2, 3, Cambridge University Press, Londres.
- COUNCIL FOR WORLD MISSION Archives de la London Missionary Society, School of Oriental and African Studies Library, Université de Londres. South Seas Letters, South Seas Journals, South Seas Personnels, South Seas Odds, 1806-1875.
- Transactions of the London Missionary Society*. 4 vol., L.M.S., Londres.
- DAVIES (J.) voir London Missionary Society.
- DAVIES (J.) et HENRY (W.) *Journal of a Tour Round Huahine*, février 1809, Document du Musée de Tahiti et des Îles.
- DENNING (G.M.) 1962 : "The Geographical Knowledge of the Polynesians" in A.H. and A.W. Reed, *Polynesian Navigation, Symposium on Andrew Sharp, Theory of Accidental Voyages*, Wellington and Sydney, 1962 (3^e édition 1972) : 102-164.
- EDWARDS (E.) and HAMILTON (G.) 1915 : *Voyage of H.M.S. Pandora*. Édité par Basil Thomson. F. Edwards, Londres.
- ELLIS (W.) 1972 (1829-1831) : *Recherches Polynésiennes*. 2 vol. Publications de la Société des Océanistes n° 25, Musée de l'Homme, Paris (traduction de l'édition abrégée de 1853).
- FERDON (N.) 1981 : *Early Tahiti as the Explorers Saw It*. The University of Arizona Press, Tucson.
- GUNSON (N.) 1963 : "Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti.", *Bulletin de la Société d'Études Océaniques*, n° 143-144, Pape'ete : 233-294 (traduction du même article paru dans le *Journal of Polynesian Society*, vol. 71, 1962).
- 1978 : *Messengers of Grace*, Oxford University Press, Melbourne.
- HANDY (E.S.C.) 1930 : *History and Culture in the Society Islands*. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* n° 90, Honolulu.
- HANDY (W.C.) 1927 : *Handcrafts of the Society Islands*. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* n° 42, Honolulu.
- HANSON (F.A.) 1973 : *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*. Publications de la Société des Océanistes, n° 33 (traduction française).

BIBLIOGRAPHIE

- HENRY (T.) 1928 : *Ancient Tahiti*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 48, Honolulu.
- 1962 : *Tahiti aux temps anciens* (traduction du précédent par B. Jaunez) Publications de la Société des Océanistes, n° 1, Musée de l'Homme, Paris.
- JACOB. (F.) 1981 : *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*. Fayard, Paris.
- LEMAITRE (Y.) 1973 : *Lexique du tahitien contemporain*. Editions de l'O.R.S.T.O.M., Paris.
- LEROUGE (ed.) 1811 : *Voyages du Capitaine Cook dans la mer du Sud, aux deux pôles et autour du monde, Premier, Deuxième et Troisième, accompagnés des relations de Byron, Carteret et Wallis* (traduction de l'édition Hawkesworth de 1779), Paris.
- LÉVI-STRAUSS (C.) 1955 : *Tristes tropiques*. Plon, Paris.
- 1962 : *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- 1967 (1949) : *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton and Co., Paris-La Haye.
- 1971 : *L'homme nu*. Plon, Paris.
- 1984 : *Paroles données*. Plon, Paris.
- LEVY (R.) 1973 : *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. The University of Chicago Press, Chicago et Londres.
- LONDON MISSIONARY SOCIETY (ed.) 1851 : *Tahitian English Dictionary*, Pape'ete. Attribué aux missionnaires John Davies et Henry Nott. Voir aussi Council for World Missions.
- MANNONI (O.) 1969 : "Je sais bien mais quand même" in *Clefs pour l'imaginaire, ou l'autre scène*. Seuil, Paris.
- MAZELIER (P.) (sous la dir. de) 1978 : *Le Mémorial Polynésien*. Hibiscus Editions, 6 vol.
- MOERENHOUT (J.A.) 1837 : *Voyage aux Iles du Grand Ocean [...]* Reproduction de l'édition princeps de la Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris.
- MONOD (J.) 1972 : *Le hasard et la nécessité*. Seuil, Paris.
- MONTGOMERY (J.) ed. 1841 (1832) : *Journal of the Voyages and Travels by the Rvd. Daniel Tyerman and George Bennet, Esq., Deputed from the London Missionary Society to Visit their Various Stations in the South Sea Islands, China, etc. between the Years 1821 and 1829*. 3 vol. Crocker and Brewster, Londres.
- MORRISSON (J.) 1935 : *The Journal of James Morriison, Boatswain's Mate on the Bounty, Describing the Mutiny and Subsequent Misfortunes of the Mutineers, together with and Account of the Island of Tahiti*. Edited by Owen Rutter, The Golden Cockerel Press, Londres.
- 1966 : *Journal de James Morriison, second maître à bord de la "Bounty"*, traduction de l'anglais par Bertrand Jaunez. Publications de la Société des Océanistes, n° 16.
- NEWBURY (C.) (ed.) 1961 : *The History of the Tahitian Mission 1799-1830. Written by John Davies, with Supplementary Papers from the Correspondance*

BIBLIOGRAPHIE

of the Missionaries. (Postface de l'éditeur). Cambridge University Press, Londres.

1973 : "Resistance and Collaboration in French Polynesia : the Tahitian War (1844-1847)" *Journal of the Polynesian Society*, vol. 82, n° 1, Wellington (Nouvelle-Zélande).

OLIVER (D.) 1974 : *Ancient Tahitian Society*. The University Press of Hawaii, Honolulu.

OTTINO (P.) 1972 : *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et fêtes dans un atoll polynésien*. Cujas, Paris.

PLUMB (J.H.) 1956 : *The First Four Georges*, B.T. Batsford, Londres (réimp. en 1983 par Fontana/Collins, Londres).

PUKUI (M.K.) et ELBERT (S.H.) 1972 : *Nana i Ke Kumu (Look to the Source)* volume I. Hui Hanai, Honolulu. Cité par M. Sahlins 1981.

SAHLINS (M.) 1968 : "La première société d'abondance" *Les Temps Modernes*, n° 268, Paris.

1979 : "L'apothéose du capitaine Cook" in M. IZARD et P. SMITH eds. *La fonction symbolique*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, Paris.

1981 : *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Association for Social Anthropology in Oceania. The University of Michigan Press, Ann Arbor.

1982 : "Other Times, Other Customs ; or the Anthropology of History" Honorary Lecture to the American Anthropological Association, 81p. manuscrit.

1985 : *Islands of History*. The University of Chicago Press, Chicago. (trad. Française, *Les îles de l'histoire*, par un collectif sous la direction de Jacques Revel, Hautes Etudes / Gallimard / Le Seuil, Paris).

SALISBURY (R.F.) 1972 : *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. Melbourne University Press.

VANCOUVER (G.) 1967 (1798) : *Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World [...]* N. Israel Da Capo Press, Amsterdam, New York 1967 (réimp. de l'édition de 1798, G. and G. Robinson, Paternoster Row and J. Edwards, Pall Mall Londres).

VEYNE (P.) 1971 : *Comment on écrit l'histoire*. Coll. "Points", Seuil, Paris.

WACHTEL (N.) 1971 : *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, Paris.

WALLIS (S.) voir LEROUGE

WARNER (O.) (ed.) 1955 : *An Account of the Discovery of Tahiti, from the Journal of George Robertson Master of H.M.S. Dolphin*. The Folio Society.

WEBER (M.) 1964 (1947) : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, Paris (traduit de l'allemand par Jacques Chavy).

WILSON (J.) 1799 : *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the ship Duff commanded by captain James Wilson [...]* Printed by S. Gosnell for T. Chapman.

WORSLEY (P.) 1977 : *Elle sonnera la trompette. le culte du cargo en Mélanésie*. Payot, Paris (traduction française).

Table des matières

Première partie

BRICOLAGES DE L'HISTOIRE : TAHITI, 1980

<i>Chapitre I : Ombres de Tahiti</i>	15
<i>Chapitre II : "Les îles"</i>	39
<i>Chapitre III : Les temps et les pouvoirs</i>	63

Deuxième partie

MÉTAPHORES DE L'AUTRE

<i>Chapitre IV : Éternels commencements : Tahiti, 19-23 juin 1767</i>	87
<i>Chapitre V : Éternels commencements, suite</i>	119
<i>Chapitre VI : Métaphores polynésiennes de l'Autre</i>	139
<i>Chapitre VII : Des dieux-chefs d'un autre type</i>	155
<i>Chapitre VIII : Les choses extraordinaires de l'Europe</i>	175
<i>Chapitre IX : Jéhovah et ses messagers</i>	195
<i>Chapitre X : Miroirs ma'ohi d'un dieu autre</i>	213

Troisième partie

MÉTAPHORES EN ACTION

<i>Chapitre XI : Fatals détours de l'ambition</i>	229
<i>Chapitre XII : Irréversibles durées d'un malentendu</i>	249

ÉPILOGUE	261
NOTES	263
BIBLIOGRAPHIE	275

Achevé d'imprimer sur rotative numérique par Book It !
dans les ateliers de l'Imprimerie Nouvelle Firmin Didot
Le Mesnil sur l'Éstrée
01 55 38 94 88

Dépôt légal : Avril 2002
N° d'impression : 1.108.3895

LE MALENTENDU PACIFIQUE

Jean-François BARÉ

Voici le Tahiti des années 1980, archipels perdus au fin fond de l'immense Pacifique. Qu'est-ce que Tahiti ? Qu'est-ce qu'être Tahitien ? « Une souche de cocotier qui sort de la terre », comme le disait un jour son ami Ruroa à l'auteur, sceptique - car des Anglais, des Américains, des Chinois, des Français nés à Tahiti y avaient fait souche ; étaient-ils pour autant Tahitiens ? Est-ce appartenir à l'Eglise protestante qui apparaît paradoxalement comme le dernier rempart de l'identité ? Est-ce être citoyen français ?



Si l'identité polynésienne actuelle et hétérogène, ambiguë, si les communautés autochtones de Tahiti sont en quelque sorte devenues étrangères chez elles, c'est certes à la suite d'un processus colonial classique. L'histoire montre pourtant que bien avant la colonisation, dès la « découverte » de Tahiti, dès les premiers échanges, le malentendu s'instaure comme règle de la communication. Hawaii, souvent mentionné, connaît de semblables péripéties.

Tout commencerait alors en juin 1766 dans le dock de Deptford, en aval de Londres, alors qu'on arme une frégate en partance pour ce qu'on croit toujours être le continent austral, frégate que les Tahitiens allaient comparer à une île flottante.

Jean-François Baré est anthropologue, directeur de recherche à l'I.R.D. (Institut de Recherche pour le Développement). Il est l'auteur de différents travaux d'anthropologie historique sur Madagascar et le Pacifique insulaire, et sur les applications de l'anthropologie.

Un grand classique sur le Pacifique



9 782914 610179

ISBN : 2 914610 17 3

Prix : 23 euros