

La Nouvelle-Calédonie, à vocation ancienne de colonie de peuplement, a une proportion importante de non-originares (55% en 1983) : Français européens, et aussi Asiatiques et Océaniciens venus comme travailleurs, et leurs descendants. Les Wallisiens, notamment, forment une communauté durablement installée. L'immigration européenne et chinoise en Polynésie française fut beaucoup moins importante. Wallis et Futuna connaît une émigration importante vers la Nouvelle-Calédonie.

#### SUMMARY

Population decrease following the coming of Europeans in the Pacific has affected inequally the three French Overseas Territories in this region.

Since 1945, natural population growth was higher in French Polynesia and in Wallis and Futuna than in New Caledonia. Fertility is declining more rapidly in French Polynesia than in the other Territories.

Migrations were very important since the end of the XIXth century in New Caledonia : European French and Asian and Oceanian workers. These populations have settled, mostly the Wallisians. French and Chinese immigration in French Polynesia was not very important. Wallisians and Futunians migrate to New Caledonia.

## LA FRANCE DANS LA LONGUE DURÉE TAHITIENNE

par

JEAN-FRANÇOIS BARÉ

### DES « STRUCTURES CONJONCTURELLES » : INTRODUCTION

La société tahitienne contemporaine et ses homologues polynésiennes du Pacifique Sud, confrontées depuis deux siècles à tant de ruptures diachroniques, sont le produit de processus successifs de transformation; de ce fait, tout système de relation entre acteurs est une « transformation de transformations », pour citer une expression de V. Valéri. Toute perspective historique sur la Polynésie contemporaine doit donc prendre en compte la « longue durée », autrement dit s'inscrire dans des périodisations plus longues que le strict cadre de la conjoncture ou de la conscience individuelle des acteurs ou des témoins.

Ainsi, lorsque la France, comme être politique, s'inscrit dans la conscience collective et la territorialité tahitiennes au début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est déjà avec une configuration anglo-ma'ohi qu'elle a à traiter, et non avec ce qui serait une société purement autochtone, si tant est qu'une telle chose existe quelque part; ainsi encore, l'Église évangélique protestante de Polynésie française, acteur social majeur, ne fait sens que dans les ruptures et les continuités qui la relient à la fulgurante rupture des « conversions » du début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Dans cette optique, « la France », concept intemporel, devient un sujet délicat. Peut-on rapprocher sans acrobatie excessive, à la manière d'un certain discours politique, l'un des rares traitants français des années 1835-1840 d'un vendeur de chaînes hi-fi, un officier de la Restauration d'un ingénieur du C.E.A. ? Certes la référence au centre parisien est constante, puisque la France est une nation « stato-centrée », pour reprendre l'expression de l'historien

Jean-Pierre Rioux; mais la forme politique « France » change et avec elle les modèles de relation et d'intervention.

De ce seul point de vue, le sujet de ce numéro spécial serait périlleux. Il l'est encore plus si l'on constate qu'aucune conjoncture océanienne ne révèle « la France » dans ce qui serait son tableau intégral, telle Vénus sortant du bain. En se plaçant du seul point de vue de l'action étatique, il n'est pas démontrable que l'on puisse parler de « la » politique française dans le Pacifique; il s'agit bien plus souvent de systèmes d'action hétérogènes dont l'un se trouve dominer les autres au gré des conjonctures. Un exemple particulièrement frappant : l'intervention diplomatique-militaire de 1838-1845, située à l'origine de la prise de contrôle de Tahiti par la France, résulte d'interprétations très personnelles de ses instructions par un officier ambitieux et chauvin, Abel Dupetit-Thouars, interprétations elles-mêmes rendues possibles par les délais de communication entre Tahiti et Paris. On ne sait évidemment jamais dans l'histoire « ce qui se serait passé si », mais l'on peut constater que ses homologues de l'époque, tels Dumont d'Urville et le fameux Laplace de l'*Artémise* étaient parfaitement opposés à cette prise de contrôle; quant à Guizot, alors chef de la diplomatie française, il fut placé devant un fait accompli (cf. *infra*).

On ne peut enfin préjuger de l'homogénéité des valeurs, des intérêts et des actes d'acteurs historiques placés sous le label « France » : voir les homériques luttes d'influence entre le premier Conseil général de Tahiti de 1887 et les ministres républicains. De fait, T. Zeldin rappelle sans malveillance que « la France une et indivisible est un mythe [...] propagé par les intellectuels » (1981, Introduction). Fernand Braudel entame sa longue réflexion sur *l'Identité de la France* par un chapitre intitulé : « Que la France se nomme diversité » (1986).

Mais l'homogénéité d'un tel thème semble définitivement mise en cause si on le rapporte à l'angle de vue des communautés tahitiennes, ou des communautés insulaires du Pacifique face aux « puissances ». En elles aussi des acteurs se différencient selon des relations structurales diverses; pour elles aussi, des instruments conceptuels différemment partagés définissent des événements spécifiques; la diachronie les travaille non moins que les sociétés européennes, et enfin le rapport au monde de tous ces acteurs est distinct. Ainsi la « mère patrie » coloniale décrite en *ma'ohi* devient quelque chose comme « la paix tribale de la première génération supérieure » (*hau metua*). Pour bon nombre de Samoans contemporains, la France est une grande île proche de Tahiti qui l'a envahie (Tcherkezoff, 1988). Les Maori du XIX<sup>e</sup> siècle parlaient de détachements militaires français comme de « la tribu des Oui-Oui » (Sahlins, 1985, p. 63), ce qui trouvait un écho à Tahiti (cf. *infra*).

Ainsi, ni « la France » ni « Tahiti » ne sont des réalités intemporelles ou indépendantes des moyens culturels de ceux qui les perçoivent, de la spécificité des contextes historiques et sociaux où cette perception s'opère, enfin des systèmes d'action qui procèdent de ces visions confrontées.

Traiter de « la France » dans le contexte tahitien, c'est donc tout d'abord voir l'histoire « à l'envers », comme l'écrit N. Wachtel à propos de la conquête espagnole du Pérou (1971), c'est-à-dire à l'aide des instruments culturels *ma'ohi*, tels qu'ils se déploient et se modifient dans la diachronie. Mais ce n'est pas suffisant : « la France » ne se réduit pas à ce que les communautés tahitiennes en ont pensé; sous ses divers avatars, elle existe indépendamment d'elles; finalement, comme puissance coloniale, son administration imprime sa marque sur ce qu'on peut appeler les « projections » tahitiennes elles-mêmes, ou leur inflige ses dénis<sup>1</sup>.

Aucune situation mettant en présence des Français et des Tahitiens n'est donc descriptible en fonction d'un des seuls points de vue en présence, ni d'un langage miraculeusement indépendant de celui des acteurs du drame, selon l'objectivité du bon journaliste — ce que Paul Veyne appelle le « point de vue de Dieu ».

La prise en compte de tout ce qui précède amènerait à déborder largement le cadre d'un article. Mais un lourd travail historiographique a déjà été accompli concernant différentes conjonctures franco-tahitiennes, auquel on est contraint de renvoyer (Baré, 1987); pour ce qui concerne l'épisode crucial de l'annexion transformée en protectorat, d'excellentes synthèses et commentaires ont été réalisés par B. Danielsson (notamment dans le *Mémorial polynésien*, t. 2, 1978) ou par C. Newbury (1973); différents aspects du Tahiti colonial ont été mis au jour par les intéressants travaux de P.-Y. Toullelan (1984) et de C. Newbury (1980). Le propos de cet article n'est donc pas historiographique au sens habituel; loin de s'immerger dans un découpage événementiel de plus en plus fin, on souhaite plutôt recomposer ce qui fournit les ordres systématiques imposés à l'événement par les systèmes de perception et d'action à l'œuvre. On se propose ainsi de parcourir ce que Marshall Sahlins, confronté aux mêmes problèmes à Hawaii, a nommé des structures conjoncturelles, rapprochant ainsi deux concepts que l'usage académique tend pourtant à renvoyer dos à dos (1981, 1985).

Dessignons-en rapidement le cadre. Dans un premier temps, des navires qui se trouvent être français sont impliqués dans des procédures d'échanges analogues à celles en vigueur avec les premières « îles flottantes » du XVIII<sup>e</sup> siècle; le « contenu » de ces échanges se conserve tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle alors que leur « forme » change. Ces navires ne semblent explicitement « français » (*farani*) et traités comme tels qu'en 1823 (cf. *infra*, I. « Des navires dans les échanges »).

1. SAHLINS (1985) insiste avec sa pertinence coutumière sur le rôle joué, en histoire, par l'« arbitraire du signe » saussurien. Tout événement est spécifiquement constitué par les systèmes culturels à l'œuvre; mais simultanément, rien n'impose que la pratique historique découlant de l'événement ressemble aux sens qui y sont projetés. C'est à cette relation entre signifiant et *praxis* que fait allusion la notion de déni.

Avec l'intervention de 1838-1844, les dispositifs politiques ma'ohi, placés dans des relations spécifiques avec « *Peretane* » (l'Angleterre) et informés par un protestantisme non moins spécifique, éclatent (cf. *infra*, II. « La France comme grand malheur »). Dans beaucoup de cas, l'intervention militaire est explicitement vue comme prédatrice : elle « saisit » (*haru*) ou « mange » (*'amu*) la « terre » (*te fenua*) et est décrite comme un « grand malheur » (*'ati rahi*). La France est souvent classifiée comme *'ino*, un concept très riche que la notion d'une chose « mauvaise » ne décrit que très imparfaitement.

Cependant des lignes de fracture, qui recouvrent souvent les oppositions structurales de la société ma'ohi elle-même, se constituent autour de l'événement « France » — les réseaux politiques qui « collent au français » (*piri te farani*), qui « se placent en dessous du drapeau français » (*parahi i raro i te reva harani*), s'opposant à ceux qui « suivent *Peretane* jusqu'à la mort ». Ces dispositifs se redéfinissent aussi autour de la France comme « protectorat » (« la paix tribale qui étend son ombre », *hau tamaru*), ou autour du « plaisir » et de la richesse (c'est-à-dire du « sens » ou de l'utilité (*faufa'a*) que le même événement peut d'après eux recéler (cf. *infra*, III. « La France 'païenne', le 'coq' français, l'argent français »).

Finalement, la colonisation *stricto sensu* (le « pouvoir français », *hau farani* : *infra*, IV), instituée entre 1880 et 1897, est souvent vécue comme une conjoncture d'impuissance (« il n'y avait pas moyen », *'aita e rave'a*), une dépossession par des gens « insistants », voire intrusifs (*maro*), tels que les administrateurs des colonies. Ceci non seulement par le fait colonial lui-même, mais la perte de sens social qui lui est coextensive et qui ne procède pas de lui seul. Les îles sont alors « dans la main » (*roto te rima*) des Français.

Quelques rares familles franco-tahitiennes se dessinent, et un nouveau processus où l'intégration le dispute à l'aliénation se met en marche. Ce sont les « gens de l'extérieur » (*ta'ata no rapae*) qui « manaient » (*'ia mana*), qui ont un « fort mana » (*mana pu'ai*). Sur une décision irrévocable prise au plus haut niveau de l'État, des sites d'expérimentation nucléaire sont installés sur les atolls de Fangataufa et Moruroa, et avec eux se redessine la déjà ancienne histoire de « l'argent français » (*te moni farani*). Dans le même temps, dans un *phyllum* historique qui trouve sa continuité avec les problèmes de gestion de la colonie des E.F.O., la revendication d'une autonomie locale s'incarne dans des institutions dont il est impossible de savoir si elles sont « extérieures » (*no rapae*) ou « intérieures » (*no roto*); la notion d'« indépendance » (*ti'amara'a*), qui signifie quelque chose comme « territorialité propre » (*ti'a / ma*) (par opposition à ce qui serait une territorialité « sale »), témoigne de ces difficultés<sup>2</sup>.

2. Ces catégories ma'ohi sont celles repérées dans les recherches d'archives de 1980-1982 ou, pour les plus récentes, dans le travail de terrain échelonné entre 1975 et 1978. Beaucoup de

## I. — DES NAVIRES DANS LES ÉCHANGES

### *Bougainville.*

Le premier contact connu entre des Français et des Ma'ohi est la visite à Tahiti de la frégate *La Boudeuse* et la flûte *L'Étoile*, sous le commandement de Louis de Bougainville (1768). Le but principal de l'expédition, on l'oublie souvent, est de rendre l'établissement français des Malouines, futures Falklands, aux Espagnols, puis de « traverser la mer du Sud entre les tropiques » (Bougainville, 1966 (1771), p. 55).

La première visite française à Tahiti est restée célèbre notamment du fait du commentaire de Diderot au compte rendu du voyage (*Supplément au voyage de Bougainville*). L'interprétation des témoignages et commentaires des marins par la société civile française et européenne contribue très vite à naturaliser « la mer du Sud ». Cette projection rejette ceux des faits qui ne lui conviennent pas, comme en témoigne l'amertume de Bougainville devant la désinvolture du public et de la société politique française. « C'est qu'il est fort commun dans les capitales de trouver des gens qui questionnent non en curieux qui veulent s'instruire, mais en juges qui s'appêtent à prononcer; alors qu'ils entendent la réponse ou ne l'entendent point, ils n'en prononcent pas moins » (Bougainville, *op. cit.*, pp. 221-222).

Le résultat essentiel de la première visite française à Tahiti, c'est donc principalement de la littérature de fiction, largement inspirée par les passages du *Voyage* relatifs à l'utilisation ma'ohi des relations amoureuses et sexuelles, si fascinants pour une société qui a inventé à la même époque le mot « marivaudage ». On reviendra sur ce qui s'avère être dans l'histoire tahitienne un sujet important de « malentendu productif ».

*La Boudeuse* et *L'Étoile* mouillent dans le lagon d'Hitia'a, à l'est de Tahiti nui, du 2 au 14 avril 1768. Les interlocuteurs principaux des Français sont le chef tribal et les ressortissants de l'unité territoriale d'Hitia'a, elle-même considérée par D. Oliver comme relevant parfois de l'« alliance » de Teaharoa (1974, p. 1173).

Aucun commentaire ne permet d'affirmer que les Ma'ohi ont une perception d'un concept comme « la France ». Lorsque James Cook touche pour la première fois Tahiti en 1769, les témoignages qu'il reçoit concernant la visite de Bougainville lui font même croire que les navires en question étaient espagnols. Tupura'a Tamaiti, *ari'i* de haut statut du territoire de Fa'a'a (Oliver,

ces matériaux sémantiques encore inexploités devraient être réunis dans un livre en préparation, intitulé *Ce que disent les Tahitiens*.

1974, p. 1187) reconnaît formellement le drapeau espagnol parmi ceux que Cook et Banks lui présentent le 11 juin 1769 (Beaglehole ed., 1955, p. 100). Cette méprise n'est pas réductible par les noms, tahitianisés, qu'on lui apprend être ceux du commandant (*Putaveri*) et du second (*Tutira*) (Duclos) (Beaglehole, *op. cit.*, p. 100). Elle est au contraire entretenue par la nature des biens échangés par les Français, biens qui se trouvent être d'origine espagnole du fait de la relâche de Bougainville aux Malouines : « Several Articles we have lately seen amongst these people Such as Jacket Shirts &c usually worn by Spanish Seamen » (Beaglehole, *op. cit.*, p. 100).

Les observations de Bougainville, beaucoup moins précises que celles des capitaines anglais, permettent cependant de constater que le « traitement » de la visite française par les Ma'ohi est analogue à celui des visites anglaises que j'ai longuement décrit ailleurs (Baré, 1985).

L'ensemble du système culturel ma'ohi se projette sur l'événement considérable que constitue une visite maritime en provenance de territoires si « lointains » qu'ils transcendent l'expérience quotidienne : « le plus grand éloignement dont Aotourou m'aït parlé est à quinze jours de marche » (plus probablement, de mer)<sup>3</sup>. Des ancêtres ou des chefs anciens reviennent, sur les « îles flottantes » de la mythologie, depuis des lieux fondateurs (« antérieurs » puisque indescriptiblement éloignés) porteurs d'objets mythiques (les outils en fer et les ornements).

L'événement est salué par des foules présentant des « nymphes nues », l'effet de cette initiative étant décrit dans un célèbre passage : « jamais cabestan ne fut viré avec une pareille activité ».

Résumons les longs développements du *Malentendu Pacifique* (notamment chap. VIII) par cette seule observation : en ma'ohi ancien, recevoir un chef de haut statut c'est « traiter comme un dieu » (*fa'a'atua*) (L.M.S., 1851, p. 62). En ma'ohi contemporain, recevoir une autorité c'est faire « une démonstration d'amour » (*'arohara'a*). Les faits ressemblent étonnamment à ceux du Hawaii de 1778, lors de l'arrivée de l'escadre de Cook à Kāua'i : il s'agit là aussi de « chercher un seigneur » (en hawaïien : *'imi haku*) comme de « chercher la richesse » (*'imi i te faufa'a* en tahitien contemporain), dans un mélange de « libido et de lucre » (Sahlins, 1985, chap. I). L'angoisse de la prédation par des chefs extérieurs n'est nullement contradictoire avec ce traitement spécifique de l'événement.

Les communications sont globalement définies par la relation de *taio* ou ami tribal (Oliver, 1974, chap. XX), qui impose une relation de consanguinité métaphorique, l'échange de biens et l'accès sexuel aux femmes. Cette relation

3. BLIGH note de même : « Les différentes distances doivent leur être expliquées par les espaces de temps qui leur seraient nécessaires pour les parcourir [...]; quand il s'agit de plusieurs mois, cela se perd dans la brume » (1789, II, p. 38).

est spécifiée par le fait hiérarchique, l'opposition officiers/équipage étant métaphoriquement traitée comme une opposition *ari'i* / petites gens. L'offre de femmes aux officiers s'opère dans le cadre de rituels dans lesquels on peut parfois reconnaître des *tauru'a* incluant des danses érotiques, qui mettent en jeu l'ensemble de l'appareil cosmologique<sup>4</sup>.

La relation entre *taio* implique un échange d'identité; ainsi entre Bougainville et Ahutoru, frère de l'*ari'i* d'Hitia'a et lui-même *ari'i* de haut statut, puisque affilié au célèbre stock cognatique d'Opoa à Ra'iatea (Bougainville, 1966 (1771), p. 220). Au moment du retour, hélas inachevé, d'Ahutoru depuis Paris, Pierre Poivre, intendant du roi à l'île de France (Maurice), en parle comme de « l'honnête indien Poutavery » (Bougainville, *op. cit.*, p. 223).

Le traitement de Bougainville et d'autres officiers de la *Boudeuse* comme *ari'i* métaphoriques est encore attesté par les premières offrandes qui lui sont faites, dans lesquelles on peut clairement remarquer des ornements de poitrine (*taumi*) et des rouleaux de *tapa* étroitement associés aux pouvoirs ma'ohi.

L'ensemble de ces traitements métaphoriques de l'événement conditionne et structure l'échange de biens. Dans le cas de la *Boudeuse* et de l'*Étoile* comme dans celui des visites anglaises, l'échange implique des outils en fer pour les hommes, des ornements pour les femmes, et des textiles et vêtements pour les deux, contre des biens vivriers, des « caresses », et les capacités de contrôle des chefs alliés sur les territoires (utilisation d'arbres pour les travaux de réparation des navires dans le cas de la *Boudeuse*). Le contrôle des outils les plus valorisés et des armes rapproche officiers et chefs en les opposant au peuple et à l'équipage. La valorisation des objets en fer est encore attestée dans le cas de la visite française par un exploit : la récupération d'une des fameuses ancres perdues de la *Boudeuse* et son envoi à Puni, chef titulaire de Porapora (Beaglehole ed., 1967, p. 252; Lesson, 1838, p. 450). Rappelons que Reti et Ahutoru étaient affiliés aux chefferies des îles Sous-le-Vent.

« Le colonialisme s'était rarement présenté sous d'aussi heureux auspices », comme le remarque Sahlins pour Hawaii (1985). Cependant, « le spectacle d'hospitalité » qui émerveille Diderot ne s'identifie nullement à l'on ne sait quelle cession de Tahiti, pas plus, en somme, que cet autre rituel auquel sacrifie Bougainville (une « prise de possession » enterrée à Hitia'a dans une bouteille) à une annexion de Tahiti par la France. D'ailleurs, les chefs d'Hitia'a

4. Pour des exemples de *tauru'a* adressés à Joseph Banks ou à des chefs ma'ohi, voir BEAGLEHOLE (ed.), 1955, p. 93, et la note 3, citant le journal de Maximo Rodriguez (CORNEY [ed.], 1919, p. 43). L'échange de noms est attesté dans l'ensemble des visites maritimes. Ses modalités sont notamment décrites par BLIGH, 1789, II, p. 6. L'adoption de noms européens — parmi l'ensemble des différents noms qui qualifient généralement un individu dans le monde polynésien — est courante dans le Hawaii du début du XIX<sup>e</sup> siècle (SAHLINS, 1981, 1985). Pour Tahiti, les implications de cette coutume sont discutées dans BARÉ, 1985, notamment chap. VII.

négoçient avec prudence la longueur du séjour français. Enfin, la visite de Bougainville n'est pas exactement une visite « française » aux yeux ma'ohi, ce qui est, quand même, toute la question.

### Le XIX<sup>e</sup> siècle.

Après la relâche de la *Boudeuse* et de l'*Étoile*, il faudra attendre 1823, soit un demi-siècle, pour qu'un navire représentant « la France » ès qualités soit à nouveau en vue de l'archipel tahitien (la *Coquille* de l'expédition Duperrey de 1823).

Pendant ce temps, les dizaines de visites anglaises ont institué entre Tahiti et l'Angleterre des flux réguliers et complexes de biens et d'informations, relayés par la présence depuis 1797 de missionnaires de la London Missionary Society et par la création (1788-1790) de la colonie de Nouvelles-Galles du Sud (Australie du Sud-Est). Un cycle de « crises » affectant le donné politique ma'ohi, qui relèvent aussi bien de l'ordre de la structure que de celui de la conjoncture, ont conduit un nouveau dieu tribal, Jehovah, à exclure tous les autres dieux dans le processus des « conversions » au protestantisme, à l'étonnement des missionnaires anglais eux-mêmes. Un système politico-culturel qui n'est plus ma'ohi au sens de la « dernière ère indigène » de Douglas Oliver (1974), et pas vraiment britannique ou protestant, s'est mis en place, dans le cadre duquel tous les chefs tahitiens importants ont pour conseiller politique un missionnaire de la L.M.S.

Politiquement parlant, on peut considérer que tout pays européen qui n'est pas l'Angleterre est alors « étranger » à Tahiti, si ce mot avait un équivalent exact en ma'ohi; d'ailleurs, la période qui sépare les « conversions » au protestantisme de l'annexion française est toujours décrite actuellement par l'expression de *hau peretane*, « pouvoir britannique ». Les Hawaïens de la même époque se considéraient comme des « gens d'Angleterre » (*kanaka no Beritani*) (Kuykendall, 1947, p. 206), pour des raisons qu'il faut relier à ce qu'on sait être le sacrifice de James Cook, grâce à Sahlins.

C'est avec cette nouvelle configuration culturelle et politique que la France du XIX<sup>e</sup> siècle doit traiter.

Si « la France », dans l'acception politique de ces termes, faisait alors sens, ce serait comme une entité épisodiquement échangiste, probablement décrite selon le modèle « tribal » ou tribalo-territorial, que l'on sait plus clairement avoir été appliqué à l'Angleterre<sup>5</sup>.

5. Ainsi, pour les gens de Huahine, le lieu d'inhumation supposé de Cook — Stepney, à Londres — est un *marae* (lieu de culte); les capitaines anglais sont supposés descendre les uns des autres comme des chefs tribaux; George III est un *ari'i rahi*; les relations entre *taio*

Les formes de l'échange de biens révèlent l'étonnante association de *transformation* et de *reproduction* caractéristique de l'historicité ma'ohi. L'accès sexuel aux femmes comme modalité d'alliance métaphorique se transforme insensiblement en « transaction » monétaire; le traitement des officiers comme *ari'i* métaphoriques se déritualise, jusqu'à les transformer en *ra'atira*; l'échange se transforme insensiblement en commerce, en activité un peu vulgaire; de ce fait, les dieux-chefs des « îles flottantes » se transforment en hommes.

La *Coquille*, commandée par Louis Duperrey, mouille à Matavai en mai 1823 (Lesson, 1838, chap. 8). L'expédition n'a pas de mission politique au sens strict. La *Coquille* et son équipage sont explicitement considérés comme *te pahi farani*, le bateau français (Lesson, *op. cit.*, p. 320); cependant les échanges sont analogues à ceux en vigueur avec tout navire de passage.

Les officiers sont des *ra'atira* (*loc. cit.*), c'est-à-dire des titulaires de droits territoriaux non *ari'i*. Cependant les relations de l'équipage avec les communautés ma'ohi environnant Matavai sont toujours organisées par les relations de *taio*. Ainsi Upaparau, important chef tribal de Ra'iatea, mais aussi parent proche de Tati, est *taio* d'un des officiers (Lesson, *op. cit.*, p. 270). La nature des biens échangés est structurellement analogue à celle du XVIII<sup>e</sup> siècle : biens vivriers (porcs) contre des mousquets ou de la poudre, « brasses de toile » et « mouchoirs de Rouen » (Lesson, *op. cit.*, p. 304), à cette exception notable près que les outils en fer ne semblent plus très demandés, le marché semblant largement pourvu, comme dans le Hawaï de la même époque (Sahlins, 1985).

Les relations avec les navires européens sont déjà informées, en dehors de la volonté des équipages, par la nature des rapports entre les chefs et le peuple tahitiens. Dans les années 1820-1830, le troc se transforme en commerce, ou se juxtapose à lui; la traite à la nacre impliquant les Tuamotu est déjà présente. Les transactions monétaires semblent exister dès 1826 (Beechey, 1968 (1831), même si elles ne constitueront le moyen dominant de l'échange que dans les années 1880. Elles concernent des flux de biens structurellement analogues à ceux qui se sont fixés dès le XVIII<sup>e</sup> siècle (biens vivriers contre biens manufacturés).

Dans ce contexte, la place éminente des chefs dans la circulation des biens doit se reproduire sous d'autres formes dans la nouvelle configuration qui inclut l'échange avec l'extérieur, ou disparaître — et c'est bien ce qui se passera plus tard dans le siècle. Dès 1826, Beechey note le monopole de la jeune Pomare « IV », « reine » de Tahiti à la mode missionnaire, sur les droits de relâche. Tout navire de passage constitue pour les chefs une occasion d'obtenir ou de remplacer des biens rares, ou plus généralement de s'insérer dans des réseaux dont ils perçoivent mal la véritable nature, et pour cause (le « marché

définissent une consanguinité métaphorique, relation fondatrice des ensembles tribaux ma'ohi, etc. (pour une synthèse, BARÉ, 1985, chap. VI et VII).

mondial » en voie de constitution). On voit ainsi Upararu dissimuler les bénéfices de ses visites à bord de *la Coquille*, sous peine d'avoir à les redistribuer illico à tel ou tel de ses dépendants, comme avant lui Pomare et Vancouver en 1792, ou Pomare « II » et ses « amis » de la L.M.S. en 1818<sup>6</sup>. Pour paraphraser à nouveau Sahlins, « le mode de production européen est organisé par la conception polynésienne du *mana* ». A cet égard, les échanges tahitiens ne s'opèrent pas avec « la France » en tant que telle.

Malgré les bouleversements politiques des années 1842-1845, c'est l'échange de biens qui restera l'un des motifs structurels de la communication avec ceux des navires qui se trouvent être français, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors même que l'archipel tahitien se nomme « Établissement français d'Océanie » (Baré, 1987, 2<sup>e</sup> partie). Après le protectorat sur Tahiti et Mo'orea de 1845, les chefs des régions socio-politiques encore relativement indépendantes comme les Sous-le-Vent tendront à taxer ceux des bateaux considérés comme les plus « étrangers », parmi lesquels les bateaux français (S.H.M. BB4, Baré, 1987, 1<sup>re</sup> partie, notamment chap. VII. Pour l'ensemble de l'évolution des formes économiques, Robineau, 1984, t. II).

## II. — LA FRANCE COMME « GRAND MALHEUR » : L'INTERVENTION DE 1838-1845

Avec les intrigues byzantines et rocambolesques entre officiers de marine, consuls et chefs, les insurrections et changements d'alliance qui conduisent au protectorat de 1845, la France s'individualise comme être politique.

Pour des raisons qui tiennent aux processus historiques eux-mêmes, les sources sur cette période sont essentiellement anglaises et missionnaires, les très riches témoignages rassemblés par Armand Bruat, premier gouverneur français de Tahiti à partir de 1844-1845, couvrent par force une conjoncture limitée, et sont soumis au moins autant que les sources anglaises à la nécessité d'un décryptage, puisqu'ils procèdent des besoins politiques du moment (notamment Baré, 1987, chap. IV et V pour les Sous-le-Vent)<sup>7</sup>.

Cette dissymétrie des sources tend trop souvent, comme je l'ai entendu, à susciter une lecture pour le moins partielle de ces conjonctures. Les sources missionnaires demandent certes à être traitées avec doigté. Il faut rappeler avec

6. VANCOUVER, 1967 (1798), p. 104, Crook to Directors, 2 novembre 1818, S.S.L. 2.

7. Les lettres et journaux missionnaires au bureau de la L.M.S. à Londres et déposés à S.O.A.S. sont notés S.S.L. ou S.S.J. (South Sea Letters, Journals); les Archives nationales section outre-mer sont notées A.N.S.O.M., celles du Service historique de la Marine S.H.M.

non moins de clarté les absurdités ou les stupidités auxquelles conduit une lecture des événements de 1840-1845 inspirée par la croyance inconsciente et, somme toute, d'ordre totalitaire dans le rôle, en histoire, d'un « parti de l'étranger »; croyance d'autant plus malvenue ici que l'archipel tahitien n'a rien à l'époque de français, ni politiquement ni sociologiquement. Si les missionnaires anglais, d'après cette logique, n'avaient pas manipulé les chefs tahitiens, si George Pritchard n'avait pas été consul anglais, la référence à l'Angleterre n'aurait pas été ce qu'elle fut; c'est cette manipulation qui ressortirait des sources.

Or, le problème n'est pas tant de discuter de l'influence des missionnaires anglais sur les chefs, que de savoir d'abord *ce que ces missionnaires faisaient là*. On ne peut, pour les mêmes raisons, déporter la question dans le temps et considérer que les chefs tahitiens des années 1810-1820, dont le rôle fut si actif dans l'établissement d'un nouvel ordre politico-religieux, aient été de pures marionnettes, dans les mains d'une dizaine de gens pourtant perdus au bout du monde, pourtant pauvres comme Job, pourtant ballotés entre des factions politiques, et constamment éberlués par ce à quoi ressemble la « Parole », une fois interprétée par la société ma'ohi. Il faut enfin, c'est un comble, rappeler que ces prétendus manipulateurs tout-puissants *ont bel et bien échoué à faire intervenir l'Angleterre*, que plusieurs d'entre eux et non des moindres se sont ralliés au protectorat (Orsmond, Simpson), enfin que *c'est la France et non l'Angleterre* qui a « étendu son ombre » sur Tahiti. Dans le « lâchage » des groupes de pression missionnaires par la diplomatie anglaise, il y a, là aussi, une « structure conjoncturelle ».

Que tout ceci ait abouti à des résultats vus par les uns et les autres comme tristes, tragiques ou incompréhensibles ne signifie pas pour autant que des volontés autonomes n'y aient pas contribué.

Si les points de vue en faveur du contrôle français sont si rares ou si marginaux, c'est tout simplement que les quelques chefs pro-français lors de l'intervention ne représentent pas la vision de la grande majorité du peuple et des chefs de Tahiti.

Du point de vue français, l'intervention est un acte politique parfaitement singulier. L'officier qui en est à l'origine, Abel Dupetit-Thouars, est chargé d'une mission de protection des sujets français (notamment des prêtres catholiques) dans le Pacifique; il n'a des instructions d'établissement permanent qu'en ce qui concerne les Marquises, un ensemble socio-politique parfaitement distinct des îles de la Société (pour une synthèse des sources, Baré, 1987, 1<sup>re</sup> partie, chap. IV).

Dumont d'Urville, en rade de Matavai en compagnie de Dupetit-Thouars en 1838, parvient mal à dissimuler son hostilité à l'homme (Dumont d'Urville, 1842, pp. 60 *sq.*, 83 *sq.*). Le capitaine Laplace, chargé par une Restauration revancharde d'une mission de « police » ou d'arbitrage tout à fait analogue à celle de Dupetit-Thouars, est plus explicite :

Si de la question commerciale je passais à la question politique je ne me trouvais pas plus autorisé dans l'intérêt de mon pays à placer Taïti sous la protection de la France. Car en admettant que les difficultés matérielles et morales [...] eussent été surmontées quelles chances de succès semblaient réservées à notre nouvel établissement ? Je n'en trouvais aucune [...] Mais je désirais que l'archipel de la Société, celui des Amis et les autres îles polynésiennes restassent à la fois indépendantes de tout pouvoir européen (Laplace, 1853, pp. 401-402).

Cependant l'Angleterre est en quelque manière déjà présente à Tahiti, non seulement du point de vue diplomatique, mais sous l'aspect infiniment plus profond de la conscience collective. Il y a déjà près d'un siècle, largement avant les « conversions », qu'une des flammes du *Dolphin*, aux couleurs de l'Angleterre, a été entrelacée à l'un des trois « pagnes aux plumes rouges » (*maro 'ura*) symbolisant le *mana* des chefs les plus titrés (cf. notamment Ellis, 1972 (1853), p. 200; Beaglehole (ed.), 1967, p. 202).

Enfin Guizot, responsable de la diplomatie sous Louis-Philippe, accepte ainsi que le roi, en mars 1843, donne suite à la demande de protectorat militaire signée par trois chefs territoriaux importants en 1841 (demande pourtant immédiatement désavouée par d'autres, dont Pomare vahine, « reine » de Tahiti, mais seulement quand cela arrange les visées politiques des uns ou des autres); mais il le fait avec une visible perplexité : « Le drapeau français faisait dans les mers du Sud sa première apparition permanente, et il ne devait s'y montrer ni incertain ni timide » (cité par Danielsson, in Mazelcier (éd.), 1978, vol. II).

Du point de vue ma'ohi, l'intervention française sur Tahiti des années 1838-1845 pourrait être vue comme une illustration exemplaire de la notion de drame social telle que la voit Victor Turner, c'est-à-dire une « zone limitée de transparence dans la surface normalement opaque de la vie sociale » qui se dessine à l'occasion d'une crise interne (1957).

La réaction ma'ohi qui semble la plus communément partagée est la peur devant une entreprise prédatrice, un thème constamment repris par les anciennes mythologies. Quelles que soient les difficultés de décryptage des sources, cette peur me semble pathétiquement exprimée par Pomare vahine ou Pomare IV, dans le mémorandum qu'elle adresse à Louis-Philippe depuis son exil de Ra'iatea, en 1844 :

[...] in the year 1838 Du Petit Thouars first arrived in a large ship called *La Venus* off the harbour. [...] He sent immediately one of his lieutenants to me with a letter. He said the king of the French was greatly angry for the ill treatment I had done to the people of France [...] especially to the two priests Laval and Caret [...] He said also that I must give him 2 000 dollars. The lieutenant who brought the letter was very angry, and frequently put his hand on his sword [...] I was greatly afraid having been delivered of a child only a week previously [...] I went to the mountain and my people collected about me to protect me [...] (S.S.L. 17, 1<sup>er</sup> septembre 1844).

On sait que dans l'*ethos* polynésien la colère (*riri*) est vue comme une manifestation ridicule ou extraordinaire, qu'il convient d'apaiser au plus vite (voir

par exemple Levy, 1973). Et, plus généralement, la « colère », c'est « la guerre », comme en maori.

Chacun sait, d'autre part, l'opposition majoritaire des dispositifs socio-politiques à l'intervention française (cf. notamment Newbury, 1973), de même que la constitution à cette occasion de réseaux « pro-français ». Les chefs « pro-français » pratiquent alors quelque chose de l'ordre de *tamata*, littéralement « essayer », mais aussi « intriguer » politiquement.

Une attention spécifique doit être portée aux logiques historico-culturelles en fonction desquelles ces dispositifs se constituent. Newbury (1973) fait remarquer tout d'abord que la résistance armée ne se déclenche que lors de l'installation à terre de baraquements *permanents* et non de troupes, tant le « marquage » territorial est significatif dans la culture de l'époque. Il est possible qu'on se trouve ici dans une situation partiellement symétrique de celle de l'intervention anglaise de 1844 à la baie de Korokareka en Nouvelle-Zélande, alors que les chefs maori portent plus attention aux mâts de pavillon qu'aux détachements débarqués à terre : ces mâts ressemblent aux *tuahu* maori, emblèmes des droits territoriaux (Sahlins, 1985, p. 69 sq.).

Dans le remarquable appel adressé le 12 janvier 1846 aux « gouvernements de Grande-Bretagne et d'Amérique grands royaumes du monde » (cité par C. Newbury, 1973, p. 21 sq.) et signé par la plupart des chefs territoriaux importants, on trouve ceci : « Enough of Protectorates [allusion à une première demande dans ce sens extorquée à la suite des intrigues de quelques chefs et du consul de France, Mœrenhout]. May the French be removed far from us. Let them not protect us, for they protect us with a burning hand. »

Il y a dans cette « main brûlante » bien autre chose qu'une image à usage diplomatique. En ma'ohi — comme, d'ailleurs, en maori — un protectorat est un « pouvoir tribal qui fait de l'ombre » (*hau tamaru*) et qui garde donc, si l'on veut, la société « au frais »; ce n'est certes pas le cas, alors, du protectorat français. Si bien qu'en 1843, Pomare vahine peut écrire à Victoria : « By no means abandon me. [...] I run under your great shadow that you are so able to throw over me [...] » (S.S.L. 16).

De même, les Maori de 1844 peuvent interpréter le traité de protectorat de Waitangi de la manière suivante : « l'ombre de la reine Victoria s'étend sur la terre, mais sa substance est nôtre » (cité par Sahlins, 1985, p. 70).

Plus généralement, l'opposition à l'intervention est argumentée autour de la croyance, d'une pathétique persistance jusque tard dans le siècle aux Sous-le-Vent, en une intervention anglaise. Dans l'appel à la Grande-Bretagne et aux États-Unis d'Amérique de 1846, on lit ceci :

[...] Pomare instituted the inquiry of all Tahiti assembled. Who are you for ? And the governors, and the landed proprietors, and the missionaries, answered, We are for you until death [...] She then proposed a second question Who shall we all follow ? And the all of Tahiti answered, while they held up their hands, — We will follow Britain, until death. See !

Britain how Tahiti suffered from following thee. [...] This is what we regard the command of our Queen's father when he said never forsake Britain; follow Britain only, until death [...]. (Cité d'après Newbury, 1973, p. 25).

Cet appel a été rédigé en tahitien, puis traduit plusieurs jours après par Charles Barff, missionnaire à la fois austère et humain de la « station » de Huahine. Il ne constitue donc pas à proprement parler l'une de ces sources missionnaires dont on a parlé. En fait, les logiques de l'appel de 1846, qui sont communes à nombre de témoignages de ces périodes, résument le discours politique ma'ohi de l'époque.

Avec l'intervention française, puis le protectorat, une puissance européenne tente pour la première fois d'enfoncer un coin dans la configuration qui, bon an mal an, fait participer les pouvoirs *et donc les territoires* tahitiens de l'Angleterre. Cette situation implique des conséquences bien plus larges que le simple fait de changer de maîtres. Avec les « conversions » des années 1815-1820, un nouveau dieu tribal métaphorique est devenu *mau* à Tahiti, tout aussi bien « fixe, « inamovible » et « évident empiriquement » que « vrai » au sens du « *true* » anglais<sup>8</sup>. La nouvelle hiérarchie ma'ohi procède, bon gré mal gré, de l'Église qui constitue l'image visible de ce dieu; dans la nouvelle alliance tribale qui procède toujours d'un changement de dieu majeur (Oliver, 1974), l'Angleterre est devenue pour ainsi dire « intérieure » à Tahiti. Être « en relation avec l'Évangile », comme l'écrit par exemple Tapoa, chef titulaire de Porapora, c'est être en relation avec l'Angleterre *dans des logiques qui relèvent tout aussi bien de la politique ma'ohi que du discours calviniste*. De fait, toutes les ressources des chefs procèdent de relations avec la sphère économique ou politique anglaise, qu'il s'agisse des tributs prélevés sur les exportations du peuple, des entreprises d'exportation directe, des taxes de port adoptées sur le conseil de la marine britannique, etc. Enfin, et surtout, les chefs des temps « païens » ont presque tous disparu lorsque la présence française se fait pressante, et avec eux l'ancienne légitimité.

On comprend mieux alors comment « la France », fille aînée de l'Église catholique et romaine, à la conduite si prédatrice, peut être classifiée du côté des choses du mal, *evil*, traduction du ma'ohi *'ino*, qui qualifie aussi les ancêtres d'avant le christianisme, jusqu'à nos jours. Dans cette traduction vers l'anglais, une connotation du mot *'ino* se perd, qui désigne ce qui ne fonctionne plus : ainsi, une voiture en panne peut être *'ino*. Dans cette connotation semblent avoir sédimementé les analyses ma'ohi de la conjoncture de 1810-1820, alors que ce sont les contradictions internes du système politique ancien qui agissent *effectivement* sur la décision de « conversion » par les chefs (Baré, 1985, chap. XII).

8. J'ai évoqué ailleurs la remarquable coïncidence des champs sémantique du mot *mau* avec le mot fijien *dina*, commenté par SAHLINS, 1985, pp. 37-38.

D'un point de vue qu'il faut assez étrangement appeler *politique*, la France « païenne », puisqu'un tant soit peu « idolâtre », est en quelque sorte impensable. C'est pourtant cet impensable qui finira par être réalisé, avec cette coexistence du jacobinisme républicain et d'un système culturel à la fois ma'ohi et protestant, coexistence non moins étrange que ce système culturel lui-même. Rien de plus pertinent pour rendre compte de cette nouvelle perte du sens que le *'aura'a* ma'ohi, en qui le concept de « sens » et celui d'« harmonie » ou d'« accord » sont indissolublement liés.

Tapoa, chef titulaire de Porapora, peut ainsi écrire en 1844 :

This is an age of great tribulation and evil has sprung up on our lands and blood is shed, and the source of this evil is France. They have come to wrest from us our land and we have no wish of them [...] We have no desire of France because they bring another doctrine which does not harmonize with the Gospel. What we still desire is to be connected with Britain, the missionaries and the Gospel (S.S.L. 17).

Cependant, la « connexion » anglo-saxonne et le protestantisme *ne sortiront plus du Tahiti sous contrôle français*; cependant, les deux chefs territoriaux de Porapora de l'époque, Mai et Tefa'a'ora, ont des idées différentes de ce qu'ils veulent faire de la France, dans le cadre d'une tension récurrente entre chefs « tribaux » et « titulaires » (notamment Rodgerson, S.S.L. 14).

Les menées françaises des années 1845-1846 aux Sous-le-Vent provoquent des réactions ainsi décrites par le « secrétaire » de l'Église — c'est-à-dire, en gros, du gouvernement — de Huahine en mai 1845 dans une lettre au bureau central de la L.M.S. :

*Ua Beabea hoi matou iho teienei Faraani E Burena a na otou ia matou i Faorahia teie nei airahi* (Les Français nous cherchent des conflits priez pour nous faire vivre [*fa'a'ora*] dans ce grand malheur [*'ati*]). (S.S.L. 18. Lettre reproduite dans sa graphie originale. La transcription actuelle serait : *'Ua pe'pe'a hoi matou iho i teie nei Farani, e pure na otou ia matou 'ia fa'aéorahia i teie nei 'ati rahi.*)

*Fa'a'ora*, littéralement « faire vivre », c'est quelque chose comme « éliminer la négation »; c'est aussi l'expression utilisée dans les anciens rituels pour rétablir la réciprocité avec les dieux — et c'est d'ailleurs « sauver », au sens où Jésus-Christ est un « sauveur ». On n'est sans doute pas conscient à Tahiti qu'en disant « bonjour » (*'Ia 'ora na*, c'est-à-dire « sois sauvé ») on articule, d'une certaine manière, une bonne partie de l'histoire ma'ohi. Le mot *'ati* signifie plus qu'un malheur ou une tragédie, il renvoie à un désordre du monde, à l'image du *loza* malgache. C'est aussi un « détroit » (L.M.S. 1851). Difficile détroit pour la pensée politique ma'ohi que ces années-là : les chefs ne sont rien sans l'Église, mais l'Église ne peut être la France. C'est le problème même qu'auront à connaître les gouverneurs français de Tahiti, avec le débat sur l'institution d'une religion « d'État » même sous... la République, et d'une mission protestante française.

Cependant, la référence à l'Angleterre et au Dieu « empiriquement vrai » n'est pas également partagée. Les dispositifs culturels et sociaux ma'ohi ne sont pas dans des relations égales avec l'événement « France », bien au contraire : d'où, encore, la pertinence de la notion de « structure conjoncturelle ». Parmi ces relations structurales qui informent spécifiquement la conjoncture vient en premier lieu l'opposition entre « gens de *mana* » et peuple. L'ordre protestant avait été violemment mis en cause avant l'intervention française; à Taha'a, John Muggridge Orsmond avait pu entendre dans la bouche de jeunes gens : « il est si bon de vivre dans le péché ».

### III. — LA FRANCE « PAÏENNE »

En ma'ohi, ce qui est « païen » est « obscur » (*po'iri*), ce qui signifie aussi « stupide », mais encore ce qui relève du domaine des anciens dieux, *te po*, la « nuit ». Dans beaucoup de mythologies polynésiennes, cette « nuit » est associée, selon des concaténations qu'on ne peut évoquer ici, à l'obscurité même de l'utérus féminin<sup>9</sup>. Il n'est donc nullement abusif de remarquer que dans le Tahiti du XIX<sup>e</sup> siècle les dames sont toujours divines. « Païenne », « obscure », la France l'est donc à certains titres, qui ne sont pas tous faits pour en détourner la société civile ma'ohi.

#### Le « coq » français.

La conduite des équipages français du XIX<sup>e</sup> siècle vis-à-vis des séductions intéressées des belles de Tahiti constitue ainsi un élément historique non négligeable dans la configuration anglo-tahitienne de l'époque, ce qui montre encore, si besoin était, que l'histoire n'est pas qu'une affaire de « rois et de batailles ».

Traitant en partie du royaume de France, je ne résiste donc pas à l'anachronisme partiel associant le coq gaulois de la III<sup>e</sup> République et le *moa* du tahitien contemporain qui, outre « volaille », signifie aussi « pénis »; le rapprochement est plus tentant encore si l'on pense au *cock* anglais. Puisque l'on se délecte toujours à Tahiti de jeux de mots érotiques — cette très ancienne tradition était autrefois nommée *hiro* ou *hoata*, « tordre la ficelle » — on peut encore songer avec intérêt à ce qu'une locution comme faire « ami-ami » a dû éveiller, à un moment ou à un autre, chez des dames élevées dans cet état

9. Pour un commentaire des sources classiques sur ces notions répandues dans l'ensemble du domaine polynésien, voir par exemple BABADZAN, 1983.

d'esprit : en ma'ohi *'ami'ami* désigne « des lèvres qui tremblent » et en dernière analyse « le « clignement » de la vulve », technique sexuelle toujours décrite de nos jours (Levy, 1973, p. 104) et connue à Hawaïi (*'amo'amo*) (Sahlins, 1985, p. 10).

L'importance de la sexualité dans les affaires humaines n'avait évidemment pas échappé aux cultures en présence : ma'ohi, anglaise, française. La particularité de la conjoncture tahitienne du XIX<sup>e</sup> siècle est que la « gestion » de la sexualité constituait un enjeu directement politique. D'où des situations surréalistes, qui ne sont réductibles à aucun des points de vue en cause pris séparément, et qui sont pourtant porteuses de conséquences réelles.

Le contrôle de la sexualité ma'ohi et sa canalisation vers le modèle du couple victorien constituent l'une des lignes de force du projet missionnaire à Tahiti, cette « Sodome du Pacifique » selon Orsmond<sup>10</sup>. Les ruptures religieuses des années 1811-1815 et leur intériorisation calculée par les « gens de *mana* » ont amené ce fantasmatique projet à ressortir de la légitimité politique garantie par les chefs, lesquels pratiquent cependant le « fais ce que je dis et non ce que je fais » (*cf. supra*); il est vrai que les « gens de *mana* » devraient, encore dans les années 1840, participer d'une essence différente de celle du *vulgam*.

Rude tâche vraiment dans le monde ma'ohi, où l'on ne peut guère distinguer un « mariage » et une « histoire amoureuse » (D. Oliver, 1974), pour lequel un « mari » et une « épouse » sont simplement un « homme » (*tane*) et une « femme » (*vahine*) (se marier, c'est en fait « caresser » [*fa'a'ipo'ipo*]), et qui s'est développé dans la vision d'un univers reproduisant en dernière analyse les copulations primordiales des dieux<sup>11</sup>. *Last but not least*, l'offre sexuelle constitue du point de vue ma'ohi un moyen essentiel de l'échange avec l'extérieur pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, quitte à braver la « loi protestante » (*tire porotetani*).

La vision missionnaire stéréotypique du « French lover » abhorré<sup>12</sup>, complaisamment entretenue par les équipages français qui méritent bien le qualificatif de « coqs » avant la lettre (*cf. supra*), amène donc toute « caresse » française à être une sorte d'affaire d'État<sup>13</sup>.

Dès 1823, les coqs français sont à l'ouvrage. Alors que l'équipage de la *Coquille* laisse errer des regards attentifs sur des gorges savamment suggérées malgré la nouvelle mode missionnaire, les belles « riant aux éclats de cet acte

10. Lettre à la paroisse de Portsea, 1849, citée in NEWBURY (ed.), 1961.

11. La forme généalogique de base, celle qui organise donc le temps historique et les mythologies, est celle où X « dort » (*ta'oto*) avec Y pour engendrer (*fanau*) Z.

12. « Des voisins admirés mais peu populaires », E.J. HOBBSAWM, *Le Monde*, 29 mars 1981.

13. La rencontre de la fatuité gauloise et de la séduction ma'ohi constitue un bel exemple de malentendu productif.

immodeste [...] leur avaient donné le sobriquet de *mirimiri* [...] » (Lesson, 1838, p. 308), ce qui signifie « manipuler un objet pour l'examiner » (L.M.S., 1851, p. 143).

Le naturaliste de la *Coquille* a fixé pour nous les scènes de stupre qui se déroulaient à Matavai : « Un grand nombre de jeunes femmes fixaient donc aux gens de la *Coquille* leurs rendez vous dans des épais massifs d'hibiscus [...]; là dans le costume d'Ève elles bravent l'inquiète surveillance des agents des missionnaires qui rôdent sans cesse » (Lesson, *op. cit.*, p. 310).

La question de l'amour « à la française » se complique encore quelque quinze années plus tard (1839) avec la relâche de l'*Artémise* du commandant Laplace. Il a, comme on l'a vu, une mission politique qu'il exécute avec habileté et retenue (pour Hawaii, voir notamment Kuykendall 1947, p. 165 *sq.*). Il souhaite mener aussi une diplomatie secrète, mais elle tient plus à enfoncer un coin dans les réseaux d'intérêts britanniques du Pacifique qu'à assurer des visées expansionnistes de la France, à l'égard desquelles il est résolument hostile.

Mais la diplomatie se poursuit par d'autres moyens, ceux du sexe : « Je comptais également beaucoup sur les rapports que devaient faire naturellement à la reine ses filles d'honneur qui, en raison des soins que leur rendaient quelques uns des jeunes gens de notre état-major n'avaient pas moins bonne opinion de nous que le reste du beau sexe indigène » (Laplace, *op. cit.*, p. 405).

La relâche de l'*Artémise*, plus longue que prévu du fait de problèmes de mâture, fait scandale dans les milieux de la L.M.S. Elle est utilisée dans le contexte dramatique de l'intervention militaire française de 1842-1844. En 1843, à Paris, Matthew Wilkes dresse un tableau apocalyptique de ce qui s'est produit à Pape'ete quatre ans avant : « Every evening the *taiio* french or tahitian went arm in arm to the common home and every sailor had there house and wife [...] The young girls in Tahiti arrived in swarms in the huts where the French were installed — wherever they walked they heard cries of *oui !, oui !, oui !* — the only word the females had learnt » (S.S.L. 16).

C'est pour ces raisons que la France aurait pu être connue comme « la tribu des Oui-oui », comme en Nouvelle-Zélande. Toujours est-il que la narcissique complaisance des équipages français vis-à-vis de la séduction ma'ohi « touche » les missionnaires — et donc les chefs tahitiens » en des lieux, intellectuels, particulièrement sensibles.

Ce qu'il faut bien appeler l'aversion des missionnaires de la L.M.S. de ces époques pour tout ce qui est « gaulois » (*gallic*) tient bien plus, contrairement à l'idée reçue, à des logiques culturelles profondes qu'à l'expression directe des rivalités politiques entre puissances, par des ecclésiastiques qui seraient « en fait » de purs instruments de leur gouvernement. Il suffit pour s'en convaincre de constater la violence des critiques adressées au Foreign Office par ses propres ressortissants lors de l'intervention française sur Tahiti (notamment S.S.L. 15). Malgré le véritable *lobbying* de la L.M.S., la diplomatie anglaise se

soucie fort peu de troubler, pour des raisons insulaires de l'autre bout du monde, l'entente cordiale avant la lettre qui est alors de règle entre les deux royaumes voisins.

La culture française de l'époque cumule dans la perception calviniste tous les attributs d'un innommable « mauvais objet » ; elle se retrouve alors placée dans une situation comparable, à certains égards, à la culture ma'ohi d'avant les « conversions ». La France a été révolutionnaire, Paris est même devenu la ville de la « Déesse de la Raison », comme le remarque très justement Gunson (1978, p. 175), alors que la monarchie parlementaire est vue comme une institution « presque sacrée » (Gunson) ; le catholicisme français, réhabilité par la Restauration, ne fait que prolonger cette horreur suprême qu'est « l'idolâtrie » du rituel catholique, qui se trouve placé dans le même sac infernal que les rituels ma'ohi. Le pape, cet « homme du péché » incarnant « l'idéologie romaine » (*romanism*), n'est d'ailleurs pas loin d'être considéré comme l'Antéchrist. Si la haine de l'idolâtrie « gauloise » est en somme une haine de l'objet signifiant et donc du corps représenté — à la manière de cet autre courant puritain qu'est l'islam —, que dire alors de la sexualité des marins ? <sup>14</sup>

Le problème pour les chefs tahitiens est que cette éthique féroce est devenue *effectivement* légitime au sens politique du terme dans le processus pour le moins paradoxal des « conversions » de 1815-1820. Dans le cours de la « pénétration » française, la question des échanges sexuels est donc constamment avancée parmi les arguments présentant la France comme perturbatrice lors des difficiles années 1840. Ces arguments ne sont pas sans fondement, mais pas seulement pour les raisons géo-politiques qu'on mettrait d'abord en avant.

Dans la lettre pathétique qu'elle adresse le 1<sup>er</sup> septembre 1844 à Louis-Philippe, Pomare « IV » considère ainsi que la rébellion de la confédération tribale de Ta'iarapu (presqu'île de Tahiti) est due au fait que l'équipage de la corvette militaire *Uranie* s'est emparé de femmes « alors que les maris s'y opposaient » (S.S.L. 17). Sa tante Teri'itaria, chef titulaire de Huahine — qui a un époux régulier à Huahine, un amant non moins régulier à Ra'iatea, qui est diacre [!], et d'autres amants un peu partout <sup>15</sup> — développe plus explicitement des logiques qui semblent celles de beaucoup de chefs tahitiens de l'époque, lors d'une entrevue privée avec le capitaine Scott, un officier anglais du H.M.S. *Salamander*, en 1846 : « The French want to get the women. They will bribe them and debauch them so that no laws can restrain them and my government will become a scandal » (*in* Barff and Johnston, 14 janvier 1846, S.S.L. 19).

Le même argument continuera d'être utilisé dans les Sous-le-Vent « indépendantes » de la dernière moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que les escadres

14. Ces exemples sont notamment pris dans des lettres de Simpson (S.S.L. 15), mais sont très courants dans le vocabulaire de la L.M.S.

15. Charter, 9 avril 1845, S.S.L. 18.

de la Division navale du Pacifique ont la difficile mission de réduire les foyers insurrectionnels tout en faisant aimer la France <sup>16</sup>.

Il est très significatif que, pour expliquer les problèmes posés par des marins en goguette, il faille quasiment faire appel à l'ensemble de l'histoire culturelle et politique du Tahiti de l'époque, ou en tout cas l'évoquer.

Le problème des chefs ma'ohi de ces années tient à une contradiction entre la nouvelle légitimité dont ils procèdent et ce qu'on pourrait appeler, pour faire court, leur opinion publique, dont ils ont à tenir compte.

Si, comme on l'a vu, le caractère « évident empiriquement » du « dieu d'Angleterre » fait effectivement sens pour les chefs, dont la légitimité procède, en somme, de Lui, c'est beaucoup moins vrai pour la population qui, dans les vingt années précédentes, a mis violemment en cause la nouvelle légitimité politique, et pour de bonnes raisons, de son point de vue <sup>17</sup>. Tout ce qui met en cause l'adhésion à la loi protestante ou sa légitimité met les chefs ma'ohi dans une situation aléatoire : « qu'allons-nous devenir sans l'Église ? ». C'est, assez comiquement, le cas de la sexualité franco-ma'ohi. De fait, les gens du peuple — comme les chefs eux-mêmes d'ailleurs, mais contraints à plus de précautions sur ce terrain — ont souvent manifesté une aristocratie désinvolte ou une humoristique indifférence au message qui entend mettre en pièces ces aspects infiniment précieux de la vie que sont le « jouir » (*naevenave*) et « l'agrément » (*'are'are'a*), et plus généralement ce schème profond qui fait de la sexualité le modèle du monde. « I am fully persuaded that there is no girl of 9 years old in all these islands who has not been deflowered », écrit John Muggridge Orsmond en 1826 <sup>18</sup>. On connaît le bilan célèbre qu'il tire de quarante années de légitimité calviniste :

Tahiti is a vortex of iniquity, the Sodom of the Pacific [...] a thorn in the eyes of the just [...] Virtue is not in Tahiti: chastity is unknown save in the presence of some of the Missionaries. If a female be taken into the parlour for conversation those outside day, « Oh she is a whore to the missionary, and therefore be soon taken into the Church. » [...] It is maintained that no one can menstruate till she has been ruptured by coition. [...] They say « Oh let them alone, they are only children, and will grow the faster for it ». Be not shocked the half has not been told you. <sup>19</sup>

On comprend sans doute mieux pourquoi des troubles politiques internes prennent la forme suivante à Huahine, en 1868 : « Heathen dances were

16. Voir par exemple les archives du Service historique de la Marine, série BB4 (journaux des commandants et officiers de la station locale des îles Sous-le-Vent, dans la période 1887-1895).

17. La perte de sens liée à la nouvelle configuration politique anglo-tahitienne et les troubles qu'elle engendre sont longuement évoqués dans BARÉ, 1987, 1<sup>re</sup> partie, chap. 3 et 5, et rapidement résumés dans BARÉ, 1985, pp. 256-260.

18. Journal, 1<sup>er</sup> novembre 1827, S.S.J. 6.

19. ORSMOND, 1849, lettre citée.

revived, drunkenness with its disgusting revels was to be seen in every place, and lawless marriages and divorces were conducted upon the road by men who for ambitious motives assumed a false authority and strive them to please the wicked desires of the lawless » (Saville, 10 octobre 1868, S.S.L. 31).

Voici donc comment on put parler des affaires amoureuses des matelots de l'*Artémise* jusque dans les bureaux distingués du Foreign Office : pour des raisons qui ne tenaient ni à d'exceptionnelles capacités de séducteurs qui auraient miraculeusement été celles des Français (puisque ce sont bien au contraire les marins qui sont séduits), ni à ce qui serait « la France » — car cette société est à cet égard divisée —, et pas plus à un antagonisme politique entre ce qui serait « l'Angleterre » et la « France » — puisque la diplomatie anglaise ne se soucie pas en elle-même d'histoires de matelots. Toute affaire sexuelle se constitue en signifiant spécifique dans le Tahiti de ces années-là, de par la rencontre d'ordres culturels pourtant distincts. On ne peut mieux illustrer, me semble-t-il, la notion avancée par Sahlins de « structure conjoncturelle ».

Le goût du plaisir (*ar'earé'a*), complaisamment affiché par les marins français du XIX<sup>e</sup> siècle et repéré comme tel par le peuple ma'ohi, donne à « la France » une image partiellement inverse de celle des pouvoirs en place. Toute la difficulté est dans ce « partiellement ». Les factions hostiles à l'ordre protestant qui vont se manifester pendant toute la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se constituent nécessairement par référence à des enjeux comme la danse, l'alcool, la séduction, qui rappellent les styles anciens, mais toujours présents, du « jouir » (*navenave*) et se trouvent ici s'identifier à ce que l'on croit repérer comme les « styles » français. L'un des premiers gestes du premier gouverneur français de Tahiti est de réautoriser (en 1845, aux fêtes du « protectorat ») les danses '*upa'upa*' interdites pour cause de « lascivité » <sup>20</sup>. George Platt décrit ainsi la première fête du protectorat : « After the feast the day was passed in various french amusements, in the evening fireworks illuminating and a ball. Strange scenes in Tahiti. » (S.S.L. 17, 9 janvier 1845).

Ces événements collectifs, monarchiques puis républicains, seront désignés par le même terme, *tauru'a*, qui désignait les somptueux rituels d'accueil aux chefs de haut statut — aussi bien d'ailleurs que Vénus, l'étoile du matin. Évidemment, il y a loin entre ces rituels et les « fêtes de juillet » de la République française.

Cependant, la légitimité des chefs ma'ohi ou des « néo » *ari'i* du XIX<sup>e</sup> siècle est irrémédiablement située du côté du protestantisme anglais, pour cause de diachronie pour ainsi dire — les « conversions » de 1800-1820 sont déjà de l'histoire à leurs yeux. D'où les pathétiques difficultés que nombre de documents d'archives manifestent. D'où, encore, la persistance statistique d'unions anglo-tahitiennes jusque tard dans le XX<sup>e</sup> siècle, malgré la « présence

20. A.N.S.O.M. Océanie A 31.

française », persistance dont témoignent les familles dites « demies » (*'afa*) contemporains. La « carresse » ne parvient que difficilement à se muer en alliance — dans l'acception anthropologique comme dans celle de l'objet que l'on passe au doigt.

Cependant encore, le projet que certains dispositifs semblent assigner à la France — concilier, pour ainsi dire, principe de plaisir et principe de réalité — se verra opposer des dénis de plus en plus clairs à mesure que la vie se déstructure, jusqu'à la dépossession des années 1880-1900. L'événement autour duquel ces projections et ces dénis s'organisent est ce personnage : « l'argent français ».

### *L'argent français.*

Ainsi va la chanson de Rurutu :

*Teie te parau e ta'u va'ine  
Para'i maite i te 'are  
'Aere 'o'i na te moana  
E 'imi i te moni farani  
'O te moni fararani ta'u e titau  
'Ia o atu a i roto*

Voici la parole ô ma femme  
Reste bien à la maison  
Je m'en vais par l'océan  
Chercher l'argent français  
C'est l'argent franfrançais que je veux  
Il faut que je lui rentre dedans.

(Transcrit et cité in Lemaître, 1976, p. 117. La traduction a été légèrement modifiée.)

Dans l'ensemble du XIX<sup>e</sup> siècle, dès l'instant où l'être politique « France » est présent dans l'archipel, l'argent français — *te moni farani* — constitue un personnage récurrent de la confrontation franco-tahitienne; c'est dire que cette question ne date pas de l'installation du Centre d'expérimentations du Pacifique, comme une périodisation spontanée tend à le croire — sans parler, évidemment, de la radicale différence de nature entre les flux des « transferts publics » et les « dons », « cadeaux » ou « listes civiles » en dollars ou piastres chiliennes. Très particulièrement dans les difficiles années 1840, et dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle aux Sous-le-Vent, c'est l'offre de monnaie qui fait basculer de nombreux chefs dans le « côté » (*pa'e*) de ceux qui « collent aux Français » (*piri te farani*), comme on dit toujours aux Sous-le-Vent.

Cette constatation, un peu provoquante par elle-même, pourrait entraîner dans des débats sans issue, mais pourtant classiques, entre un culturalisme de *Café du commerce* (ce qui serait la « cupidité » tahitienne, si un tel terme faisait sens, serait évidemment repérable ailleurs qu'à Tahiti) ou un économisme de quai de gare (ce qui serait l'efficacité de l'argent en général n'explique pas en effet les spécificités de ce dialogue récurrent). Avant d'essayer de réduire ces difficultés, je voudrais parcourir quelques pièces significatives de ce « riche » dossier.

Bien avant l'intervention des années 1840, Lesson constate, dans son inimitable style, la convoitise « excitée » par la « folle générosité » des « clinquants séducteurs » de la *Coquille* (1838, p. 322). Mais c'est lors de l'intervention, puis de l'établissement du protectorat, que « l'argent français » devient une donnée centrale du dialogue.

Il est bien connu que certains des chefs de Tahiti les plus « pro-Français » lors de l'intervention militaire française étaient engagés dans des relations commerciales ou financières avec les dispositifs liés à la France ou considérés comme tels : Tati avec le consul de France Mœrenhout, si actif dans l'annexion, Paraita comme interlocuteur privilégié du futur gouverneur Bruat, responsable de l'intervention<sup>21</sup>. Cependant, on ne soulignera jamais assez la résistance de la grande majorité des chefs et de la population de l'archipel de la Société à l'intervention française, et la situation sans issue où ils se trouvent devant ce que l'on pense être le « lâchage » de l'Angleterre. De tout ceci, répétons le, de très nombreux documents, tant français qu'anglais, témoignent.

En fait, *c'est bien pour cette dernière raison* qu'il faut souligner la rapide stabilisation du régime du « protectorat » et les changements d'alliance non moins rapides (trois ans ou moins entre 1845 et 1848) de nombreux chefs réputés farouchement hostiles à « la France » lors de l'intervention.

Dès août 1845 — alors que le protectorat est officiellement établi, mais que Pomare IV n'est pas encore revenue de son exil de Ra'iatea —, Simpson écrit depuis Mo'orea : « The French [...] offered nominal offices to every one they thought of importance. The consequences is many have proved mecreants and accepted salaries from the professed ennemy of their queen » (5 août 1845, S.S.L. 18).

Le problème est que la situation de cette reine elle-même est ainsi décrite par Orsmond quatre ans plus tard : « Pomare is now more rich, powerful independent and happy than all her forefathers were. A steamship is always at her command, she has a good salary and does not complain that Missionary Simpson also advised her to sign the Treaty of Protectorate » (lettre à la paroisse de Portsea, South Sea Odds 3, 1849, citée par Newbury [ed.], 1961, p. 349 *sq.*).

Il s'agit du même Simpson qui, comme Orsmond, a changé d'avis; le salaire cité est de 25 000 F par an, en échange des taxes de port désormais prélevées par l'administration du protectorat (Newbury, 1961, p. 354).

La situation des îles Sous-le-Vent, nominalement indépendantes du protectorat après 1847, mais sous la constante « menace » de son extension, donne une illustration plus tranchée que les complexes événements tahitiens.

21. Pour Tati, voir MœRENHOUT, 1837; pour Paraita, voir NEWBURY, 1973 et les sources françaises (A.N.S.O.M. Océanie A 31).

Le missionnaire George Charter, dont l'honnêteté intellectuelle m'a toujours paru transparente dans ce qu'il écrit, note dès la fin 1847 à propos des principaux chefs : « [...] Circumstances which have lately transpired show to us that all their pretended hatred of the French vanishes when money comes in contact [...] The system of oppression they now pursue proves plainly that they care nothing of their people » (S.S.L. 17, 29 octobre 1847).

Charter n'y va pas « de main morte », mais des observations d'une nature analogue seront faites par Charles, puis John Barff, pendant la décennie suivante; ainsi, à propos de Teri'itaria, chef titulaire de Huahine : « She had more than once offered Huahine to the French Protectorate for the consideration of a small stipend » (S.S.L. 24, mai 1852).

L'attitude « prédatrice » des chefs titulaires est plus généralement observée : « [...] the old practice in which the chiefs indulge of taking food from the plantations of their subjects » (S.S.L. 25, 21 juillet 1853).

Il est vrai que dans cette période les principaux chefs titulaires se sont lancés dans des entreprises de « saisie » (*haru*) de la production commercialisable dans des proportions peu conformes au « contrat social » ma'ohi, qui révèlent clairement leur angoisse devant la nouvelle situation politique. Il est non moins vrai que certains d'entre eux, notamment Teri'itaria, chef titulaire de Huahine, ont subi une baisse considérable de « revenu » avec la confiscation de leurs terres à Tahiti. (Cette conjoncture est longuement analysée dans Baré, 1987, pp. 284-296).

Le problème des chefs ma'ohi de ces années-là n'est pas tant de se vendre au plus offrant que d'être toujours riches, pour cette raison qu'un chef pauvre est quelque chose de difficilement imaginable. L'éthique ma'ohi contemporaine valorise encore l'« humilité » (*haeha'a*) et la douceur (*maru*), mais certainement pas la pauvreté (*veve*) (voir notamment Levy, 1973). Dans le cas des chefs comme, d'ailleurs, dans celui du tout-venant et à une échelle différente, quelqu'un qui ne distribue pas est « un homme qui fait le mal » (*ta'ata hamani'ino*)<sup>22</sup>. Or, comment redistribuer sans être riche ?

C'est bien pourquoi la conduite de Teri'itaria en 1848-1852 est à la fois caractéristique de l'*ethos* des gens de *mana* et opposée à lui : elle en constitue comme l'image inversée. Dans le cadre des nouveaux échanges établis par tout un chacun avec les navires européens, les chefs ont à reproduire leur situation de monopole sur les biens rares constitutifs de leur statut, étant assaillis par leurs dépendants dès qu'ils sont en possession de nouvelles richesses, si bien qu'on les voit constamment les dissimuler<sup>23</sup>. Pomare vahine n'est jamais décrite autrement qu'entourée d'une « bande » (*gang, royal party, mob*). D'après Orsmond, c'est à cette exigence de redistribution qu'elle cède en 1837

22. Crook, 4 December 1824 (S.S.L. 4).

23. De nombreux exemples sont donnés dans BARÉ, 1985, chap. 8.

devant Henry Nott, alors qu'il lui rappelle ses devoirs ecclésiastiques fâcheusement négligés : « I am going into the church, and those who do not do so shall neither partake of my provisions nor sit in my presence » (Orsmond, 1849, lettre citée). Le problème est que la redistribution et la gestion de l'argent sont d'une nature différente de la redistribution de biens rares ou vivriers; de fait, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, au fur et à mesure que l'économie monétaire se répand, tout un chacun commerce avec les navires en laissant le monopole des chefs de côté.

Dans ces années-là, l'argent français a quelque chose à voir avec le *mana* qui qualifie les gens de même nom, ceux qui « mangent le pouvoir » (*'amu i te hau*).

L'abondance (*'auhune*, qui renvoie aux saisons de fructification) ne cesse d'habiter les consciences ma'ohi. Dès 1823, les rebelles de Maupiti attendaient de « grandes cargaisons d'étoffe venant du ciel » — à défaut de provenir des mains des missionnaires, ou du « roi George » (cité in Gunson, 1963).

C'est bien pourquoi Orsmond, lors du passage de la *Coquille* à Porapora en 1823, a soin de décrire la France comme un « pays pauvre [...] habitant un pauvre territoire » (Lesson, 1838, p. 288). Mais l'idée de l'abondance, effectivement associée depuis longtemps à l'être mythique de *peretane*, n'est certainement pas celle d'un drapier de Manchester ou d'un traitant de Nantes. En 1860, alors que l'image de la Grande-Bretagne s'est affaïdi dans le souvenir collectif et que la relation entre peuple et missionnaire s'est considérablement tendue, George Platt note : « The natives frequently told us that we came because there was nothing to eat in our country. They used to ask us of our country whether there was any breadfruit? No. Any taro? No. Any bananas? No. Strengthened belief that ours was a miserable country » (S.S.L. 28, 23 janvier 1860).

Dès lors, on retrouve autour du thème de l'argent français cette reproduction paradoxale des sociétés polynésiennes confrontées à l'Europe, qui est indissolublement un changement.

Les chefs du protectorat constituent comme l'avant-poste de cette déstructuration générale. Ils sont, effectivement, riches — ils le sont en tout cas par rapport au *vulgum* — et dans ce sens ils ressemblent bien à des chefs titulaires, destinataires obligés et centres de la production et de la distribution des biens; mais simultanément, les listes civiles et prébendes les éloignent de ce qui forme la richesse au sens ma'ohi des choses — la saisie (*haru*) et la redistribution des biens rares dans le cadre d'une double idéologie de l'*aroha*, de la « compassion », entre eux et le peuple.

Dans le Hawaï de la même époque, où l'exploitation du peuple par les chefs (pour le santal notamment) prend des proportions catastrophiques, on verra des petites gens introduire de la crotte de chèvre dans la pâte de taro, qui constitue un autre tribut, pour rendre aux chefs « le genre d'*aloha* que ceux-ci leurs réservaient » (Sahlins, 1985). L'échange se transforme en commerce.

A vrai dire — comme à Hawaï —, le commerce (*'ohipa ho'o*) serait plutôt vu par l'*ethos ma'ohi* comme quelque chose de vulgaire et à la limite d'hostile; on voit ici se dessiner les limites du projet que s'assignent les chefs ma'ohi, reproduire leur statut dans le cadre d'une configuration économique qui leur est parfaitement étrangère. Des logiques culturelles ont traversé l'histoire à ce sujet.

Si la transaction monétaire est évidemment bien connue et pratiquée dans le Tahiti contemporain, on peut remarquer que la notion même de l'argent est un emprunt (*moni*), étranger au lexique. L'idée de la captation d'un service par l'argent a toujours du mal à « passer » les catégories du ma'ohi (la bonne humeur d'une serveuse d'hôtel est par exemple un facteur important de la réussite de la transaction impliquée dans un repas, comme chacun en fait l'expérience).

En fait, toute transaction (*ho'o*) est simultanément un échange sur le plan sémantique, et concerne donc des valeurs d'usage que l'on peut « rendre » ou non, dans l'écho de cette réciprocité très large et très sereine qui était celle de l'ancienne société ma'ohi (voir notamment Oliver, 1974). Toute dette (*tarahu*) est aussi un emprunt, et devrait, au moins idéalement, se retrouver apurée au détour d'une rencontre, fût-ce avec quelqu'un d'autre. Tout ceci n'est évidemment pas fait pour encourager la stabilité de la main-d'œuvre, comme de nombreux chefs d'entreprise en font l'expérience. De même, être « avare » c'est simplement « retenir » ou « refuser » (*'opipiri*), le mot *piri* impliquant l'idée de quelqu'un de « coincé ». On peut ainsi dire en tahitien quelque chose comme « il m'a avaricé sa pirogue ». « L'achat » et la « vente » ne sont en fait qu'une seule et même transaction, dirigée « vers l'intérieur » (*ho'o mai*) ou « vers l'extérieur » (*ho'o atu*). Il y a aussi quelque humour dans le fait qu'une « liste civile », ou maintenant un « salaire », soit désignée par le terme même qui désignait les prélèvements sur la production, *'aufaura'a*, terme qui désigne encore les contributions volontaires à l'Église évangélique. Mais le style le plus valorisé et le concept « ajusté » (*tano*) concernant la prestation de biens et services reste celui de l'*offrande* (*o*). Il n'est donc pas anormal de recevoir de l'argent, car ce n'est pas vraiment un « achat »; en fait, c'est le contraire qui est anormal. D'où, sans doute, la difficulté de comprendre, au-delà de l'expérience quotidienne, cette étrange chose qu'est la pauvreté.

De fait, en ma'ohi, au moins depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, quelque chose qui n'est pas une richesse (*faufa'a*) est quelque chose qui n'a pas de sens (*faufa'a ore*), ce qui explique peut-être que le mot *faufa'a* désigne... les Évangiles.

S'il est, peut-être, facile de corrompre quelqu'un à Tahiti, il l'est donc beaucoup moins de s'attacher ses services. Dure tâche que ce message de prospérité véhiculé, faute du Dieu « empiriquement évident », par les officiers de marine français — et dans un certain sens, par leurs successeurs historiques locaux ou parisiens — depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

On comprend mieux, me semble-t-il, pourquoi les flux monétaires constituent à Tahiti, encore plus que dans d'autres départements ou territoires d'outre-

mer, un élément majeur de la communication entre l'État républicain et les élites politico-économiques locales et, au-delà, la société civile toute entière. L'augmentation considérable des transferts publics dans le cadre du F.I.D.E.S. des années 1950 et surtout dans celui de l'installation du C.E.P. constituent, c'est le cas de le dire, de très riches *case studies* (Robineau, 1984; Blanchet, 1985). Un discours économiste tiers-mondiste sur la « dépendance » économique du Tahiti contemporain n'est pas nécessairement ajusté. Si l'installation du C.E.P. fait l'objet de protestations massives qu'il faut souligner (Danielsson, 1974), la manne des transferts publics qui en fut coextensive eut souvent tendance à être vue, à tort ou non, comme le signe de cet *aroha* particulier que la République témoignait envers ce qui était son « rejet » (*'aihuara'au*); le prouvent les succès que se taillent les hommes politiques locaux à l'énumération des milliards ramenés de leurs missions à Paris.

En témoigne *a contrario* la tentative du parti « autonomiste » du R.D.P.T. et de son leader Pouvana'a a O'opa de bloquer l'acheminement des crédits F.I.D.E.S. dans les années 1950, tentative qui fit long feu et montre donc à un double titre la sensibilité spécifique du milieu à l'offre de monnaie (A.N.S.O.M. Océanie, 135).

Que l'on ait assisté, dans ces conditions, à la paupérisation, fût-elle relative, de couches autochtones de la population (Cizeron et Henly, 1983) et à l'émergence parallèle de couches plus « étrangères » — comme les réseaux « demis » et ceux de la communauté chinoise — ne relève qu'apparemment du paradoxe. Si, en ma'ohi, la richesse c'est tout simplement le sens du monde (*faufa'a*), le commerce c'est l'étrangeté. L'entreprise individuelle — « chercher la richesse » (*'imi i te faufa'a*), c'est chercher le sens, qui est donc absent.

C'est bien pourquoi les dispositifs politico-économiques doivent en somme importer les acteurs de l'économie aussi bien que les modèles, dans un dialogue franco-français. A ce train-là, c'est donc tout l'être ma'ohi qui devient étranger à lui-même, de la même manière que l'on peut, d'après Sahlins, résumer comme suit toute l'histoire de Hawaï : « les étrangers (*haole*) sont devenus seigneurs (*ali'i*) et les seigneurs sont devenus étrangers » (communication personnelle, 1982).

#### IV. — DU POUVOIR FRANÇAIS (*HAU FARANI*) AU « POUVOIR TAHITI » (*HAU TAHITI*) ?

Il n'est donc pas nécessaire de chercher dans tel ou tel événement spectaculaire du « temps jeune » (*tau 'api*), c'est-à-dire de la période « moderne » ce qui serait la clé de la déstructuration du monde ma'ohi, même si un tel type d'attention est parfaitement légitime. Dès l'instant où, vers 1897, la « terre »

(*te fenua*) s'appelle aux yeux du monde « Établissements français d'Océanie », on peut considérer, d'une certaine manière, que tout est joué. Les *ari'i*, qui médiatisent du fait de conceptions hiérarchiques profondes l'ensemble de l'univers, ont non seulement échoué à reproduire dans le cadre du protectorat français leur place ontologique dans la circulation des biens, mais ils *ont même disparu*, dans le même mouvement en fait.

Le concept (*ti'ara'a*) — « résidence » ou « territorialité » — qui désignait le titre territorial des anciens dieux-chefs, est celui-là même qui désigne l'être résidentiel de tout un chacun — la *citoyenneté* française (*ti'ara'a farani*). Ce qui définit l'être ma'ohi le plus intime (la territorialité, sortir de la terre comme une souche d'arbre) est ainsi, et simultanément, étranger.

Ce dont le protestantisme s'est vu reprocher l'échec, la France n'y parvient guère; personne n'est vraiment riche s'il est ma'ohi — ce ne sont pas les « aubaines » des cours de la vanille en 1926 qui y changeront quelque chose —, et il n'est pas démontrable que l'on baigne plus qu'avant dans *'are'are'a*. Les fêtes offertes par l'équipage de la *Jeanne d'Arc*, les visites de Martine Carol n'y peuvent mais.

Vaste question donc, que celle de cette locution d'un « pouvoir français », que l'on ne peut ici qu'effleurer. Les gouverneurs des années 1950 (Petitbon, A.N.S.O.M. Océanie, 1935) notent cependant l'attachement que la génération adulte de l'époque porte à « la France » — contradictoire à leurs yeux avec l'hostilité que les mêmes gens manifestent parfois —, cet *'aroha* qui constitue comme l'écho lointain du contrat social ancien. C'est dans le cadre même des institutions et dispositifs économiques français qu'une sub-culture dominée manifeste sa paradoxale permanence. Peut-être verrons-nous un jour à quoi peut ressembler un *hau tahiti* tel qu'inventé par la génération qui, dans les années 1950, naît au monde, alors qu'un mot toujours ambigu commence à courir les consciences, *ti'amara'a*.

Jean-François BARÉ  
(O.R.S.T.O.M., Paris)

## BIBLIOGRAPHIE

- BABADZAN, A.  
1983 « Une perspective pour deux passages. Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie », *L'Homme*, XXIII, 3, Paris, pp. 81-99.
- BARÉ, J.-F.  
1985 *Le Malentendu Pacifique*, Paris, Hachette, « Histoire des Gens ».  
1987 *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, O.R.S.T.O.M.
- BEAGLEHOLE, J. C. (ed.)  
1955 *The Journals of Captain James Cook On His Voyages of Discovery*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, Hakluyt Society Extra Series n° 34.  
1967 *Id.*, vol. III, Hakluyt Society Extra Series n° 36.
- BEECHHEY, Capitaine  
1968 (1831) *Narrative of a Voyage to the Pacific and Behrings Strait [...] in the years 1825, 26, 27, 28*, N. Israel, Da Capo Press, Amsterdam and New York (1<sup>re</sup> éd. H. Coburn and R. Bentley, Published by Authority of the Lords Commissioners of the Admiralty, Londres).
- BLIGH, W.M.  
1789 (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., Londres, G. Nicol.
- BLANCHET, G.  
1985 *L'Économie de la Polynésie française de 1960 à nos jours*, Paris, O.R.S.T.O.M.
- BOUGAINVILLE, L.A., Comte de  
1966 (1771-72) *Voyage autour du monde par la frégate du roi la Boudeuse et la flûte l'Étoile, suivi du Supplément de Diderot*, Paris, Club des libraires et Union générale d'éditions, Collection 10-18.
- BRAUDEL, F.  
1986 *L'identité de la France*, vol. I, Paris, Arthaud-Flammarion.
- CIZERON, M. & M. HENLY  
1983 *Tahiti côté montagne*. Papc'ete, Hacre Po no Tahiti.
- 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, Londres, Cambridge University Press.
- DANIELSSON, B.  
1974 *Moruroa mon amour*, Paris, Stock.  
1978 Voir MAZELIER (éd.), 1978, vol. 2.
- DAVIES, J.  
Voir L.M.S., 1851 et NEWBURY, 1961.
- DUMONT D'URVILLE, Contre-amiral J.S.  
1841-1854 *Voyage au Pole Sud et dans l'Océanie sur les corvettes l'Astrolabe et la Zélée pendant les années 1837, 1838, 1839, 1840*, Paris, Gide et Baudry, 23 vol.

- GUNSON, N.  
1963 « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti », *Bulletin de la Société des études océaniques*, n° 143-144, Pape'ete, pp. 233-294.  
1978 *Messengers of Grace*, Melbourne, Oxford University Press.
- KUYKENDALL, R.S.  
1947 (1938) *The Hawaiian Kingdom 1778-1854. Foundation and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- LAPLACE, Capitaine de vaisseau  
1853 *Campagne de circumnavigation de la frégate l'Artémise dans les années 1837, 1838, 1839, 1840* (t. V), Paris, Arthus Bertrand.
- LEMAITRE, Y.  
1973 *Lexique du tahitien contemporain*, Paris, O.R.S.T.O.M.  
1976 « Ambiguïté et chansons polynésiennes de Rurutu », *Cahiers O.R.S.T.O.M., Série sciences humaines*, vol. XIII, n° 2, Paris, pp. 113-123.
- LESSON, R.P.  
1838 *Voyage autour du monde entrepris [...] sur la corvette la Coquille*, Paris, P. Pourrat Frères, 2 vol.
- LEVY, R.I.  
1973 *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, Chicago University Press.
- LONDON MISSIONARY SOCIETY (ed.)  
1851 *Tahitian English Dictionary*, Pape'ete (attribué aux missionnaires John Davies et Henry Nott).
- MAZELIER, F. (éd.)  
1978 *Le Mémorial polynésien*, vol. 2, Pape'ete, Hibiscus éditions, 6 vol.
- NEWBURY, C. (ed.)  
1961 *The History of the Tahitian Mission 1799-1830. Written by John Davies, with Supplementary Papers from the Correspondance of the Missionaries*, Londres, Cambridge University Press.  
1973 « Resistance and Collaboration in French Polynesia : the Tahitian War (1844-1847) », *Journal of the Polynesian Society*, 1, vol. 82, n° 1, Wellington.  
1980 *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia*, Honolulu.
- OLIVER, D.  
1974 *Ancient Tahitian Society*, 3 vol., Honolulu, The University of Hawaii.
- ROBINEAU, C.  
1984 *Du coprah à l'atome*, Paris, O.R.S.T.O.M., 2 vol.
- SAHLINS, M.  
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Culture in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, A.S.A.O. Monographs.  
1985 *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- TCHERKEZOFF, S.  
1988 Communication personnelle.
- TOULLELAN, P.-Y.  
1984 *Tahiti Colonial*, Paris, Publications de la Sorbonne.

- TURNER, V.W.  
1957 *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press.
- VANCOUVER, G.  
1967 (1798) *Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World [...]*, N. Israel Da Capo Press, Amsterdam and New York (réimpression de l'édition de 1798, Londres, G. and G. Robinson and J. Edwards).
- WACHTEL, N.  
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.
- ZELDIN, T.  
1981 *Histoire des passions françaises 1848-1945*, Paris, Le Seuil, Points « Histoire » (t. 4 : *Colère et Politique*).

## RÉSUMÉ

Cet article présente les relations entre la politique française et les communautés ma'ohi, puis tahitienne dans la perspective de la « longue durée » (début XIX<sup>e</sup> siècle). Il insiste sur la nécessité de cette perspective, et s'efforce de prendre en compte les visions culturelles et les stratégies de tous les acteurs en cause, notamment tahitiens, dans différentes périodes, et donc dans le cadre de processus de transformation. Il parcourt ainsi ce que M. Sahlins a nommé pour Hawaii des « structures conjoncturelles ».

## SUMMARY

This article deals with the relationships between French policies and Ma'ohi or Tahitian societies in a « long run » perspective (beginning of the 19th century). It insists on the need for such an outlook, and takes into account, whenever possible, the strategies and cultural visions of all the social actors involved, particularly Tahitian, within different periods. It deals therefore with diachronic processes involving social and cultural change on every side, hence with « conjonctural structures », according to M. Sahlins' expression concerning Hawaiian history.

F1

Revue française

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire  
N° : 30096  
Cote : F  
VIII P5

26.6.90



# d'HISTOIRE D'OUTRE-MER

*explorations, colonisations,  
indépendances*

*Publiée avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique*

## LA FRANCE ET LE PACIFIQUE

Études publiées sous la direction de Paul de DECKKER  
et de Pierre-Yves TOULLELAN

C.E.D.I.D. - CISTOM

Société française d'histoire d'outre-mer  
PARIS

PO 250