

Fantômes de la violence : énigmes tahitiennes

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 21194, ex A

Cpte : B

GA

QUELLES ÉNIGMES ?

On se propose de présenter et de commenter ici quelques aspects des dispositifs socio-culturels mis en œuvre par les communautés rurales de l'archipel tahitien, en matière d'agression physique et de conflit. Le cas tahitien, et sans doute plus largement celui de l'ensemble des sociétés relevant de l'aire dite polynésienne, se distingue par l'emphase que les représentations et pratiques collectives portent sur l'évitement du conflit et le refus de l'agression *entre personnes civiles*. Cette spécification trouvera son utilisation dans la suite¹.

Pour fixer les idées, le seul meurtre ayant impliqué deux polynésiens dans l'une des îles où j'ai séjourné dans les années 1975-1977 remonte à 1926 : il constituait un élément aussi saillant de la chronique insulaire que le terrible cyclone survenu la même année : on n'en était toujours pas «revenu». Les effectifs de population variaient pendant ce temps de 1 000 à 4 000 personnes. La Corse de la fin du XIX^e siècle, élément de comparaison utile du fait de son caractère insulaire et d'une démographie comparable à celle de l'archipel tahitien des années 1973-1979, connaissait entre six et trente fois plus de meurtres en moyenne annuelle².

Le cas évoqué ici semble donc bien illustrer la constatation du sens commun selon laquelle la «violence» est inhérente, consubstantielle, aux relations sociales, mais il le fait par une sorte de contrepied assez surprenant : loin de «gérer» la violence, de la glorifier comme une épreuve nécessaire, de s'en accommoder comme d'une angoisse familière, de la punir par une autre violence, bref de reconnaître implicitement son indépassable présence, il s'agirait ici de traiter avec son absence, son fantôme, qui pourtant rappellent aussi, à leur manière, qu'elle est bien «là».

Les communautés rurales tahitiennes paraissent ainsi dépenser, de l'éducation des enfants au surmoi projeté dans l'esprit adulte, une énergie considérable à contourner l'agression. On est donc immédiatement renvoyé à un «modèle» culturel dotant d'un contenu spécifique le donné psycho-biologique universel investi dans la pulsion d'agression. Ce modèle est apparenté à celui mis au jour par les observations portées sur la société *mā'ohi* de la fin du XVIII^e siècle,

dernière période où l'on puisse discerner une société relativement indépendante des formes et influences extérieures ; et ceci, malgré les transformations considérables et de toute nature subies depuis lors.

De fait, ce qui est repérable de l'éthique que l'on pourrait nommer « civile » des *mā'ohi*, malgré les lacunes de l'information, révèle aussi l'attention portée à l'adoption de « styles » personnels que nous nommerions, à la suite des témoins de l'époque, « enjoués », « gracieux », « paisibles », « lents à la colère », si ces qualificatifs faisaient sens dans un univers culturel différent. Ces styles semblaient porteurs de conséquences bien réelles ; c'est ainsi que le traitant Jacques-Antoine Moerenhout, faisant fonction de consul de France dans les années 1835 et entretenant à ce titre des relations étroites avec de nombreuses personnalités *mā'ohi* de génération adulte, écrit qu'on n'a alors le souvenir d'aucun meurtre depuis le début du siècle sur l'île de Tahiti, déjà la plus peuplée de l'archipel³. Cet aller et retour ultra-rapide dans le temps historique nous confronte cependant à d'autres difficultés ; car les ancêtres des « doux » insulaires du Tahiti contemporain, statistiquement aussi « doux » qu'eux, semble-t-il, partageaient aussi un modèle guerrier, que résume assez bien l'importance du personnage du « héros » (*'aito*), qui ne craint pas de « se saisir » (*haru*) et de tuer. La pratique du sacrifice humain par la société politique est abondamment attestée ; elle s'accompagne parfois d'un sentiment du « devoir » exprimé par les responsables⁴. La guerre, hautement valorisée par l'ordre social dominant, était fréquemment l'occasion de manifestations cathartiques d'une « extrême » violence ayant pour objet le corps des ressortissants des unités tribales vaincues : femmes violées et écartelées dans des positions considérées comme grotesques, hommes éviscérés dont on portait par dérision le cadavre comme une cape (*tiputa*), enfants suspendus par la tête en de terribles alignements, cadavres battus à coups de massue jusqu'à en perdre forme humaine ou faisant fonction de ces rondins, généralement utilisés pour mettre à l'eau les pirogues de guerre. Il fallait « apaiser » la colère⁵. La récurrence des ces manifestations atteste, elle aussi, de dispositifs médiateurs entre pulsions et réel, informant spécifiquement les unes et l'autre. Coexistant avec la « douceur » de l'éthique civile, non moins récurrente, elle renvoie « douceur » et « violence » dans les dédales infinis du relativisme culturel, comme des qualificatifs également inadéquats. Le même chef qui, dans les années 1790, a impertubablement ordonné, peut-être même avec cet ennui inhérent aux choses routinières, la saisie de ces victimes humaines terrifiées, « poissons » ou « hommes tels des bananes longues », fond en larmes lors d'une rencontre avec Mortimer, lieutenant du brick *Mercury* : le lieutenant a offert une paire de ciseaux à sa première femme, et non à lui⁶.

Mais cette manifestation n'est pas exactement de « peine », pas plus que la guerre tribale ne s'identifie exactement à de la « violence », ou les manières aimables des *mā'ohi* d'alors ou des tahitiens d'aujourd'hui à de la « douceur ». Il est sans doute bon de rappeler dès à présent la critique adressée par M. Sahlins à la disposition conceptuelle tendant à traiter des schèmes socio-culturels à l'aide du vocabulaire des *affects* :

« [...] prenons d'abord, à titre explicatif, un exemple des plus simples [...] les rapports entre guerre et agressivité humaine [...] Il est patent que lors d'une guerre [...] les combattants ne font pas nécessairement preuve d'agressivité, ni pendant l'engagement, ni auparavant. Bon nombre sont manifestement terrorisés. [Ils] peuvent être animés des mobiles les plus divers et qui, dans la plupart des cas, nous entraînent assez loin de toute simplicité behavioriste, caractérisant l'événement comme 'violence' ».

(Critique de la sociobiologie)

Et, plus loin :

« La violence serait-elle un acte d'agression, la générosité est-elle signe d'altruisme ? Les ethnographes de la Mélanésie, autant que les psychanalystes d'Amérique, attesteront sans difficulté que l'agression trouve souvent à s'assouvir dans des dons somptueux, et sans espoir de réciprocité. Car, ainsi que nous l'indique encore le dicton eskimo : 'Les dons font les esclaves, comme les fouets font les chiens'. A l'inverse, un individu peut fort bien en frapper un autre par authentique sollicitude pour son bien. L'altruisme de l'homme sera cuisant pour le derrière de l'enfant [...] Dans les affaires des hommes, il y a un arbitraire du signe social par rapport aux motivations, qui trouve son parallèle — son origine, en fait — dans le célèbre principe saussurien de l'arbitraire du signe, dans ce caractère immotivé du rapport entre la forme linguistique et le référent. »

(*ibid.*)⁷

Nous ne nous éloignons qu'en apparence de nos Tahitiens. Comment, en effet, penser la brumeuse mais nécessaire continuité entre *mā'ohi* et Tahitiens ? Les uns auraient-ils été à la fois « doux » et « violents », les autres auraient-ils perdu leur « violence » en perdant la guerre en route ? Puisque le plan des schèmes culturels, délimité par « l'arbitraire du signe social », est seul licite, on voit que la question ne peut être, en aucun cas, posée en ces termes. Le dispositif inconscient qui dans le premier cas organise à la fois les pleurs et les massacres, les caresses enjouées des parents et les vociférations des guerriers et qui, dans le deuxième cas, s'évertue à éloigner de la vie quotidienne les signaux et les actes de l'agression en soulignant ainsi sa présence virtuelle, ce dispositif, donc, est bien unique ; il se situe comme à l'arrière-plan des situations vécues, sans jamais s'identifier à la perception qui pourrait en être culturellement exprimée. Si, chez les Eskimo « les dons font les esclaves comme les fouets font les chiens », il peut sembler que, dans le Tahiti contemporain, « la gentillesse fait la souffrance comme l'évitement fait l'éducation », on va le voir.

Mais ce bref détour historique ne fournit pas seulement la confirmation académique que la notion de « violence » est moins un concept qu'une catégorie culturelle, sans d'ailleurs que l'on puisse dénier à quiconque l'adhésion à telle ou telle éthique, bien au contraire. Évoquant la « douceur » des communautés rurales tahitiennes (au regard d'un appareil statistique qui n'est lui-même qu'un instrument contingent), on voit que l'on pose d'emblée la question de la relative

continuité de modèles culturels dans la diachronie ; une diachronie particulièrement agitée, puisque qu'entre Tahitiens contemporains et *mā'ohi* s'insère une série de bouleversements sévères : « crises » socio-politiques des années 1808-1815, « conversions » au protestantisme de 1810-1817, intervention militaire, protectorat puis colonisation par la France aux XIXe et XXe siècles.

Or, loin de se penser comme héritiers des bonnes manières *mā'ohi*, beaucoup de Tahitiens ruraux pensent au contraire qu'ils doivent tout, à cet égard, à l'enseignement missionnaire.

« J'ai entendu [...] ma mère me disait – les ancêtres (tupuna) au commencement, les gens au commencement – tuer les gens (taparahi ta'ata), c'était leur coutume au commencement. Les tuer, les cuire. Pas ici, dans un autre village. »

(Un tahitien à R. I. Levy [1973 : 219]).

Les missionnaires, me disait-on, étaient venus « éclaircir » (*ha'amaramarama*) des temps obscurs, aux coutumes « inextricables » et scandaleuses (*fifi. Ha'afifi* évoque l'idée d'agression par sorcellerie).

La question de la continuité des dispositifs relatifs à l'agression physique se révèle ainsi comme un enjeu des plus réels, y compris pour les intéressés eux-mêmes. Le point de vue historique montre, à cet égard, que tous les termes du problème sont comme déplacés : la guerre inter-tribale constitue par exemple un lieu privilégié de l'agression – même si les modalités en changent – bien au-delà des « conversions » des années 1815-1820, alors même qu'un christianisme protestant très particulier constitue l'idéologie officielle de la société. Si les communautés rurales – et même celles de l'ainsi nommée « zone urbaine » de Pape'ete⁸ – paraissent aussi « peu violentes », ce n'est pas parce que le protestantisme les aurait à jamais libérées d'une violence « païenne » (*etene*) : la société *mā'ohi*, à l'époque des « conversions », rencontra une éthique qui était en partie la sienne. Si la violence « politique » a pu sembler à jamais disparue (des signes montrent d'ailleurs qu'elle refait son apparition ici ou là (cf. plus loin), ce n'est pas du fait de cette conjonction de l'éthique civile *mā'ohi* et de l'« aimez-vous les uns les autres », mais du désarmement général opéré non sans difficultés par l'appareil colonial français à la fin du XIXe siècle. Les Tahitiens, les missionnaires de la London Missionary Society qui en sont les « inventeurs », et à certains égards les analystes d'une « montée » de la violence en Polynésie, se rejoignent ainsi dans la même aporie nominaliste : pour les uns, on aurait pu découper comme au scalpel ce qui aurait constitué la « part » de violence d'une communauté ; pour les autres, une violence jusqu'alors absente surgirait de sa boîte. Les meurtres d'Européens de 1976 et 1977, éclatant dans un univers sucré et somnolent comme « un coup de tonnerre dans un ciel serein », offraient pourtant le reflet lointain, sans doute appauvri et pitoyable, de l'hostilité inter-« tribale », le mode de relation « normal » entre unités tribales différentes [D. Oliver 1974 : 398 sq., 983 sq.]⁹.

Voici donc quelques éléments de ce que l'on a présenté comme des « énigmes » et qui ne sont telles que parce qu'elles laissent pressentir des dispositifs ou des modèles allant à l'encontre de nos catégories, et s'enfouissent en cette

mosaïque défective que constitue la communauté tahitienne contemporaine. Ces « énigmes », on ne prétend pas ici les résoudre : ce serait prétendre apporter une réponse au problème même de la contingence culturelle. On souhaite tout au plus flâner parmi ce qu'on sent confusément en constituer différents aspects, sans doute avec une naïveté ethnographique dont il faut demander pardon aux vrais « violencologues ».

FANTÔMES DE LA VIOLENCE : L'ETHIQUE CONTEMPORAINE

Dans ce chapitre, on souhaite donc aborder le sujet de la violence en se plaçant du point de vue des communautés rurales contemporaines. Il s'agira notamment de l'archipel central dit « de la Société », à l'exception de la « zone urbaine » de Pape'ete, et, plus particulièrement, des Iles Sous le Vent que l'on connaît de « première main ». Ce choix ne privilégie pas pour autant une perspective archaïsante ou marginalisante, qui laisserait dans l'ombre la criminalité ou le taux d'agression plus élevés du milieu urbain. On peut d'ailleurs considérer que ce taux reste remarquablement « bas »¹⁰, bien qu'on ne sache pas au juste ce qu'est un « bas » taux de criminalité [R. I. Levy 1973 : 277]. Ce choix tient d'abord aux imprécisions de l'appareil statistique concernant la « zone urbaine », sans doute satisfaisant pour les besoins de l'ordre public mais peu éclairant du point de vue sociologique. Il est, en même temps, plus facile de saisir des logiques culturelles et leurs effets dans des communautés relativement stables dans le temps et structurées, aux denses relations d'interconnaissance, que dans un univers où les migrants constituent la majorité. En fait, il est probable que les modèles d'évitement de l'agression, dont on va parler, restent la norme en ville, même si c'est de plus en plus faiblement à mesure que la rupture avec la communauté d'origine se dessine.

Ces observations, ainsi que celles de l'ethnologue et psychiatre Robert I. Levy dont on fera grand usage, ont plus spécialement pour cadre l'île de Huahine, la plus orientale des Iles Sous le Vent ; celles de la troisième partie, qui décrivent des cas d'agression, ne sont pas précisément localisées pour des raisons évidentes. Les observations de R. I. Levy datent de 1963-1965, puis de 1970 ; les miennes des années 1975-1977. Les remarques de R. I. Levy sur le contexte psycho-culturel et la socialisation des enfants [1973] m'étant apparues fort pertinentes, je les suivrai pas à pas ; j'y ajouterai celles de mes propres observations, qui sont complémentaires des siennes, d'une rare qualité en ce domaine.

Les habitants de Huahine parlent la même langue que ceux de l'archipel central de Polynésie française. La grande majorité est formée d'agriculteurs vivant dans des maisonnettes composées de familles nucléaires, parfois étendues, comprenant fréquemment des adoptés, et associées à des domaines fonciers (des « terres », *fenua*). L'ensemble de la population, dont la taille a varié depuis vingt ans entre 3 000 et 4 000 personnes environ, s'inscrit dans un univers de parenté présentant de nombreux traits « indifférenciés », ce qui, compte tenu de

la mémoire généalogique moyenne et de la situation insulaire, implique que chacun peut se trouver vaguement parent (*feti'i*) avec tous les autres. Les maisonnées, unités sociales essentielles, sont constituées par le biais de choix résidentiels qui «découpe» ce réseau généalogique quasi continu. Les affaires de terre constituent donc un élément conflictuel récurrent de cet univers, plus encore que dans d'autres communautés rurales.

Les relations entre ces maisonnées ne sont pas en elles-mêmes hiérarchisées. Une observation même rapide de la vie collective laisse apparaître sa constitution par le mouvement «fluide» et relativement indépendant des maisonnées, et la très faible fréquence des événements mobilisant des unités sociales de taille supérieure. Les deux seuls «appareils» émergeant de cet univers social apparemment souple sont constitués d'une part par l'Église protestante et ses différentes paroisses, et d'autre part par l'administration communale. Huahine, comme toutes les îles de Polynésie française, est divisée en portions géographiques toujours nommées «districts» (*mataeina'a*) ; elles sont gérées par des «assemblées de district» élues, présidées par un «chef de district» (*tavana*, tahitianisation de l'anglais *governor*) ; elles ont compétence pour toutes les affaires considérées comme publiques (routes, ponts, écoles, avis consultatif sur les affaires foncières, etc.). Depuis la loi de «communalisation» de 1972, ces «districts» sont en fait érigés en communes de l'État français, avec un pouvoir et une autonomie budgétaire accrus. Ces nouvelles communes sont aussi nommées *mataeina'a*, du même terme qui servait à désigner certaines unités tribalo-territoriales *mā'ohi*. Il existe un sentiment d'appartenance à un district : on est «de» tel ou tel district comme on est «de» Huahine ou «de» Porapora. Les *tavana*, désormais «maires adjoints», sont théoriquement coiffés par un maire de l'île, qui a voix prépondérante au conseil municipal, mais a bien du mal à l'utiliser. L'ensemble est sous l'autorité d'un «administrateur de circonscription» (en tahitien, *tavana hau*) généralement français et métropolitain à l'époque où l'on parle.

Cette présentation sommaire souhaite fournir au lecteur les éléments minimaux de compréhension du contexte, y compris pour la partie suivante (cf. *infra*).

Les styles

R. I. Levy note ses premières impressions, en 1963 :

«Mes premières impressions générales furent la gentillesse, la douceur, une ouverture formelle et conventionnelle, assortie d'une considérable réserve sous-jacente. Ces aspects apparaissaient non seulement dans les relations avec moi mais aussi dans les relations des gens entre eux.

Ils semblaient actifs, énergiques, dépourvus de hâte ; leurs mouvements étaient gracieux et coordonnés. Ils semblaient centrés sur eux-mêmes, et posés plutôt qu'expansifs et extravertis. La gestuelle des hommes et des femmes contrastait

moins [qu'en Europe] si bien que par moments les hommes semblaient un peu féminins et les femmes un peu masculines.»

([1973 : 100]. Trad. de l'anglais, J.-F. Baré)

On peut remarquer que la traduction de l'anglais fait réapparaître les difficultés liées à l'ethno-centrisme, déjà évoquées, car «*gentleness*» ce n'est pas exactement la «douceur» et «*gracious*» ce n'est pas exactement «gracieux». La remarque sur la relative homologie des rôles masculin et féminin, dont R. I. Levy reparle tout au long de son ouvrage, ne peut manquer de faire penser aux traits indifférenciés de l'organisation familiale tahitienne, et, au-delà, à la discussion concernant les rapports entre «machisme» et «violence»¹¹. La notion de «machisme» fait d'ailleurs problème dans la mesure où elle est marquée par son lieu de production culturelle. On peut toutefois repérer une sorte de «machisme» tahitien, au demeurant très ancien. [D. Oliver 1974, t. 2]. «Le» meurtre évoqué au début de cet article concernait d'ailleurs un homme et sa femme, battue à mort.

Dans le chapitre de son ouvrage concernant ce qu'il nomme «les styles», R. I. Levy note la capacité, qui me frappa aussi, de rester quasiment immobile pendant des moments que nous appellerions «longs», centré sur soi-même, apparemment dans un état de grande tranquillité intérieure. Cette activité est d'ailleurs désignée par le terme *mana'o* qui se réfère à tous les états de conscience, par opposition à *feruri*, qui signifierait davantage «penser» au sens, disons, de Rodin.

Je remarquai aussi, en début de séjour, la nécessité où l'on se trouvait, en tant que participant d'une culture urbaine d'Europe, d'adapter élocution et contenance à l'attente d'interlocuteurs pour qui elles semblaient constituer une menace virtuelle, même dans les occasions les plus anodines et donc d'une manière assez mystérieuse.

Les lueurs inquiètes que je discernais dans les regards face à ce que je prenais conscience d'être mon «agitation» et le bruit que je faisais en témoignaient. La contenance «correcte» était, en poussant à peine le trait, celle d'une demoiselle de la Légion d'Honneur venant solliciter la permission de sortir le soir, à ceci près qu'il n'y avait pas de directrice : il fallait parler peu, se mouvoir doucement, émettre un niveau de signaux sonores et corporels aussi «bas» que possible ; il est vrai que les Européens étaient vus en général comme des gens *mārō*, «obstinés», «aimant contredire», ce qui constitue dans cet univers une tare majeure. (On examinera plus bas le champ sémantique de ce terme).

Mes impressions générales sur les «styles» tahitiens ruraux recoupaient celles de R. I. Levy. Je notai en outre, située comme à l'arrière-plan de cette «considérable réserve intérieure», une angoisse récurrente, d'autant plus perceptible que la communication s'éloignait des formes généralement en usage ; cette angoisse pointait souvent, passé le premier instant du contact à la gentillesse et à l'enjouement quasi obligatoires. De nombreux Tahitiens ruraux m'apparaissaient légèrement dépressifs (eu égard du moins à l'expression, au regard et au visage tenus pour caractéristiques de cet état dans ma propre culture) ; je notais le nombre de personnes atteintes de tics nerveux. Je remarquais la rapidité avec

laquelle la lassitude pointait lors de conversations, parfois inévitablement orientées, de l'enquête d'anthropologie ; il semblait que chez beaucoup, l'autonomie et le confort intérieurs passaient avant le sens de la contrainte.

R. I. Levy rapproche ces données impressionnistes de celles fournies par les observateurs des *mā'ohi* du XVIII^e siècle. J. Morrisson, second maître à bord du fameux *Bounty* et, en tant que mutin plus ou moins volontaire, l'un des premiers témoins ayant vécu longtemps à terre, écrit dans son journal des années 1790 :

«Le commerce de ces gens est aisé et doux et leur contenance ouverte et animée, jamais troublée d'un regard suspicieux, leurs mouvements sont vigoureux, actifs et gracieux et leur conduite envers les étrangers est de nature à montrer dès le premier abord leur humaine disposition ; cette dernière aussi candide que leur contenance le semble indiquer, et leur comportement affable et amical les uns envers les autres ne montre nulle teinture de barbarie, de cruauté, suspicion ou vengeance. Ils sont toujours de tempérament égal, lents à la colère et vite apaisés, n'ont pas de suspicion et ne sauraient ainsi être soupçonnés, et une heure de fréquentation suffit à leur faire confiance.»

([1935 : 170]. Trad. de l'anglais, J.-F. Baré).

J. Morrisson, alors en position d'hôte d'une unité territoriale, à l'époque où la situation politique est calme, se laisse à certains égards abuser par sa gratitude : l'absence d'esprit de vengeance est une contre-vérité flagrante (c'est d'ailleurs lui qui rapporte dans le même témoignage l'assassinat d'un autre mutin, Thompson, en réponse à celui du maître d'armes, Churchill). Quant à la «fiabilité», on voit bien à quel point elle nous renvoie à nouveau dans les dédales de l'ethnocentrisme. De nombreux observateurs de l'époque et d'à présent laissent percevoir, au travers de leur déception après le premier contact, l'hétérogénéité des signaux culturels en présence. R. I. Levy note le très grand nombre de termes *mā'ohi*, recensés dans le dictionnaire du missionnaire Davies, qui disjoignent l'apparence des sentiments d'une hypothétique «vérité intérieure». On ne trouve pas moins de 26 termes *mā'ohi* ayant des dénotations du style «beau et trompeur, comme le discours d'un hypocrite», «magnifique seulement en apparence», «sympathique vide», «agréable seulement de l'extérieur», «feindre la confiance et l'obéissance pour quelque but secret», etc. [R. I. Levy 1973 : 98].

Ce que décrivent certaines impressions contemporaines relève bien en fait de «styles» culturels de communication qui informent le donné psychologique intérieur, à un point tel qu'ils en constituent la vérité dernière. John Forster, naturaliste de Cook : «Leur caractère est aussi aimable que celui de toute nation ayant émergé tout droit des mains de la nature.» Son fils George : «Leur gentillesse, leur générosité, leur amitié affectionnée, leur pitié.» Cook lui-même, montrant à nouveau son célèbre bon sens, comme le remarque R. I. Levy : «Trois choses firent rapidement d'eux des amis : leur disposition naturellement bonne et bienveillante, la douceur avec laquelle nous les traitâmes, et leur peur des armes à feu.» On pourrait multiplier les exemples : ils montrent à quel point les «styles»

mā'ohi insistent sur la «douceur» mais mettent aussi en évidence l'impuissance des observateurs à circonscrire les situations réelles d'agressivité, tout aussi présentes, bien moins fréquemment perceptibles.

C'est, symétriquement, sur ce dernier aspect qu'insisteront les missionnaires de la London Missionary Society avec leurs vitupérations sur la guerre, l'infanticide féminin, etc., tout en restant souvent perplexes sur ce monde, que certains étaient bien proches de percevoir comme une culture.

Dans un contexte sociologique très différent, ce sont quelques-uns des traits évoqués, projetés à l'aune de nos propres catégories, que l'on retrouve dans les communautés tahitiennes d'à présent. Il s'agit bien d'une sorte de consensus inconscient, qui rejette l'agression comme un impensable, un cauchemar, ou la «massifie» en des occasions particulières que l'on évoquera par la suite.

L'éducation : l'autonomie par l'évitement

R. I. Levy met particulièrement en évidence cette «conspiration» contre l'agression. Pour résumer de manière très abrupte des développements très fins, il voit le processus d'éducation comme orienté vers deux objectifs essentiels : la valorisation de l'évitement et l'apprentissage forcé d'une autonomie mesurée et discrète. On peut remarquer que ces buts situés à l'opposé d'une satisfaction de la pulsion d'agression sont eux-mêmes définis par une relation d'autorité explicite, et donc «violente» au moins métaphoriquement : éduquer se dit *fa'atere*, «conduire», du terme même utilisé pour «gouverner».

La socialisation se caractérise par le contraste entre la prime enfance où l'on n'est qu'un «mangeur de lait» (*'aiū*) et celle où l'on est un *tamari'i*, en gros un enfant qui se déplace hors de la maisonnée. Le «mangeur de lait» est «faible», «mou» (*paruparu*). C'est souvent à cette époque qu'il est donné en adoption (*fa'a'amu*, litt. «nourrir»). Outre ses très importantes conséquences sociologiques, la grande fréquence de l'adoption implique l'affaiblissement du contraste entre les rôles parentaux et ceux de «non-parents». Les enfants très jeunes vivent dans la proximité immédiate de leur mère ; dès qu'ils prennent un peu d'autonomie motrice, ils sont confiés pour de courts moments aux autres enfants de la maisonnée ou de la communauté, pour qui ils sont l'objet d'un intérêt actif. Une interlocutrice put ainsi dire à R. I. Levy que «les enfants européens jouent avec des poupées, les enfants polynésiens avec des bébés» [1973 : 439]. Les bébés tahitiens paraissent généralement heureux et détendus ; très peu pleurent de manière fréquente.

Le sevrage s'opère, souvent, simplement par l'expression de la lassitude de la mère, qui se dit *fiu*. C'est le début d'une période vécue plus douloureusement, où l'enfant apprend ce que l'on attend de lui moins par l'ordre ou la sanction que par l'indifférence ou l'évitement. Un *tamari'i* doit par exemple apprendre de lui-même à disposer d'une natte indépendante dans la maison, loin de la mère. Il s'agit aussi de lui faire comprendre qu'il doit se contenter de ce qu'il a, et que ni la révolte ni le conflit ne sont gratifiants. Les parents attendent beaucoup des

expériences douloureuses de l'enfant. Il ne doit pas «s'enfler». (*fa'a'oru*) le terme utilisé pour les gens prétentieux, manquant de gentillesse ou de cette forme spécifique de retenue caractéristique des communautés tahitiennes rurales. La peur (*mata'u*) constitue une technique d'éducation très utilisée (non la peur de la sanction physique, très rare, mais celle du rejet de l'affection). La moquerie (*fa'aharama'au*, litt. «faire se tromper un idiot») et la honte (*ha'amā*, un concept important de l'éthique adulte) sont valorisées comme méthodes d'éducation. Pendant cette période, et jusqu'à celle de l'adolescence où l'on est propulsé quasiment sans freins ; dans la communauté extérieure, les parents évitent fréquemment de rencontrer leurs enfants, afin de fuir et le conflit et la demande affective.

Les aînés, vers qui l'enfant se tourne parfois en espérant trouver quelqu'un qui s'intéresse encore à lui, imitent cette attitude jusqu'à des points que R. I. Levy trouve «cruels». Un enfant tahitien «pousse» (*fa'atupu*) comme une plante ; son rôle est d'intervenir le moins possible dans la maisonnée en dehors de ce qui lui est explicitement demandé. On peut remarquer avec R. I. Levy que ce genre de relations parentales évoque celles entretenues avec le Dieu chrétien, qui ne se mêle pas des affaires des humains si ceux-ci n'enfreignent pas ses interdits (les *'eiaha*, les «ne faites-pas»).

«Il existe un apprentissage spécifique du contrôle de l'agression, écrit R. I. Levy. Bien que des expressions de colère cathartique [...] soient parfois tolérées chez de jeunes enfants [...] des conduites coléreuses susceptibles d'entraîner des conflits extérieurs sont fortement découragées. Les punitions sont en fait constituées par des menaces, ce qui réduit l'apprentissage de conduites hostiles [...]. Les accidents sont utilisés comme punition de l'agressivité, ce qui est très inhibant. [...] Les conduites violentes et la colère prolongées sont productrices de honte.» [1973 : 468]

Ces procédures vont même au-delà du simple «évitement» du conflit par les deux parties : elles en font une sorte d'insaisissable fantôme, ce qui accentue l'angoisse de l'enfant par rapport à ses propres pulsions, et tend donc à l'en distancier. Elles sont efficaces : ni R. I. Levy, ni l'auteur de ces lignes, n'ont pu observer une bagarre sérieuse entre enfants, bien que les jeux comprennent souvent des «agaceries» physiques. L'enfant qui se trouve être l'objet du ressentiment de ses pairs, ou de leurs moqueries, s'en tire en quittant les lieux. Si l'agression se précise, il utilise la menace verbale, ou un projectile soigneusement lancé de manière à ne pas atteindre sa cible : si l'on en vient «aux mains», toute la bande prend un air désolé et l'on s'interpose très vite.

«Voici, écrit encore l'auteur de *Tahitiens*, comment en quelques mois l'on commence à voir apparaître les enfants doux, polis et retenus, précurseurs des Tahitiens adultes.» [1973 : 455]

Mais il insiste ailleurs sur le fait que «l'ordre et la sécurité de l'enfance ont leur coût. La plupart des informateurs voient leur enfance comme une période lourde à porter. [...] On apprend par bien des manières qu'une bonne relation avec autrui demande d'être *cool*, pas trop impliqué, et pas trop vulnérable» [*ibid.*, 198]. Le mot *cool*, très idiomatique, n'a pas été traduit, de manière à lui conserver sa connotation de «fraicheur».

Il est peu surprenant que ces valeurs cardinales soient aussi celles du monde adulte (des gens «durs» et «mûrs». *pa'ari*) et qu'elles apparaissent alors comme la charte implicite de la relation sociale. Une grande emphase est aussi placée par la communauté adulte sur le contrôle et la «gestion» de la colère (*riiri*), plus généralement sur ce que R. I. Levy nomme des procédures de «distanciation», parmi lesquelles il retient : l'auto-dépréciation (être humble. *haeha'a* est d'une certaine manière valorisant, ce qui n'est pas le cas de la pauvreté, *veve*) ; le sommeil (cf. ci-dessous) ; la «conventionnalité», qui, d'après moi, pourrait sans doute s'exprimer par la notion de «conduite juste/ajustée» (*peu tano*) ; la capacité de «ne pas s'en soucier» (*not caring*) et de «ne pas savoir» (*not knowing*), à l'instar des petits singes du bonheur. La valorisation du sommeil était un trait des *mā'ohi*, qui faisait l'objet des vitupérations régulières des missionnaires calvinistes. L'auguste William Ellis note ainsi :

«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 manger [...]»

(*Polynesian Researches*, trad. de l'édition de 1831, I : 130)

On peut remarquer que les cas de réussite individuelle consécutifs aux changements économiques subis par la Polynésie française depuis quelques décennies s'opèrent souvent par renversement partiel de valeurs peu compatibles avec eux ou soient vus en tout cas comme tels. La «réussite» individuelle vécue comme agressive n'est pas toujours facile à assumer. On pourrait penser ici à la disparition de l'idéologie somptuaire et aristocratique des anciens *ari'i* (chefs tribaux), partagée à certains égards par les autres ordres sociaux, et selon laquelle il fallait «briller comme l'étoile du matin» [D. Oliver 1974 : 1068]. Mais, évidemment, pour que quelqu'un «brille», il faut que les autres soient «éteints». L'idéologie contemporaine, pour le moins égalitaire, peut pourtant aussi être vue comme l'écho lointain d'une ancienne idéologie civile *mā'ohi* ; on a historiquement de nombreux indices de la coexistence entre les deux¹².

R. I. Levy insiste sur l'extrême rareté des agressions physiques entre adultes ; il décrit longuement un cas, celui d'un célibataire un peu marginal et pris de boisson, poussant rudement des gens assistant aux fêtes du 14 Juillet, et met en évidence la patiente attitude «pédagogique» de la communauté à l'égard du transgresseur.

Lors de son séjour, le gendarme — chef de poste de Huahine — auparavant en poste au Vietnam et au Maroc, considérait par comparaison avec la criminalité rencontrée alors que les Tahitiens étaient «des agneaux».

Les situations d'agression potentielle adviennent généralement devant un «public» : elles sont essentiellement verbales et se caractérisent par l'absence de gestes effectivement dangereux pour autrui (les interlocuteurs évitent soigneusement de s'approcher) et par une dramatisation de l'hostilité par la gestuelle.

Une part considérable de l'hostilité est investie dans les «cancans» («*ohimu*», litt. «les murmures»). Il ne me semble pas abusif de voir dans le «goût» tahitien pour la «chicane» et la procédure, (que constatent tous les magistrats, et compte tenu de la complication sociologique propre au fait foncier polynésien) une sorte de prolongement de ce type de gestion de l'hostilité. Les conduites de «froid» sont également un exutoire important de la pulsion d'agression ; en témoigne l'importance donnée à la démarche de celui qui reparle à l'autre en premier, «mendier» (*taparu*) la parole.

La colère n'est pas pour autant absente de la gamme des sentiments. Loin d'être considérée comme dispensatrice d'énergie, (comme le veulent d'autres théories locales, auxquelles s'apparentent certaines versions bon marché de la théorie psychanalytique), elle est péjorée : c'est une expérience désagréable à laquelle il convient de mettre fin au plus vite. Elle «dévore» le siège des sentiments (*'a'au*), un concept assez analogue à d'autres relevant de la vaste aire linguistique malayo-polynésienne, tels le *fo* malgache, qui réfèrent tous, plus ou moins, à la notion d'«entrailles». Elle est vue comme une manifestation un peu ridicule, dont il y a lieu de se moquer. On retrouve ici la question de «l'arbitraire du signe social» sur laquelle s'ouvrait ce texte, car c'est la même exigence d'«apaiser la colère» ou de la fuir comme une expérience désagréable qui, chez les anciens *mā'ohi*, provoquait les manifestations guerrières que l'on a évoquées, et qui chez les Tahitiens contemporains, en détermine l'évitement.

La stratégie d'évitement est en effet, d'après R. I. Levy, le mode de gestion par excellence de la colère : d'abord ne pas se placer, si possible, dans une situation qui la provoque, et si elle se produit, la contrôler et fuir ; si elle explose, songer à ne pas agresser physiquement.

L'intégrité du corps (*tino*) est d'autant plus valorisée que l'image du corps est elle-même célébrée ; le thème du *tino here*, du «corps aimé», est fréquent dans les chansons populaires. Cette attitude coexiste avec un mépris général assez marqué du danger corporel (comme si le corps, vécu comme peu vulnérable en raison du faible risque d'agression par autrui, ne l'était pas dans le monde physique en général).

Le suicide, pratiquement inexistant dans l'univers rural, est donc extrêmement dévalorisé ; il est considéré comme le résultat d'une colère non exprimée ; il en va de même des cheveux blancs.

L'évocation d'un narcissisme tahitien ne me paraît pas déplacée dans le cadre qui nous intéresse ici, même si ses formes contemporaines sont, comme d'autres formes culturelles, considérablement appauvries, et difficilement discernables : valorisation de la propreté (*mā*), un terme dont les connotations nombreuses attestent la «charge» sémantique. Être *mā* c'est aussi être «libre», autonome dans le sens le plus général et le plus neutre ; et «l'indépendance» au sens politique se rend désormais par *ti'amā*, litt. être «debout-propre», ou plus abstraitement «réside, est là/propre». La honte, si importante éthiquement, est «ce qui rend propre» (*ha'a/mā*). L'accent péjoratif placé sur le déchet, la souillure, le «puant» (*verovero*) est symétrique ; de même qu'est sémantiquement associée la valorisation du «parfum», qui s'étend à la référence territoriale : *Tahiti*

no'ano'a dit la chanson parlant de l'amour du pays, «Tahiti parfumé». On sait que ces préoccupations étaient aussi celles des *mā'ohi* [D. Oliver 1974, t. 1] : attention accordée aux parfums, épilage soigneux du corps, temps consacré à la coiffure et à l'épouillage, insistance sur l'esthétique et ce que nous appellerions l'harmonie. C'est ainsi qu'en tahitien contemporain ce qui est «possible» est «beau» et ce qui est «beau» est «ordonné» (*nehenehe, nahonaho*). Pour ce qui concerne l'ancienne société, ceci rend d'autant plus injurieux le traitement évoqué plus haut des corps des ennemis, qu'on laissait pourrir dans l'odeur de leur décomposition.

Inversion du modèle : «faire le coup de poing»

La seule occasion où est tolérée l'atteinte à l'intégrité physique d'autrui est celle des bagarres à coup de poing entre jeunes hommes (*moto*). Quand une telle situation se produit devant des adultes, ceux-ci s'empressent de séparer les combattants. Je vis ainsi une frêle grand-mère s'interposer vaillamment entre deux de ses petits-fils prêts à s'affronter, et qui la dominaient de toute leur stature. Quand ces bagarres se passent entre jeunes gens et sans autres témoins, les dommages physiques, qui dépassent très rarement le stade des ecchymoses certes sévères, sont vécus comme plutôt amusants, y compris par les intéressés eux-mêmes. On dit qu'il s'agit d'«affaires de jeunes gens» (*'ohipa taure'are'a* «ceux du temps de l'amusement/du plaisir»), affaires qui comprennent aussi les aventures amoureuses et l'errance dans d'autres îles, que les premières expliquent souvent ; cette «errance» est elle-même placée à l'origine de nombreuses lignées (*paera'a*) tahitiennes. On considère les protagonistes de ces bagarres comme des «mauvaises têtes» (*'upo'o'ino*). Elles sont néanmoins considérées comme si banales qu'il est rare qu'elles fassent l'objet d'un véritable incident : il arrive certes qu'un «blessé» cherche la nuit suivante à rendre la pareille, mais il est plus fréquent de retrouver le soir les deux combattants, fortement éméchés, vociférant de concert une rengaine tahitienne.

La période située entre l'enfance et celle où l'on s'installe en tant que couple marié (qui ne correspond pas exactement à notre «adolescence») paraît ainsi «hors éthique» : autre manière de dire que l'éthique s'y intéresse autrement. Ce genre d'affrontement serait sans doute considéré comme beaucoup plus grave s'il y avait mort d'homme, ou dommage corporel sévère (encore qu'un exemple examiné plus loin puisse à cet égard laisser pensif, voir ci-dessous). Il est intéressant de noter que cette activité est exprimée par le même terme, *moto*, qui désignait les séances de «boxe» inter-tribales chez les *mā'ohi* [D. Oliver 1974 : 316-318, 365, sq.]. Ces bagarres sont davantage considérées comme fortifiant (*ha'apuai*) le corps que comme menaçant son intégrité.

A l'instar de celles mettant en présence des hommes que nous appellerions «adultes», elles ont fréquemment lieu au cours de beuveries dont le caractère délibéré est marqué par l'expression qui les désigne en tahitien : *ohipa'inu*, «l'activité du boire» (au sens «du» boire et «du» manger). R. I. Levy a d'ailleurs mis en évidence des «schèmes» (*patterns*) *mā'ohi* relatifs à la consommation

de l'alcool ; ils ne vont pas sans rappeler ceux du *kava* ancien (décoction de *Piper Methysticum*) absorbé méthodiquement, parfois jusqu'à écroulement [D. Oliver, *op. cit.* : 170, 541, 602, etc.]. Le terme dénotant l'alcool, *'ava*, est d'ailleurs identique, le *k* ayant été glottalisé, comme cela est fréquent dans les langues polynésiennes.

Les causes de ces bagarres sont diverses ; il peut parfois sembler qu'elles n'ont d'autre but que de mesurer sa vigueur à une autre vigueur. On peut d'ailleurs noter que malgré de longues décennies d'éthique protestante, les expériences homosexuelles, ne serait-ce qu'avec un homosexuel attitré (*mahu*), sont loin d'être rares chez les jeunes tahitiens ruraux, et que le corps d'un *alter ego* est loin de constituer la menace radicale qu'elle peut représenter dans des univers culturels plus strictement sexuels.

Bien sûr, la transposition de ces bagarres quasi-institutionnelles (bien peu fréquentes dans «les îles», peut-être deux ou trois par an) dans l'univers urbain de Pape'ete, loin du contrôle de la communauté, conduit à un appauvrissement de l'image de l'autre entraînant des dégâts physiques beaucoup plus sérieux : côtes cassées, cas de surdité temporaire ou définitive, etc. Cette observation paraît expliquer en partie le contraste statistique entre le nombre très faible de meurtres et assassinats (2,6 par an en moyenne entre 1973 et 1979) et celui relativement élevé des «coups et blessures» (un peu moins de 200)¹⁴.

Sémantique du conflit

Je fus frappé lors de mon apprentissage du tahitien, alors que je confrontais nécessairement deux univers sémantiques différents par l'élimination du conflit et de l'agression qu'évoquaient implicitement logiques et champs sémantiques du tahitien. Dans les analyses qui étaient faites, localement, de situations de conflit les causes «objectives» de ces dernières ne paraissaient pas, par exemple, en constituer le *primum movens* : c'était la «mauvaiseté» (*'inora'a*) des acteurs. Le fait d'avoir «tort» ou «raison» paraissait ainsi placé au second plan.

La notion s'apparentant le plus à notre «discussion» pouvait être traduite par «mise en actes de l'obstination», *mārōra'a* (litt. «fait d'être *mārō*», un terme examiné ci-dessous). Cette manière de penser était particulièrement répandue chez les membres actifs de l'Église protestante, qui tend pour de complexes raisons historico-culturelles à se poser comme métonymie de la société toute entière, et dont l'unité est sans cesse menacée par la création de «sectes» religieuses concurrentes, de toutes obédiences. Pour eux, il n'y avait pas «création» de nouvelles sectes mais des «malheurs» (*'āti*), des «déchirements» (*'amahamaha*) du corps social.

La notion de *'inora'a*, de «mauvaiseté», pouvait paraître associée à celle d'inutilité ; c'était ce que laissait penser un autre usage du mot *'ino* signifiant «hors d'usage, bon à jeter», «endommagé». (Remarquons que les anciennes victimes sacrificielles des chefs *mā'ohi* étaient nommés *ta'ata 'ino*, hommes *'ino*).

De même, le mot qui dénotait le conflit, *pe'ape'a*, signifiait également «souci». Quelqu'un de préoccupé avait «la tête en *pe'ape'a*». Lorsque j'arrivais, comme un

benêt, avec mon carnet de notes, mon magnétophone et mes interminables questions, un ami aimait à plaisanter : «Voilà des *pe'ape'a* pour aujourd'hui.» L'expression *'aita e pe'ape'a*, «il n'y a pas de conflit», popularisée par une littérature exotisante, loin de renvoyer à une philosophie de «l'insouciance» tahitienne, entend signifier quelque chose comme «il n'y a pas de quoi» ; c'est d'ailleurs la seule expression, avec les brèves salutations, que l'on puisse considérer comme relevant de notre catégorie de «politesse».

Le qualificatif péjoratif de *mārō*, «obstiné, faiseur d'histoires», qui sert à la traduction par le tahitien du mot «discussion» (cf. *infra*), rentrait aussi dans ces logiques. Traiter quelqu'un de *mārō* (qui signifie aussi, pourtant, «têtu» et «persévérant») n'était pas lui faire un compliment. Un individu *mārō* tend en effet à peser indûment sur l'autonomie d'autrui, et le somme donc de choisir entre la «bonne» conduite culturelle (acquiescer, mais contre son gré) et la «mauvaise» (s'opposer, mais en se montrant alors aussi vulgaire que son interlocuteur). Le terme se rapproche assez du *pushy* anglais.

Les termes dénotant l'agression physique montrent aussi ce que nous appelons un «bas» niveau du signal de la violence : le même terme, *taparahi*, signifie «battre» et «tuer» ; le même mot, *tama'i*, dénote l'agression verbale, «frapper», et «la guerre» [R. I. Levy 1973 : 451].

La hiérarchie

Ces dispositifs s'étendent à des domaines d'une violence sans doute plus métaphorique, mais qu'ils désignent bien comme telle. Il en va ainsi de la relation hiérarchique, qui ne paraît tolérée que noyée dans l'affectivité, (d'où la fréquente impopularité des administrateurs français, nourris à l'école laïque du *dura lex, sed lex*).

De fait, toute personnalité (ministre ou docker, gouverneur ou gérant d'hôtel) est qualifiée par son style personnel, ce qui ne va pas d'ailleurs sans poser de grandes difficultés pour l'analyse de situations socio-politiques, et sans entraîner, par ailleurs, des succès de foule que l'on pourrait sans forcer qualifier de démagogiques. Les styles hiérarchiques les plus valorisés — les seuls, quasiment, en fait — se situent dans la mouvance sémantique de la «douceur» (*marū*) et de la «compassion» (*aroha*). Dire de quelqu'un, et spécialement d'un supérieur hiérarchique, qu'il est «chose compassion» (*mea aroha*) c'est tout dire, en fait de compliment. Dans un vocabulaire un peu formel, aller saluer un homme politique, c'est faire «une démonstration d'affection» (*arohara'a*).

Ainsi, même dans un Territoire d'Outre Mer de la France républicaine, laïque et chicaneuse, on retrouve encore la trace de cette même idéologie de *aroha* qui à beaucoup d'égards définissait le contrat entre «gens de *mana*» (*fe'iā mana*) et peuple au XVIII^e siècle, relevé par tant d'observateurs.

Ainsi, George Forster :

«[Ils manifestent] généralement une grande affection pour leurs chefs. En retour la conduite [de ces derniers] envers tout un chacun est si affable et prévenante qu'elle entraîne une bonne volonté générale.»

Ou encore du même :

«L'affection des Tahitiens pour leurs chefs, qu'ils ne manquaient pas d'exprimer en toute occasion, nous donna lieu de penser qu'ils se considéraient comme une seule grande famille, et respectent leurs chefs comme des aînés (first borns). L'homme le plus humble parle au roi aussi librement qu'avec un égal, et jouit du privilège de le rencontrer aussi souvent qu'il le désire.»

(G. Forster [1777, 2 : 97] et [1 : 336] cité par R. I. Levy [1973 : 204])

Tyerman, envoyé spécial de la London Missionary Society en 1821, pouvait toujours s'exclamer alors «qu'on ne peut voir se manifester un tel respect et une telle obédience aux autorités civiles en aucun pays au monde» [J. Montgomery 1841 (1832) : 97].

Mais, bien sûr, ce «respect» et cette «obédience» ne prennent sens que dans le cadre d'un contrat où la hiérarchie est «douce» (*marū*) ; de nombreux chefs *mā'ohi* en faisaient l'expérience, et ce fut aussi le cas de certains de leurs successeurs, autorités missionnaires anglaises ou gouverneurs français, que la voix des armes rappelait à la «douceur» culturellement requise. Combien de gouverneurs et combien de ministres, reçus dans une île, se sont-ils faits tutoyer, cajoler, perdus dans la foule bon enfant des grands *tama'ara'a*, abreuvés d'alcool, croûlant sous les couronnes de fleurs et les *bises*, ramenés ainsi, plus subtilement qu'il n'y paraît, et quasiment de force (en fait «de douceur») dans le consensus ambiant...

Un personnage politique ne peut se rendre plus impopulaire qu'en imposant une décision : c'est, même en politique, le signe de quelqu'un de *mārō*.

Un «bon» leader montre de l'*aroha*, et «veille» (*ha'apao*) sur ses administrés. On peut remarquer incidemment qu'un discours de type «économiste-tiers mondiste» sur la «dépendance» économique actuelle n'est pas nécessairement ajusté : la manne des transferts publics, qui s'actualise, dans les îles, en remblais sur la mer, en routes et en ponts est certainement vue comme un signe d'*aroha*, ainsi qu'en témoignent les succès que se taillent les hommes politiques locaux à l'énumération des milliards qu'ils rapportent de leurs missions en métropole.

Ainsi la rhétorique des «styles» informe toujours, à certains égards, la vie politique et la hiérarchie : elle y projette l'attention portée au corps, l'obsession du consensus, dans un domaine où cette éthique est nécessairement l'objet d'une constante menace.

Mais, symétriquement, c'est pourtant le seul domaine où historiquement, le «passage à l'acte» ait été si récurrent : il s'inspire souvent de certains aspects de cette éthique elle-même (cf. *infra*). Les longues rébellions armées de la deuxième moitié du XIXe siècle n'étaient pas d'abord articulées autour d'une idée coextensive à celle de «l'indépendance» politique (le *ti'amāra'a* actuel des «indépendantistes» présente à cet égard bien des difficultés d'ordre sémantique, y compris pour les intéressés eux-mêmes) ; elles étaient animées par l'hostilité à des traits culturels de la France de 1840-1880, et par l'espoir de rester dans la mouvance de l'Angleterre, pour des motifs analogues¹⁵.

Elles étaient bien, néanmoins, des passages à l'acte, dans un univers socio-historique certes différent mais qui semblait partager à l'égard de l'agression

les valeurs contemporaines que l'on a évoquées. La seule agression civile dont j'aie eu connaissance (mis à part celles commises en 1871 à Rai'iatea par le fils fou de la «reine» de Tahiti, Pomare IV) est particulièrement éclairante à cet égard. En 1870, à Huahine, un homme s'introduit de nuit dans la maison d'une veuve pour tenter de gagner ses faveurs : c'est un des moyens possibles de la séduction, si culturellement explicite que l'entreprise est décrite par un terme (*motoro*). La veuve se défend à coups de hache, et blesse sérieusement l'homme. Le pasteur alors en poste à Huahine, Saville, entend faire punir le transgresseur par les juges tahitiens, toujours en fonction à cette époque : c'est au contraire la veuve qui fut sanctionnée par eux ; la punition de l'atteinte à l'intégrité physique passa avant le respect de la loi protestante, pourtant dominante. Peu de temps avant (1868), des factions infra-tribales s'étaient affrontées à coups de fusil à propos des rapports avec la France¹⁶.

Alors, la «violence» tahitienne se nicherait-elle dans le «politique» ?

LES «GUERRES TRIBALES» DE 1976-1977

En 1976 et 1977, des incidents ayant entraîné mort d'homme et impliqué des Tahitiens défrayèrent la chronique de l'archipel. L'utilisation des mots «guerre tribale» à propos de ces incidents qu'on va examiner en détail, est évidemment métaphorique. Cette métaphore s'impose parce que la nature sociologique de ces incidents empêche de les placer dans la rubrique du «droit commun» dont ils relèvent du point de vue judiciaire. (Il est bon de préciser que l'auteur de ces lignes ne partage pas pour autant le point de vue selon lequel il suffirait de produire un tract régionaliste avant d'assassiner quelqu'un pour se voir considérer *ipso facto* comme un personnage «politique».) L'expression répond aux différents polysèmes du terme *tama'i*, à la fois «manifestation de colère», «agression», et «guerre». Dans chacun des cas évoqués, les faits semblent s'insérer dans un contexte extérieur à l'éthique civile interne ou, si l'on préfère, «privée»¹⁷.

En 1976, un aviso de la marine nationale française, en tournée dans l'archipel, fait escale dans une île. L'équipage, constitué pour partie d'appelés du contingent, est autorisé le soir à débarquer à terre. Un groupe de matelots reste ainsi dans un bar jusqu'à une heure avancée de la nuit en compagnie de jeunes Tahitiens. On sait que tous ont beaucoup bu. On ignore les modalités exactes du début de l'affrontement ; sa cause paraît liée à la présence d'une jeune Tahitienne dans les parages. Un premier échange de horions va opposer les deux groupes qui se séparent momentanément, les matelots faisant retraite. Les jeunes Tahitiens disparaissent : en fait, ils vont s'armer, défaisant une clôture de forts bambous (qui s'apparentent alors beaucoup à des sagaies) et se saisissant de gourdins de bois. Quelques instants après, alors que les jeunes matelots ne sont toujours pas rentrés à bord, un nouveau combat oppose les deux groupes. Un matelot, resté en arrière, est cerné par les assaillants : il est frappé à coups de poings (*moto*), de pied (*tu'e*) et de «sagaies» ; jeté à terre, on lui défonce la cage thoracique à l'aide d'un banc emprunté dans une cour proche, et manié par deux agresseurs à la fois¹⁸ ;

il agonise toute la nuit, apparemment sans qu'aucun habitant des maisons toutes proches sorte sur le quai ; il meurt à l'aube. Il est vrai que pendant ce temps l'échauffourée reste chaude : encouragés semble-t-il par cette « victoire », les jeunes Tahitiens se lancent à l'assaut de l'avisoi lui-même ! Le capitaine devra faire dégager la passerelle à l'aide des puissantes lances à incendie dont il dispose.

Le lendemain, la réprobation est, évidemment, générale au sein de la population tahitienne ; mais quand j'évoque l'incident, il ne me semble pas percevoir un émoi comparable à celui que provoqueraient des incidents opposant des Tahitiens entre eux (cf. *infra*). Des commentaires expriment leur *aroha* pour le jeune matelot mort ; on se préoccupe aussi de savoir qui « a commencé ». Un responsable politico-administratif m'en parle même avec une sérénité de ton, voire une désinvolture, qui m'étonne au regard de ce qui me semble être la gravité du fait. « Nous les connaissons » dit-il (mais certains des responsables, « connus », ne sont toujours pas déférés à la justice, une douzaine d'heures après les faits) ; « ce sont des jeunes qui cherchent la bagarre » ajoute-t-il (on ne peut certes pas aller là contre. Si je le pouvais un peu, il m'en parlerait comme « d'affaires de jeunes gens »).

Il est évident que la nationalité et la fonction militaire des assaillis n'entre pas pour rien dans cette attitude. Il ne s'agit pas, par ailleurs, d'un meurtre « individuel » ou « privé » : la « stratégie », le groupement des jeunes Tahitiens évoquent une solidarité de fait, se développant au fur et à mesure que l'incident se précise. Entre Tahitiens et Français métropolitains, l'hostilité est souvent virtuellement présente. Il ne me paraît donc pas abusif de rappeler ici que Douglas Oliver indique d'une part que l'hostilité et la tension étaient autrefois la relation « normale » entre unités inter-tribales différentes, d'autre part que les raisons de la guerre étaient (du fait de la structure emboîtée de la société, de la maisonnée aux vastes « alliances » tribales) « à peu près aussi nombreuses que celles des conflits inter-individuels » [1974 : 980 sq., 992] ; de même, ici, une banale rivalité amoureuse débouche sur la tentative de prise d'assaut d'un avisoi, par des jeunes soudain constitués en *aito* métaphorique, et parce qu'avisoi il y avait. Mais, me dira-t-on, *quid* des Japonais, Américains, ou touristes d'innombrables nationalités qui vont précisément à Tahiti pour y être accueillis par « l'hospitalité » tahitienne ? *Quid* de l'Angleterre, puissance tutrice dans les premières décennies du XIXe siècle ? C'est que le statut de touriste ne renvoie pas au premier abord à l'appartenance à une unité « tribale » différente, au style considéré comme particulièrement *mārō* comme celui de « la France » : les touristes sont d'abord des « gens qui se déplacent » (*feiā ratere*), des « gens de l'extérieur » (*ta'ata no rapae*) ; quand à l'Angleterre, j'ai tenté de montrer ailleurs qu'elle ne constituait pas exactement une entité politique (et donc « tribale » dans les termes *mā'ohi*) différente, du fait qu'elle partageait le « même » Dieu. « La France » peut apparaître dans certaines consciences tahitiennes comme le paradigme de la « mauvaise » alliance tribale.

J'eus l'occasion de rencontrer, quelque temps après les faits, l'un des auteurs tahitiens de l'agression ; du même caractère taciturne et tendu que je lui connaissais auparavant, il ne semblait nullement tourmenté par ce souvenir.

En 1977, un président de société, français, résidant à Tahiti est abattu dans son lit d'un coup de fusil. Le meurtre est revendiqué par un groupe se nommant *te toto tupuna*, « le sang des ancêtres ». Dans un monde certes beaucoup plus complexe et conflictuel que celui des îles rurales, mais néanmoins pénétré d'un sentiment de sécurité, la nouvelle fait grand bruit. Après quelques épisodes rocambolesques sur lesquels je passe, on apprend que les auteurs constituent une bande de quelques jeunes gens originaires d'un district proche de Pape'ete, peut-être manipulés par un groupe « indépendantiste » ; la victime aurait été choisie au hasard, essentiellement parce que française et « capitaliste ».

L'agression est informée par des concepts particulièrement lourds dans la sémantique tahitienne : le « sang », c'est l'instrument conceptuel privilégié exprimant la descendance, et au-delà l'appartenance à la communauté de référence ; *tupuna*, « ascendant mort », constitue comme la métonymie de l'ancienne société tout entière. C'est « la France » que l'on veut atteindre, pensant que des « massacres » qu'elle aurait commis méritaient réciprocité. Ces jeunes, on le sait ensuite, se sont groupés sans autre principe de structuration que la vague — et, il faut bien le dire, très pauvre pour l'instant — idéologie « indépendantiste », échangeant apparemment aisément le rôle du *taure'are'a* avec celui que l'on n'oserait appeler du « guerrier », sinon, à nouveau, métaphoriquement ; en témoignage peut-être l'usage du fusil : mousquets puis fusils à culasse furent pendant des décennies l'attribut de quasiment tous les hommes, dans les archipels non placés sous le contrôle direct du protectorat français ; on se souvient encore du nom « piment rouge » (*'oporo 'ute'ute*) du fusil de Teraupo'o, célèbre chef sous-tribal de Ra'iatea, et leader de la longue rébellion de 1887-1897. D'après des amis qui les connaissaient, ces assez tristes guerriers paraissaient déprimés et effarés.

Un incident datant aussi de 1977, qui n'entraîna pas mort d'homme mais aurait aussi bien pu, résultat d'un long processus socio-politique dont je pus suivre les détails, oppose des Tahitiens entre eux. Là aussi, le contexte déborde largement les sphères « privées » de la vie sociale ; ce sont des unités sociales dans leur ensemble qui sont concernées.

Au cœur des événements la rivalité entre deux responsables politico-administratifs, que par commodité on va nommer Teiho et Tetuanui, l'équivalent du « Dupont » et du « Durand » dans l'onomastique tahitienne. Tous deux sont considérés comme faisant partie de la vague catégorie des « demis », mais vivent dans un environnement analogue à celui de Tahitiens considérés comme plus « authentiques ». Teiho est maire-adjoint d'un district, et d'obédience politique « autonomiste » ; Tetuanui, ressortissant du même district, est secrétaire de la mairie de l'ensemble de l'île. Il se rattache à l'un des groupes que l'on pourrait nommer « centristes », d'opinion plutôt « pro-française ». L'objet de la compétition entre les deux hommes, âgés de quarante à cinquante ans, est le contrôle de la mairie de l'île. Cet enjeu prend d'autant plus de réalité que les élections municipales de mars 1977 approchent. Le rôle des deux hommes comme têtes de liste possibles, l'ensemble de leur environnement politique, font que leur rivalité dépasse le strict cadre de leur petit district. L'un (l'« autonomiste ») est plutôt

appuyé par le conseiller territorial de l'île alors en fonctions. «pro-français» ; l'autre (le «pro-français») est souvent «couvert» par un maire d'opinion politique officiellement opposée, que l'on considère comme *marū* mais peu *'ito 'ito* (c'est-à-dire «doux» mais peu «énergique») ; il est en effet impliqué avec lui dans une affaire d'achat illégal d'une terre par la commune, au sens où le vendeur n'en était pas le propriétaire légal ; la vente, de surcroît, a été contresignée par l'adjoint de l'administrateur français «pris par surprise». Tetuanui est considéré comme pénalement responsable, du fait de ses fonctions de «receveur» du budget ; pourtant le maire se repose sur lui de la gestion quotidienne.

Au début de la saison sèche 1976, c'est-à-dire vers octobre, l'île manque d'eau ; malgré la construction de retenues d'eau de pluie dans les années 1950, ce problème se répète régulièrement.

La rivalité des deux hommes, plus ou moins masquée jusqu'alors, éclate à cette occasion. En tant que chef d'un district, Teiho demande à ses administrés de réouvrir un puits faisant accéder à la lentille d'eau douce toujours présente sous les formations coralliennes, l'une d'elles jouxtant précisément la principale agglomération de son district ; Tetuanui, arguant que le problème n'est pas aigu, fait refuser cette initiative par la mairie, du fait que le terrain où est situé le puits n'est pas propriété communale. On apprend que ledit terrain est la propriété de l'Église catholique tahitienne : on soupçonne ouvertement Tetuanui, bien que de foi protestante, de vouloir se ménager l'Église, élément important de l'appui à la politique française (quelle que soit la signification exacte de ce genre de phrase). Cette décision indirecte a pour effet de rendre Tetuanui (dont on sait bien vite qu'il en est l'instigateur) impopulaire aux yeux de la population du district : elle entre dans la catégorie des actes *mārō*, et est considérée comme une preuve de son manque d'*aroha*.

On voit, à l'occasion de ces discussions, se constituer des factions internes au district, qui se prolongent dans l'île. Se déclarent nettement «pro-Teiho» ceux, essentiellement, qui bénéficient directement de sa fonction de chef de district : le «garde-champêtre» (*muto'i*), chargé de pouvoirs de police consultatifs ; un membre de l'assemblée de district, désigné par lui comme responsable des groupes de danse qui recommencent alors à se créer ; leurs familles proches. Une majorité de la population semble les rejoindre, du fait de la réputation faite à Tetuanui de manquer d'*aroha*.

Le maire, objet de diverses pressions, analysant sans doute cette situation comme révélatrice de la position de faiblesse de Tetuanui dans son propre district et craignant peut-être d'y être entraîné, revient sur sa décision d'ouvrir le puits ; une affichette est même placardée chez le boutiquier chinois du district.

Tetuanui va s'employer, entre octobre et décembre à gagner à ce qui s'avère être «sa cause», et qui dépasse déjà la seule question de l'eau, ceux des habitants du district qui pour des raisons diverses restent hésitants. Il entame notamment une entreprise de séduction du pasteur nouvellement arrivé, qui ne sait trop quelle attitude adopter, et accepte qu'il serre les mains à ses côtés à l'issue du culte.

Cet «événement» fait se délier les langues des «pro-Teiho», de même qu'il précipite l'affrontement ; la faction dominante se sent alors à son tour en position de faiblesse, comme en témoignent les propos scandalisés autant qu'inquiets qui se tiennent alors. Teiho, en effet, a lui aussi une faiblesse : il n'est pas de foi protestante, dans un univers où un protestantisme spécifique constitue l'idéologie dominante. Les «murmures» (*'ohimu*) vont bon train et font le tour de l'île ; on apprend que l'on est «vraiment las» (*fiu*) des attitudes *mārō* du secrétaire de la mairie ; qu'il profiterait de sa position pour «placer» sa famille dans ces emplois convoités que sont le secrétariat (au sens dactylographique) de la mairie, ou la réception de l'hôtel ; (il est vrai que ces emplois sont alors tenus respectivement par une nièce et une fille de l'accusé, l'une ayant succédé à la nièce du maire, et l'autre ayant évincé la fille de Teiho en personne). Les signes de l'émergence d'un conflit général, que nul ne semble pouvoir dénouer, se profilent : le garde-champêtre se défend ainsi devant moi par avance du déni d'*affectio parentalis* dont il va, semble-t-il, se rendre coupable : «Il paraît même que nous sommes parents avec ces gens-là, et bien ça ne me rend pas gai (*'oa'oa*).»

Enfin, les factions en cause, au grand complet semble-t-il, apparaissent au grand jour à l'occasion de la Nouvelle Année 1977 ; à cette période se tiennent traditionnellement de grands repas collectifs (*tama'ara'a*) réunissant autant que faire se peut toute la population d'un district. Dans le district en cause, ce sont deux repas qui réunissent chacun pour leur part, les partisans de chaque leader. Pour respecter l'œcuménisme inhérent à la déontologie de l'ethnologue-sur-le terrain, je me rends aux deux (et en raison aussi du fait que j'y suis également invité). Le *tama'ara'a* de Tetuanui ne regroupe qu'une poignée de personnes ; on m'y accueille avec force démonstrations d'amitié, sans doute parce qu'une présence neutre semble détendre une atmosphère que l'on sent particulièrement électrique ; j'ai soin d'ailleurs de préciser que je me rendrai ensuite à l'autre repas, ce qu'on accueille avec moult protestations affectueuses à la limite de l'hystérie, selon lesquelles c'est bien normal et bien «convenable» (*maita'i*).

On a démarré dès ces 10 heures du matin au punch et à la bière, et c'est dans un état assez proche de l'éthylisme que je prends congé, tout prêt aussi, l'alcool aidant, de me sentir solidaire de ces braves et minoritaires congénères, qui ce jour-là ne semblent pas manquer d'*aroha*. Je sens en effet qu'ils ont «perdu» : Tetuanui a, je le sais, rameuté le ban et l'arrière-ban, et il n'y a pourtant là que des membres de sa famille étendue, dont un frère aîné vivant loin en montagne, que je n'ai jamais rencontré.

L'autre repas est plus solennel, et réunit plus de convives ; Teiho en personne y fait un discours appelant à l'unité (en fait, à l'unicité), *tahoera'a*, formé sur *ho'e*, «un»), flanqué, tel le pape de ses gardes suisses, par son garde-champêtre et son spécialiste des danses ; on ne s'y affaire pas moins à boire et manger avec un enthousiasme indéniable ; par le simple effet multiplicateur de la génération, les jeunes gens y sont en grand nombre.

Du fait d'une fatigue pour le moins compréhensible, je quitte les lieux vers les cinq heures du soir, après avoir constaté le début des hostilités : deux jeunes gens du repas Teiho, ayant discuté de cette nouvelle affaire Dreyfus, en sont venus aux

mais ; on les sépare dans la confusion générale ; l'un d'eux est le petit-fils au sens « classificatoire » (*mo'otua*) d'un frère de Tetuanui ; il s'en va rejoindre l'autre camp. J'apprendrai par la suite que des hommes, pour la plupart « jeunes » ou célibataires, revenant, à la tombée du soir, des deux repas s'étaient croisés sur la route et avaient échangé propos violents et coups. Un membre du parti de Tetuanui alla quérir son fusil-harpon dans sa maison toute proche et le déchargea sur un adversaire ; ce dernier, atteint à l'épaule heureusement peu gravement, fut illico évacué sur l'hôpital de Pape'ete.

La réciprocité ne tarda pas à s'établir : un fils aîné de Teiho, qui résidait ordinairement dans une autre île, apprenant la nouvelle prit l'avion sur le champ et, rameutant ses frères, tenta de défoncer à coups de Land Rover la maison de Tetuanui, alors que sa femme y était présente.

Le processus se clôt ici : la femme de Tetuanui s'en alla se réfugier dans un autre district, le temps que la colère tombe ; Tetuanui lui-même ne remit plus les pieds dans son district pour un bon bout de temps. Lorsqu'on le rencontra au port, on sentait qu'il était « vaincu » : pendant des jours on le vit dépressif, peu sûr de lui, manifestant une amitié surprenante chez un homme d'ordinaire réservé. De fait, la coalition du conseiller territorial « pro-français » et de l'« autonomiste » Teiho emporta les élections.

Voici comment le manque d'*aroha* punit le manque d'*aroha*.

On me dit alors que les gens de « ce » district là avaient « toujours » été des « cannibales », des gens *'ino* ; la « violence » (en fait, la guerre identifiée à elle par une métaphore outrageusement manipulée) réapparaissait ainsi dans cet univers qui la refusait. Puisse ce fantôme ne pas dévorer les entrailles des vivants...

NOTES

1. L'archipel tahitien constitue actuellement un Territoire d'Outre Mer de la France ; sous droit français, il est pourvu d'institutions spécifiques aux « TOM ». La population compte environ 167 000 habitants, dont la majorité réside dans l'archipel central. L'utilisation du terme « tahitiens » correspond à l'expression *ta'ata tahiti* couramment utilisée à présent ; le mot *mā'ohi* désignera la société du XVIII^e siècle, profondément transformée par le contact européen. L'archipel tahitien se situe de part et d'autre du 16^e parallèle sud, et du 150^e degré de longitude Ouest, à plusieurs milliers de kilomètres des continents bordant le Pacifique Sud. Les termes tahitiens sont transcrits d'après Y. Lemaître [1973].

2. *Rapport au Président de la République sur l'administration de la justice criminelle en France de 1826 à 1880*. Paris, Imprimerie Nationale, 1882 (E. Clavier-Lamaison, communication personnelle). Les statistiques tahitiennes réunies par la gendarmerie nationale pour l'ensemble de la Polynésie française sont résumées dans B. Schlemmer [1981].

3. J. A. Moerenhout [1837, I : 256]. Des témoignages antérieurs, comme celui de J. Morisson [1966 : 73] ou les *Transactions* de la London Missionary Society [I, 130 : 145-146] font état d'au moins deux meurtres d'Européens (en 1790 et 1799). Même en en tenant compte, ces occurrences semblent rester remarquablement rares.

4. J. Wilson [1799 : 71].

5. Pour les détails sur la guerre, D. Oliver [1974 : 395], et pour « la colère » voir J. Morisson [1966 (1935) : 73].

6. G. Mortimer [1791 : 31].

7. M. Sahilins [1980 : 32 et 36].

8. La situation criminelle générale est donnée dans B. Schlemmer [1981].

9. On peut se demander si la notion de violence « externe » n'est pas insatisfaisante : les guerriers *mā'ohi* reconnaissent bien des *alter ego* dans leurs adversaires. Comment alors qualifier « l'externe » ?

10. B. Schlemmer [1981 : 19].

11. Voir notamment V. Flanet [1982] et M.-E. Handman [1983].

12. J.-F. Baré [1983, I, Chap. V].

13. R. I. Lévy [1966].

14. B. Schlemmer, *loc. cit.*

15. J.-F. Baré [1983, I, Chap. V à VII].

16. J.-F. Baré, [*op. cit.* : 385] ; Archives de la London Missionary Society, Council for World Missions, South Seas Personals, I, 1870.

17. Les remarques sur la notion d'une « violence externe » viennent également à l'esprit : officiellement les Tahitiens sont français ; ils le sont de plus en plus sociologiquement.

18. Une manie historiciste, mais compréhensible me semble-t-il pour qui connaît le contexte tahitien, m'amène à rapprocher ces faits du meurtre de Thompson décrit par J. Morisson (*loc. cit.*), commis par deux hommes à l'aide d'une planche maintenant le thorax.

BIBLIOGRAPHIE

- Baré, J.-F.
1983 *Anthropologie historique d'une région polynésienne*. Thèse pour le doctorat d'État ès-Lettres et Sciences humaines, Université de Paris I (sous presse aux éditions de l'ORSTOM, Paris).
- Bligh, W.
1969 (1792) *A Voyage to the South Sea, undertaken by Command of His Majesty, for the Purpose of Conveying the Bread-Fruit Tree to the West Indies [...]* Printed for Georg Nicol Bookseller to His Majesty, Pall Mall (fac simile paru chez Hutchinson, Australian Fac Simile Editions).
- Ellis, W.
1829-31 *Polynesian Researches*. London, Fisher, Son and Jackson (éd. française 1972 des Océanistes, d'après l'éd. abrégée de 1859).
- Flanet, V.
1982 *La maîtresse morte. Violence au Mexique*. Paris, Berger-Levrault, 184 p.
- Forster, G.
1777 *A Voyage round the World... in the Years 1772, 1773, 1774, 1775*. 2 vol., London, B. White.
- Handman, M.-E.
1983 *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*. Aix-en-Provence Edisud, 212 p. (Coll. Mondes méditerranéens).
- Lemaître, Y.
1973 *Lexique du Tahitien contemporain*. Paris, ORSTOM.
- Levy, R. I.
1966 « Ma'ohi Drinking Patterns in the Society Islands », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 75, n° 3, Wellington (New Zealand) : 301-320.
- 1973 *Tahitiens. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

- Moerenhout, J. A.
1837 *Voyage aux Isles du Grand Océan*. Paris, Bertrand.
- Montgomery, J., ed.
1841 *Journal of the Voyages and Travels by the Rvd. Daniel Tyerman and George Bennett... between the Years 1821 and 1829*. 3 vol., Boston, Crocker and Brewster.
(1832)
- Morrisson, J.
1966 *Journal de James Morrison*. Paris, Publications de la Société des Océanistes, n° 16 (édition anglaise de 1935 chez Oweb Rutter, London, The Golden Cockerel Press).
- Mortimer, G.
1791 *Observations and Remarks Made during a Voyage to the Islands of Teneriffe, Amsterdam, Maria's Islands [...] ; Otaheite [...] in the Brig Mercury Commanded by John Henry Cox Esq.* London, T. Cadell, J. Robson and J. Sewell.
- Oliver, D.
1974 *Ancient Tahitian Society*. Honolulu, The University Press of Hawaii.
- Ottino, P.
1972 *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris, Cujas.
- Sahlins, M.
1980 *Critique de la sociobiologie*. Paris, Gallimard.
- Schlemmer, B.
1981 *Approche d'une définition statistique de la délinquance en Polynésie française*. Note multigr., 33 p., Centre ORSTOM de Pape'ete.
- Wilson, J.
1799 *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean [...]* London, T. Chapman.