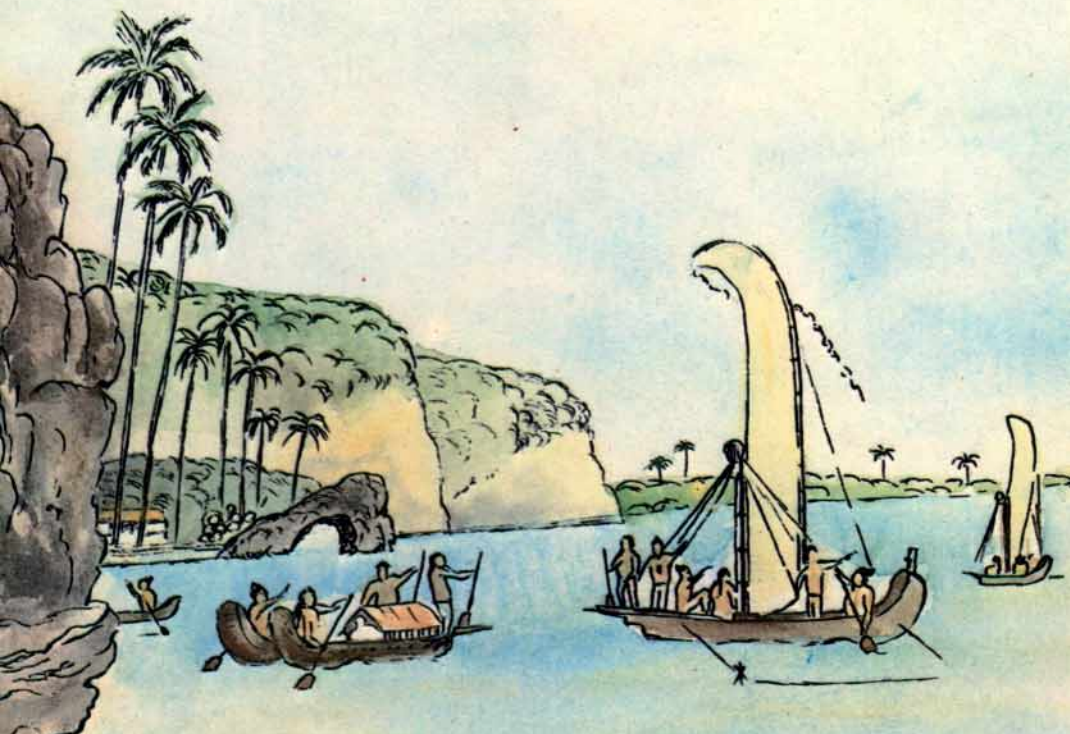
TRADITION ET MODERNITÉ AUX ILES DE LA SOCIÉTÉ

LIVRE II

Les racines

CLAUDE ROBINEAU



Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer

TRADITION ET MODERNITÉ AUX ILES DE LA SOCIÉTÉ

LIVRE II

Les racines

— Maquette de couverture : Michèle SAINT-LÉGER.
— Dessins : auteur, centre Orstom de Papeete et J. BOUNIOL.
— Fabrication-coordination : Hélène DARDENNE.

Cette étude a fait l'objet d'une thèse de Doctorat d'État ès Lettres et Sciences humaines, préparée sous la direction du Professeur Georges BALANDIER et soutenue en février 1982 à l'Université de Paris V René-Descartes devant le jury suivant : *Président :* J. GARANGER. *Membres :* G. BALANDIER, J. GUIART, H. LAVONDES, Cl. RIVIÈRE.
Elle a été obtenue avec la mention « Très honorable » et les félicitations unanimes du jury à titre personnel.

CLAUDE ROBINEAU
Docteur ès Lettres et Sciences humaines

TRADITION ET MODERNITÉ AUX ILES DE LA SOCIÉTÉ

LIVRE II

Les racines

Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer
Collection MÉMOIRES N° 100
PARIS - 1985

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© O.R.S.T.O.M. 1985
I.S.B.N. 2-7099-0685-6 édition complète
2-7099-0687-2 Livre II

Cette partie du travail est consacrée à l'analyse historique des processus de changement et de développement qui ont affecté la société et l'économie tahitiennes. L'analyse est menée à partir d'une périodisation de l'histoire qui conduit à considérer au premier abord le passé préeuropéen. Elle consiste à dégager, dans le cadre temporel ainsi défini, le mode spécifique de développement du Tahiti ancien dont l'économie se trouve très étroitement imbriquée avec la structure sociale. On utilisera donc ici une démarche et des cadres d'analyse que l'on va élaborer à partir de l'étude de formations polynésiennes anciennes mieux connues.

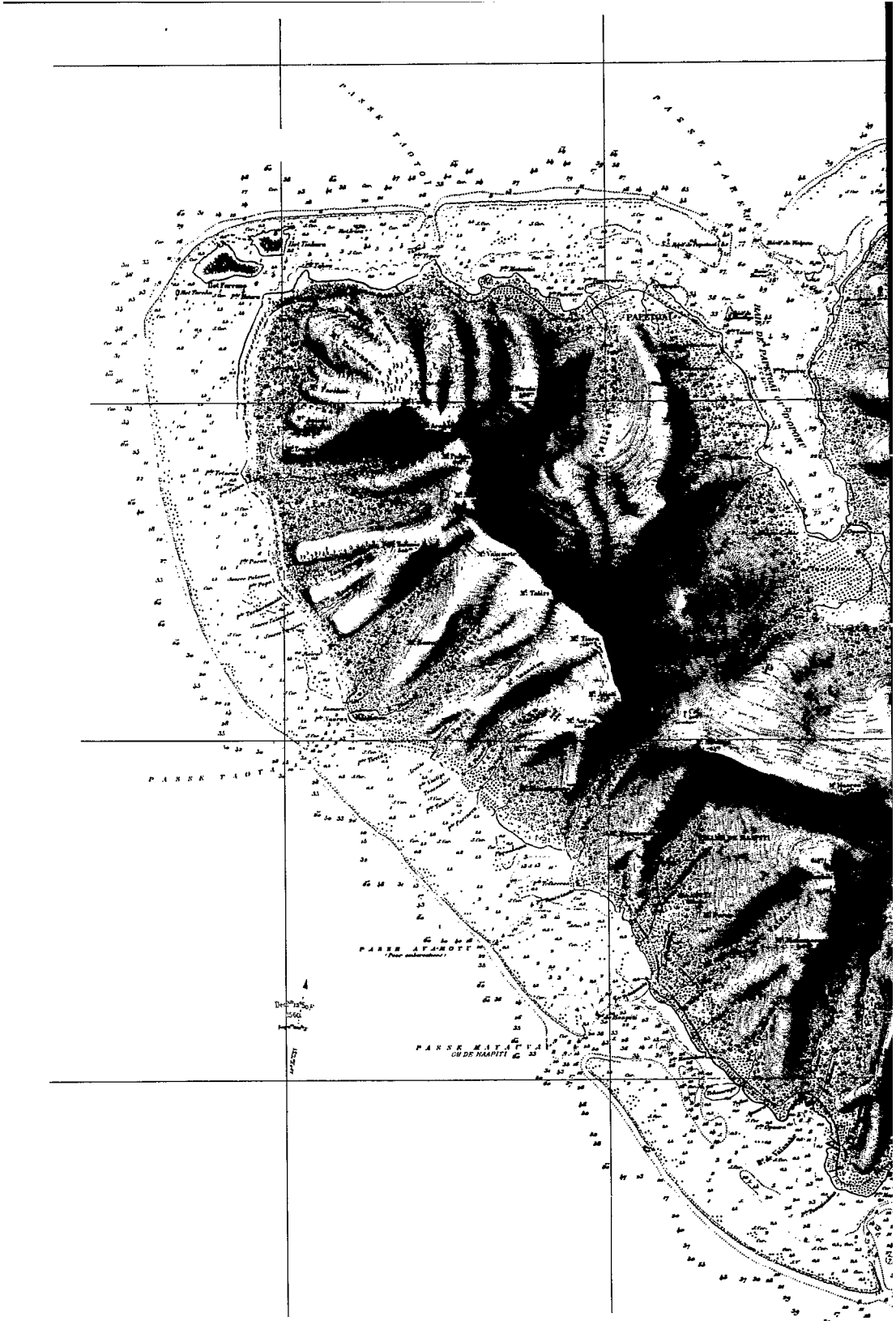
Dans un article méthodologique consacré à l'histoire tahitienne, Niel GUNSON[1] *souligne le caractère hétérogène, complexe, et l'enchevêtrement des matériaux qui s'offrent à qui veut relater le passé tahitien. Cela vient de ce que bien des auteurs, et parmi les plus réputés, ne sont que des commentateurs dont il faut effectuer la critique d'après les sources*[2] *; et cette surabondance de documentation fait, en outre, illusion: à ces moments choyés de l'histoire (ou de la proto-histoire) tahitienne, font contraste les périodes d'ombre; en dehors d'une certaine chronique princière que révèlent les généalogies avec les conflits qui se rattachent aux noms de leurs héros, on ne sait, directement, que peu de choses.*

L'histoire apparaît, paradoxalement, plus claire si l'on renonce à l'événementiel. On peut, par analyse des textes et par comparaison avec d'autres sociétés polynésiennes, décrire le fonctionnement du système social tahitien avant — ou à — l'arrivée des premiers Européens; on peut, ensuite, essayer de situer ce système en référence à quelques repères chronologiques, s'efforcer de le replacer dans la dynamique de la société tahitienne; à partir de ces matériaux ainsi élaborés, l'on pourra comprendre le fonctionnement économique du système et suivre son évolution lorsque, de ce système ancien, naît ce qui sera la formation sociale traditionnelle des îles de la Société.

---

(1) GUNSON, 1963. N. GUNSON est l'auteur d'une étude très documentée du phénomène d'hérésie visionnaire, connu sous le nom de *Mamaia* au début du XIXe siècle, phénomène que nous analyserons au chapitre IV.

(2) Cf. chapitre IV, infra, l'histoire de Moorea lors de l'arrivée des Européens.



Frontispice - Moorea, réduction de la carte du Service Hydrographique de la Marine (1886)

PASSE AVAROA
BAIE DE COOK OU PAOPAO
Lac Temae
Bᵉ Nuarei
PASSE VAIERE
PASSE TUPAPAURAU
PASSE TERUAUPU
OU DE HATMI

CHAPITRE PREMIER

L'ancienne économie polynésienne

Efforçons-nous, ici, à partir des travaux disponibles, de dessiner le schéma d'une ancienne économie polynésienne, schéma qui permette de combler les vides de la documentation tahitienne et de reconstruire, à partir de cette dernière et par la méthode comparative, le système économique propre aux anciens Tahitiens. La validité de cette démarche repose sur l'unité profonde des cultures polynésiennes et sur la correspondance que l'on peut constater entre les institutions anciennes connues des îles de la Société et les institutions analogues propres aux autres sociétés polynésiennes. Parmi ces institutions communes, l'on peut citer a priori l'organisation lignagère en *ramages,* le rapport à la terre, le statut économique de la chefferie, l'organisation en maisonnées, l'idéologie du prestige.

Étant donné qu'au sein de l'ensemble polynésien, le sous-ensemble formé par les îles de la Société se caractérise par les éléments pertinents A, B, C, analogues en nature, place et fonction aux éléments A', B', C' qui caractérisent de façon pertinente le sous-ensemble de référence, on peut en déduire que le système que forment A, B, C est analogue à celui que forment A', B', C' ; que le système des îles de la Société est analogue au système de référence. Le système de référence est un système connu ; du système des îles de la Société, on ne connaît que des éléments dont les analogues sont pertinents pour expliquer le fonctionnement du système de référence : on présumera donc que ces éléments permettent d'expliciter le système formé par les îles de la Société.

Il est à peine utile de rappeler que quelques premiers classiques de l'anthropologie économique procèdent de l'étude des sociétés océaniennes, qu'il s'agisse des travaux de MALINOWSKI, de THURNWALD, de BARTON ou d'ARMSTRONG[3] ; ce sont les deux œuvres de Raymond FIRTH : *Primitive Economics of the New Zealand Maori* et *Primitive Polynesian Economy* que nous retiendrons principalement[4]. Mais un grand nombre de monographies sociales où les aspects sub-

(3) Parmi leurs œuvres, il faut citer *The Primitive Economics of the Trobriand Islanders* (MALINOWSKI, 1921) et les *Jardins de corail* (MALINOWSKI, 1965 et 1974) ; *Rossel Island Money* (ARMSTRONG, 1924) ; *Ifugao Economics* (BARTON, 1922).

(4) FIRTH, 1929, *Primitive Economics of the New Zealand Maori,* réédité en 1959 sous le titre : *Economics of the New Zealand Maori ;* 1939 : *Primitive Polynesian Economy,* réédité en 1965.

stantifs de l'économie ont été retenus concernent la plupart des sociétés polynésiennes, à l'instar de *Tongan Society* de E.W. GIFFORD qui a utilisé les riches observations de W. MARINER[5]. Du traitement de l'ensemble de la littérature sociologique polynésienne sont résultés deux ouvrages de synthèse, de Marshall SAHLINS : *Social stratification in Polynesia* (1958), et d'Irving GOLDMAN : *Ancien Polynesian Society* (1970).

L'ÉCONOMIE ANCIENNE DES MAORI DE NOUVELLE-ZÉLANDE

Primitive Economics est le premier ouvrage de l'œuvre polynésienne de R. FIRTH et date de 1929, époque à laquelle beaucoup des travaux, concernant la Polynésie auxquels nous sommes habitués, n'avaient pas été écrits. On ne disposait, par exemple, à propos des îles de la Société, que de la compilation de R. WILLIAMSON[6] et, dans les sciences sociales en général, l'*Essai sur le don* venait juste de paraître[7]. C'est donc une œuvre de pionnier, élaborée à l'école de MALINOWSKI et des solides traditions d'études de terrain de l'anthropologie sociale anglo-saxonne et qui a bénéficié, par ailleurs, de la masse considérable des travaux ethnographiques réalisés sur les Maori, et à propos desquels le nom d'Elsdon BEST doit être étroitement associé[8]. C'est aussi une œuvre de jeunesse et la connaissance des Maori, notamment par eux-mêmes a bien progressé depuis. Mais c'est un classique de l'anthropologie économique qui, à ce titre, a retenu notre attention.

Branche sud-ouest du « triangle polynésien », les Maori de Nouvelle-Zélande, au nombre d'une soixantaine de mille aux temps où écrivait R. FIRTH et de plusieurs centaines de mille actuellement[9] appartiennent, par leur culture, à la Polynésie orientale dont ils sont originaires ; les dates de leur arrivée s'échelonnent entre 1350 (date traditionnelle dont fait état R. FIRTH, op. cit., p. 115) et 900 (dernière datation scientifique donnée par J. GARANGER, 1972 a, pp. 5-6). La tradition les fait venir des îles de la Société et des îles Cook : c'est dire l'intérêt que présentent les Maori pour la connaissance des anciens Tahitiens.

Répartis entre les deux îles que constitue la Nouvelle-Zélande, avec une forte prédominance dans l'île du Nord réputée plus variée et plus riche, ils connaissaient un climat et un milieu naturel très différents de leur milieu d'origine : un climat tempéré océanique à quatre saisons bien marquées, où le temps pouvait devenir pluvieux et froid, au lieu du climat chaud, ensoleillé et humide, mais aéré des petites îles du Pacifique inter-tropical ; pas de plantation de cocotiers, de culture de *taro (Colocasia esculenta L.)* ou d'arbre à pain *(Artocarpus altilis)* possibles ; pas de cochons sauvages, d'où l'exploitation des ressources dis-

(5) GIFFORD, 1929 ; W. MARINER, *An Account of the natives of the Tonga Islands in the South Pacific Ocean,* 1817.

(6) WILLIAMSON, 1924, *The Social and Political Systems of Central Polynesia,* 3 vol. réédités en 1967.

(7) Marcel MAUSS, 1923-1924.

(8) Cf. l'impressionnante suite des publications de BEST de 1895 à 1927 in FIRTH, 1959, p. 500. Œuvre principale : *The Maori,* 1924.

(9) 64.000 en 1926, 116.000 en 1951 (FIRTH, 1959, p. 461), 227.000 en 1973 (cf. Préliminaires, Livre I et annexe). Ils étaient 100.000 selon Cook à la découverte, mais Joan Metge avance les chiffres de 200.000 à 250.000 (METGE, 1967, p. 5). J. GUIART estime leur nombre à 600.000, 700.000, car les métis maori se veulent à présent Maori (1982).

ponibles de la mer, des lacs et de la forêt, la chasse aux oiseaux, le piégeage des rats, la consommation des racines de fougères abondantes sous ce climat qui rappelle celui des îles britanniques. La patate douce, qu'ils acquirent probablement de l'arrivée d'une pirogue isolée[10] leur permit de faire des silos en vue de la soudure[11].

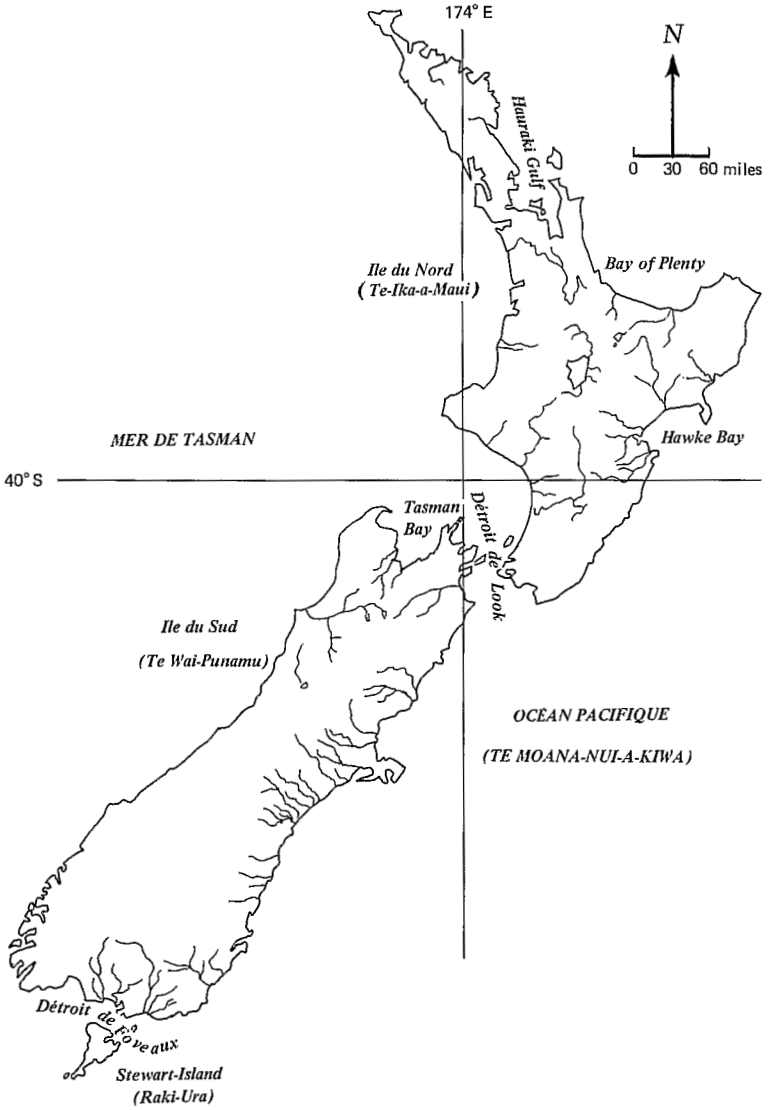


FIG. 1. — *Nouvelle-Zélande*

(10) METGE, 1967, pp. 4 et 13. Ils cultivèrent la patate douce dans le Nord et en été.
(11) J. GUIART, soutenance de thèse.

Ces Polynésiens étaient arrivés[12] en Nouvelle-Zélande avec leur organisation sociale et leur stock de connaissances techniques héritées de leur milieu naturel et s'étaient trouvé confrontés à un nouveau milieu auquel ils avaient dû s'adapter. Telles étaient les conditions de leur économie. Les éléments fondamentaux en étaient la formation d'un surplus, le rôle des chefs et des titulaires de rang et la fonction du prestige individuel et collectif. Très curieusement et, par ailleurs, pour des raisons qu'explique sa philosophie économique, R. FIRTH dénie au surplus la valeur d'être une catégorie économique alors que toute sa recherche à propos des Maori montre le contraire ; cela vient de ce que R. FIRTH adopte ce que POLANYI et alii ont appelé la définition formelle de l'économie, qui a pour effet d'envisager d'emblée les phénomènes dans le cadre étriqué de la rareté alors qu'il serait, à notre sens, préférable de les considérer dans toute la richesse de leurs implications anthropologiques[13].

Organisation sociale traditionnelle

Selon la tradition rapportée par R. FIRTH, les Maori étaient organisés en *tribus* qui provenaient de la segmentation des groupes portés par les pirogues qui avaient abordé la Nouvelle-Zélande, venant des îles de la Société ou de Rarotonga. *Iwi* (tribus) et *Vaka* (groupe de tribus issues d'une même pirogue *vaka*) étaient des unités politiques dont le ciment était une parenté autant mythique que réelle ; à l'intérieur d'un même *vaka*, les tribus pouvaient se faire la guerre. Les tribus se divisaient en lignages *(hapu)*, groupes de descendants issus des mêmes ancêtres, ces derniers descendant de façon réelle ou mythique de l'ancêtre de la tribu ; les tribus avaient un territoire défini par les droits ancestraux, l'occupation, la découverte ou la conquête, territoire partagé entre les différents lignages qui composaient la tribu et dont l'usage et la disposition étaient réglés par l'assemblée tribale.

Les lignages *(hapu)* étaient des groupes de gens apparentés entre eux qui avaient un rôle économique précis sous l'autorité d'un chef, à la différence de la tribu qui n'était qu'un agrégat de *hapu* fonctionnant comme une unité politique. Chaque lignage avait un nom, ses terres, un certain nombre de familles étendues le composant, et des biens. Comme nous l'avons vu pour Tahiti, les lignages n'étaient pas des groupes unilinéaires : un individu se déterminait tant par le lignage de son père que par celui de sa mère et c'était la résidence dans le village de tel lignage qui, en accusant ou tempérant l'appartenance à celui-ci ou à celui-là, opérait la *surdétermination* nécessaire. Ce phénomène a été clairement explicité par Paul OTTINO à propos des Tuamotu de l'Ouest[14] ; nous l'avons vérifié au niveau du *'opu ho'e* et de l'actualisation de ses droits potentiels sur la terre à Maatea (chap. III, section consacrée à la parenté). Les *hapu* n'étaient pas cependant des groupes exogames, du moins, tant que les parties aux alliances n'étaient pas trop proches parents ; de ce fait, la surdétermination par la résidence n'était pas toujours nécessaire.

Les villages *(kainga)* et les terres des lignages *(whenua hapu)* localisaient sur le sol ces derniers. Chaque village avait une maison sculptée qui était une maison

(12) Du moins les vagues, dont la tradition a conservé la mémoire avec la date de 1350 qui provient de décomptes de généalogies sur la base d'une durée moyenne (et arbitraire) des générations. Cf. infra pour Tahiti.
(13) FIRTH, 1959, p. 42.
(14) OTTINO, 1972, *Rangiroa...*, pp. 23-26 et 167 et suivantes.

de chefs et devint, vers le milieu du XIXe siècle, maison de réunion[15], une place de réunion appelée *marae*[16]; un lieu de culte *tuahu;* il était entouré d'une enceinte; il disposait sur un site défensif d'une forteresse où se réfugier, en cas de guerre *(pa)* ou bien était organisé en village-forteresse appelé lui aussi *pa*; sa structure spatiale reflétait sa stratification sociale[17]. On a dit que les *hapu* étaient composés d'un certain nombre de familles étendues *(whanau)* apparentées entre elles. De ce fait, du fait aussi de l'inégalité respective des groupes et des agglomérations d'habitat, il n'y avait pas exacte coïncidence entre lignage et village:

— soit qu'un groupe familial occupe tout un village et que le lignage recouvre deux villages ou plus;

— soit, au contraire, que le lignage n'occupe qu'un quartier du village.

Dans l'étude de R. FIRTH, il n'apparaît pas quelle était l'extension des *hapu*, si ces derniers étaient morcelés, émiettés ou non à travers différents villages, comme effet d'un processus de migration interne et de colonisation étalé dans le temps.

Whanau désignait donc une famille étendue composée d'un certain nombre de familles élémentaires (que R. FIRTH appelle « individuelles »); c'était:

— soit un homme, des femmes et les enfants (car les Maori admettaient la polygamie et R. FIRTH a montré brillamment son rôle économique);

— soit un vieillard, sa femme, leurs enfants et petits-enfants;

— soit plusieurs frères, leurs femmes et leurs familles, structure qui rappelle les groupes de *siblings* que P. OTTINO et nous-mêmes avons mis en évidence en Polynésie centrale.

La *maisonnée (whare puni)* correspondait dans les mêmes termes à un *whanau* que le village au *hapu;* les petites familles étendues constituaient une seule maisonnée; les grandes correspondaient à un groupe de maisonnées, voire à un quartier de village.

A côté de cette segmentation en groupes de parenté emboîtés les uns dans les autres et des correspondances de cette segmentation sur le plan de la terre, il y avait une stratification et une hiérarchisation de la société maori qui la recoupait. Il y avait:

(1) Des chefs, *ariki* de la branche aînée, *rangatira* ou cadets; ils avaient le *mana,* puissance ou pouvoir magique, religieux; ils étaient *tapu,* enveloppés d'une aura de sacré: ce qu'ils touchaient devenait *tapu* à son tour.

(2) Des gens du commun, venant des lignes cadettes et de leurs descendants les plus jeunes, d'inter-mariages avec des esclaves, venant également de descendants rachetés de l'esclavage et marqués de la perte de prestige qui s'attachait à ces gens-là. Ils avaient cependant, par rapport aux esclaves qui en étaient dépourvus, une certaine dose de *tapu*[18].

(3) Des esclaves, prisonniers de guerre; l'esclavage n'était pas une position définitive; les femmes mariées avec des gens libres de rang inférieur mettaient au monde des enfants libres. Selon R. FIRTH, les esclaves ne connaissaient pas une

---

(15) Maison de réunion: *Whare runanga,* maison sculptée: *Whare whakairo.* Dans une conférence donnée en 1978 à la Société des Océanistes, D. Simmons, anthropologue au Musée d'Auckland, a souligné que les maisons de réunions dont parle Firth étaient, avant le XIXe siècle, des maisons de chefs.

(16) En tahitien, *marae* a le sens de lieu de réunion religieuse, mais avec une signification de grande portée sociale.

(17) Les chefs habitaient en haut du village, les gens du commun en bas.

(18) Chaque personne, dit R. FIRTH, avait dans la société maori un certain degré de *tapu*, selon son rang, qui devenait plus intense chez les chefs (1959, p. 181).

dure condition ; ce qui les différenciait des hommes libres est qu'ils n'appartenaient pas à la tribu de leur maître et ne pouvaient posséder de terre : seulement ce que le maître leur allouait pour leur subsistance sur la terre dont ce dernier avait l'usage.

A cette stratification selon le rang et la condition sociale, s'ajoutaient les facteurs habituels de stratification selon l'âge et le sexe. Le rôle des femmes se limitait au niveau des familles élémentaires en ce qui concernait les habituelles fonctions domestiques et la production selon la division sexuelle des tâches. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'à l'absence de fonction institutionnelle spécifique de la femme — qui n'empêchait pas les exceptions remarquables — faisait contrepoint leur rôle prééminent, aux côtés des esclaves, dans la force de travail de la maisonnée, et surtout des maisonnées de rang dont les chefs, parce qu'ayant un rang élevé dans la hiérarchie maori, avaient de nombreuses femmes.

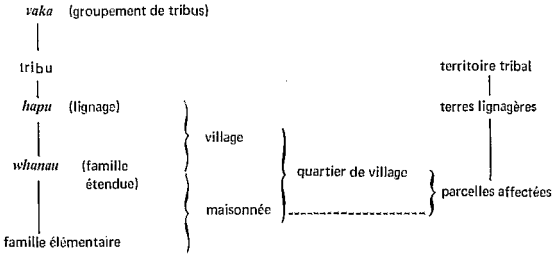


FIG. 2. — *Structure sociale des anciens Maori*

La production

Du fait de leur immigration dans un environnement naturel beaucoup plus froid que celui de leur point de départ, les Maori avaient dû entreprendre une œuvre de longue haleine pour acquérir les connaissances indispensables à la maîtrise de leur nouveau milieu naturel et adapter progressivement leurs techniques aux conditions nouvelles pour eux de l'écologie. Non seulement, les ressources et les matières premières n'étaient pas les mêmes, mais encore, les rigueurs et le rythme contrasté du climat imposaient des impératifs de production inconnus dans les îles intertropicales. Je ferai, ici, deux remarques :

1° A l'esprit d'adaptation dont les Maori eurent à faire preuve, ils s'étaient déjà préparés dans la mesure où la geste polynésienne à travers l'Océan avait été une adaptation permanente à des conditions chaque fois inconnues ; toutefois, le défi était, ici, sensiblement plus considérable que lors de la migration le long de la zone intertropicale. D'une manière générale, le défi néo-zélandais souligne les qualités adaptatives des Polynésiens qui peuvent permettre d'expliquer l'accueil fait aux innovations, qu'il s'agisse du premier contact avec les Européens, des perturbations de la guerre du Pacifique ou de l'irruption du monde contemporain dans les îles intertropicales.

2° Ce défi peut, dans une certaine mesure, expliquer le développement que prirent ici les techniques de fabrication et, parmi elles, les préoccupations céré-

monielles, esthétiques et religieuses ; on peut se demander jusqu'à quel point la richesse de l'art, la force de la religion et l'abondance des fêtes ne venaient pas en balance avec la rigueur du climat, la précarité des ressources et la dureté de la vie quotidienne.

Si les subsistances étaient variées, elles n'étaient pas relativement abondantes et nécessitaient un système d'échanges géographiques assez complexes ; cela venait de la diversité naturelle de l'île du Nord avec ses presqu'îles maritimes, ses baies échancrées, ses plaines alluviales, ses forêts, ses lacs intérieurs, et de la pauvreté de l'île du Sud, encore plus froide, aux montagnes imposantes et aux vallées profondes. La consommation des racines de fougère et la culture des patates douces étaient générales, du moins, pour les patates douces, là où l'on pouvait en faire la culture : il y avait donc un certain nombre de tribus où l'agriculture prédominait. Dans d'autres tribus, l'économie faisait une large place à la pêche, d'où les échanges organisés entre les tribus côtières et les tribus de l'intérieur ; celles qui étaient établies au voisinage des grands lacs intérieurs de l'île du Nord entretenaient également des rapports avec les autres. Un troisième type d'économie tribale était celui où prédominaient des ressources forestières ; le piégeage des oiseaux, la chasse aux rats constituaient d'importantes ressources dans toutes les tribus, en particulier lorsque les autres ressources venaient à manquer.

Car, à la différence des îles intertropicales, la Nouvelle-Zélande posait aux Polynésiens qui l'habitaient un double problème de *réserves* de subsistances et de *soudure*. Non que le problème ne se posât pas en aucune manière dans ces îles : on connaît des procédés de conservation mis au point qui attestaient que les réserves pouvaient être une nécessité ; mais sans doute avec moins d'acuité : l'hiver terrestre pouvait (et peut) être rigoureux en Nouvelle-Zélande et la pêche a des rythmes que l'homme peut pallier plus facilement dans la zone intertropicale que sous les latitudes tempérées. On s'occupait de préserver les ressources en gibier, rats, on faisait des réserves de patates douces, on séchait le poisson : à coup sûr pour la soudure (la chasse était en soi une réserve), mais aussi pour subvenir aux gigantesques besoins impliqués par les festivités que le calendrier cérémoniel prescrivait d'organiser pour toutes sortes de motifs de la vie individuelle et collective.

Les techniques de fabrication occupaient une grande place dans l'économie, d'abord parce que la migration avait nécessité une radicale adaptation des techniques ancestrales ; ensuite parce que l'établissement en Nouvelle-Zélande avait suscité le besoin de nouvelles techniques. R. FIRTH montre ainsi ce que fut l'adaptation du vêtement ; d'abord, la recherche d'une fibre ad hoc qui nécessita une invention ou une adaptation radicale des techniques connues pour la traiter ; ensuite, une adaptation même du vêtement au climat ; enfin et sur la lancée de l'effort de création impliqué par l'adaptation technologique relatée, un effort de création ornementale étrangère aux nécessités du milieu, mais suscitée par des besoins esthétiques, des influences religieuses et le savoir-faire d'un corps de spécialistes. Les Maori utilisaient le bois (diverses espèces selon les usages), l'écorce, les feuillages, des fibres, des teintures végétales ; ils travaillaient le basalte, la pierre ponce, l'obsidienne, le jade ; ils utilisaient aussi les os de baleine, les dents de requin, les peaux de chiens, les plumes d'oiseaux. De la construction des maisons aux bois sculptés à la confection d'ornements en plumes ou en jade, les Maori fabriquaient toutes sortes d'objets : vêtements, couvertures, nattes décorées, herminettes de basalte ou de jade, pirogues, armes, etc...

D'où le grand nombre de spécialistes et d'experts existant, soit au niveau de la communauté villageoise, soit du lignage ; ils avaient, du fait de leurs fonctions, un certain prestige *(mana)* qui leur donnait un certain rang dans la société : c'étaient des sculpteurs, des tatoueurs, des constructeurs de maisons de chefs ou de pirogues, divers experts, des maîtres du savoir traditionnel ; les guerriers les plus fameux avaient aussi un rang supérieur à celui que leur conférait leur naissance ; enfin, les prêtres *(tohunga)*, intermédiaires entre les hommes et les dieux maori, officiants à l'autel sacré du village *(tuahu)*[19], maîtres des rites magiques.

Surplus, accumulation, redistribution

De cette revue de l'économie maori, il apparaît que la production revêtait trois aspects :

— elle couvrait les besoins de subsistance, qu'il s'agisse de se nourrir, de s'habiller, de se loger ou de voyager ;

— elle fournissait des ornements personnels, des insignes collectifs (de lignage ou de tribu) ; elle construisait des maisons de chefs, prestigieuses par leurs sculptures, et des pirogues de guerre ;

— enfin, elle pourvoyait, par l'entretien des chefs, des prêtres, des guerriers, des maîtres du savoir, à la fourniture des services nécessaires à la société maori.

L'économie maori sécrétait donc un surplus de trois façons :

a) comme excédent de nourriture, soit en vue des fêtes, soit en vue de la soudure ; si celle-ci était résolue souvent en recourant à la chasse — le piégeage rituel des oiseaux, créatures des dieux —, elle s'accommodait aussi de la conservation des tubercules et autres produits ;

b) pour la fabrication des biens cérémoniels, de prestige ou de guerre (faire vivre les gens qui fabriquaient ces biens) ;

c) pour la subsistance de ces prestataires de services qu'étaient les chefs, prêtres, guerriers, etc...

Il y avait donc surplus (production qui n'était pas consommée par les producteurs), accumulation (dans des réserves, sur pied comme pour le piégeage des oiseaux ou encore en faisant jouer l'institution du *rahui)* et répartition (des producteurs vers les bénéficiaires ouvriers spécialistes ou prestataires de services). Si l'on insiste à partir de cet exemple maori simple et clair, c'est que le caractère concret de ces faits et l'analyse qui en est faite balaient les arguments qui ont été développés dans la querelle du surplus dont on s'est fait l'écho dans les *préliminaires*[20]. On ajoutera que la négation de l'existence du surplus nous paraît entachée d'arbitraire car elle permet d'occulter ce qui peut faire problème : la légitimité de la répartition du surplus, ce qui est autre chose. Mais sur le plan des faits concrets, on ne pourra, à propos des îles de la Société, que rappeler ce que l'on a déjà écrit et que l'exemple néo-zélandais montre pour la société maori : « sans surplus, il n'y avait plus ni chefs, ni prêtres, ni spécialistes »[21].

---

(19) A rapprocher du tahitien : *ahu* désignant l'édifice de pierre qui, sur les lieux du culte, servait d'espace réservé aux dieux.

(20) R. FIRTH n'a pas absolument nié le concept de surplus, il lui a dénié un caractère « économique ». A ce propos, il souligne la remarque d'un auteur, K. F. WALKER qui déplore le mauvais usage du terme chez un « Océaniste », Bengt DANIELSSON (*Raroia,* 1956) qui appelle surplus ce qui produit un revenu monétaire (le coprah et la plonge nacrière).

(21) ROBINEAU, 1977 b, Reproduction sociale ou changement en Polynésie orientale, p. 168.

La répartition se faisait de la manière dont opéraient la division du travail et les rapports sociaux. Les maisonnées composant chaque village fonctionnaient comme des unités économiques ; le *whanau*, famille étendue, était l'unité de base de l'économie maori, la famille élémentaire formant en son sein une unité de consommation fondée sur les obligations réciproques des époux (nourriture, vêtements, services domestiques, élevage des enfants) ; c'était le *whanau* qui avait la propriété de la demeure et des pirogues et qui disposait, pour la culture, des parcelles affectées pour cela par le lignage. Le *hapu* (le lignage) était lié aux activités majeures du village : opérations collectives de culture (défrichement, plantation), piégeage des oiseaux, chasses aux rats, festivités lignagères (les plus nombreuses : inaugurer une construction, aller à la guerre, faire la paix, accueillir des visiteurs, fêtes de récoltes, de la chasse aux oiseaux ou aux rats, etc.) ; le *hapu* possédait les terres sur lesquelles les individus ou les groupes familiaux avaient des droits d'usage ; il avait la propriété des maisons de chefs, des pirogues de guerre ; dans les grandes fêtes tribales, le *hapu* intervenait en corps. Dans les *whanau* et les *hapu*, les chefs jouaient un rôle économique essentiel, mais comme administrateurs de ces groupes, agents entrepreneurs, gardiens des biens collectifs et hôtes, non comme propriétaires de prérogatives et de biens ou détenteurs d'une souveraineté quelconque. En ce sens, les *hapu* (et à l'intérieur d'eux, les *whanau*), concrétisés en villages, constituaient des communautés auxquelles les chefs étaient soumis ; du fait, d'ailleurs, de la parenté qui unissait tout homme libre à un chef, on a vu parfois la société maori comme composée uniquement de deux ordres : des hommes libres et des esclaves, les hommes libres se trouvant hiérarchisés du fait de leur proximité ou de leur éloignement des lignes aînées dans lesquelles se recrutaient généralement les chefs. On peut, à propos des îles de la Société (cf. infra) former l'hypothèse que ce modèle pouvait correspondre à ce que l'on est en droit de penser avoir été l'organisation tahitienne en dessous des *ari'i*.

Hormis les échanges intrafamiliaux liés à la division interne du travail entre hommes et femmes et aînés et cadets, hormis également la rémunération des spécialistes pour les services qu'ils rendaient ou les objets qu'ils fabriquaient pour les individus et les familles — rémunération consistant en cadeaux de nourriture ou ornements —, les échanges nécessaires entre tribus et la répartition du surplus se faisaient par l'intermédiaire des chefs et au moyen des festivités.

Cela provenait de ce que les chefs étaient des foyers de concentration de la richesse et des centres de redistribution de cette dernière.

1° *Concentration de la richesse par les chefs*

— Les chefs recevaient des présents des visiteurs de marque, des gens de rang inférieur ayant une faveur à demander, enfin, à titre de tribut, des chefs inférieurs placés sous leur dépendance.

— Ils concentraient les produits de leur propre travail (ils faisaient des travaux non dégradants, ceux susceptibles de conserver leur prestige intact, mais n'en avaient pas moins une production directe ; la production de leur propre famille d'autant plus importante qu'ils avaient de femmes et plus un chef était élevé dans la hiérarchie sociale, plus il devait en avoir (et en avait) ; celle, enfin, des esclaves dont le nombre, pour les mêmes raisons de prestige, était fonction du rang.

— Ils percevaient, enfin, une part du produit de certaines entreprises comme la chasse aux oiseaux, en particulier lorsqu'ils avaient des invités ou qu'une fête était en vue pour laquelle il fallait faire des réserves, ou encore lorsqu'il y avait une grosse entreprise de construction en perspective ; en cas de guerre, ils avaient une part importante du butin.

2° *Redistribution*

La chefferie maori, dit R. FIRTH, n'était pas une « ploutocratie ». Dans la société maori, il n'y avait pas de gens très riches : la richesse propre d'un homme ayant un rang dans la société ne dépassait pas de façon excessive celle d'un homme ordinaire, le chef n'avait pas beaucoup de richesses en propre ; en revanche, il en maniait beaucoup : il était une sorte de canal par lequel la richesse affluait vers lui pour s'y concentrer et se déverser ensuite, au-dehors, de nouveau[22].

— Le chef rendait l'hospitalité à ses visiteurs, voyageurs, parents, il devait les traiter selon son rang et selon le leur ; si à les traiter de façon inconsidérée, il s'abaissait à être ladre, il perdait de son prestige.

— Il fournissait la nourriture essentielle des festivités lignagères.

— Il avait des présents à distribuer aux visiteurs, aux parents, aux dépendants immédiats (aux chefs qu'il avait sous son autorité).

— C'était lui qui assurait la subsistance des travailleurs dans les grandes entreprises de construction (maisons de chefs, pirogues de guerre, etc.).

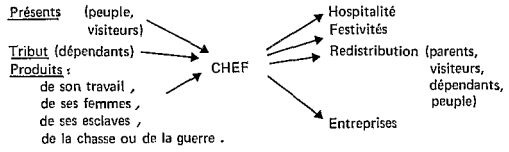


FIG. 3. — *Redistribution d'un chef polynésien*

Bien qu'il n'y eût pas de monnaie maori[23], l'économie maori était une économie d'échanges intenses par le canal de la chefferie et grâce au nombre et à l'importance des festivités qui avaient lieu. Ces dernières, on l'a dit, étaient très nombreuses, qu'il s'agisse de fêter les événements du cycle de la vie individuelle (naissance, imposition d'un nom, tatouage des jeunes hommes occupant un rang, mariage, enterrement, exhumation des os), d'honorer ceux du cycle annuel ou périodique (plantations, récoltes, prémices, phénomènes cosmiques, ouverture de la maison du savoir), des événements de la vie sociale ou économique liés à l'existence du lignage. Ces festivités étaient revêtues, pour les participants, d'une qualité émotionnelle ; elles avaient une fonction d'intégration sociale précise ; de plus, elles devaient être rendues. Elles éclairent sur l'idéologie et le comportement des anciens Maori, au moins, à la fin du XVIIIe siècle, lorsque vinrent les premiers témoignages concernant cette société.

(22) FIRTH, 1959, pp. 133-134.

(23) Le jade fut parfois considéré par les Européens et les Maori imbus d'idées européennes comme une monnaie maori ; ce n'était, dit R. Firth, que le produit qui jouait le rôle le plus important dans les échanges de cadeaux (FIRTH, 1959, p. 409).

Idéologie et comportement

Ce qui faisait agir les chefs, c'était le *mana* (force, puissance) dont ils étaient revêtus ; plus exactement, la force dont les Maori se croyaient revêtus, à l'image des dieux dont la mythologie affirmait qu'ils descendaient ; cette force, proportionnée au rang qu'ils occupaient dans la société, s'exprimait, chez les chefs, par le prestige dont ils étaient revêtus aux yeux du peuple.

Les dieux et les hommes (à l'exclusion des esclaves) étaient entourés d'une *aura* de sacré *(tapu)*, plus ou moins selon le rang (on sait que les chefs descendaient des dieux et que tout Maori non esclave était apparenté aux chefs). Ce sacré, particulièrement net pour les chefs et les choses qui environnaient les dieux ou les environnaient eux-mêmes, était créateur d'interdits dont la violation entraînait des sanctions magiques ou humaines.

Les fêtes se faisaient, selon les Maori, sous le *mana* des dieux, les unes sous celui de Tu, dieu de la guerre, les autres sous le *mana* de Rongo, dieu des arts et de la paix. Elles exprimaient trois caractéristiques : prestige, réciprocité, générosité.

La conduite des chefs était placée sous le signe du prestige ; tous leurs actes visaient à renforcer ce trait aux yeux de leur peuple, des gens de leur rang et des chefs voisins : leur hospitalité ; les présents qu'ils faisaient en toutes occasions aux gens auxquels ils avaient affaire ; les fêtes qu'ils offraient ou patronnaient ; les entreprises qu'ils mettaient en chantier ; et certainement la guerre, dont R. FIRTH parle peu.

Hospitalité, présents, festivité manifestaient leur générosité. La générosité était une des manifestations par lesquelles les chefs affirmaient leur prestige ; les autres étaient l'habileté et l'adresse (conduire une entreprise économique à sa réussite comme la construction d'une grande maison sculptée communautaire ou d'une pirogue de guerre) et la manifestation de la force (la guerre). Chez les Maori, la ladrerie était un péché ; il y avait chez eux un goût de la dépense qu'attestaient les nombreuses fêtes inscrites au calendrier et que devait refléter le comportement des chefs.

Dans les fêtes et les échanges auxquels elles donnaient lieu, dans les autres échanges qui avaient cours, la réciprocité était de règle. Ce principe *(utu)* gouvernait également la vie sociale et économique des Maori. Mais la réciprocité ne jouait pas seulement au niveau des échanges directs, qu'il s'agisse d'individus, de chefs et de groupes, fussent-ils lignagers ou tribaux ; elle jouait aussi au second degré dans les relations entre un chef et la communauté placée sous son autorité. Une fête, une entreprise de construction étaient, du fait des gens qui y participaient et de la communauté que le chef dirigeait, une chose communautaire ; la réussite de la fête ou de l'entreprise donnait au chef du prestige, non seulement parce que cela prouvait son habileté et/ou sa générosité, mais parce que la communauté elle-même pouvait en tirer orgueil et acquérir du prestige aux yeux d'autrui et à deux titres :

— du fait de la réalisation elle-même, une chose qu'autrui pouvait admirer et qui, du fait de la participation de la communauté à la réalisation, était aussi la chose de la communauté ;

— du fait que la communauté avait un chef capable d'organiser ou de conduire une telle chose.

Il se combinait ainsi à ces motivations un autre principe sous-jacent que R. FIRTH ne souligne pas assez à mon avis : l'esprit de compétition. Le prestige du chef reposait sur un principe de réciprocité qui faisait qu'il rendait compétitif le groupe qu'il dirigeait vis-à-vis des groupes homologues et à travers des manifestations de générosité, de création ou de puissance. Les rapports dans le temps d'un chef et de son groupe s'inscrivaient nécessairement dans une dialectique qui faisait qu'à tout apport de l'un devait suivre un apport de l'autre et ainsi de suite ; l'autorité du chef sur son peuple était à ce prix : elle était cela et n'était rien que cela. On a retrouvé, et on retrouve encore, aux îles de la Société, cette forme d'autorité qui implique d'autres rapports que ceux qui tendent à prévaloir dans l'administration des sociétés occidentales.

Reproduction ou développement. Une dynamique de la consommation

Dans l'économie maori, les faits de redistribution s'inscrivaient dans un phénomène plus général de réciprocité. Ce dernier nourrissait-il un simple processus de reproduction de l'économie ou bien contenait-il une potentialité de développement ? A priori, et en dépit de l'absence de profondeur historique de la documentation, on peut répondre par l'affirmative si l'on considère l'immense effort d'adaptation qu'avaient dû opérer les Maori depuis leur établissement pour en arriver au point où les Européens les avaient trouvés à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle.

Mais on peut montrer, de façon plus directe, par l'analyse du surplus au sein du système économique maori, la possibilité de ce développement. Raisonnons à partir du schéma ci-après qui résume le système maori.

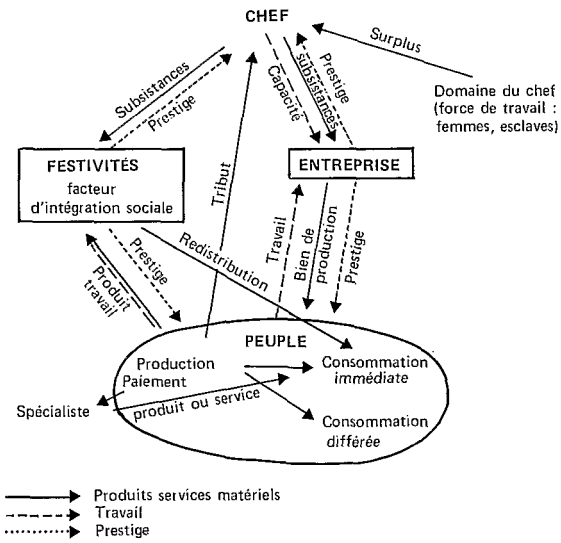


FIG. 4. — *Système économique maori*

Dans l'économie maori, le surplus avait deux sources : le peuple d'une part — mais il y avait toujours une compensation (paiement/services, tribut/redistri-

bution, travail ou produit/bien de production ou prestige) —, le propre domaine du chef (ses femmes, ses esclaves). Loin de nourrir le chef (entre les mains duquel la richesse transitait surtout), le surplus alimentait deux séries d'œuvres collectives : les festivités et les entreprises ; les entreprises avaient en vue, soit la production d'un bien de production, soit celle d'un bien de prestige ; les festivités constituaient un puissant facteur d'intégration sociale ; de toute façon, ces œuvres qui nécessitaient la participation matérielle et morale du chef et de son peuple étaient créatrices de prestige pour l'un et l'autre, suscitaient la renommée de la communauté à l'extérieur et constituaient donc, pour le peuple, un puissant stimulant pour le développement de la production ; mais à la condition que joue le principe de réciprocité, c'est-à-dire qu'au surplus perçu sur le peuple, corresponde dans le temps, une redistribution équivalente de biens et/ou de services. Le système favorisait donc un développement de la consommation, générateur, par le biais des festivités et du système de tribut et redistribution, d'une certaine incitation à la production ; en outre, le développement des entreprises lié à la fabrication de moyens de production obéissait aux mêmes principes et permettait donc de satisfaire les besoins techniques nés du développement général de la production.

La transition

L'intégration de l'ancienne économie maori préeuropéenne dans un système politique et économique capitaliste de colons européens a été examinée par R. FIRTH du point de vue du changement culturel introduit au sein de la société maori. En fait, il s'agit d'un changement complexe et assez total puisqu'il détonna dans les guerres anglo-maori qui durèrent de façon plus ou moins sporadique entre les années 1860 et 1872. Ces guerres consacrèrent l'établissement du peuplement européen en Nouvelle-Zélande et la réduction des Maori à l'état de minorité politique et culturelle au sein d'une société essentiellement européenne. Aussi, la typologie de R. FIRTH des phases de changement culturel par lesquelles passèrent les Maori ne peut-elle satisfaire, non qu'elle soit dépourvue de valeur, mais parce qu'elle atrophie la dynamique sociale maori d'un événement capital : son assujettissement à une société étrangère. R. FIRTH distinguait ainsi : 1) une phase d'impact initial ; 2) l'adoption enthousiaste de nouvelles formes culturelles (importées d'Europe) ; 3) la réaction contre le modèle blanc *(pakeha ways)* : c'était l'amertume de la guerre perdue, qui se situait donc à la fin de la phase 2, d'où la question : comment l'« adoption enthousiaste » avait-elle pu dégénérer en guerre ; 4) l'acceptation des normes européennes après 1880 et le relâchement de la tension née de la guerre ; 5) l'accélération du développement économique (après 1926 et la reprise démographique).

Il s'agit ici de signaler simplement la transformation subie par un système économique original après la venue des Européens. L'exemple de Tikopia, qui constitua le second terrain, par ordre chronologique, de R. FIRTH demeura suffisamment indemne de présence européenne pour que l'anthropologue puisse parler à son propos, et au présent, d'une « économie primitive ».

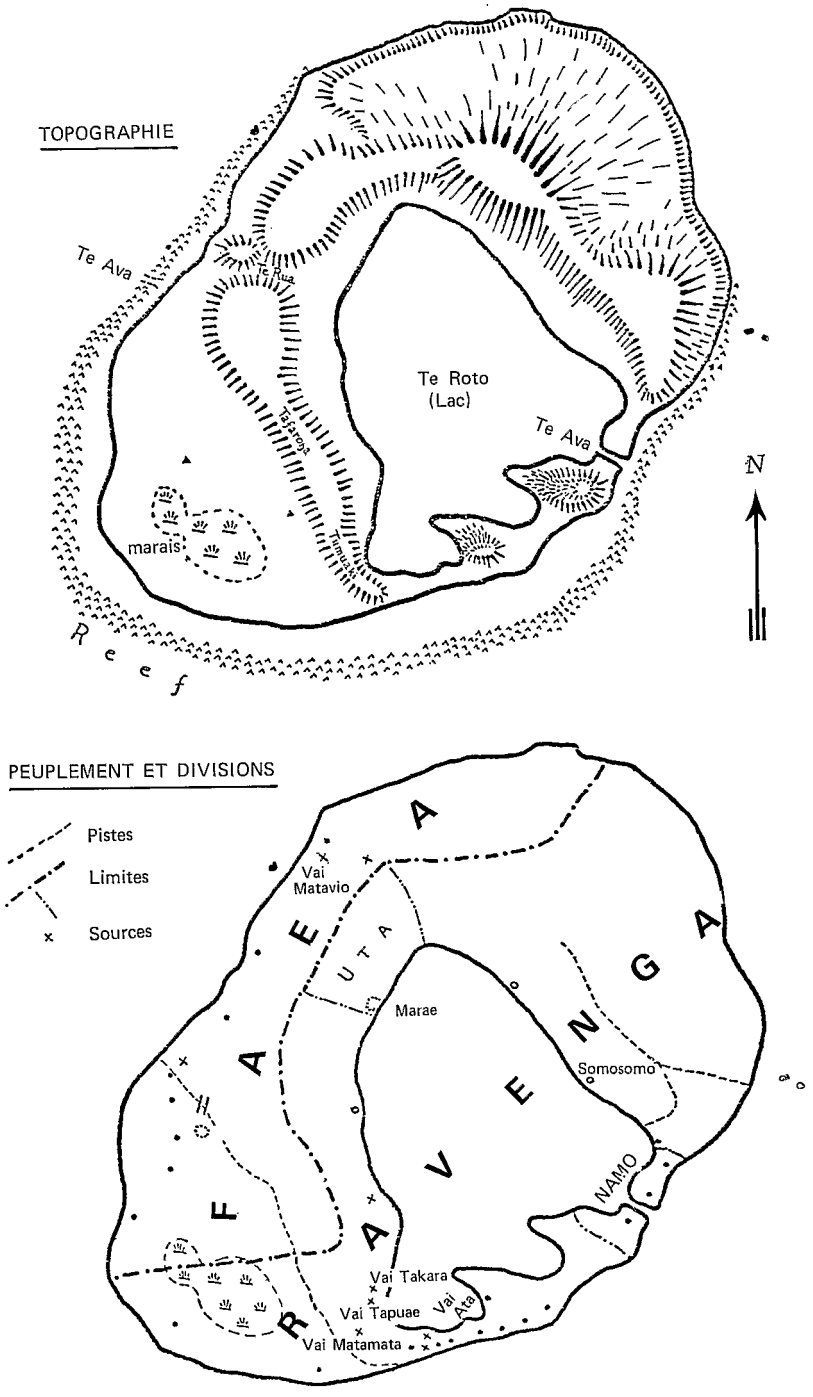


FIG. 5. — *Tikopia*

TIKOPIA

Primitive Polynesian Economy fut publié par R. FIRTH en 1939, dix ans après l'ouvrage concernant les Maori. A la différence de ce dernier qui doit l'essentiel à des sources écrites, il s'agit d'un travail de terrain reposant sur le séjour de l'auteur sur place et de façon continue en 1928-1929 et qui a donné lieu à une série importante de publications[24]. Il s'agit également, non d'une œuvre de reconstruction d'une sociologie vieille d'une centaine d'années, mais de la collecte de faits vivants au moment de leur ramassage. L'intérêt d'en effectuer la comparaison vient de leur similitude, en dépit d'une distance considérable impliquant le jeu d'influences historiques et culturelles différentes et d'un laps de temps au moins égal à un siècle.

La société

Tikopia est une *île haute*[25] située au Sud-Est de l'archipel des îles Salomon, au Nord-Est des Nouvelles-Hébrides, au Nord-Ouest de Fidji, à l'Ouest de Rotuma et au Sud-Ouest des archipels des Gilbert et Ellice[26]. *Polynesian outlier,* une des pièces de la Polynésie marginale occidentale, Tikopia est ainsi placée dans le monde mélanésien, en dehors de la Polynésie conventionnelle dont les éléments avancés sont constitués par Rotuma et les îles Ellice. Mais Tikopia n'est pas le plus engagé des *outliers* dans la Mélanésie traditionnelle (cf. carte générale).

En 1928-1929, la population était de 1.281 (FIRTH, 1965, p. 41) et répartie en une série de villages échelonnés entre le littoral et un lac intérieur. Il s'agissait d'une très petite communauté n'ayant que peu de rapports avec l'extérieur, historiquement avec deux communautés insulaires voisines assez éloignées, l'une mélanésienne (Vanikoro) et l'autre polynésienne (Anuta), ces relations avec le dehors se trouvant quelque peu facilitées depuis la venue de bateaux européens dans la région. Cette petite communauté, ne disposant que des ressources propres et limitées du milieu naturel auquel elle appartenait, était, du point de vue social, fondée sur l'importance de la parenté dans l'organisation économique, le développement d'un système de rangs dans le domaine politique et religieux, et l'élaboration d'un culte religieux d'ancêtres et de dieux gouvernant, selon les Tikopia, la production.

Le système social hiérarchisé, la terminologie, la langue parlée, les traits spécifiques du rôle économique des chefs tissaient entre Tikopia et la Polynésie de nombreuses affinités. L'organisation sociale à Tikopia se caractérisait par la distinction, au sein de la société, des gens du commun et de familles principales ; par la structure pyramidale de la société : familles / groupes majeurs de parenté / clans / prééminence rituelle de l'un des chefs des quatre clans *(ariki)* ; par le rôle dévolu à chaque niveau à l'aîné du groupe ; par la correspondance à chacun de ces niveaux d'une compétence économique et rituelle.

---

(24) *We The Tikopia,* 1936 ; *Primitive Polynesian Economy,* 1939 (réédition 1965). *The Work of the Gods in Tikopia,* 1940. Après un second séjour à Tikopia (1952), R. Firth publia *Social change in Tikopia* (1959 b).

(25) Cf. dans les *préliminaires* ce qui distingue ce type d'île des atolls.

(26) Respectivement, États de Kiribati [Kiribass] et de Tuvalu.

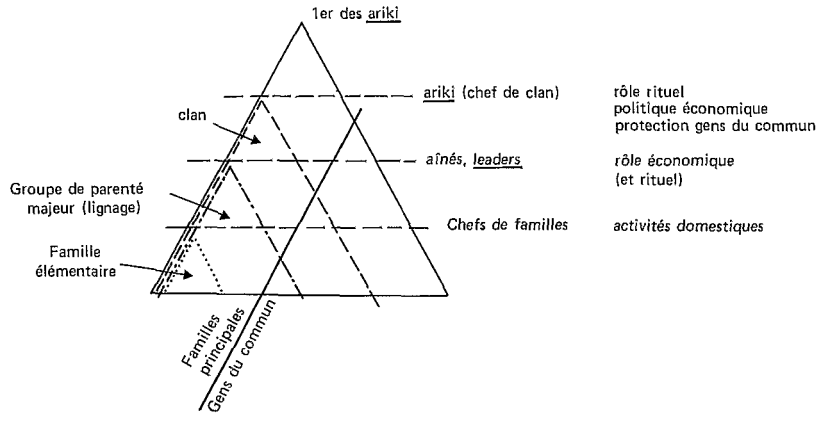


FIG. 6. — *Structure sociale à Tikopia*

A la base, les familles élémentaires qui se rattachaient à des groupes de descendance organisés *(corporate descent groups)* plus larges, que R. FIRTH appelle des lignages, et dont les aînés constituaient les leaders, dotés de responsabilités économiques et rituelles. Ces lignages se rattachaient à l'un des quatre clans dont les chefs *(ariki)* appartenaient aux familles principales, lesquelles se distinguaient des gens du commun en ce qu'elles étaient considérées comme les représentants prééminents des dieux, leur intermédiaire entre eux et les hommes et, à ce titre, dotées du *manu*, pouvoir surnaturel actualisé et canalisé à travers les qualités et les actes des chefs. Les chefs et leurs familles devaient protection aux lignages communs, en échange de produits ou de services qui leur étaient fournis par ces derniers.

Les droits sur la terre reflétaient cet emboîtement des formations sociales; ils étaient liés étroitement à la parenté et distinguaient la propriété, des droits d'usage. L'île était divisée en plantations et jardins, chacun ayant un nom et des limites (il en était, et il en est ainsi à Tahiti); chaque portion de la terre était immédiatement détenue par un groupe de parenté patrilinéaire qui avait des parcelles dans différentes parties de l'île, la branche du groupe le plus proche contrôlant les parcelles situées dans son voisinage; au-dessus de cette tenure, se situaient les droits de propriété des clans, toutes les terres de l'île se trouvant appropriées par ces derniers avec le chef de clan pour suzerain (*overlord* selon R. FIRTH). « Propriété » (je dirai plutôt: droits éminents) et droits d'usage différaient en plusieurs points: affectation des terres de groupes aux membres individuels et aux maisonnées pour la culture; lorsqu'il y avait résidence matrilocale de la famille élémentaire, la femme recueillait de son père des droits d'usage sur certaines parcelles, droits rétrocédés à la mort de cette femme à sa parenté patrilinéaire; usage des terres vacantes (propriété des chefs), sauf interdiction formelle; droits de cueillette limitée, en vue de certaines cérémonies ou entreprises économiques.

La production

Tikopia avait une économie primaire dont les ressources se limitaient exclusivement à l'agriculture et à la pêche. On y retrouve tout le jeu des subsistances propres aux îles polynésiennes intertropicales: *taro*, igname, bananes, noix de coco, arbres à pain, manioc, *ti (Cordyline fructicosa), arrowroot (Tacca leontopetaloides),* sagoutier; elles constituaient les plantations et jardins cultivés par les Tikopia. Il s'y ajoutait la cueillette des fruits sauvages tels que les châtaignes polynésiennes *(Inocarpus fagiferus)*, la pêche en mer et dans le lac intérieur, la capture des oiseaux et des crabes. Il est à noter que l'igname était l'objet (pour l'une de ses espèces, *ufi tapu*, l'igname sacrée) d'une activité rituelle, ainsi que cela se pratique en Mélanésie.

Pas d'élevage: les Tikopia — dit R. FIRTH — pouvaient avoir eu des porcs dans le passé mais n'en avaient pas conservé.

L'outillage était pauvre. Pas de poterie bien que cette dernière se soit répandue bien plus à l'Est, jusqu'à Tonga en des temps préhistoriques, et qu'à présent, des peuples qui n'étaient qu'à une centaine de milles en faisaient usage. Ni métaux évidemment, ni même la pierre pour fabriquer des outils efficaces: les gens conservaient un petit stock de lames de pierre importées, utilisées dans les opérations techniques les plus délicates, et traitées comme des objets rituels; l'outillage (herminettes, couteaux, perçoirs) était en coquillage, bivalve géant ramassé sur le récif ou *Terebra*; les Tikopia utilisaient, par ailleurs, le bois, les fibres et les feuilles des cocotiers et d'autres espèces, le mûrier à papier, l'*Hibiscus tiliaceus* (le *purau* tahitien).

Du safran des Indes (Curcuma ou turmérique, le *rea* tahitien), ils tiraient une racine comestible de couleur jaune (qui servait aux Tahitiens en teinture) et extrayaient un pigment de couleur rouge sang. Ils fabriquaient des étoffes d'écorce battue à partir du mûrier à papier mais n'y imprimaient pas de motifs comme en Polynésie centrale; le tatouage existait, mais avec peu de complexité et de finesse dans l'ornementation, non comme à Samoa, aux Marquises ou chez les Maori. Pas de sculpture du bois; pas de construction complexe des maisons, édifiées en bois avec du chaume de sagoutier ou des palmes de cocotier tressées et pourvues, à l'intérieur, de nattes de pandanus tressé et de couvertures d'écorce battue. Avec l'extraction de la teinture rouge du turmérique, c'était la construction des grandes pirogues qui constituait le sommet de la technologie.

Pauvre dans l'ensemble et ressemblant à ce titre et en dépit de ressources infiniment plus vastes, à celle de Tahiti, cette technologie ne permettait que ce que R. FIRTH, s'inspirant de Gordon CHILDE, appelle une économie de type *néolithique limité* (FIRTH, 1965, op. cit., p. 79).

Fabriquant assez peu de produits sophistiqués, elle n'utilisait pas beaucoup de spécialistes, les chefs (chefs de clans et leaders des groupes majeurs de parenté) ayant un certain savoir technique qui en faisaient des spécialistes. En dehors des chefs, on rencontrait comme spécialistes les experts marins, aussi bien navigateurs que pêcheurs, un expert particulier, le pêcheur de bonites (poisson de la famille des Scombridés), des artisans pour le tatouage, le tressage des filets, la fabrication de la teinture à base de turmérique, la construction des pirogues.

Idéologie religieuse

La pauvreté de la technologie s'accompagnait, en revanche, d'un recours quasi permanent au rituel à tous les stades des activités économiques et à tous les niveaux de la société. Les chefs, avons-nous dit, étaient censés descendre des dieux ; de ces derniers, ils tenaient leur puissance *(manu)* ; à ce titre, ils étaient leurs intermédiaires dans leurs relations avec les hommes, notamment par le contrôle du rituel.

Ce rituel jouait un grand rôle dans les activités de Tikopia : rites de production des biens, rites de conservation, d'accroissement et de protection des ressources, rites de destruction parfois. A ces rites était attachée la notion de *tapu* (interdit) pouvant affecter l'usage de la terre ou de certaines récoltes. Les fonctions que les chefs exerçaient dans le rituel s'emboîtaient les unes dans les autres selon l'emboîtement de la hiérarchie sociale, les rites les plus importants étant réservés à l'*ariki* le plus important, les plus secondaires, aux aînés des groupes majeurs de parenté. Ainsi, parmi les biens qui avaient à Tikopia le plus de valeur, les pirogues les plus importantes étaient l'objet de rites : on opposait les pirogues sacrées pour lesquelles des rites devaient être accomplis par le chef de clan dont elles étaient censées être la propriété, bien qu'il n'en eût pas l'usage exclusif, aux autres pirogues possédées par les groupements de niveau inférieur ou des individus, qui n'étaient pas liées à un chef et à un rituel mais sur lesquelles leur possesseur pouvait appeler la faveur des ancêtres.

L'importance de la religion dans la vie économique venait aussi des aspects cérémoniels qui lui étaient attachés et de leur influence, non seulement sur la production, mais de façon prépondérante sur le système des échanges. C'est aussi la religion qui fondait l'autorité des chefs, autorité qui s'exprimait de façon nécessaire dans la production et au centre du système des échanges.

Les rapports sociaux

Ils s'exprimaient, d'abord, dans le travail ; ensuite, dans le système des échanges au sein duquel les aspects cérémoniels occupaient une grande place ; enfin, dans le rôle occupé par les chefs dans la société de Tikopia.

A Tikopia, toujours selon R. FIRTH, la valeur du travail en coopération était unanimement reconnue. Comme chez les Maori, comme à Tahiti actuellement, le travail en groupe faisait partie des valeurs de la société ; ainsi devait-il en être pareillement dans le Tahiti ancien. Ce qui, à Tikopia, donnait une valeur au travail en groupe est que l'accomplissement des tâches faisait l'objet d'une organisation rituelle parallèle à son organisation technique, et que cette place du rite dans le travail conférait à ce dernier un caractère impératif, en même temps qu'elle donnait confiance dans sa propre compétence au travailleur utilisant des outils qui avaient été dédiés aux dieux.

Il n'y avait pas, comme chez les Maori, de groupe de spécialistes organisé, pas plus que d'organisation pour la transmission du savoir analogue aux maisons du savoir maori, ni non plus, de direction spécialisée du travail. De sorte que le travail à Tikopia s'accomplissait dans le cadre de libres discussions au sein desquelles intervenaient les spécialistes sous la présidence, en quelque sorte, du leader de l'entreprise, chef ou aîné de lignage, à l'autorité très ténue, en butte à la

personnalité des travailleurs, à leur sensibilité personnelle, à leur notion de la dignité.

D'ailleurs, le leader travaillait de ses mains, comme également le chef de clan. R. FIRTH le définit comme prenant une part prééminente dans l'organisation productive de son groupe (lignage), agissant comme leader des entreprises coopératives, ayant une voix prépondérante dans la distribution des biens et constituant le premier responsable des contrats rituels avec les dieux dont dépend la prospérité du groupe. Ce qui avait pour conséquence qu'en cas de mauvaise récolte ou de mauvaise pêche, c'était à lui qu'on faisait appel.

A un degré supérieur, le chef de clan jouait dans les rapports sociaux un rôle analogue: dans le contrôle de la production, dans la distribution des biens, dans la consommation, dans les festivités. Dans la production, le *ariki* était le principal détenteur des terres et des pirogues de son clan; toutefois, l'on a vu que cette propriété exclusive n'empêchait pas l'usage des membres du clan (terres des groupes de parenté, terres vacantes); il contrôlait, par le rituel, le cycle économique saisonnier et, par les interdits sur la terre et les récoltes, l'orientation et la localisation de la production: il avait — dit R. FIRTH — un rôle d'*intégration de la production.* Cette action dérivait de son *tapu*, c'est-à-dire de son autorité de chef. Mais celle-ci ne provenait pas de droits de succession héréditaire, mais dans la ligne successorale, de l'élection par la communauté: de ce fait, le chef se trouvait constamment placé sous la critique de l'opinion publique et ses inclinations se trouvaient constamment soumises à des contraintes.

Le chef, consommateur et redistributeur. — Comme chez les Maori, les chefs étaient au centre d'un système de présents et de contre-présents: présents faits par les parents ou les membres du clan, à l'occasion de leur visite, d'événements du cycle individuel de vie, par les hôtes, par les autres chefs; cadeaux en retour à ceux qui en ont envoyés; prémices de récoltes ou d'opérations économiques; tribut et redistribution à l'occasion de cérémonies occasionnées par le cycle des saisons ou les événements de la vie. Deux points soulignent le rôle redistributif des chefs:

1. Le chef ne se contentait pas de donner ce qu'il avait reçu moyennant la retenue pour lui d'une partie, petite ou non, des présents; il avait ses propres plantations ou d'autres ressources dont le peuple bénéficiait largement; les biens collectifs (pirogues notamment) réputés être sa propriété servaient largement à tous; de ce point de vue, c'est l'aspect *don de la part du chef* qui comptait essentiellement aux yeux de tous et l'on retrouvera cet aspect *distributeur* prédominer à Tahiti dans les rapports des personnalités polynésiennes avec leurs mandants;

2. Le second point vient souligner cet aspect: dès qu'il recevait un présent, le chef se trouvait être le débiteur, non seulement de celui qui donnait, mais de tous ceux qui avaient donné auparavant et qui, par conséquent, estimaient avoir des *droits* sur ce qu'il avait reçu. En quelque sorte, le chef devait donner pour qu'il bénéficie de la générosité qu'on lui attribuait. Le chef se trouvait ainsi pris dans un cycle de générosité: pour être chef, il fallait être toujours plus généreux et pour cela donner toujours et plus; et plus le chef était généreux, plus il était grand et plus cette grandeur rejaillissait sur le prestige de la communauté qu'il gouvernait. Il devait y avoir une compétition latente entre les différents clans; en outre, il pouvait y avoir une certaine norme de correspondance à respecter entre le degré de générosité et le rang; mais cela ne nous est pas dit par l'auteur. En

fait, il nous apparaît que ce cycle de générosité constituait un contrôle étroit du peuple sur le chef.

Les festivités. — Toute cérémonie était l'occasion d'une fête au cours de laquelle on dépensait largement ; les *tapu* des chefs permettaient l'accumulation nécessaire de nourriture ; toutefois, on peut penser qu'étant donné la pauvreté de l'île et la faiblesse en nombre de cette population isolée quasiment, les festivités n'atteignaient ni la taille des réjouissances maori, ni celle des Tahitiens. Naturellement, les fêtes données par les chefs dépassaient de beaucoup par leur ampleur celles que pouvaient donner les gens du commun. Ces fêtes, dit R. FIRTH, avaient un triple effet :

— engager, dans un système de récompenses ou de rémunération, un chef, ceux de son clan, ses invités pour leur dépense de temps, de travail ou de richesse ;

— obliger le chef à faire usage de son contrôle de la richesse pour soutenir sa réputation, assise de son statut ;

— de donner, à travers les dimensions de la fête, du prestige à son peuple et montrer l'attachement de ce dernier à celui qui le dirige.

Le chef, dit encore R. FIRTH, était un pont entre la structure de parenté, l'organisation politique, le système rituel et le système économique.

Réseaux d'échanges. — R. FIRTH détermine quatre « sphères » d'échanges au sein de l'économie de Tikopia selon les besoins :

— au plus bas niveau, la sphère des subsistances ; de menus objets ou services font l'objet d'échanges payés avec de la nourriture ;

— à un niveau plus élevé se situent les besoins de matières premières (le bois de construction par exemple), le recours aux spécialistes, l'utilisation en fraude d'une pirogue, les présents rituels : les paiements sont effectués en étoffe d'écorce battue, en nattes de pandanus, en cordes de coco ;

— à un niveau plus élevé encore se situent des besoins comme les hameçons à bonites, le turmérique, les pirogues : dans cette série, la valeur des objets ne s'exprime ni en termes de nourriture, ni les uns par rapport aux autres ;

— une quatrième sphère est constituée par le paiement d'une pirogue qu'un homme ne peut effectuer seul, sauf à transférer une terre ou à donner une femme en échange.

Ces types de « flux », dirons-nous, s'établissent entre des « agents » que sont les familles élémentaires, les aînés des lignages et les chefs de clans. En fonction de leur finalité, ils sont, en exprimant grossièrement les choses, de trois sortes :

— des flux de subsistances ;

— des flux rituels ou cérémoniels ;

— des flux de paiement : rétribution d'un spécialiste, tribut au chef, subsistance de travailleurs assurée par un chef ou un aîné engagé dans la direction d'une entreprise coopérative (construction d'une pirogue par exemple).

Telle est la structure (élémentaire) de l'économie de Tikopia. Son idéologie : outre la puissance des dieux qui s'incarne dans le *manu* et le *tapu* des chefs (et détermine, en particulier, l'existence d'une sphère rituelle et cérémonielle au sein de l'économie), apparaissent les idées de générosité, de prestige, de compétition, et par-dessus tout de réciprocité. Rapports sociaux : dans cette économie de peu de ressources, les aînés et les chefs, même s'il existe une certaine inégalité dans la

détention de la richesse, sont pauvres (de pauvres aristocrates dit R. FIRTH à propos de ces derniers); ce qui apparaît, c'est le contrôle étroit des chefs (et *mutatis mutandis* des aînés) par leur peuple.

Avant d'essayer de construire le schéma d'une ancienne économie polynésienne qui puisse nous guider pour l'analyse des faits tahitiens, il faut nous reporter à présent aux tableaux d'ensemble de ces sociétés polynésiennes à travers les ouvrages les plus récents de Marshall SAHLINS et d'Irving GOLDMAN, aux principes directeurs qu'ils croient devoir dégager dans la compréhension du fonctionnement de leurs économies et aux caractéristiques qu'ils attribuent aux économies que l'on vient d'étudier: les Maori et Tikopia.

LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES

La bibliographie d'ensemble concernant les sociétés polynésiennes comporte peu de titres. L'ouvrage important, qui date de l'entre-deux-guerres (1924), est le travail de compilation de l'anthropologue britannique Robert WILLIAMSON[27]; ensuite vint Marshall SAHLINS (1958)[28], puis Irving GOLDMAN (1970)[29]. Mais presque de façon contemporaine à la parution du livre de SAHLINS, la formule du *survey* couvrant l'ensemble de la société, synthèse d'un auteur, avait été abandonnée à l'avantage du thème, œuvre d'une équipe, sinon de chercheurs sur le terrain, du moins d'auteurs: ainsi parurent une série sur l'histoire culturelle[30], deux ouvrages sur la terre[31], un autre portant sur l'adoption[32]; il est à remarquer que cette formule a permis de déborder le cadre strictement polynésien et d'y intégrer des faits mélanésiens qui, souvent, s'insèrent dans le même *continuum* d'un phénomène. On n'a pas parlé de l'ouvrage de M. PANOFF qui, en dépit de son titre et d'apports judicieux, concerne surtout deux sociétés[33].

Revenant à la synthèse de l'organisation sociale polynésienne et à ses variétés, ce sont les travaux de SAHLINS et de GOLDMAN qui nous intéressent à cause de leur contemporanéité et parce que leurs ouvrages ont tenu compte des apports de Robert WILLIAMSON. Ils retiennent aussi notre attention parce qu'ils exposent une démarche similaire (un exposé de principes, des monographies de sociétés particulières, l'élaboration de conclusions de synthèse) et, surtout, s'attaquent au problème central de l'anthropologie économique polynésienne auquel les terrains de R. FIRTH nous ont préparés: le surplus de production, selon SAHLINS, et ses rapports avec ce que GOLDMAN appelle l'aristocratie polynésienne.

Pour les deux auteurs, les sociétés polynésiennes ressortissent à un même modèle qui présente, localement, des variations qui correspondent au degré d'évolution de chaque société et que l'on peut ordonner en fonction de cette

---

(27) WILLIAMSON, *The Social and Political Systems of Central Polynesia* (3 vol.).
(28) SAHLINS, *Social stratification in Polynesia.*
(29) GOLDMAN, *Ancient Polynesian Society.*
(30) *Polynesian Culture History,* 1967, édité par Genevieve HIGHLAND et alii par le *Bishop Museum* (Honolulu) en l'honneur de Kenneth Emory.
(31) R. CROCOMBE (éd.), 1971, *Land Tenure in the Pacific;* LUNDSGAARDE (éd.), 1974, *Land Tenure in Oceania.*
(32) Vern CARROLL (éd.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania.*
(33) M. PANOFF, 1970, *La terre et l'organisation sociale en Polynésie.* Il s'agit d'un travail traitant des structures agraires dans quatre districts de Polynésie Française et à Futuna et de considérations sur le rôle de la terre dans les sociétés polynésiennes à partir de ces exemples.

évolution qui forme un *continuum*. Les mots: *adaptative variation* (variation adaptative) (SAHLINS), *variability* (variabilité) (GOLDMAN), rendent compte de ce thème. Les deux auteurs font aussi jouer un lien de cause à effet entre les différences économiques et les différences sociales, mais selon des modalités diamétralement opposées: pour SAHLINS, la base économique détermine la formation d'un surplus qui explique le degré de stratification des sociétés étudiées; il y a ainsi une relation entre la productivité et la structure de la société; pour GOLDMAN, le surplus — plus exactement, le phénomène de redistribution qui suppose matériellement l'existence d'un surplus que Goldman nie dans sa pertinence de facteur économique — est un effet de la stratification sociale qui est d'origine idéologique: ce sont les valeurs polynésiennes concernant les dieux et l'expression de la puissance divine par certains hommes *(mana)*, ainsi que les idées d'inégalités ordonnées autour de la masculinité et de la séniorité qui expliquent la conception *aristocratique* polynésienne de la société; de la différenciation de la société selon le rang découle la différenciation des statuts et, avec elle, les traits spécifiques de l'organisation lignagère, de l'économie et du rituel polynésiens.

Les deux démarches sont identiques quoique symétriquement opposées; les deux auteurs ont, en réalité, progressé de concert dans l'avancement de leur conceptualisation ainsi qu'en témoignent les dates de publication[34]: toutefois, l'analyse serrée de l'ouvrage d'Irving GOLDMAN montre, notamment au niveau du vocabulaire, le souci de se démarquer de Marshall SAHLINS.

La thèse de SAHLINS est la suivante: les sociétés polynésiennes sont organisées en *ramages*, terme qui vient de Raymond FIRTH[35]; un ramage est un lignage non exogame, qui, par la succession des générations, se trouve segmenté en de nouveaux lignages, lesquels, à leur tour, subissent le processus de segmentation: de ce point de vue, les lignages sont ainsi *overlapped*, on dira: « emboîtés » les uns dans les autres, et cet emboîtement s'étend aussi à la terre qui les supporte et à sa gestion économique: SAHLINS parle de *overlapping stewardship* que l'on traduira par: « système de gestion emboîtée ». Mais les lignages occupent aussi un rang qui vient de la place occupée par l'ancêtre de référence parmi ses autres frères, eux-mêmes, chacun, têtes de lignage; ainsi s'explique la stratification sociale de la société: le lignage aîné de la branche aînée fournit les chefs, les cadets des cadets, les gens du commun; les chefs s'attribuent une descendance divine dont les non-chefs se trouvent dépourvus: voilà pour l'idéologie; le système de gestion emboîtée organise une division du travail par laquelle les chefs se réservent les fonctions de direction des activités et de collecte et de redistribution des produits, les gens du commun assumant la production matérielle et bénéficiant, en bout de course, des redistributions: voilà pour l'économie.

Dans cette économie, le suplus au-delà des subsistances est le phénomène de base sur lequel repose toute la stratification sociale. Mais SAHLINS, à la grande satisfaction d'Irving GOLDMAN, il n'en faut point douter, a voulu aller plus loin: rattacher à la notion de surplus celle de productivité et montrer que les sociétés

---

(34) 1955: GOLDMAN, Status Rivalry and Cultural Evolution; SAHLINS, Esoteric Efflorescence... — 1957: GOLDMAN, Cultural Evolution...; SAHLINS, Differenciation by Adaptation... — 1957: GOLDMAN, Variations in Polynesian Social Organization; SAHLINS, *Social Stratification in Polynesia* (1958). — 1960: GOLDMAN, The Evolution of Status Systems...; The Evolution of Polynesian Societies. — 1961: SAHLINS, The Segmentary Lineage. — 1970: *Ancient Polynesian Society* (GOLDMAN).

(35) In, *We the Tikopia*, 1936.

les plus productives étaient les plus stratifiées, ce qui a entraîné pour lui deux avatars :

1. Comment déterminer la productivité d'économies *(a)* non quantifiées *(b)* pour lesquelles on ne disposait que de données qualitatives fragmentaires ?

2. Comment laisser croire, sans faire preuve de simplisme, à une liaison mécanique entre la productivité et la stratification ?

Ce sont là les faiblesses principales, et de taille, de la thèse de SAHLINS. Il y a, en outre, des insuffisances, des points d'interrogation, des questions qui nous laissent sur notre faim, encore qu'on ne puisse reprocher à un auteur d'être moins génial que nous le souhaiterions :

— la stratification résultant du jeu d'un système de rang *(ranking system)* devrait au sein d'une société donnée établir, dans la hiérarchisation du plus grand chef au plus inférieur des gens du commun, un *continuum* sans ruptures ; or, les sociétés polynésiennes présentent non un tel *continuum* des statuts individuels en leur sein, mais des groupes stratifiés avec des ruptures entre les principaux : entre les chefs et les gens du commun, par exemple ;

— la ramification (le processus plus haut décrit) ne rend pas compte non plus d'autres faits : tel est le système des titres de Samoa au sein duquel, ce ne sont pas les individus, mais les titres auxquels ils peuvent prétendre, qui ont un rang ; ce qui a pour effet, aussi, qu'à un système de chefferies « emboîtées » est substitué un système de conseils « emboîtés », chaque conseil ayant un rang et chacun, au sein d'un même conseil, ayant le rang auquel son titre lui donne droit. Or l'explication de SAHLINS, portant sur des différences géographiques entraînant des différences dans les modes de gestion possibles, est peu convaincante[36].

Il y avait donc matière, pour quelqu'un comme GOLDMAN qui se proposait de reprendre cette problématique des sociétés polynésiennes, à s'interroger sur les écarts ou les impasses sahliniennes et à tenter de les dépasser : ce que Goldman n'a point fait, se contentant de reprendre sa propre problématique, encore moins opérationnelle, semble-t-il, au vu des résultats, que celle élaborée par SAHLINS.

Il part du thème selon lequel les sociétés polynésiennes sont des variations autour d'un principe central qui est celui de l'aristocratie. Inspirées par une idéologie selon laquelle la puissance des hommes vient des dieux, ces sociétés sont aristocratiques en ce sens que leur organisation lignagère, différente des systèmes lignagers classiques *(conventional lineages)*, repose sur la notion de rang et de statut. Et ce caractère aristocratique explique l'importance du rituel, la place des chefs dans la production, la répartition des terres, les redistributions de produits. En dépit du caractère arbitraire de la reconstruction et d'inexactitudes imputables à un travail de seconde ou troisième main, Irving GOLDMAN soulève un certain nombre de points intéressants que SAHLINS n'a pas vu, ou à propos desquels il est trop vite passé :

1. L'idée d'aristocratie, à condition de ne pas l'insérer, l'ennoyer dans une explication idéaliste qui n'est plus de la sociologie mais une philosophie spiritualiste ; facteur d'inégalité, l'aristocratie polynésienne — plutôt : les aristocraties

(36) SAHLINS explique que la géographie de Samoa favorise l'organisation de communautés d'autosuffisance, tandis que celle de Tahiti favoriserait une économie d'échanges, donc le fonctionnement d'un système de collecte-redistribution justifiant l'existence d'un système ramifié.

polynésiennes — est à replacer dans le mode de production historiquement prévalent.

2. Les notions d'unilinéarité et de multilinéarité relatives: SAHLINS accuse sans nuance les aspects patrilinéaires des systèmes polynésiens, sans souligner chaque fois la réserve à faire concernant l'importance accidentelle mais réelle du rôle féminin dans les lignées. GOLDMAN affirme, sans toutefois présenter les réserves d'usage, à propos de généralisations sur des matériaux pas toujours sûrs et nécessairement incomplets, que les niveaux les plus élevés (les gens de rang supérieur) obéissent à des règles multilinéaires tandis que ceux de rang inférieur (les non-chefs, les gens du commun) sont organisés de façon non unilinéaire (c'est-à-dire, ne font pas, dans leur organisation, référence à des règles de linéarité). Cette affirmation, pour intéressante qu'elle soit, car elle contribue à différencier de façon un peu plus nette les chefs des non-chefs que ne le fait le principe de la ramification, nécessite une vérification minutieuse, cas par cas. Car, dans la littérature polynésienne orale ou écrite, s'il y a des gens dont nous entendons parler, ce sont les chefs; et d'autres à propos desquels règne le silence que les puissants de ce monde accordent aux petits, ce sont bien les non-chefs, les gens du commun.

3. Les notions d'honneur et de prestige. Maximisée à l'excès par GOLDMAN, cette idéologie, ô combien présente dans les sociétés de Raymond FIRTH, est par trop absente du système sahlinien.

Nous n'avons pas encore envisagé la valeur des classifications des différentes sociétés polynésiennes auxquelles se sont livrés nos auteurs. Irving GOLDMAN classe les sociétés en trois catégories: « traditionnelles », « ouvertes », « stratifiées »; les sociétés traditionnelles (exemple, les Maori) sont celles où le système statutaire lignager est régi par le principe de séniorité; les formations « ouvertes » (type: Samoa) sont celles où interfèrent des nécessités militaires ou politiques (ce serait une distinction pur / impur par rapport à un modèle fondé sur la parenté qui différencierait les unes des autres); les organisations stratifiées (îles de la Société, Hawaii, Tonga, par exemple) auraient une forme complexe résultant de la combinaison des types précédents (ceux-ci seraient des types simples opposés au type complexe que celle-là constituerait)[37].

Marshall SAHLINS, pour sa part, distingue le degré de stratification de la forme prise par celle-ci; on a donc, d'un côté, un classement des sociétés par degré de complexité croissante depuis Ontong-Java jusqu'à Hawaii; et d'un autre côté, la distinction entre les sociétés ramifiées (Hawaii ou les îles de la Société, par exemple) et les formations non ramifiées comme Samoa[38]. Reprenons de plus près cette dernière distinction:

— les sociétés ramifiées correspondent, selon SAHLINS, à des économies au sein desquelles il existe une certaine spécialisation (par exemple entre économies du littoral et économies de l'intérieur) donnant naissance à des réseaux de redistribution étendus: exemples les îles de la Société, Tikopia ou les Maori de Nouvelle-Zélande;

---

(37) Classement des sociétés polynésiennes selon GOLDMAN: *traditionnelles:* Maori, Manihiki-Rakahanga et Tongareva (îles Cook du Nord), Uvea (Wallis), Tokelau, Tikopia, Puka-puka, Ontong-Java; *ouvertes:* Mangaia (îles Cook), Pâques, Marquises, Samoa, Niue; *stratifiées:* Mangareva (îles Gambier), îles de la Société, Tonga, Hawaii.

(38) Organisées en « système de titres ». Cf. M. PANOFF, 1964 b, « l'ancienne organisation cérémonielle des Samoa occidentales ».

— les sociétés organisées par lignées de descendance *(descent line)* et constituées par des communautés gouvernées par des conseils constitués par des détenteurs de titres, correspondent à des économies faiblement spécialisées, se suffisant à elles-mêmes.

On a dit le caractère peu convainquant des exemples géographiques proposés par SAHLINS. Toutefois, la distinction est intéressante à considérer comme hypothèse de travail car, portant sur des sociétés lignagères (qu'elles soient organisées selon un système ramifié ou un système de titres) et établissant une correspondance avec le degré de spécialisation économique, elle vient rappeler la célèbre distinction de DURKHEIM concernant la division du travail social entre les sociétés à solidarité « mécanique » et à solidarité « organique »[39] ; les sociétés à solidarité dite mécanique revêtiraient en Polynésie deux types distincts, le ramifié et le non ramifié. En outre, cette distinction, parce qu'elle privilégie, dans un cas, les aspects redistributifs et, dans l'autre, les phénomènes de simple réciprocité, suggère sa mise en parallèle avec la triade des modèles d'intégration socio-économique de Karl POLANYI à partir des types prédominants d'échanges[40]. On peut ainsi dresser le tableau suivant (tabl. 1).

Tabl. 1. — *Durkheim, Polanyi, Sahlins*

DURKHEIM	Sociétés et économies segmentaires		Sociétés organiques
	Pas de division du travail social		Division du travail social
	Peu de spécialisation. Solidarité « mécanique »		Solidarité fonctionnelle
POLANYI	Réciprocité	Redistribution	Marché
SAHLINS	Économies non spécialisées	Économies un peu spécialisées	
	Collection de communautés auto-suffisantes (économies répétitives)	Réseau de distribution étendu	
	Système de *Descent line*	Système ramifié	

L'ANCIENNE ÉCONOMIE POLYNÉSIENNE

Nous reprenons le cadre précédemment utilisé (étude des Maori et de Tikopia). Notre point de départ est le support social, du fait que l'économie préeuropéenne, prémarchande se trouve encastrée, comme dit POLANYI, dans la structure sociale, ou encore, a contrario en reprenant ce qu'avait écrit MARX bien avant POLANYI, du fait que l'économique n'est pas le niveau dominant du mode de production. De la base sociologique, découle la production qui est le produit de

(39) DURKHEIM, 1960, *De la division du travail social,* pp. 35-102.
(40) POLANYI, 1965 in Karl POLANYI et alii, *Trade and Market...,* pp. 250 et suivantes.

cette base par l'environnement et qui met en valeur et explique, avec l'aide des données sociologiques de base, les rapports économiques; ces rapports soulignent, eux-mêmes, l'idéologie traditionnelle qui sous-tend l'économie polynésienne préeuropéenne. Ce sont ces trois derniers niveaux: production, rapports, idéologie qui nous intéressent, non seulement parce qu'ils doivent nous servir de référence à notre reconstruction de l'économie tahitienne préeuropéenne, mais aussi parce que dans le processus d'évolution créé par la venue des Européens et la pénétration d'une économie marchande et capitaliste, ils constituent différentes étapes dans la conservation des restes de cette économie.

La base sociologique

Marshall SAHLINS, comme Irving GOLDMAN, classe Tahiti parmi les sociétés « stratifiées », par opposition aux Maori de Nouvelle-Zélande et à Tikopia qui ne le sont pas ou le sont moins. Pour GOLDMAN, il s'agit d'un type dérivé d'un modèle originel — le type « traditionnel » — qui n'en présente pas moins, du fait du principe de hiérarchisation par le rang, interne à la société, les linéaments d'une stratification; pour SAHLINS, c'est explicitement une question de degrés[41]. Pour les deux auteurs, ce qui sépare Tahiti des exemples étudiés plus haut est, dans le fond, la plus ou moins grande richesse de la stratification. Mais SAHLINS ajoute, en plus, dans ses critères de classement, la forme de la stratification, l'opposition d'un type ramifié à celui fondé sur la lignée de descendance *(descent line)* bien illustré par le cas de Samoa, et, à cet égard, Tahiti se trouve classé dans le même groupe que les Maori ou Tikopia. On peut donc, dans la construction du schéma d'une économie polynésienne devant servir de référence aux îles de la Société, se rapporter aux exemples fournis par les Maori de Nouvelle-Zélande et l'atoll de Tikopia.

Le support social d'une telle économie est donc organisé suivant un système de ramages, lignages unilinéaires (mais pas toujours), généralement endogames, et qui, par segmentation en fonction de la croissance démographique et de la succession des générations, donnent naissance à de nouveaux lignages qui se classent d'après le rang de séniorité occupé par leurs nouveaux chefs parmi les siblings issus du chef du lignage originel[42]. Un individu se rattache donc successivement à sa famille élémentaire, à la famille étendue qui constitue la maisonnée, au segment de lignage qui forme le village, au lignage que les Maori appellent *hapu*, à la tribu, au groupe de tribus *(vaka)*: en bref, à des groupes de plus en plus importants en nombre en fonction de l'ancienneté de l'ancêtre fondateur et emboîtés les uns dans les autres, le groupe du niveau le plus élevé contenant tous ceux du niveau immédiatement inférieur et ainsi de suite. Chaque individu se trouve rattaché au groupe immédiat dont l'un de ses parents est le chef (d'où la nécessité d'un rattachement unilinéaire qui est implicitement patrilinéaire ou,

(41) Les Maori de Nouvelle-Zélande ne sont pas au nombre des quatorze sociétés polynésiennes étudiées par SAHLINS du point de vue de leur degré de stratification du fait de l'absence, dans les matériaux ethnologiques disponibles, de références explicites aux aspects régionaux que prennent, au sein de la société maori, les rapports entre la productivité et le degré de stratification (SAHLINS, 1958, p. XIII).

(42) Je ne suis pas d'accord avec l'affirmation de SAHLINS selon laquelle les ramages sont patrilinéaires; si cela n'est pas absolument erroné — on ne peut pas dire qu'il existe en Polynésie des lignages matrilinéaires — il convient de nuancer fortement: 1) les femmes peuvent occuper des maillons dans les généalogies qui fondent les lignages; 2) elles peuvent être fondatrices de lignages; 3) assez souvent comme on l'a déjà dit, il faut une *surdétermination* par la résidence pour rattacher un individu à l'une ou l'autre lignée que représentent ses deux parents.

par surdétermination mettant en jeu les faits de résidence, matrilinéaire) ; chaque chef se trouve rattaché à son tour, et avec les individus qui se rattachent eux-mêmes à lui, au groupe de niveau supérieur dont l'un de ses parents est le chef : et à l'intérieur de celui-ci, les sous-groupes se trouvent rangés par ordre de séniorité tout comme à l'intérieur de chacun d'eux se trouvent rangés les individus qui le composent et, ainsi de suite. Peu importe le nom que l'on donne à des groupes ainsi organisés : ramage, clan conique *(conical clan)*[43], lignage statutaire *(status lineage)*[44] ; l'important est le fait d'avoir affaire à des groupes emboîtés les uns dans les autres, se rattachant par une chaîne de parents le plus souvent mâles, parfois féminins, à un ancêtre commun, sous-groupes et individus se trouvant rangés, à chaque génération, par ordre de séniorité, le cadet venant après l'aîné et l'aîné du sous-groupe issu de cadet venant après le cadet du sous-groupe issu de l'aîné.

Ce schéma, auquel adhèrent à la fois SAHLINS et GOLDMAN, trouve son illustration dans l'organisation ancienne des Maori ou de Tikopia avec cette seule différence que le nombre des segments fonctionnant à Tikopia est moindre que chez les Maori (cf. supra les figures s'y rapportant).

Une telle pyramide sociale, fondée sur la parenté, voire l'adoption (ceci est une illustration de l'idée de *flexibilité* dont parle SAHLINS) et hiérarchisée selon la séniorité, se rattache à des dieux en la toute-puissance desquels croient les Polynésiens. Plus précisément, il s'agit d'un système de divinités qui sont gouvernées par des rapports de parenté et des comportements quasi humains et qui expriment à l'égard des humains cette toute-puissance de plusieurs façons : en donnant à un certain nombre d'entre eux, les chefs — l'aristocratie selon GOLDMAN —, un peu de leur puissance, *mana* (à Tikopia : *manu*) ; en favorisant (ou a contrario, en défavorisant) les entreprises humaines, d'où l'importance des rites propitiatoires ou des interdits dans la production notamment ; en portant la paternité des heurs ou malheurs qui affectent la société. Sur le plan social, jouaient deux notions complémentaires dérivant de l'idée de *mana* :

— celle de *tapu* : ceux qui avaient le *mana* étaient, chez les Maori, *tapu*, enveloppés d'une *aura* de sacré, avons-nous dit, et ce qu'ils touchaient devenait *tapu* (sacré) à son tour ; l'idée de *tapu* s'étendait aussi aux interdits élevés pour protéger ce caractère sacré ; il en était de même à Tahiti où était *tapu* (interdite), par exemple, la pénétration du peuple dans l'enceinte du *marae* (lieu de culte), mais sans que cette notion de *tapu* paraisse bien dériver celle de *mana* (cf. infra) ;

— celle de personne et de chose sacrées : tout ce que touchait une personne qui avait le *mana* devenait *tapu,* sacré. A Tahiti, par exemple, la terre que foulait les chefs devenait *tapu* (ce qui, aux temps de la royauté chrétienne et dans les balbutiements de l'économie marchande et de l'appropriation des terres à des fins privées, donnera naissance au principe selon lequel toute terre que foule la majesté royale devient royale). A Tahiti aussi, il y avait un mot pour distinguer les gens (et les choses) sacrés des gens (et des choses) profanes : *ra'a/noa.*

SAHLINS n'a pas suffisamment insisté, à mon sens, sur l'importance de ce rattachement idéologique ; GOLDMAN en a fait, au contraire, tout le fondement de

(43) In SAHLINS, *Social Stratification...*, 1958, p. 140 qui a emprunté ce terme à Paul Kirchhoff, 1955, The Principles of Clanship in Human Society, *Davidson Anthropological Journal,* I, pp. 1-11. Sahlins a repris ce terme in *Tribesmen,* 1968, pp. 24-25, 49-50.

(44) GOLDMAN, 1970, *Ancient Polynesian Society.*

sa construction sociologique polynésienne. Que la mythologie des dieux des Polynésiens soit le produit de l'idéologie des chefs, ainsi que le premier le donnerait à penser ou, qu'au contraire, selon le dernier, l'idéologie religieuse soit le support d'une organisation aristocratique de la société, peu importe; il nous suffira de souligner l'importance des idées religieuses des Polynésiens au plan de leur économie et le rôle dans cette dernière des lignages ou ramages de chefs que GOLDMAN appelle « aristocratie ». Car ni l'un ni l'autre des deux auteurs, ni Raymond FIRTH avant eux, n'arrivent à expliquer comment, par le jeu de la ramification, il peut s'opérer une distinction entre chefs et non-chefs: car, que ce soit chez les Maori ou les Tikopia, s'opposent les ramages de chefs aux ramages de non-chefs, de gens du commun *(commoners)*. Or, les propriétés intrinsèques du phénomène de ramification sont telles qu'elles peuvent permettre de hiérarchiser tous les individus vivants d'une société donnée depuis le plus grand des chefs jusqu'au plus inférieur des gens du commun, mais selon un *continuum*, sans opérer à elles seules une rupture dans ce *continuum* qui puisse différencier une catégorie de chefs d'avec une autre de non-chefs. Bien qu'il semble que tous les individus (les Maori par exemple, hormis les esclaves) avaient un certain *mana*, il était admis le plus fréquemment que le *mana* et les idées complémentaires de *tapu* (sacré, interdit) se rapportaient aux chefs. C'est, en réalité, l'idéologie fondée sur une idée de supériorité au sein des ramages dominants et assortie, à l'opposé, de conditions défavorables à l'accession à cette supériorité (appartenant à une population antérieure aux ramages dominants, ou à des lignages nouvellement immigrés, ou à des groupes vaincus), qui peut expliquer ce clivage aristocratie/gens du commun[45]. Par ailleurs, une analyse faisant place aux phénomènes de relations interpersonnelles et de réseaux connus dans d'autres sociétés océaniennes aurait permis de nuancer ces notions de ramage et d'expliciter les faits de stratification.

Système de ramages emboîtés, avons-nous dit: avec sa conséquence d'un système d'autorités et de pouvoirs emboîtés également, et réalisant du haut jusqu'en bas de la pyramide sociale une division des tâches et une répartition des compétences. Au plus haut niveau, la possession éminente de la terre, les confédérations militaires, les grandes fêtes à périodicité espacée, une certaine prééminence religieuse; au niveau des segments d'un degré inférieur, l'exercice des véritables pouvoirs politico-militaires, la direction de la religion, la coordination des activités économiques, etc.; dans les segments les plus inférieurs, les activités domestiques les plus spécifiques ou les plus parcellaires; et entre ces deux derniers niveaux tout le champ des activités économiques. *Overlapping stewardship* écrit SAHLINS, expression que l'on traduit par « gestion emboîtée ». Il n'est que de se reporter à ce qu'écrit FIRTH tant à propos des Maori que de Tikopia.

Les rapports fonciers traduisent, dans l'agencement des tenures et les droits que les individus ou les groupes y exercent, cette structuration par emboîtement. D'une part, à chaque segment correspond un type de tenure, la tenure de degré supérieur englobant les tenures de degré moins élevé à l'image des segments

(45) GOLDMAN laisse penser que la structure sociale des gens du commun était quelque peu différente de celle de « l'aristocratie » lorsqu'il oppose la multilinéarité de la descendance des chefs à la non-unilinéarité de celle des non-chefs. SAHLINS, en revanche, donne à penser que la structure était pour les uns et les autres la même (ramifiée). Mais que peut-on savoir des classes inférieures de la société alors que ceux qui nous ont parlé, ou ont parlé aux premiers découvreurs ou aux témoins européens étaient, et ont toujours été, des chefs ou des alliés des chefs?

emboîtés les uns dans les autres. D'autre part, il se produit aux différents niveaux de la structure sociale une double différenciation des droits qui tend à séparer la possession formelle de la terre de son utilisation; un ramage possède la terre mais en attribue l'utilisation (entière ou partielle) aux segments de degré inférieur qui le composent; à son tour, cette utilisation aux mains de segments demeure théorique lorsqu'elle donne lieu pour chacun d'eux à affectation aux sous-segments qui les composent. Ainsi, les droits sur une terre se trouvent aux mains d'une multitude de segments, chacun les détenant du segment supérieur qui l'englobe. Emboîtement de droits fonciers, projection sur le sol de l'emboîtement lignager.

La production

Cette structure sociale, la production la reflète dans son organisation, tant à Tikopia que chez les Maori. Elle est le produit de l'environnement naturel par la structure sociale. A ce point de vue, le type polynésien commun était (et est) plus proche de Tikopia que des Maori du fait de l'évidente marginalité géographique de ces derniers; toutefois, cette marginalité, constituée comme un défi, a invité les Maori à le surmonter, ce qui, on l'a vu, s'est effectué de deux façons: en développant les capacités d'adaptation du peuple; en orientant la production vers des objectifs complémentaires, en organisant un système géographique d'échanges, en suscitant une production artisanale — un secteur secondaire venant suppléer aux insuffisances du primaire; en un mot, en intensifiant la division du travail et la spécialisation. Mais celle-ci existe aussi à l'état d'ébauche, à Tikopia.

A Tikopia comme chez les Maori, l'économie peut être considérée de façon schématique, comme formée de deux sphères distinctes, celle des subsistances, celle du cérémoniel. Mais les biens qu'elle produit ne peuvent être classés selon ces deux catégories. Les biens de subsistances sont constitués par les produits vivriers tirés d'activités primaires (cueillette, chasse, pêche, culture) avec cette distinction introduite chez les Maori entre les produits destinés à la consommation immédiate et les produits de réserve; s'ajoutent à ces activités la construction des maisons, des pirogues, la confection des vêtements, nattes, couvertures, la fabrication des herminettes, couteaux, perçoirs, etc.; les fabrications font intervenir ou non un artisan ou spécialiste; ce qui concerne la subsistance correspond au niveau familial, voire villageois.

Les cérémonies mettent en jeu une production artisanale d'ornements (en plumes ou en jade), peut-être l'utilisation de maisons de chefs de grandes dimensions et richement sculptées; elles concernent aussi des masses de produits vivriers, de nattes produites dans le cadre des activités de subsistance en surplus des besoins immédiats des producteurs: la panoplie des biens cérémoniels recoupe donc la sphère des subsistances; en outre, elle n'épuise pas le champ de la production qui concerne aussi la fabrication d'armes, les constructions collectives (maisons de réunion, pirogues de guerre) liées aux besoins des chefs. Les unes s'effectuent par le truchement des spécialistes; les autres, requérant une grande quantité de travail, sont faites en coopération, sous l'égide des chefs en qui Raymond FIRTH voit des sortes d'entrepreneurs.

Cela souligne l'organisation de l'économie polynésienne en trois *cellules de production*: maisonnées, artisans-spécialistes, chefs-entrepreneurs, qui alimentent

des secteurs différents: un circuit des subsistances; un circuit de prestations - redistribution animé par chaque chef de ramage au-dessus du niveau familial; un secteur des biens collectifs constitué par les grandes entreprises coopératives supra-familiales placées sous la direction de chefs de ramages, entreprises dont les produits servent à tous et aux chefs pour les besoins (politiques) du groupe (pirogues de guerre) ou les besoins de prestige (maisons de chefs).

Ces différentes cellules échangent, dans leur fonctionnement, des produits (vivriers ou manufacturés qui sont, soit des subsistances, soit des présents donnés ou redistribués); des prestations de travail; des prestations de service: la jouissance d'utiliser les biens de façon individuelle — telle grande pirogue — ou collective. Tel est le réseau de *flux réels* qu'illustre le schéma donné supra pour expliquer le système économique maori. A ce réseau se superpose, comme le schéma le montre, un *réseau de prestige* qui s'ordonne autour des chefs. La figure 142 s'efforce de rendre compte de cet état de choses.

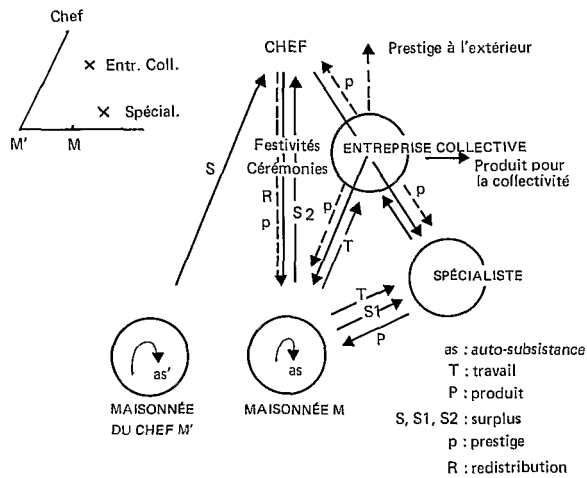


FIG. 7. — *Système économique polynésien*

Le surplus

La maisonnée M fonctionne pour ses besoins vivriers en autosubsistance (ou, si besoin, par échange de biens complémentaires avec les autres maisonnées); pour les produits manufacturés ou les services qu'elle ne produit pas elle-même, elle recourt à la production du spécialiste (fabricant d'herminettes, sculpteur, tatoueur...) et le rémunère en surplus S_1, et/ou en travail T (en apportant, par exemple, au spécialiste la matière première de basalte). S_1 résulte de la production ou de l'accumulation de produit (accumulation obtenue si besoin par production différée, exemple, par le recours à la chasse) au-delà des besoins cycliques (annuels ou saisonniers): il entre dans la seconde catégorie de surplus (S_C = surplus cyclique) envisagé par M. SAHLINS, la première catégorie consistant dans le surplus immédiat S_i dont la conservation permet en fin de cycle de faire

la soudure et qui ne dégage donc pas forcément d'excédent au-delà des besoins. Maisonnée M et spécialiste fournissent aussi du travail au chef dans le cadre des entreprises collectives ; ils sont rémunérés en subsistances tirées des disponibilités du chef, en l'usage collectif ou individuel (s'il y a lieu) du produit ; ainsi, une construction est facteur de prestige à l'extérieur pour la communauté qui l'a édifiée et la possède : prestige pour le chef qui en a eu le leadership de la construction, pour le spécialiste qui y a exercé ses talents, pour les maisonnées qui ont participé à l'édification ; au second degré, ce prestige acquis par le chef vient s'ajouter à celui dont il est revêtu aux yeux du peuple (des maisonnées) pour d'autres raisons.

Car s'intercale entre le chef et la maisonnée M le cycle des festivités et cérémonies : apport de présents au chef (surplus S_2) ; cadeaux R reçus en échange. On a dit et souligné qu'il y a redistribution, faute de quoi il n'y aurait pas réciprocité dans les échanges entre le chef et son peuple : perte de prestige pour le chef aux yeux du peuple. Si le prestige du chef ne jouait pas, R devrait être égal ou supérieur à S_2 ; mais parce que le chef a des charges (d'hospitalité, de visites, de relations avec les personnes de marques, organiser des festivités dignes du rang qu'il détient, faire la guerre, diriger des entreprises, etc.), R peut être inférieur à S_2, la différence consistant dans le prestige dont le peuple crédite le chef ; qu'il vienne à perdre de son prestige et S_2 tendra à diminuer.

Ce qui permet aussi au chef de fonctionner comme un centralisateur-redistributeur de biens et services, c'est sa propre maisonnée M' dont la force productive, avec les femmes (à cause de la polygamie du chef) et les esclaves, peut être considérable.

Il faut, à présent, souligner la différence entre les deux surplus, S_1 (la rémunération du spécialiste dans le cadre des transactions entre ce dernier et une maisonnée M) et S_2, la prestation de M qui va au chef. S_1 est la simple contrepartie du produit ou du service P fourni par le spécialiste ; S_2 est, en revanche, la nécessaire contribution, le nécessaire don au chef. Dans le cas de S_1, il s'agit de deux flux réels réciproques : d'ailleurs, S peut être, en tout ou partie, remplacé par du travail ; de toute façon, même s'il y a apport de matière première (donc apport de travail) au spécialiste, S_1 paie le travail (du spécialiste) cristallisé dans le produit tiré de la matière première : c'est du travail contre du travail. Qu'est-ce que S_2 en revanche ? C'est du travail, cristallisé dans des produits de subsistance qui vont faire vivre les participants à une entreprise collective, des invités du chef, voire permettre de payer des armes aux fabricants (ou subvenir à la construction d'une pirogue de guerre). S_2 est du travail des maisonnées M qui se transforme en festivités, en entreprises de prestige ou de guerre ; de toute façon, en prestige pour le chef ; donc en chef, puisque c'est le prestige qui fait le chef. Le surplus est le canal par lequel la société polynésienne sécrète ses chefs avec ceci de particulier que la redistribution est la condition nécessaire de leur autorité.

Cette discussion fait apparaître, aussi, l'organisation en deux sphères de l'économie polynésienne, la sphère des maisonnées, celle des chefs. La différence entre les deux types de surplus S_1 et S_2 fait rentrer le spécialiste (dans ses rapports avec les maisonnées) dans l'univers de ces dernières : le spécialiste n'est qu'une maisonnée techniquement spécialisée et S_1 n'est qu'une des modalités des échanges prévalant entre maisonnées ; S_2, en revanche, est le véritable surplus qui relie cette économie des maisonnées, basée sur l'autosubsistance et la réciprocité,

à cette économie d'échanges, dont le chef est le pivot, et le prestige la base idéologique. Pour simplifier, l'on a réduit à un seul les divers degrés par lesquels se manifeste la chefferie dans le système ramifié ; également, les maisonnées reflètent, en réalité, différents niveaux familiaux et se réalisent à l'un ou l'autre de ces niveaux, organisant ainsi entre elles des rapports qui peuvent ne pas être réciproques : certaines entreprises de faible importance peuvent être lancées au niveau de familles très étendues ; fêtes et cérémonies familiales mettent en jeu un système de dons-redistribution. La guerre n'est pas, généralement, le fait des chefs du premier degré (les *hapu* maori ou les *paito* tikopians) mais du second ou troisième degré (les « tribus » maori) : de chef en chef, le surplus montait et la redistribution se faisait selon la structure sociale caractérisée par le triple système d'emboîtement des ramages, de leurs terres et de la gestion de ces terres.

La sphère économique de chaque chef, définie par la propre maisonnée du chef, le cycle cérémoniel qu'il animait, les entreprises qu'il dirigeait, les spécialistes avec lesquels il était en relation et la sphère des maisonnées qui fournissait le surplus, se trouvait englobée successivement dans les sphères économiques des chefs de degré supérieur selon la structure fournie par le système de ramification auxquels tous ces chefs appartenaient.

On comprend mieux la fonction intégrative du système des ramages lorsqu'il recouvre des économies composées d'éléments géographiquement complémentaires : entre sphères économiquement homogènes et différentes, l'intégration se fait au niveau de la sphère de degré supérieur qui englobe les premières. C'est la propriété qu'attribue SAHLINS au système des ramages : celui des Maori, de Tikopia, des îles de la Société, à la différence du système des titres, en vigueur à Samoa, qui ne permet pas (ou ne permettait pas) selon lui cette intégration économique supra-villageoise.

L'idéologie de référence

La contrepartie du surplus est, soulignons-le encore, le prestige dont les chefs sont revêtus, chacun à leur niveau, aux yeux des gens de rang inférieur et, au bas de l'échelle, des gens du commun. C'est l'idéologie du prestige qui valide, dans l'économie polynésienne des Maori ou de Tikopia, le système de prestations-redistribution en établissant entre segments sociaux de rangs différents la réciprocité nécessaire, réciprocité sans laquelle il n'y aurait pas de prestation et, par voie de conséquence, de matérialité de la redistribution.

Cette idéologie du prestige a son fondement dans les croyances religieuses liées à l'idée de *mana*. FIRTH écrit que le mot *mana* connote l'idée de prestige. Un chef valeureux, avons-nous vu, qui gagne la guerre ou réussit d'autres compétitions, acquiert du prestige. Sa renommée à l'extérieur lui vaut du prestige auprès de ses sujets. On donne parce que le chef a du prestige ; cela veut dire qu'il est fort, mais qu'il doit donner aussi : réciproquement, quand on a du prestige, on doit être généreux ; si l'on ne l'est pas, on passe pour ladre et l'on perd son prestige (car — je suis tenté d'écrire, en dépit de l'anachronisme, puisqu'il s'agit des anciens Maori — : *E mea ha'ama* cela fait honte). Générosité (esprit de libéralité) et puissance vont de pair. Ce sont ces « propriétés » qui confèrent le prestige nécessaire aux chefs.

Production et reproduction des rapports sociaux

Dans les sociétés lignagères, les rapports sociaux sont souvent envisagés de façon mécanique, comme découlant des relations de structures qui unissent, non des individus mais des personnages (au sens théâtral du terme) dont le rôle est joué par les individus. Dans les sociétés ramifiées polynésiennes, le principe de ramification n'empêche pas le jeu d'une très grande dose de flexibilité. Celle-ci s'exprime, ainsi qu'on l'a déjà souligné au niveau segmentaire : le caractère non absolu de la patrilinéarité, la détermination — ou la surdétermination — du groupe de rattachement de l'individu par la résidence. Mais l'on en reste dans un cadre structural à l'intérieur duquel s'exprime une certaine variabilité. Ce qui fait éclater ce cadre, c'est sa propriété de n'être, dans un système polynésien, qu'un modèle (au sens de l'anglais *pattern)* qui n'acquiert de réalité qu'en s'actualisant dans les activités économiques ou militaires notamment. La puissance économique ou militaire donne du prestige et accroît le nombre des dépendants : la clientèle, donc le surplus et la richesse ; au contraire, la perte de prestige s'accompagne réciproquement d'une perte de clientèle.

Toutefois il ne s'agit que de variations individuelles concernant un même rang (encore que nous verrons aux îles de la Société la fortune militaire, accompagnée de modification de prestige, remettre en cause, et des hiérarchies, et l'idéologie qui les justifie). Dans l'ensemble, les variations économiques ou autres ne remettent pas en cause les hauts rangs de la société distingués des gens du commun, hauts rangs que GOLDMAN appelle l'aristocratie ; ces variations n'opèrent que des remaniements de la hiérarchie au sein de cette dernière. Considérée comme un corps ou un ordre, l'aristocratie capte le surplus qui se forme au niveau des maisonnées et en use pour ses besoins, pour les besoins de la société globale qu'elle estime exprimer, pour la guerre, pour son prestige, en un seul mot, pour être. Détentrice de l'ordre social et, grâce au surplus, de l'ordre économique, ayant la haute main sur l'idéologie qui rattache la société à ses dieux, cette aristocratie a besoin de subir l'action de forces de changement importantes pour que sa suprématie se trouve remise en cause.

CHAPITRE II

Le cadre social de l'économie tahitienne

Le moment est venu de se tourner vers le passé et de rechercher les linéaments de l'économie qui y prévalaient avant l'arrivée des premiers Européens. En 1974, une somme concernant la société et la culture tahitiennes anciennes a été publiée par le Pr D. OLIVER, résultat d'une œuvre de longue haleine ; elle ne touche pas, exclusivement, le domaine qui nous occupe, de sorte que nous devons en traiter le contenu dans le cadre des sources et des travaux disponibles, depuis que les premiers Européens ont débarqué aux îles de la Société, et en fonction des difficultés d'élaboration soulignées par Neil GUNSON dans son article précité (1963) concernant l'histoire tahitienne.

L'article de Gunson concerne l'histoire de la société tahitienne avant la découverte, c'est-à-dire de 1650 environ à 1767, et l'ère des contacts européens avant la christianisation, de 1767 à 1815 (GUNSON, p. 415). Mais les difficultés que décrit l'auteur ne disparaissent pas pour autant avec l'avènement du christianisme à Tahiti, cela du fait de l'indigence des sources écrites jusqu'à l'établissement du protectorat et du gouvernement colonial (1843) ; en outre, certains de ces matériaux (Arii TAIMAI, 1964 ; MARAU, 1971) mêlent les récits de traditions préeuropéennes avec des souvenirs personnels se rapportant à la période qui a succédé ; ils mêlent, également, les dires de l'informateur avec les réflexions, voire les supputations du collecteur de ces dires (tel Henry ADAMS pour les Mémoires de Arii Taimai) ; et on ne sait s'ils sont de Arii Taimai ou de Marau puisque l'historien Henry Adams a travaillé avec l'une ou l'autre de ces personnes, que ces *Mémoires* dits d'Arii Taimai se sont d'abord appelés Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti (Memoirs of Marau Taaroa, Last Queen of Tahiti, 1893), et que ce qu'on appelle actuellement du même titre (*Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti, traduits — de l'anglais — par sa fille la princesse Takau Pomare)* contient des parties déjà publiées dans l'œuvre précédente tandis que d'autres s'en rapprochent beaucoup.

Aussi ne peut-on, à la lumière de cet exemple, utiliser les matériaux disponibles qu'avec prudence et après une critique que Douglas Oliver a effectuée pour son compte mais qui ne nous dispense pas d'y recourir pour les matériaux spécifiques dont nous avons besoin. La présente section est consacrée à décrire le

panorama des matériaux disponibles, à souligner les problèmes que pose leur utilisation, à opérer les distinctions diachroniques nécessaires, et à isoler les matériaux proprement économiques ou susceptibles d'enrichir la connaissance économique que nous devons acquérir à partir du système social.

La seconde section exposera la substance de ce système, et ses aspects économiques feront l'objet du chapitre suivant.

Les matériaux et leur utilisation

SOURCES ET TRAVAUX

On utilise ici une vieille distinction des historiens, combattue par certains (CHESNAUX, 1976, p. 61) mais qui présente pour notre objet des avantages évidents. Dans son article, N. GUNSON distingue trois types de sources que l'on peut dénommer « primaires » par opposition à ce qu'il appelle les « sources secondaires » : les rapports des témoins oculaires ; les traditions ; la sociologie comparative. Les témoins oculaires sont les voyageurs, tel Cook ; des gens qui ont séjourné dans le pays, Maximo Rodriguez, James Morrison, et, plus tard, Moerenhout, consul des États-Unis, et d'autres ; enfin, les premiers missionnaires, John Davies, Ellis. Cependant, Ellis et Moerenhout font état non seulement de ce qu'ils ont vu et entendu mais de traditions qu'on leur a rapportées, et font aussi une large part à l'interprétation et à l'expression de leurs sentiments personnels : sources et travaux s'entremêlent, ce qui n'implique pas qu'il ne faille débrouiller l'écheveau.

Les traditions

MOERENHOUT[1] fait référence à des traditions qu'il cite mais dont il ne fournit ni l'origine, ni le contenu exhaustif.

> *Exemple : Après lui,* Toua, *l'un de ses descendants* (sic), *et parent d'Amo, gouverna les deux îles et livra, à Papara, une bataille mémorable, désignée,* dans les chants et dans les traditions *(c'est moi qui souligne), sous le nom de* Ouré popoï oha (resic).

MOERENHOUT écrit la partie historique de ses voyages comme s'il avait disposé d'un corpus dans lequel il aurait puisé, corpus qu'il dénomme « chants et traditions » (1959, p. 388), « Annales d'O-Taïti » (1959, p. 449) et d'où il tire un certain nombre de récits : par exemple *(te) tamai rahi ia hirahouraïa* (sic), (la) grande guerre de Hirahouraïa (p. 449). C'est Tati, grand chef de Papara rallié à Pomare II et au Royaume missionnaire, puis l'un des principaux chefs de ce royaume après l'avènement de Pomare IV et, en quelque sorte, le chef du parti français, qui, selon l'historien américain Henry Adams, fournit à Moerenhout la substance des traditions dont cet auteur fait état[2] ; les relations étroites qui exis-

(1) MOERENHOUT, 1837, *Voyage aux îles de grand Océan.* Réédité en 1959.
(2) H. ADAMS, 1964, *Mémoires d'Arii Taimai,* pp. 88-89. Cité par N. GUNSON, 1963, p. 416.

tèrent entre le prince tahitien et le négociant européen rendent cette assertion très plausible ; toutefois, cela n'infère pas l'existence du corpus dont nous parlions mais, seulement, d'un informateur traditionnel dénommé Tati, voire d'une poignée d'informateurs groupés autour de ce dernier, et dont disposa Moerenhout. Seulement, d'autres écrivirent à la suite de Moerenhout en s'inspirant de lui et prirent pour argent comptant les références aux traditions.

VINCENDON-DUMOULIN et C. DESGRAZ[3] parlent des « chants » (p. 338) qui racontent la bataille de *Oure-popoï-oha* (sic), des « Annales de Taïti » (p. 502) ; à la suite, Eugène CAILLOT[4] cite la guerre de Rua *(Te Tamai-ia Rua)* (sic, p. 112), la guerre de Hirahuraia ou de Tire (p. 117) ; le pasteur REY-LESCURE reprend dans son abrégé[5] les mêmes expressions : « annales tahitiennes », « guerre de Rua », « guerre de Tiré (sic) » (1970, pp. 40 et 45). Tout repose en réalité, semble-t-il, sur les dires de Tati transmis à Moerenhout, et la part de Tati est difficile à évaluer du fait que Moerenhout nous présente un discours historique, chronologiquement ordonné, mêlant indistinctement ce qui venait de la tradition fournie par Tati, ce qui venait des voyageurs et ce qui venait des missionnaires.

Aussi peut-on considérer plus communément comme recueil de traditions ce qui vient de la princesse Arii Taimai et de la reine Marau, d'une part, et ce qui a été collecté par le Révérend Orsmond et publié par sa petite-fille Teuira Henry sous le titre : *Ancient Tahiti* (traduit en français : *Tahiti aux temps anciens).*

A la fin du XIXe siècle, l'historien Henry Adams fit avec le peintre J. La Farge un voyage à Tahiti et recueillit de la bouche de Arii Taimai un certain nombre de traditions historiques sur Tahiti et Moorea. Arii Taimai était, on y reviendra, la petite-fille de Tati et la descendante, notamment, des Teva de Papara et des Marama de Moorea. Mariée à un négociant britannique installé à Tahiti, Alexandre Salmon, elle avait reçu une éducation purement tahitienne et ne quitta jamais les îles de la Société. Ayant joué un rôle de conciliation dans la fin de la guerre franco-tahitienne, familière de la reine Pomare IV, elle était déjà âgée lorsque Adams et La Farge arrivèrent à Tahiti et c'est sa fille Marau, mariée au roi Pomare V, fils de Pomare IV, qui l'aida dans la dictée de ses Mémoires. Marau se considérait, ainsi que sa mère et son arrière-grand-père, comme une Teva ; elle avait reçu une éducation britannique à Sydney et fut mariée à un Pomare de vingt ans plus vieux qu'elle pour convenance politique : conforter le trône de Tahiti par l'alliance de la famille régnante avec une famille qui avait été investie du titre suprême de Tahiti[6]. Lors de la « donation » de Tahiti à la France, la princesse Takau Pomare raconte que sa mère Marau reprocha violemment à son époux Pomare V de s'être comporté, par cette renonciation, de façon indigne, et elle le fit en faisant allusion aux origines non tahitiennes des Pomare[7]. On peut penser que les désaccords matrimoniaux, le mépris qu'éprouvait Marau pour son mari, Pomare, en même temps que le besoin psychologique de contrebalancer son éducation moins tahitienne par une exaltation des racines ancestrales, conduisit Marau à se faire le champion des Teva dépossédés du titre de Tahiti au profit des Pomare considérés comme usurpateurs.

---

(3) VINCENDON-DUMOULIN et C. DESGRAZ, 1844, *Iles Taïti. Esquisse historique et géographique.*
(4) E. CAILLOT, 1910, *Histoire de la Polynésie orientale.*
(5) Ph. REY-LESCURE, 1970, *Abrégé d'Histoire de Tahiti* (2e éd.).
(6) Titre traditionnel de *ari'i nui* (chef suprême, roi), à connotation honorifique et religieuse (la traduction anglaise, souvent utilisée, est *Paramount Chief).*
(7) MARAU TAAROA, 1971, préface, p. 16.

Aussi Gunson fait-il état, à juste titre, de la prudence nécessaire pour traiter les matériaux des *Mémoires d'Arii Taimai* qui reflètent un conflit idéologique Pomare/Teva ; Aurora Natua a souligné également la difficulté qu'il dut y avoir pour Adams à collecter des informations auprès d'une personne comme Marau qui, jeune et belle, se trouvait prise dans l'atmosphère de fêtes qui prévalait dans l'aristocratie tahitienne, avec les réceptions au palais royal et à l'hôtel du gouverneur, l'arrivée des bateaux, la présence de la Marine et les réjouissances au district, atmosphère dans laquelle Adams et La Farge se trouvèrent, d'ailleurs, entraînés[8]. Mais il y a plus : ce que l'on appelle les *Mémoires d'Arii Taimai,* publié en 1947 sous le double vocable de Arii Taimai et de Marau Taaroa, comme fac-similé d'une édition privée de 1893 et qui fut traduit en français en 1964, donne de l'auteur, H. Adams, l'idée d'un bien curieux historien. Car, par la voix supposée de Arii Taimai, c'est Adams qui s'exprime, c'est la vision de l'histoire tahitienne qu'en a un Européen qui a eu Arii Taimai pour informateur. Dans son introduction à l'édition française, Bengt DANIELSSON a, grosso modo, fait le partage de ce qui, dans le livre, revenait soit à l'auteur, soit à l'informatrice (ou aux informatrices) : la moitié seulement concerne les traditions rapportées par cette (ces) dernière(s)[9]. GUNSON, qui souligne également cette difficulté, se rapporte aux notes écrites par John La Farge à propos de son ami Adams qu'il dépeint comme plus Teva que les Teva[10].

L'autre source traditionnelle ne présente pas moins, pour son utilisation, de difficultés quoique d'un autre ordre. *Tahiti aux temps anciens* se présente comme un corpus de traditions recueillies dans la première moitié du XIXe siècle par le Révérend Orsmond, pasteur de la Société missionnaire de Londres, arrivé à Moorea en 1817 et chargé de l'Église d'Afareaitu ; Orsmond s'intéressa aux traditions concernant le Tahiti ancien ; dans l'affaire de l'hérésie visionnaire de la Mamaia, il refusa la répression, à la différence de ses confrères ; enfin, il fut l'un des rares pasteurs à ne pas suivre Pritchard dans l'hostilité aux Français que ce dernier animait et il refusa de quitter les îles de la Société lors du départ des missionnaires consécutif à l'établissement du protectorat français. A côté de ce qui fut recueilli par Orsmond figurent d'autres éléments fournis par Mare, grand-prêtre de Moorea, d'autres grands-prêtres, Pomare II, etc. Le manuscrit original qui datait de 1848 fut perdu et c'est la petite-fille d'Orsmond, Teuira HENRY, qui « entreprit de (le) reconstituer..., utilisant... les notes personnelles et manuscrits de son grand-père *et les complétant à l'occasion par ses propres études* » (c'est moi qui souligne). « Elle y consacra pratiquement sa vie entière et mourut en janvier 1915 »[11]. La publication en anglais étant de 1928, c'est le Bishop Museum de Honolulu qui se chargea de la mise en forme définitive. D'autres renseignements sur les conditions de l'élaboration du manuscrit de Teuira et de sa publication sont bien troublants[12]. Ceci explique peut-être que l'on trouve dans le texte les

(8) Mlle Aurora Natua, secrétaire de la *Société des Études océaniennes,* Papeete (communication personnelle).
(9) ADAMS, 1964, Introduction par Marie-Thérèse et Bengt Danielsson, pp. XX-XXI.
(10) GUNSON, 1963, p. 416.
(11) Teuira HENRY, 1962, p. 13.
(12) HENRY, op. cit., pp. 13-14 : à Honolulu, Teuira Henry fit « des études comparatives » ; le Bishop Museum retranche du manuscrit quelques pages déjà parues dans le *Journal polynésien* (?) ; certains énoncés scientifiques erronés — fait de Teuira — furent corrigés ; le texte tahitien recopié par une personne qui ne connaissait pas la langue et non relu par l'auteur contiendrait des erreurs. Une première critique, faite par un chercheur du pays, maîtrisant non seulement la langue, mais davantage sensibilisé qu'un étranger à l'intelligence des textes, a fait l'objet d'une thèse de doctorat (BODIN V., 1977, *Tahiti, la langue et la société*).

développements de Percy SMITH concernant les grands voyages polynésiens dont Douglas OLIVER a écrit qu'ils relevaient d'une conception romantique de la Polynésie[13]. Cependant, l'ouvrage présente l'avantage de permettre à l'utilisateur de déceler les passages suspects, du fait que chaque texte se trouve identifié par son auteur.

Avant de quitter le domaine de la tradition orale, il conviendra de mentionner les recueils plus modestes mais très précieux parce que réalisés avec beaucoup de sérieux pour le compte du gouverneur Bruat lors de l'établissement du protectorat et qui concernent, l'un l'organisation de l'ancienne société tahitienne (de Bovis, 1855), et l'autre l'état des chefferies de Tahiti et de Moorea au milieu du XIXe siècle avec la mention des anciens chefs et *ari'i* (RIBOURT, 1850).

La sociologie comparative est le troisième terme envisagé par Gunson pour l'élaboration d'une histoire tahitienne à partir des matériaux « primaires ». Ce fut, dans notre démarche, le point de départ pour la « reconstitution » ou la « construction » de l'économie des anciens Tahitiens: élaborer un schéma des économies polynésiennes anciennes qui puisse être testé à l'aide de matériaux tahitiens disponibles.

Les sources secondaires

Selon Neil GUNSON, il s'agit, outre le travail des historiens proprement dits dont Eugène Caillot nous donne un exemple, d'une part, des « éditeurs » des récits de voyageurs, d'autre part, des ethno-historiens dont Handy fut le précurseur et dont Colin Newbury et N. Gunson lui-même sont parmi les représentants actuels[14]. Ne nous arrêtons pas aux éditeurs des premiers voyages tel Hawkesworth qui, littéralement, rédigèrent les voyages de Wallis, Cook, etc., à partir des journaux de bord et y firent valoir leurs conceptions du « bon sauvage » héritées du siècle des Lumières[15]. Mais suivant toujours Gunson, il apparaît que les notes de J. B. Baeglehole qui accompagnent sa grande édition des voyages de Cook « fournissent un exemple classique de l'attitude dogmatique de l'historien dans des matières qui apparaissent devoir demeurer très ouvertes »[16].

L'ouvrage de l'ethnologue E. S. C. Handy, *History and Culture in the Society Islands* (1930) reflète les ambiguïtés du travail historique effectué sur les matériaux fournis par Arii Taimai qui, l'écrit Gunson, est manipulé pour démontrer à partir de sources écrites des théories personnelles (GUNSON, 1963, p. 418). HANDY a accrédité la thèse des *Hui Ari'i*, couche culturelle d'aristocrates venant par migrations se superposer à un fond de peuplement *manahune,* ce, sur la base des Mémoires collectés par Henry Adams et revivifiés par la fréquentation de la reine Marau en qualité d'informatrice privilégiée: l'idéologie antagoniste Teva/ Pomare de Marau a trouvé un aliment et une nouvelle justification dans l'opposition construite par Handy *Hui Ari'i* = Teva ≠ *Manahune* = Pomare: les *Hui Ari'i* Teva venant se superposer par conquête aux *Manahune*, comme les princes

(13) OLIVER, 1974, I, p. 539, notes 7 et 10; II, pp. 909-912.

(14) Cf. également la thèse de P. LAGAYETTE (1973): *Henry Adams et les mers du Sud: « The Memoirs of Arii Taimai ».*

(15) GUNSON, 1963, p. 415, notamment note 2.

(16) *« Professor Beaglehole's notes to Cook's Voyages provide a classic example of the dogmatic attitude of the historian to matters which appear to be still very open »* (GUNSON, 1963, p. 418 à propos de J. C. BEAGLEHOLE (éd.), 1955 et suiv., *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery.*

Pomare n'étaient pas des *Hui Ari'i*, ils ne pouvaient que sortir des *Manahune*[17].

Sources écrites assez peu sûres, théories audacieuses en égard à la base factuelle, entremêlement des données collectées et du travail d'élaboration, tels sont les difficultés et les écueils de la recherche historique tahitienne.

PROBLÈME DE DÉFINITION DE LA PÉRIODE DE RÉFÉRENCE

Une des difficultés, et non des moindres, pour l'explicitation du système social tahitien ancien, réside dans la dispersion dans le temps des indices permettant l'élaboration de ce système. On ne croît pas à l'existence d'une société immobile, point zéro merveilleux d'où est partie l'évolution tahitienne, mais au contraire que la formation sociale tahitienne à laquelle ont été confrontés les premiers Européens est la résultante d'une dynamique en très large partie inconnue. Or, le milieu du XVIIe siècle, ou comme disent certains, la date de 1650, constituerait dans le temps un point de repère susceptible de délimiter une période mieux connue et de servir de référence pour cette explicitation du système social.

Les historiens de Tahiti ont travaillé, avant l'arrivée des premiers Européens (1767), sur le siècle qui a précédé la découverte, c'est-à-dire à partir de 1650. Savoir à quoi correspond cette période et si le milieu du XVIIe siècle a une signification particulière revient à poser le problème des datations en dehors de l'écrit, c'est-à-dire, dans ce qu'on appelle la proto-histoire, à se référer à ses deux sources essentielles: l'archéologie et les généalogies.

Références archéologiques: les marae

A l'occasion des « mélanges » offerts à Kenneth EMORY (1967), José GARANGER a, sur la base des résultats de l'archéologie, prôné la division de l'histoire ancienne de Tahiti en trois époques: 1) pré-Maupiti; 2) Maupiti; 3) époque des *Marae*[18].

Maupiti, du nom de l'une des petites îles Sous-le-Vent, à l'Ouest de Bora-Bora, fait référence à la découverte du plus ancien site humain connu jusqu'à présent aux îles de la Société, témoignant d'une culture analogue à celle des Polynésiens de Nouvelle-Zélande chasseurs de *moa (Dinornis),* et antérieure aux migrations tahitiennes vers les îles Hawaii[19].

Les datations qui furent faites des sites étudiés, lors des différentes missions archéologiques, se révélèrent toutes postérieures au XIIIe siècle, à l'exception d'une seule[20]: se trouvent concernés, en particulier, tous les *marae* (lieux de culte) datés lors de ces missions.

Les cinq siècles qui, du XIVe au XVIIIe, couvrent cette *époque des marae* se caractérisent donc par « l'extrême prolifération de ces structures et leur épanouissement architectural » (GARANGER, 1969, p. 258).

---

(17) Tout le raisonnement repose sur la place réservée dans la société aux *manahune*. Inférieure chez les Teva, elle était plus élevée chez les Pomare.

(18) GARANGER, 1967, in *Polynesian Culture History* (Genevieve A. HIGHLAND et alii ed.), pp. 387 et suiv. Publié en français en 1969, *Bulletin de la Société des Études Océaniennes,* n°s 168-169, pp. 258-259.

(19) Découverte faite en 1962 et 1963 par les archéologues K. Emory et Y. Sinoto (cf. EMORY et SINOTO, 1964 et 1965). Les dates obtenues les plus anciennes sont 860 après J.-C. ± 85. J. GARANGER suppose les migrations vers Hawaii vers 1300-1500.

(20) A Afareaitu (Moorea), vers l'an mil après J.-C.

Ils diffèrent de la période précédente (Maupiti) en ce que les lieux de culte ne devaient pas présenter la forme architecturale qu'ils ont prise par la suite, mais devaient être moins élaborés et moins nombreux (GARANGER, 1969, ibid.): avoir quelque chose d'analogue — suggère le même auteur — avec les structures existantes en Nouvelle-Zélande.

Quant à l'existence d'une époque pré-Maupiti, elle est seulement suggérée comme un développement éventuel de la profondeur historique découlant de découvertes, très antérieures à l'an mil après J.-C., de la présence de l'homme aux îles de la Société et des différences culturelles qui pourraient apparaître à leur propos.

Les marae *étaient, à l'époque de l'arrivée des Européens, des structures lithiques à caractère religieux. C'était souvent des espaces pavés, parfois enclos (dans les îles au Vent de l'archipel)* (GÉRARD, 1974, p. 211). Le mur d'enceinte fait d'un appareillage de pierres sèches (empilées les unes sur les autres sans liant) pouvait atteindre communément des dimensions de 1 m de haut sur 1 m de large; parmi les grands *marae* que l'on trouvait sur le littoral, le mur était fait d'assises régulières de pierres oblongues façonnées par l'homme (GARANGER, 1969, p. 11): d'où la distinction introduite par Kenneth Emory pour les îles du Vent des *marae* intérieurs et des *marae* côtiers[21]; un tel exemple de *marae* « intérieur » est fourni par *Afareaito, marae* édifié sur les pentes de la cuvette de Opunohu à Moorea par Marama, *ari'i* (prince) de Haapiti, pour consacrer son installation dans la

1. *Marae Arahurahu* (cliché J. GARANGER). Noter: le *ahu* à degrés, le mur d'enceinte en pierres travaillées, la cour pavée, les *unu* (poteaux en bois sculptés), l'autel en bois *(fata)*, les pieds de *ti (Cordyline fructicosa)*.

(21) In K. EMORY, 1933, *Stone Remains in the Society Islands.*

région et la création — ou la prise de possession — du district de Amehiti ; un exemple de *marae* « côtier » est celui de *Marae Ta'ata*, dans la vallée de Papehue, commune de Paea, à Tahiti, étudié par J. GARANGER (1975). Parfois aussi, le *marae* pouvait prendre l'aspect d'une grande plate-forme pavée, surélevée, dont les murs de soutènement étaient faits d'assises régulières de pierres oblongues façonnées : exemples, le *marae Ahu o Mahine* à Opunohu et, toujours à Moorea, la structure appelée MAAS 2.4, de l'ensemble religieux étudié par B. GÉRARD sur

2. *Marae Titiroa,* Opunohu, Moorea. Au fond, le *ahu* rectangulaire et bas, le mur d'enceinte en pierres non travaillées, la cour pavée ; au milieu de la cour, des *mape* « châtaigniers tahitiens ou polynésiens », *Inocarpus fragiferus* au port spectaculaire.

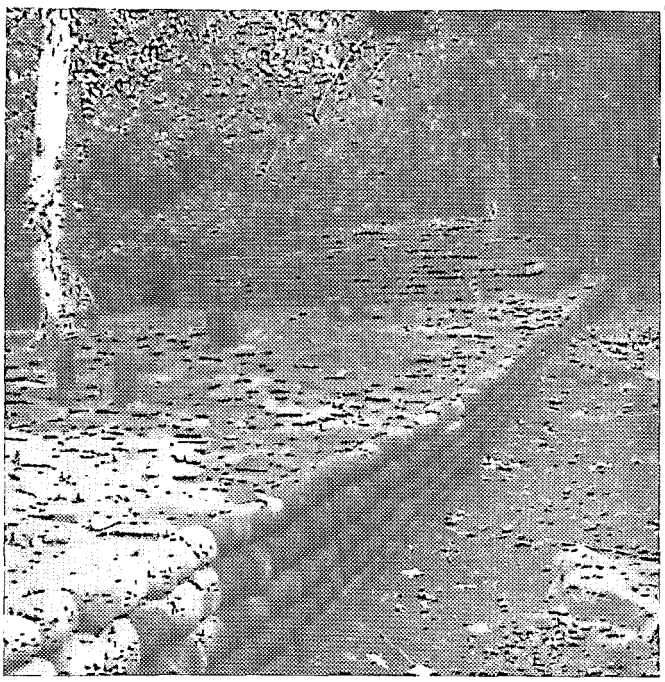
la terre *Ateteura* dans la grande vallée d'Afareaitu (GÉRARD, 1978, p. 410). *A une extrémité de cet espace de la cour ou de cette plate-forme, il pouvait y avoir une construction surélevée (péristalithe ou plate-forme) ou simplement, une série de pierres dressées* (GÉRARD, 1974, p. 211). C'est ce que d'EMORY à GARANGER l'on a appelé l'*ahu*[22] et qui a été considéré comme un élément distinctif des types de *marae* aux îles de la Société ; avec toutes les réserves qui s'imposent dans toute tentative de classement de ce genre — car nombreux sont, à partir de ces types, les cas d'espèces composites, on a distingué les trois types suivants :

1) *marae* côtier des îles du Vent (surtout Tahiti et Moorea), à *ahu* de forme pyramidale, fait d'assises de pierres oblongues façonnées : c'est le cas, à Moorea, du *marae Nuupure* de Maatea et à Varari (côte Ouest de Moorea) du prestigieux *Marae Nuurua* ; c'était la forme que revêtit le grand *marae* de Mahaiatea

(22) Litt. *ahu* fait référence à une construction de pierres, à un espace construit. Cf. les mots *Ahu*, v.a. et *Ahuarii*, s. in DAVIES, 1851, pp. 12-13 et GÉRARD, 1978, pp. 414 et suiv.

construit par la reine Purea pour asseoir le prestige de son fils Teriirere et qui aurait cristallisé à Tahiti l'opposition à la suprématie des Teva-i-uta ; le *marae* reconstruit d'Arahurahu fournit une bonne image de ce type (photo 1) ;

2) *marae* intérieur dans le même archipel des îles du Vent, en pierres non façonnées, avec un *ahu* constitué par une plate-forme basse, tels le *marae Titiroa* à Opunohu (Moorea) ou celui où Cook vit un sacrifice humain à Tahiti[23] (photos 2 et 4) ;



3. *Marae Ahu o mahine,* Opunohu, Moorea. Formé d'une plate-forme pavée, aux murs de soutènement bâtis en pierres travaillées, et surmontée d'un *ahu* à degrés construit en pierres travaillées. Un *marae* de ce type existe dans l'ensemble *Ateteura* d'Afareaitu.

3) *marae* des îles Sous-le-Vent, dépourvu du mur d'enceinte, l'*ahu* étant constitué de pierres dressées ; c'est le cas des *marae Taputapuatea* à Opoa et *Tainuu* à Tevaitoa, île de Raiatea ; du *marae Matairea* à Maeva, île de Huahine ; du *Marae Marotetini* ou *Farerua* à Bora-Bora[24].

Nous soulignerons, dans la section suivante, l'importance sociologique des *marae*. Bornons-nous à indiquer que ce « lieu de culte des Tahitiens » destiné à « y invoquer les ancêtres et les dieux » était « un symbole de l'organisation familiale » et la marque de « l'importance du rang social de son (possesseur) » (GARANGER, 1969, *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois,* pp. 2-3).

C'étaient des monuments de très grande importance sociale. Le « Chant des *Marae* », transmis par les grands-prêtres Tamera et Patii de Moorea et publié par Teuira Henry, affirme :

(23) Cf. sur cette question GARANGER, 1975, *Marae Marae Ta'ata* et notre étude d'anthropologie historique concernant ce *marae* (en cours).

(24) Les *marae* que nous citons sont les principaux que nous retrouvons à Moorea ou auxquels nous aurons affaire par la suite.

Les Marae étaient la sainteté et la gloire du pays.
Ils étaient l'orgueil des populations de ces îles.
Les ornements du pays étaient les marae.
Ils étaient les palais présentés aux dieux.
(Teuira HENRY, 1962, p. 157).

C'est la raison pour laquelle le début du XVIIe siècle, donné comme possible de la construction du grand *marae* « international » *Taputapuatea* à Opoa, île de Raiatea, revêt une grande importance. Ce *marae* est lié au développement du culte du dieu Oro, fils de Taaroa, l'être suprême des Polynésiens ; ce culte aurait été répandu à partir de *Taputapuatea* par des prêtres de Opoa, notamment aux îles du Vent avec l'édification, dans un premier temps, de trois *marae* à Tautira et à Atahuru (île de Tahiti) et à Faatoai ou Papetoai (île de Moorea)[25]. B. GÉRARD a souligné les différences de place occupées par *Taputapuatea* dans les diverses traditions (1974, pp. 211-214). Disons très brièvement que ce *marae* constitue pour HENRY — dont GÉRARD dit, dans un raccourci excellent, qu'elle « véhicule l'idéologie officielle ayant cours sous les Pomare » (p. 213) — la souche à laquelle sont accrochées les généalogies royales ; ce que contestent les idéologies différentes (celle des Teva rivaux des Pomare), d'où les traditions qui tendent à minimiser, voire annihiler le rôle de *Taputapuatea* en soulignant l'existence d'un *marae* précédent, *Vaearai* d'où se détacheraient les généalogies dont on veut faire triompher l'antériorité, et dont *Taputapuatea* procéderait.

Les généalogies

Deux sources sont accessibles : les généalogies contenues dans *Tahiti aux temps anciens* et celles du manuscrit non publié de K. EMORY, déposé au Bishop Museum et intitulé *Traditional history of maraes in the Society Islands*[26]. Des indications généalogiques ou des généalogies partielles, voire des diagrammes, existent dans les *Mémoires d'Ari'i Taimai*[27], l'ouvrage de HANDY[28] et les *Mémoires de la Reine Marau*[29]. Ces sources ont été utilisées par Douglas OLIVER in « *Ancient Tahitian Society* »[30].

On a signalé (HANDY, 1930, p. 6) le problème que soulève une acceptable évaluation de l'intervalle de temps qui s'écoule entre deux générations des généalogies. Cela ne nous paraît pas être un problème relativement mineur même si, avant de compter le temps, il conviendrait, d'abord, de ne pas avoir trop de doute sur la validité des généalogies. On a déjà souligné les manipulations idéologiques dont sont l'objet la tradition, et à travers cette dernière, les généalogies qui en sont le support. Il y a aussi les effets d'une érosion de la mémoire, de la compatibilité entre les mémoires différentes qui concernent une même chronologie. D'une manière générale, les difficultés principales sont les suivantes :

— certaines généalogies font l'objet de plusieurs versions. K. EMORY a

(25) HENRY, 1962, p. 137.
(26) Grâce à la légendaire courtoisie de K. Emory, une copie du manuscrit a pu être déposée à la bibliothèque de l'O.R.S.T.O.M. à Papeete. Une copie avait été déposée auparavant par K. Emory à la bibliothèque du Musée de Papeete.
(27) Henri ADAMS, 1964.
(28) *History and Culture in the Society Islands*, 1930.
(29) MARAU TAAROA, 1971.
(30) OLIVER, 1974. Voir le tome III notamment.

consigné les versions de Mare, ancien prêtre de Moorea et généalogiste de la famille royale[31] ; de la reine Marau, à partir du manuscrit publié en 1901 par Adams[32] puis du manuscrit qu'elle reprit et qui a été publié par Takau[33] ; de Tati Salmon, chef de Papara, fils de Arii Taimai et frère de Marau[34] ; de W. BRANDER[35] et d'autres pour les îles Sous-le-Vent ;

— plus important encore est le problème des noms, un individu pouvant en porter plusieurs. On sait que, dans la vie tahitienne, les gens changent de nom au cours du cycle de la vie sociale ; aux noms propres de chaque personne venait s'ajouter, ou se substituer, parfois, un nom de titre : exemple, Marama qui désigne le nom d'une famille de chefs de Moorea, et de façon générale, le nom du titulaire de la chefferie qui détenait cette famille ; d'ailleurs, ce nom, Marama, peut se voir substituer le nom plus précis et plus exact attaché aux titulaires de la chefferie et du (ou des) *marae* qui en sont le symbole : Marama-i-te-tauo-o-te-rai. Mais aussi, et peut-être pour simplifier, pour distinguer les différents détenteurs du titre, les généalogies utilisent des diminutifs, voire des surnoms : le grand-père maternel de Arii Taimai (de la parentèle Marama donc) était Ariioehau Marama aussi appelé Taipoto. Or, c'est ce nom familier, Taipoto, que les missionnaires connurent à Moorea et non Marama, de sorte que l'opinion courante est que les Marama disparaissent de la scène politique de l'île puisque ce nom n'apparaît pas sous la plume des missionnaires[36]. Le père de Taipoto était Terii-vao-i-te-rai (Taputapuatea-i-Faatoai) (Terii VAHINE, 1970), mais son nom dans la généalogie de Mare (HENRY pp. 276-277) est Vao, et dans celle de Tati Salmon collectée par EMORY (M.S. 1932, pp. 252-254) est Arii-oe-hau, dit Vao : noter au passage que Arii-oe-hau était aussi le nom du fils et l'un des noms de Arii Taimai.

Pour illustrer ces difficultés et pour nous en tenir à notre terrain de Moorea, on a effectué deux traitements parallèles de l'information : d'une part, en reprenant les sources partielles, on a esquissé une chronologie comparée de la famille Marama de Moorea ; d'autre part, en se rapportant au texte de Kenneth Emory, on a établi une généalogie qui souligne les contradictions, mais fait apparaître aussi quelques certitudes.

1. LA CHRONOLOGIE DE MARAU, ARII TAIMAI ET TERII VAHINE
(pour les sources, se reporter au commentaire de la figure 8)

Elle porte sur vingt-huit générations auxquelles il faut en ajouter six pour arriver jusqu'à 1900. Le point de départ est, d'un côté, le *marae Farepua* de Vaiari (Papeari, Tahitu-nui) et Tetunae-o-Hiti-nui, le grand prince tahitien des origines que Marau appelle Tetunae le législateur ; de l'autre, un Marama dont les origines paraissent aussi émerger de la nuit des temps. Mais ceci se situe à un niveau de profondeur historique séparé des faits tangibles, c'est-à-dire qu'en amont des arrière-grands-parents de Arii Taimai représentés par le personnage 32 de la généalogie de Marau, il y a trois zones d'ombre représentant 4, 4 et 10 générations. Le niveau le plus profond (ancien) organise ; les généalogies de Marau et de Terii Vahine font naître, des géniteurs originels (avec un décalage d'une génération, d'ailleurs), les chefs, qui se répandent

(31) Généalogie copiée sur un manuscrit de Mare, ancien prêtre de Moorea et « mise à jour » avec le concours de la reine Marau.

(32) ADAMS, 1947, *Memoires of Arii Taimai,* trad. française 1962.

(33) MARAU TAAROA, 1971, *Mémoires de Marau Taaroa...*

(34) Cf. par exemple Tati SALMON, 1951, l'Histoire de Bora-Bora... in *Bull. Soc. Et. Océan.*

(35) Manuscrit du Bishop Museum, Honolulu, Hawaii.

(36) « Taipoto, the chief of Eimeo », écrit le missionnaire John Davies dans l'*Histoire de la mission tahitienne* (DAVIES, 1961, p. 116) comme une chose allant de soi. Colin Newbury (ibid., note infra-paginale 2) s'est interrogé sur ce Taipoto que Terii Vahine (1970) dit être Marama, grand-père maternel de Arii Taimai.

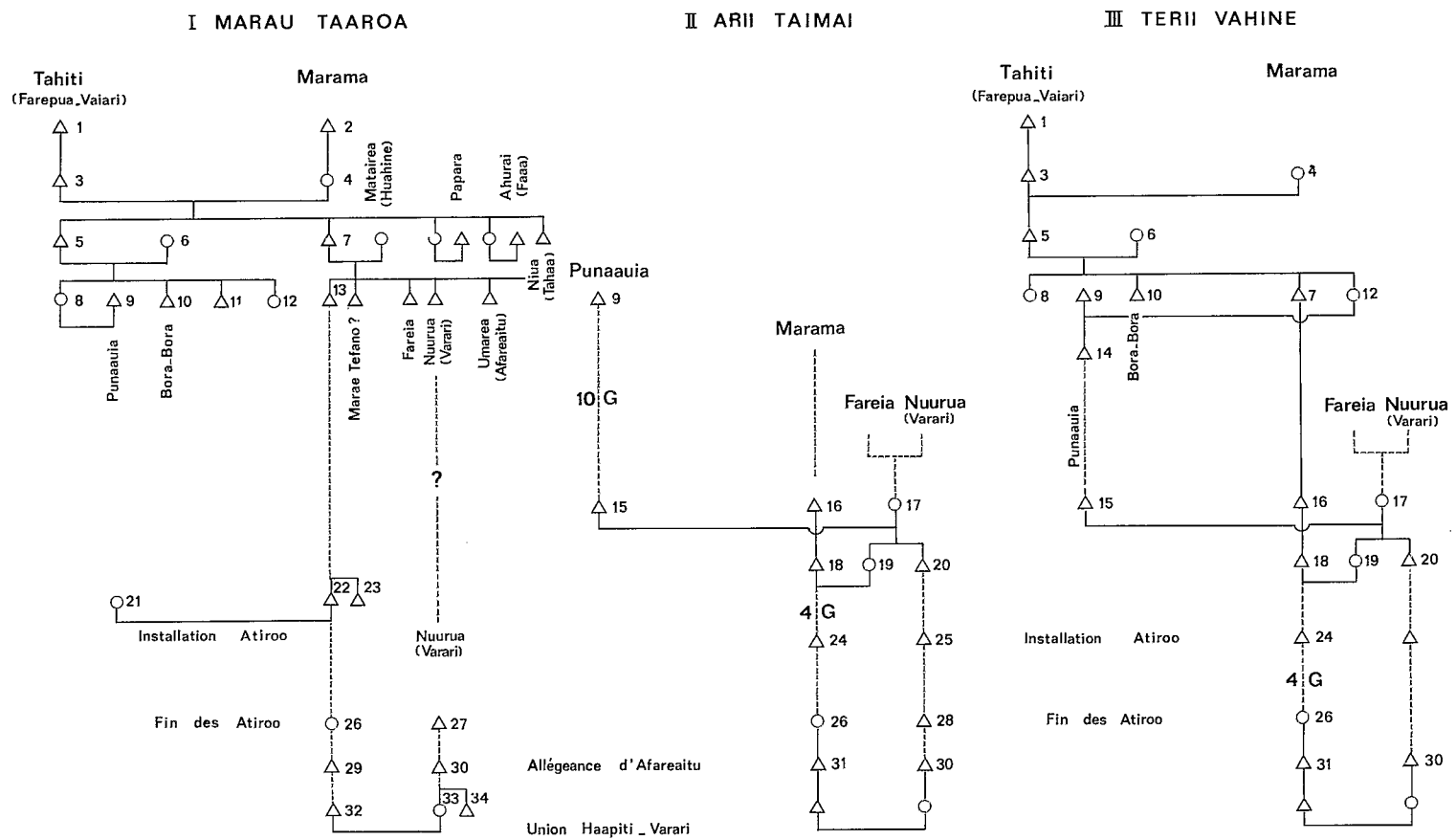


FIG. 8. — *Généalogie comparée des* Marama *de Moorea*

Généalogie comparée des Marama de Moorea

Les diagrammes ci-dessus utilisent trois sources qui se recoupent imparfaitement: (I) Marau Taaroa (MARAU TAAROA, 1971); (II) Arii Taimai (ADAMS, 1964); (III) Terii-vahine (-i-) te-tauo-o-te-rai (TERII VAHINE, 1970).

Les traits pleins indiquent la parenté précisée par l'auteur, génération par génération; les tiretés indiquent la descendance donnée par l'auteur sans précision des générations; à noter dans le diagramme, tiré de Marau, la vraisemblance de la liaison concernant *Nuurua-Varari,* mais sans aucune indication de l'auteur qui apporte davantage de précision; en outre, entre le diagramme tiré de Marau et celui tiré de Terii Vahine, il y a, au niveau des 3e et 4e générations, un décalage entre les générations, en même temps qu'une divergence dans les alliances (cf. le cas du n° 9). Dans l'ensemble, les identités de noms et de situations généalogiques, dans au moins deux des trois sources, permettent de préciser éventuellement les liens qui font défaut dans la troisième et, comme les incertitudes ne se trouvent pas localisées au même moment dans l'ensemble des trois sources, on arrive à une chaîne chronologique assez cohérente.

1. Tetunae-o-Hiti-nui (I, p. 98; III, p. 397).
2. Marama (I, p. 103).
3. Aumoana-te-arii-maevarau-i-Farepua (I, p. 101) ou Aumoana-terii-te-moanarau (III, p. 397).
4. Teura-i-te-rai (I, p. 104; III, p. 397).
5. Tetunae II (I, p. 128) ou Terii-nui-o-Tahiti I (I, pp. 128 et 130; III, p. 397).
6. Hina-rai (I, p. 139) ou Hina-rai-teupoo-tinitini-no-Vaiotaha (III, p. 397).
7. Terii-e-vao-i-te-rai-nui-atea-o-Taaroa (I, p. 130; III, p. 397).
8. Nuutea (III, p. 397), Nuutea-te-tapairu ou Tetuanui-i-te-rai-o-Taaroa (I, p. 164).
9. Manu-tunuu (III, p. 397) ou Nuu (III, p. 397; I, p. 164; II, p. 126).
10. Terii-maro-tea-i-Vaiotaha (I, p. 161), Terii-marote(a) (III, p. 397).
11. Terii-maro-ura-i-Farepua (I, p. 161).
12. Hotutu (I, pp. 161 et 165; III, p. 397).
13. Terii-mana-i-te-rai-o-Eimeho (I, p. 138).
14. Terii-te-moana-rau (III, p. 397).
15. Teriimana (II, p. 126; III, p. 397) ou Temana (III, p. 397).
16. Marama (II, p. 126; III, p. 397).
17. Piharii (II, p. 126; III, p. 397).
18. Tupuoroo (II, p. 126; III, p. 397).
19. Tefeau (II, p. 126; III, p. 397).
20. Punuateraitua (II, p. 126; III, p. 397).
21. Te-vahine-rere-atua (I, p. 219).
22. Terii-mana-i-te-rai (I, p. 216).
23. Terii-ehira-i-te-rai (I, p. 219).
24. Terii-o-Marama-i-te-tauo-o-te-rai (II, p. 126; III, p. 397).
25. Punuateraitua (II, p. 126).
26. Tetupuaiura-o-te-rai (I, p. 223; II, p. 127; Tetupuai-ura-Marama (III, p. 398).
27. Punuateraitua (I, p. 224).
28. Taauaitatanuurua (II, p. 127).
29. Marama-Tepau-arii-i-Umarea (I, p. 80).
30. Punuateraitua (I, p. 78; II, p. 131; III, p. 398).
31. Marama (II, p. 131; III, p. 398).
32. Marama-i-te-tauo-o-te-rai (I, p. 232).
33. Tefeao (I, p. 232).
34. Punuateraitua (I, p. 232).

4G, 10G: 4, 10 générations.

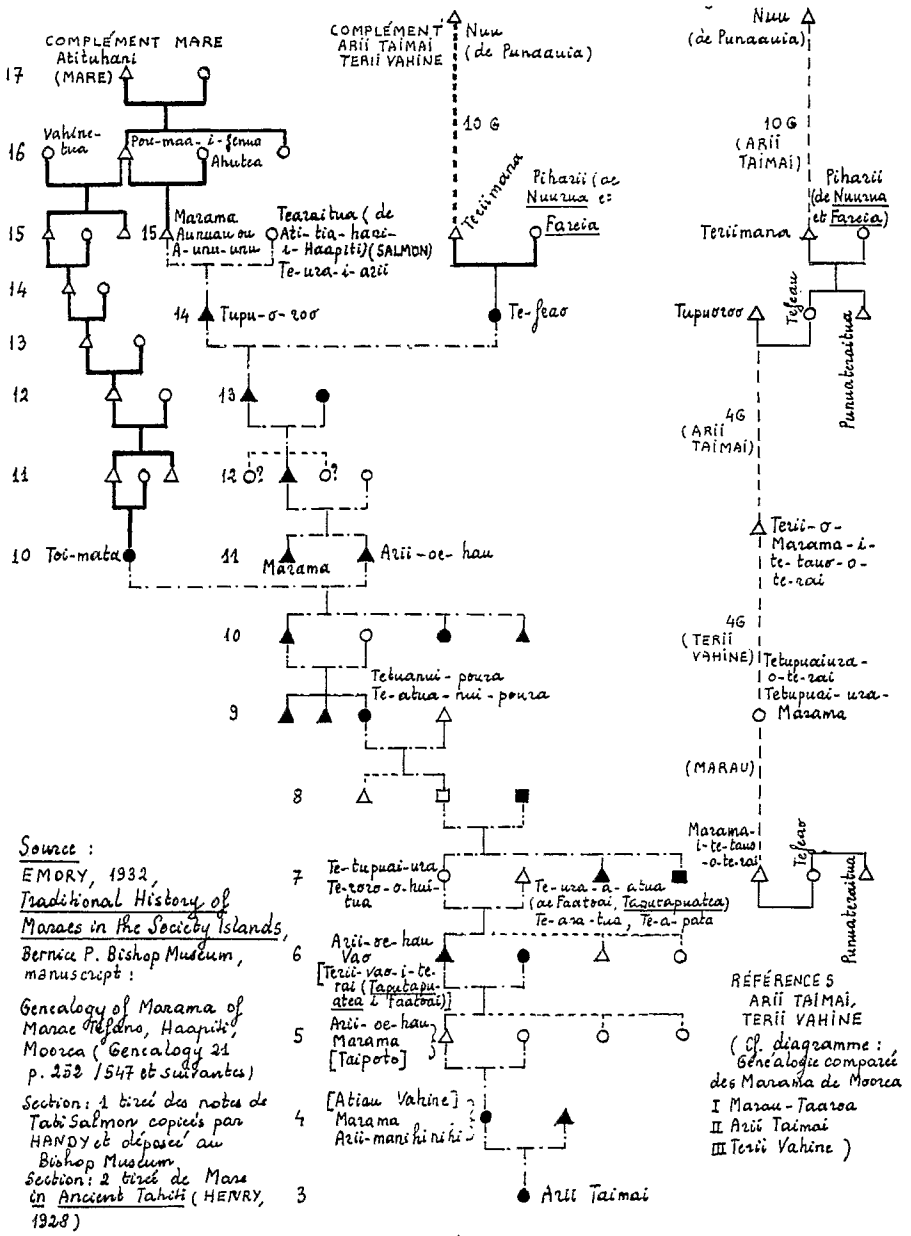


FIG. 9. — *Généalogie des* Marama *d'après K. EMORY, 1932*

dans l'univers des îles de la Société : à Punaauia (Tahiti), à *Marae Tefano* et *Fareia* (*marae* des Marama à Moorea), à *Nuurua* (*marae* de la famille rivale, mais proche, de Varari à Moorea), à *Umarea* (à Afareaitu, Moorea) ; également aux îles Sous-le-Vent, à Tahaa et à Bora-Bora.

Au niveau intermédiaire apparaît l'union Marama + Punaauia, la lignée Punaauia étant extraite de la dispersion originelle pour venir conforter la lignée Marama : avec parfois une alliance préalable avec les *marae Fareia* et *Nuurua*. Quant au niveau récent, il manifeste la fusion — bien que déjà réalisée également au niveau intermédiaire — des Marama avec les Punuateraitua de *Nuurua*.

En réalité, ceci doit se lire comme un discours idéologique tendant à ancrer une lignée Marama à la fois dans les réalités concrètes de Moorea et dans le berceau le plus illustre de l'aristocratie tahitienne, selon les vues de ces Teva que sont aussi Arii Taimai et Marau. Le concret à Moorea, c'est *Nuurua*, sans doute le plus célèbre des *marae* de l'île, voisin (à Varari, à quelques kilomètres) de *Marae Tefano* et du *fenua* (terre) des Marama. Pour s'affirmer *ari'i nui* (chef ou prince suprême) de Moorea, il faut tenir le titre de *Nuurua*, d'où les alliances. Mais pour ancrer Marama dans la haute aristocratie tahitienne, il faut en rattacher le (ou les) fil(s) généalogique(s) au grand prince qui disperse ses descendants aux quatre coins des îles de la Société, d'où, notamment, à Haapiti, chez les Marama. Ceci au prix de deux confusions que les matériaux de Tati Salmon et de Mare vont permettre de lever.

2. LA GÉNÉALOGIE DES MARAMA D'APRÈS TATI SALMON, MARE ET K. EMORY (fig. 9)[37]

Cette généalogie porte sur seize ou dix-sept générations[38] ; elle fait apparaître une seule Te-feao, femme de Tupu-o-roo à la quatorzième génération alors que les chronologies précédentes en font apparaître une seconde à la septième. Ceci vient de Marau (manuscrit qui a servi à la publication de 1971) et EMORY considère qu'il s'agit d'une erreur de cette dernière dont le discours ne reposait pas, à la différence de sa mère Arii Taimai ou de celui qui avait donné lieu à la première publication de 1901, sur des généalogies précises (EMORY MS 1932, pp. 107 ou 197)[37]. Il reste toutefois que les deux autres sources, Arii Taimai et Terii Vahine, affirment l'alliance, à un niveau récent mais antérieur à la septième génération, de Marama et de Punuateraitua. On va voir qu'il n'y a pas de difficulté à l'admettre au niveau de la quatorzième génération alors que l'erreur, involontaire ou voulue, de Marau est manifeste au niveau de la septième.

La seconde confusion porte sur le nombre des générations entre Tupu-o-roo (14e génération) et Tetupuaiura-o-te-rai (9e génération) des récits de Arii Taimai, Marau et Terii Vahine. Marau (dernière version) est muette ; Arii Taimai en place quatre après Tupu-o-roo jusqu'à un Terii-o-Marama-i-te-tauo-o-te-rai ; quant à Terii Vahine, elle place quatre générations avant, et quatre après Terii-o-Marama, jusqu'à Tetupuai-ura-o-te-rai ; cela ferait donc huit ou neuf ; tout cela dit, comme le souligne K. EMORY, déjà cité, sans référence à une généalogie précise. Or la généalogie de Tati Salmon et de Mare fait bien apparaître quatre générations entre Tupu-o-roo et le niveau généalogique auquel se situe Tetupuai-ura pour Marau et autres (9e génération). Il faudrait donc compter quatre générations et non huit.

Ceci étant acquis, il reste la différence des noms au niveau de la neuvième génération (Te-atua-nui-poura/Tetuanui-ura) et de la septième (Te-tupuai-ura, Te-roro-o-hui-tua/Marama) : les noms multiples d'une seule et même personne ne sont pas à exclure ; qu'une personne de la septième génération porte — parmi ses noms — un nom (Te-tupuai-ura) que porte — parmi ses propres noms — une personne de la neuvième génération n'est pas non plus impossible ; quant au nom de « Marama » et à l'expression nominale « te-tauo-o-te-rai », ils sont portés trop communément dans cette famille pour ne pas avoir coexisté avec d'autres noms pour désigner avec plus de précision une même personne. Il reste que cette dame n'a pu s'allier avec une Punuateraitua comme le disent Arii Taimai, Marau et Terii Vahine, du fait de son sexe et de son alliance avec Faatoai (Papetoai à Moorea, *marae Taputapuatea*). Le titre que donne de Vao (6e génération) Terii Vahine : « Terii-vao-i-te-rai Taputapuatea i Faatoai » souligne la relation de Marama avec la chefferie de Faatoai (Papetoai) mais ceci était resté pour nous comme

(37) Sources : EMORY, *Traditional history of marae...*, MS, 1932 ; notes de Tati Salmon, généalogie de Mare reproduites par Emory. Cf. généalogie 21, sections 1 et 2, pp. 252-255 ou 547-550 selon la pagination adoptée.

(38) Seize selon la branche Ahutea, deuxième femme de Pou-o-maa-i-fenua ; dix-sept selon la branche de Vahine-tua, première femme. Les deux branches se rejoignent par Toi-Mata, femme de Arii-oe-hau à la onzième génération (cf. EMORY, MS 1932, note 5, p. 254/549).

le résultat d'une opération mystérieuse jusqu'au moment où l'on a découvert que le titre de Vao venait simplement de l'origine de son ascendant, Te-ura-a-atua, de sorte que le titre de Vao, étant indubitable, valide en quelque sorte l'hypothèse d'un parent originaire de Faatoai (donc, non directement procédant des Punuateraitua).

Alliance (ou renouvellement de l'alliance) avec *Nuurua* et la famille des Punuateraitua, identification de chaînons importants, décompte des générations, ce sont là quelques points qui demeurent obscurs. A priori, les généalogies établies (cf. K. EMORY) présentent une plus grande sûreté que celles que l'on peut reconstituer à partir d'un récit traditionnel (Arii Taimai, Marau, Terii Vahine), d'où la plus grande confiance que l'on peut leur faire pour la fixation de dates repères.

Qu'il s'agisse d'une manipulation voulue ou d'une trahison de la mémoire, la déformation des généalogies que nous avons montrée procède, consciemment ou inconsciemment, de la préoccupation surtout idéologique de l'informateur. Elle était, sans doute, une réponse aux manipulations politiques des généalogies dont les Pomare avaient donné l'exemple[39]. L'intoxication idéologique par l'écrit n'a rien d'extraordinaire en soi: elle devait seulement être ici soulignée.

Importance de la construction de Taputapuatea

Terii VAHINE (1970, p. 397) situe Teriimana, un des ancêtres des Marama, descendant de Nuu (de Punaauia) et père de Tefeao (Tefeau), au milieu du XVe siècle; dans les généalogies de Tati Salmon et de Mare, ce personnage se situe (par référence à Tefeao) à la quinzième génération avant 1900; si l'on compte trente années par génération, cela donne bien la date approximative de 1450 après J.-C. Si l'on suit le conseil que donnait Marau à l'ethnologue E. S. C. Handy de calculer les générations sur la base de quinze ans[40], on obtient la date de 1675; et sur la base de vingt années adoptée par ce dernier[41], nous situons le personnage vers 1600: point de départ à partir duquel la généalogie des Marama se dévide sans interruption jusqu'au XIXe siècle.

1600 constitue, nous l'avons dit, une date possible de la construction du grand *marae* « international » de *Taputapuatea* à Opoa (Raiatea) en l'honneur du dieu Oro dont le culte a pu se répandre, à partir de cette île, à Tahiti et à Moorea. C'est au sein de l'*époque des marae* (que J. GARANGER a dégagé de l'histoire ancienne de Tahiti[42], et qui prend place à la suite de la phase culturelle de Maupiti) que s'articule « l'âge récent » défini par Handy, proposé à partir de 1650 par B. GÉRARD (1974, p. 214), et que nous situerons simplement à partir de la construction de *Taputapuatea.*

Retenons donc cette édification de *Taputapuatea* comme délimitant la période préeuropéenne la plus proche de l'avènement de l'écriture à Tahiti et caractérisée par une intensification du phénomène politico-religieux qui dura jusqu'à l'écroulement de l'ancienne religion; durant cette période, la succession des générations nous est connue de façon assez sûre et permet une certaine différenciation du temps par l'événementiel; enfin, la civilisation matérielle peut être estimée, celle que les premiers observateurs ont observée à la fin du siècle sui-

(39) D. OLIVER (1974, pp. 1179-1180) écrit: *Maohi genealogies were no less subject to manipulation than were other forms of verbal « documentation ». The extent to which the genealogies in question were thus manipulated is evident in statements attributed to the two most « authoritative » Maohi historians of post-Europeans times: Mare and « Queen Marau ». The former mobilized genealogical evidence reaching back to the Maohis' most venerable* ari'i *marae in order to « prove » the supremacy in rank of the Poreonu'u chiefs' Titles over all others throughout the archipelago* (les chefs Porenu'u dont il est question étaient les Pomare).

(40) HANDY, 1930, p. 6.

(41) HANDY, ibid. Handy a pris la moyenne entre ce que lui proposait la reine Marau et l'usage des spécialistes néo-zélandais fixant à vingt-cinq ans l'intervalle séparant deux générations.

(42) GARANGER, 1972, p. 5.

vant, alors que la venue, seulement épisodique et en très faible nombre, des premiers Européens permet de supposer que les changements qu'ils introduisirent à peu près inévitablement furent, au moins au début du contact, d'effet limité.

RÉCAPITULATION DES SOURCES ET TRAVAUX DISPONIBLES

Avant de brosser le tableau du cadre social nécessaire à la compréhension de la vie matérielle des Tahitiens et d'en repérer les manifestations économiques, il convient de procéder à la récapitulation des matériaux disponibles en fonction de leur valeur opératoire.

Il n'y a pas, évidemment, de sources précises concernant l'économie des anciens Tahitiens. Les matériaux en sont constitués par les notations proprement économiques concernant la culture matérielle, la vie quotidienne, les subsistances, les présents cérémoniels et religieux et la description du cadre social domestique, politique, militaire, religieux de ces faits.

En ce qui concerne les notations proprement économiques, les journaux des voyageurs et les livres de bord des marins qui relâchent à Tahiti fournissent des observations parcellaires, mais, avec le XIXe siècle et l'arrivée massive des missionnaires[43] assortie d'une intensification des relations maritimes, ces notations concernent plus l'économie du changement que la vie matérielle et cérémonielle traditionnelle. En revanche, les deux séjours prolongés que font les Européens à Tahiti, avec la tentative d'une colonisation religieuse des Espagnols en 1774-1775, puis l'affaire des mutinés du « Bounty » de la fin de 1788 à mai 1791 sont à l'origine de documents importants ; non seulement à cause de la durée des deux séjours et de la pénétration de la société autochtone que cette durée a permis, mais encore parce que l'observation des faits économiques portant sur les détails de la vie quotidienne et des cérémonies est plus facile à percevoir que les rapports sociaux qui les sous-tendent ou que la structure sociale en général, enfin, à cause de la qualité des deux principaux auteurs dont nous disposons des journaux : Maximo RODRIGUEZ pour les Espagnols et James MORRISON pour l'affaire du « Bounty »[44].

Ce sont ces deux sources que nous prendrons en considération. Nous y ajouterons les *Polynesian Researches* du Révérend William ELLIS publiées pour la première fois en 1831 (et traduites en français en 1972 sous le titre : *A la recherche de la Polynésie d'autrefois)* parce qu'elles incluent un certain nombre de dits émanant de Tahitiens de l'ancien temps et, évidemment, le livre devenu classique de *Tahiti aux temps anciens* dont nous avons déjà parlé.

Deux autres sources, qui portent sur le cadre social, méritent considération parce qu'il s'agit de recueils consciencieux faits pour les besoins de l'administration au moment de l'établissement du protectorat, à partir de bons informateurs

(43) 1797 : arrivée du « Duff », commandé par James Wilson avec les premiers missionnaires. — 1801 : arrivée du « Royal Admiral » qui laisse à son départ huit missionnaires de plus à Tahiti. Entre-temps, le « Duff » avait fait un second voyage, mais il avait été capturé par le corsaire « Buonaparte » : quatre missionnaires finirent par arriver à Tahiti.

(44) Le journal de Maximo RODRIGUEZ a fait l'objet de conditions de publication complexes (cf. ROBINEAU, 1980). Le journal de James MORRISON a été publié pour la première fois en anglais en 1935 et traduit en français en 1966.

qui étaient des chefs et anciens chefs ayant connu le Tahiti ancien ; elles ont déjà été citées[45].

Parmi les compilations, on peut pareillement créditer de tout le sérieux souhaitable le texte de Samuel Greathed, de la *London Missionnary Society* (L.M.S.), établi pour servir aux missionnaires de guide sur la société tahitienne, et publié en 1799 à partir de tout ce que l'on connaissait à Londres sur Tahiti[46].

Mise à part cette étude ancienne et à vocation d'utilité immédiate, on estime que les travaux publiés sur la société tahitienne doivent être passés au crible de la critique, qu'il s'agisse de l'œuvre de Moerenhout (déjà citée)[47], des mémoires de Arii Taimai ou de Marau ou encore de la somme de Robert W. WILLIAMSON[48].

La contribution fondamentale, parce que la plus ample, la plus récente (1974), la plus intégrative (et la plus critique) des sources et études disponibles, est l'ouvrage de Douglas OLIVER consacré à l'ancienne société tahitienne[49]. Il a une composition thématique très classique, organisée autour d'un triple pôle d'intérêt culturel, social et historique, et fait davantage place au rassemblement et au classement des faits qu'à l'élaboration et à la synthèse : l'analyse vise plus à résoudre les contradictions entre les différentes sources pour éclaircir l'information qu'à expliciter le fonctionnement d'ensemble de l'ancienne société tahitienne. Par ailleurs, le texte, qui reproduit abondamment les écrits des voyageurs, cite également avec luxuriance les auteurs français, tels Moerenhout, peut-être parce qu'ils ne sont pas accessibles à un public essentiellement anglophone, ce qui tend, dans une certaine mesure, à développer certains aspects documentaires au détriment d'aspects plus critiques.

Travaux bibliographiques

Il aurait pu paraître opportun de publier, dans le cadre de ce travail, un tableau des sources et études disponibles mentionnant la période et le domaine qu'elles couvrent. On aurait ainsi classé ces matériaux dans l'ordre chronologique de leur élaboration entre différentes rubriques et sous-rubriques en notant le nom de l'auteur, le titre, le contenu et en mentionnant la période à laquelle le matériau se rapporte. Les rubriques et sous-rubriques pouvaient être : 1° les voyages [(a) jusqu'en 1848 les principaux voyages, (b) après 1848 une sélection des principaux voyages] ; 2° les missions et les missionnaires ; 3° les traditions orales ; 4° l'archéologie et la documentation lithique ; 5° les autres sources primaires (collections et papiers d'archives) ; 6° les sources secondaires [comprenant (a) les matériaux d'histoire générale, (b) l'histoire culturelle et l'anthropologie sociale, (c) le XIXe et le XXe siècles]. Les périodes retenues étaient :

— avant 1767 (année de la découverte de Tahiti par Wallis) ;

---

(45) DE BOVIS, 1855, État de la société tahitienne à l'arrivée des Européens. RIBOURT, 1850, État de l'île Taïti pendant les années 1847-1848.

(46) Preliminary Discourse containing a geographical and historical account of the Islands where Missionaries have settled..., in James WILSON, 1799, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean 1796-1798.*

(47) 1837, *Voyage aux îles du grand océan.*

(48) 1924, *The Social and Political Systems of Central Polynesia,* 3 vol.

(49) *Ancient Tahitian Society,* 3 vol. Cet ouvrage comprend : *a)* 1er volume : ethnographie, c'est-à-dire les catégories de la culture au sens de l'anthropologie classique (croyances, techniques, cycle de la vie individuelle, arts, etc.) ; *b)* second volume : les relations sociales (parenté, stratification sociale, cultes, organisation politique, etc.) ; *c)* dernier volume : la situation politique au moment de la découverte et l'histoire, à travers les premiers contacts, de la montée des Pomare.

— de 1767 à 1797 (avant l'arrivée du navire « Duff » et des premiers missionnaires);
— de 1797 à 1815 (date de la défaite du parti traditionnaliste contre le parti des missionnaires et des novateurs à la bataille de Fei-pi);
— de 1815 à 1843 (date de l'établissement du protectorat français; à partir de cette date, les actes administratifs deviennent nombreux);
— de 1843 à 1880 (date de la fin du protectorat et de l'annexion de Tahiti à la France);
— après 1880.

Commencé, ce travail n'a pas été mené jusqu'à son terme parce que la documentation, rare et précieuse dans les premières années de la découverte et avant celle-ci, est devenue abondante, voire luxuriante, de qualité très variée et souvent médiocre par rapport à la richesse des premiers matériaux, imposant à partir d'un certain moment (mais lequel) une sélection (mais selon quels critères); ce, à peine de voir ce travail dégénérer en un véritable ouvrage bibliographique.

On a d'autant renoncé qu'il existait déjà un certain nombre d'ouvrages bibliographiques:

— sur la Polynésie en général, une bibliographie de TAYLOR datant de 1951:

— sur l'anthropologie sociale en Polynésie, on dispose de l'ouvrage de F. KEESING qui date de 1953, expose l'état d'avancement des recherches à cette date et comporte une sélection bibliographique;

— enfin, on possède pour Tahiti et l'ensemble de la Polynésie française la respectable bibliographie de Patrick O'REILLY et Edouard REITMAN qui comporte près de 1.800 références classées par matières (voyages, géographie, ethnologie, histoire, etc.) et sous-rubriques et par date de parution, et assortie d'un index analytique des noms géographiques, noms d'animaux et de plantes, personnages, auteurs, noms de bateaux et matières traitées[50];

— l'ouvrage déjà cité d'OLIVER possède dans son troisième volume, outre une bibliographie, une série d'index (de sujets, de lieux, de noms) concernant l'ancienne société tahitienne;

— concernant la période missionnaire, Colin NEWBURY a publié, en introduction à l'Histoire de la mission tahitienne de John DAVIES une bibliographie choisie *(Selected bibliography)* concernant les sources et études relatives à cette mission[51].

Ces précisions bibliographiques étant apportées, notre démarche a consisté à faire, à partir des hypothèses que nous avons formées sur le système social tahitien au fur et à mesure de notre pénétration de la culture et de l'histoire ancienne de Tahiti, une lecture de la somme d'Oliver nous reportant, sur des points précis ou importants, aux sources accessibles pour les confronter à ce que dit Douglas Oliver. On n'a pas l'ambition, dans cette vaste matière encombrée de grandes zones d'ombre et sujette à de multiples controverses, notamment du fait de la fragilité des sources et de leur présence en nombre insuffisant, voire de leurs contradictions, d'élaborer une construction exhaustive et définitive de l'ancienne société tahitienne. Il s'agit seulement, dans ce chapitre, d'en rendre intelligible les cadres essentiels à l'explicitation des phénomènes économiques anciens.

---

(50) TAYLOR Clyde, 1951, *A Pacific Bibliography*, XXIX + 492 p. KEESING Felix M., 1953, *Social Anthropology in Polynesia*, 73 p., index. O'REILLY Patrick, REITMAN Edouard, 1967, *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, XV + 1046 p., index.

(51) NEWBURY Colin W., 1961, Selected bibliography in C. W. NEWBURY (ed.), *The History of the Tahitian Mission 1799-1830 written by John Davies*, pp. XV-XXIV.

Le contenu social

Les dieux, les *marae,* la terre, les classes sociales — plus exactement, les états ou les ordres — les généalogies, la parenté, les unités politiques forment un système d'inter-relations réciproques: chacun de ces éléments renvoie à tous les autres à travers une chaîne explicative au sein de laquelle chacun de ces derniers trouve sa place. Georges GURVITCH donne de la totalité du phénomène social une typologie des niveaux qui va de la base matérielle (la « surface morphologique et écologique ») à l'idéologique et au mental (les « idées et valeurs collectives » et les « états mentaux et actes psychiques collectifs »[52]). Comme l'on se donne l'économique pour point d'arrivée dans la chaîne explicative que nous nous proposons d'établir, on peut bien partir des croyances des Tahitiens, plus exactement de leurs dieux; cela ne veut pas dire que la chaîne explicative sera une chaîne génétique des phénomènes: non seulement les dieux polynésiens ne sont pas un *donné,* mais il apparaîtra qu'en lien avec le développement des institutions politiques, un perfectionnement théologique est intervenu aux îles de la Société: c'est par exemple le développement du culte de Oro sur lequel nous reviendrons.

LES DIEUX POLYNÉSIENS AUX ILES DE LA SOCIÉTÉ

Le choix de l'idéologie religieuse comme point de départ n'est pas seulement le résultat d'une opération logique; c'est aussi et surtout la conséquence d'une constatation générale et chez les observateurs et chez les intéressés eux-mêmes: la place éminente, prépondérante de la religion; du moins dans l'état de la formation tahitienne qui nous intéresse, celui de la fin du XVIIIe siècle, avant l'arrivée des Européens. Car il est raisonnable, du fait de la précarité des sources pour les temps plus anciens, de s'en tenir à cette époque; affirmer le primat des dieux sur la vie des Tahitiens se limite, dans le temps, à cette dernière: à une époque plus ancienne, il n'est pas interdit de penser que le reste de la structure sociale et l'économie commandaient plus directement l'idéologie.

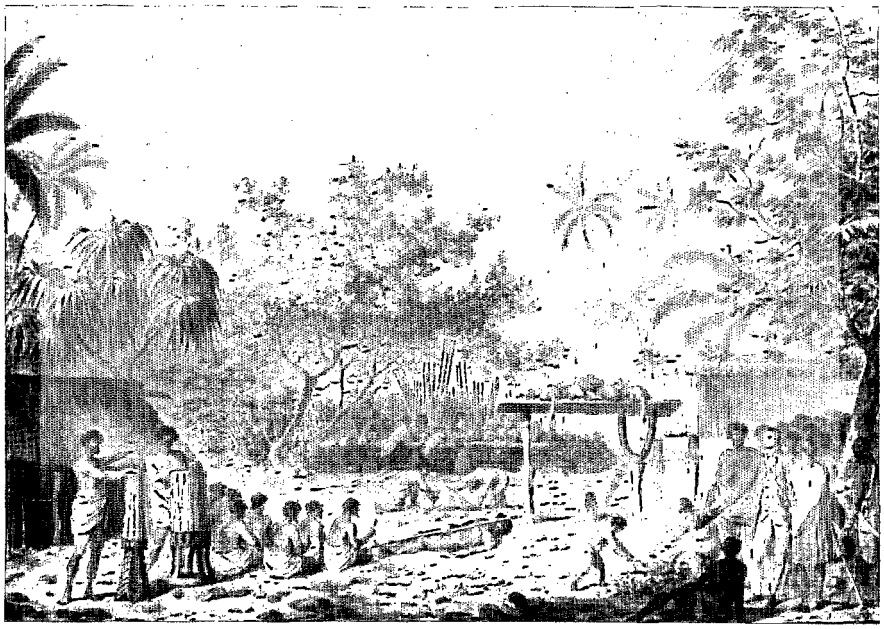
> *Les populations des îles de la Société étaient très religieuses. Chaque entreprise était toujours précédée d'une invocation aux Dieux, que ce fut pour la guerre, la pêche, la construction d'une maison ou d'une pirogue. Chaque métier avait ses prêtres... qui officiaient dans les nombreux marae établis pour l'adoration des Dieux tutélaires.* (Teuira HENRY, *Tahiti aux temps anciens,* Paris, 1962.)

C'est ce que BOUGAINVILLE avait pu constater au cours des dix jours qu'il passa à Tahiti:

(52) GURVITCH, 1950, *La vocation actuelle de la sociologie,* chap. II: « La sociologie en profondeur », pp. 55-95.

Ses compatriotes (ceux de Aotourou, l'interlocuteur de Bougainville) *sont fort superstitieux... les prêtres ont chez eux la plus redoutable autorité... indépendamment d'un être supérieur, nommé* Eri-t-Era, le Roi du Soleil *ou* de la Lumière, *être qu'ils ne représentent par aucune image matérielle, ils admettent plusieurs divinités...* (BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, éd. 1966, p. 215).

L'une des premières choses que remarqua Cook au cours de son voyage autour de Tahiti, lors de sa première expédition, fut la présence de *marae (morai, mories)*. Il fut notamment frappé par celui de *Mahaiatea* dont les dimensions



4. Gravure du sacrifice, d'après : « a human sacrifice at Tahiti », 1777, dessin de J. Webber, British Museum.

l'impressionnèrent. C'est au troisième voyage qu'il assista à ce sacrifice humain qu'une gravure célèbre a laissé à la postérité.

James MORRISON a, le premier, décrit de façon longue et précise la religion des anciens Tahitiens et la place de premier rang qu'elle occupait dans la vie sociale. Il en souligne la ressemblance avec celle de « tribus juives antiques », ce qui ne saurait nous étonner du fait de la culture biblique possédée par des Européens protestants de l'époque ayant de surcroît de l'instruction, et il ajoute :

Leurs cérémonies consistent en sacrifices innombrables, en prières, fêtes, etc., tenues sur le marae et toujours présidées par les prêtres... (MORRISON, *Journal*, dans la traduction de B. JAUNEZ, 1966, p. 147).

Dans *Tahiti aux temps anciens*, la religion et les croyances occupent une grande place, tant en ce qui concerne la description, qu'à propos des chants et légendes qui sont inséparables du contexte religieux ; et cependant il ne faut pas perdre de vue que l'ouvrage se présente moins comme une œuvre didactique destinée à éclairer et à convaincre que plutôt, comme une somme de traditions que l'on a ramassées ensemble pour les préserver de l'oubli.

Les *Mémoires de la Reine Marau* (1971) sont d'un autre caractère : ils militent, nous l'avons dit, pour la grandeur des Teva, d'où l'importance que les dieux tahitiens occupent dans cette geste dont ils fondent la validité.

> *D'après la tradition,* écrit-elle, *Tahiti fut créée par Taaroa qui donna le nom de Hiti-nui à la plus grande partie de l'île de Hiti-iti à la plus petite, connue aujourd'hui sous le nom de Taiarapu ou les Teva de la Mer* (MARAU TAAROA, 1971).

Les sources disponibles à l'époque où a écrit WILLIAMSON (1924) parlent à ce point des dieux que celui-ci a fait de Taaroa (Tangaroa) la clé de voûte du système politique et social des îles de la Société — de la Polynésie —, les migrations de « Taaroans » (les Tangaroans) venant se juxtaposer aux couches sociales existantes dans les îles et les dominer[53].

Par convergence (ainsi l'explique-t-il), l'ethnologue américain E. S. C. HANDY est arrivé, à partir des informations tirées de la reine Marau, à des conclusions voisines, les habitants premiers de Tahiti, les Manahune, étant subjugués par une nouvelle couche culturelle des *Hui Arii*, dont les dieux, Taaroa (l'ancêtre et aussi le dieu de la mer), et Hina (déesse de la mer, de la lune et des femmes) viennent s'ajouter à ceux du « vieux fond tahitien » *(Old Tahitian)* : Tu, dieu de la guerre ; Tane, dieu de la procréation et des métiers, et Roo, dieu de l'agriculture et de la pluie[54].

Même si de telles supputations concernent plus une histoire de l'histoire tahitienne que notre propos, elles ont le mérite — parce qu'elles ne recherchent pas cet objectif mais un autre — de montrer l'articulation étroite des dieux avec les hommes, de poser les termes de l'organisation sociale ancienne, et dans la pensée polynésienne, de souligner comment cette organisation est justifiée, pour ceux qui en sont les bénéficiaires, par une idéologie religieuse qui prétend s'imposer à tous, par exemple, à tous ceux qui, au bas de l'échelle sociale, en sont le support matériel.

L'étude des croyances et des idées religieuses des Tahitiens a été faite par Douglas OLIVER dans son chapitre intitulé : « *Cosmology* » *(Ancient Tahitian Society,* 1974, vol. 1, pp. 47 et suiv.) et l'on ne va ici en rendre compte que pour la suite de notre propos.

Oliver constate qu'il existe une multitude de dieux rendus par le mot tahitien *atua* qui fait plutôt référence aux esprits, en général, que les Polynésiens font régner dans un monde différent, ces *atua* comprenant les *atua i te rai* (les dieux du ciel), les *'oromatua* (qu'Oliver traduit par *ghosts*, fantômes) et qui sont les *varua* (âmes) actifs des humains décédés, enfin, les *atua-ta'ata* (littéralement dieux-hommes) que l'on peut traduire par demi-dieux.

Les humains et les esprits existent dans les sphères (*piha,* littéralement pièce d'une maison) différentes de l'univers, les humains dans le *ao* (*te ao nei,* le monde d'ici-bas, *ao* signifiant aussi le jour, la lumière du jour), les esprits, dans le *po* (qui

---

(53) WILLIAMSON bâtit son hypothèse à partir des écrits de Percy SMITH concernant une couche supérieure de Polynésiens identifiés comme Rarotongans (de Rarotonga, au Sud-Ouest des îles de la Société, archipel de Cook). L'hypothèse de WILLIAMSON est que ces Rarotongans sont les introducteurs du dieu Tangaroa (*Taaroa en tahitien*) (cf. WILLIAMSON, *The Social and Political Systems of Central Polynesia,* 1924, t. I, chap. I, notamment p. 30 et SMITH Percy, *Hawaiki,* 1910). Aujourd'hui, ces vues et d'autres sont considérées comme relevant d'une conception romantique de la Polynésie (cf. OLIVER, *Ancient Tahitian Society,* op. cit., supra).

(54) HANDY, 1930, *History and Culture in the Society Islands,* pp. 4-6 (voir aussi note 2), pp. 13, 65-67.

signifie aussi nuit, ancien temps, monde des ténèbres, enfer)[55]. Selon les Tahitiens, les esprits et les humains étaient membres d'une même société, de sorte qu'il y avait entre eux des interactions. Une première constatation est que les uns et les autres avaient les mêmes aspirations et étaient guidés par les mêmes motifs, autrement dit, les Tahitiens les voyaient comme eux-mêmes ; une seconde constatation est que les esprits étaient plus versatiles, plus mobiles, mais aussi plus puissants *(mana)* que les humains et qu'ils étaient (ou possédaient) plus de *ra'a* (sacré).

Si on laisse de côté les *'oromatua* qui étaient les âmes *(varua)* détachées des corps *(tino)* après la mort *(pohe)* et qui pouvaient (et peuvent toujours aujourd'hui) devenir mauvaises (*varua'ino*, esprit malin, mauvais esprit) et les demi-dieux, compromis entre les hommes et les dieux, restaient ces derniers qui étaient à l'origine de la création de l'univers et de la création de l'homme.

Les *atua i te rai* (dieux), tout comme d'ailleurs les *'oromatua*, pouvaient revêtir trois formes qu'OLIVER, prenant l'exemple d'une incarnation divine dans le requin, schématise en : 1) un dieu-requin, 2) le dieu occasionnellement changé ou transformé en requin et 3) le dieu entré (temporairement) dans *(uru i roto)* un requin ou ledit requin possédé par le dieu. Les Tahitiens distinguaient deux sortes de manifestations des dieux, *ata* et *to'o*. *Ata* (littéralement aujourd'hui : nuage, ombre, reflet d'un objet dans un miroir ou dans l'eau, LEMAITRE, 1974, p. 39) signifiait, selon Teuira HENRY (1928, p. 392), un objet animé ou inanimé regardé comme l'incarnation du dieu en lequel on l'avait invoqué d'entrer[56] ; dans ce chapitre intitulé « Incarnation des dieux et des esprits »[57], l'auteur énumère les espèces naturelles que pouvait prendre le dieu, avec la prédilection de tel dieu pour telle espèce.

Disons rapidement que la pierre est l'incarnation de Taaroa — un grand rocher (de basalte, dégagé par l'érosion, tel qu'il en existe un dans la vallée de Maatea, à Moorea par exemple) —, qu'on trouve les *atua* dans les arbres majestueux près des *marae*, les lézards *(mo'o)*, les oiseaux (telle la frégate, *'otaha, Fregata minor palmerstoni* Gmelin, pour le dieu Oro), le requin bleu (pour Tane), les anguilles, les pieuvres géantes *(fe'e)*, etc...

Le *to'o* est une « image » fabriquée en pierre, bois ou vannerie, plus ou moins anthropomorphe ou zoomorphe en laquelle le dieu pouvait être présent lorsqu'il était invoqué afin de communiquer avec lui. Ce pouvait être un simple cylindre, mais cette structure était accompagnée de plumes rouges et jaunes qui, soit lui étaient attachées, soit y étaient introduites à l'intérieur, et selon MOERENHOUT cité par OLIVER, étaient l'essentiel, l'emblème de la divinité[58].

---

(55) La définition de *po* dans ses acceptions d'ancien temps, de monde des ténèbres, d'enfers est de TEPANO JAUSSEN, 1969, p. 117 ; celle de *ao* est prise dans LEMAITRE, 1973, p. 36 ; ce dernier ajoute : « *I te ao 'a muri atu,* dans l'autre monde ». La confrontation de ces définitions actuelles montre d'une part, que pour substituer à la conception polynésienne, laquelle était binaire, leur propre conception chrétienne ternaire (la Terre, le Ciel et l'Enfer), les missionnaires ont identifié la nuit *(po)* à l'enfer, ce qui permettait de placer dans l'enfer tous les dieux tahitiens, et le jour de sa lumière *(ao)* en un monde nouveau groupant les hommes (comme par le passé) plus le Dieu nouveau (lequel s'étant fait homme, pouvait sans trop d'objections vivre dans le *ao*) ; d'où, la division du *ao* en *te ao nei* et *te ao 'a muri atu.* Et d'autre part, cette confrontation montre que le passé polynésien « païen », l'ancien temps, est assimilé à la nuit, à l'enfer.

(56) *Anything animate or inanimate that was regarded as « ...an incarnation of a god that had been duly invoked to enter it »*, cité d'Oliver, 1974, 1, p. 59 (les guillemets introduisent la citation par Oliver de Teuira Henry). On a recherché jusqu'ici, en vain, dans la traduction française de 1962 cette citation (il y a un décalage de pages qui peut varier considérablement de cinq à dix pages ou plus, et parfois dans un sens et d'autre fois dans l'autre, ce qui laisse supposer une certaine recomposition de l'ouvrage traduit en français.

(57) HENRY, 1962, pp. 393 et suiv.

(58) MOERENHOUT, 1837, 1, p. 471.

Les plumes rouges d'un perroquet vert[59] et, à un degré moindre, certaines plumes jaunes étaient les plus hauts objets de valeur en usage chez les anciens Tahitiens. Taaroa était lui-même tout couvert de plumes et c'est de plumes rouges ou jaunes (ou blanches) qu'étaient faites les fameuses ceintures, *maro'ura*

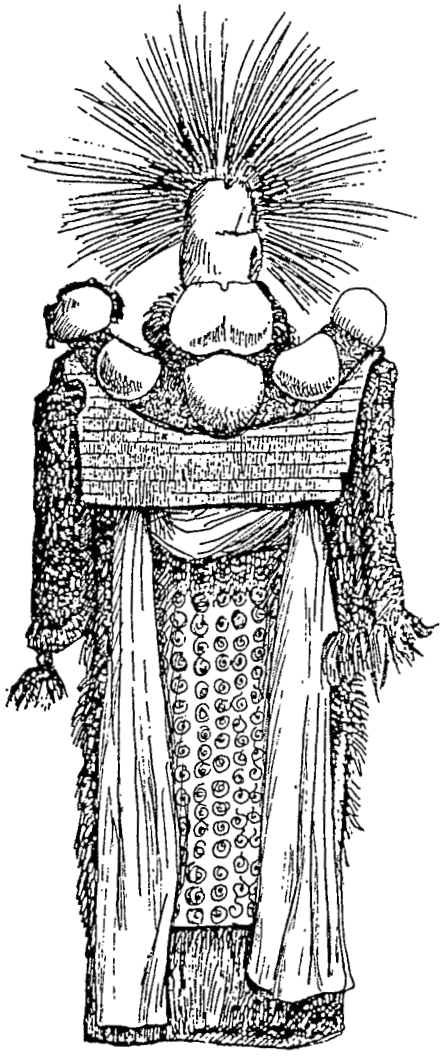


FIG. 10. — *Robe de cérémonie portée pour les rites funéraires, Tahiti.* Source *V. SEGALEN*

et *maro tea*, hauts insignes royaux de suprématie que se disputèrent âprement les familles titulaires de haut rang de Tahiti et des îles Sous-le-Vent.

Les plumes faisaient partie de l'ornement somptueux — ainsi que le sou-

(59) OLIVER, d'après J.Cl. BEAGLEHOLE, 1961, p. 411: ces plumes provenaient de *Cyanoramphus zealandicus.*

ligne Anne LAVONDÈS[60] — des vêtements de cérémonie, qu'il s'agisse des princes et de guerriers ou des prêtres et parents portant le costume de « deuilleurs » : coiffure et manteau de plumes des premiers, masques, hausse-col et jupe des derniers (fig. 10).

Parlant des plumes rouges dont était fait le *maro'ura*, MOERENHOUT écrit « *qu'on ne saurait croire combien* (les Tahitiens) *se donnaient du mal pour (les) obtenir* » (MOERENHOUT, 1837, 1, p. 472). MORRISON, de son côté, souligne l'intérêt des Tahitiens pour « *les plumes de queue de phaéton* » et pour « *les plumes noires et brillantes des frégates* », « *ces oiseaux qui viennent rarement dans l'île* », « *et nichent dans les îles basses inhabitées, voisines des îles de la Société* »[61].

De cet intérêt religieux et ornemental pour les plumes, et de la rareté aux îles de la Société de certaines espèces d'oiseaux, découlait un réseau d'échanges qui amenait à Tahiti ces produits rares et de grande valeur : les grands-chefs faisaient venir des plumes de frégates des îles basses ou atolls, et William ELLIS, à propos de Rimatara, dans les îles Australes, écrit, parlant « des magnifiques espèces de perroquets si nombreux... » au plumage rouge, que ces « plumes (...) » avaient toujours été très prisées par les habitants des autres îles (vraisemblablement les autres îles Australes les plus proches et les îles de la Société, peut-être les Cook) où on les envoyait comme le plus précieux des articles du commerce indigène[62].

Si l'on s'est permis de faire cette digression sur ce produit que constituaient les plumes de certains oiseaux, c'est que l'on voulait souligner comment les nécessités découlant des croyances et du rituel qui leur étaient attachés avaient des répercussions économiques ; également comment, en l'absence d'un exposé sur les relations interinsulaires à l'époque ancienne, on pouvait, à partir des pratiques sociales et des produits qu'elles mettaient en cause, reconstituer la vraisemblance d'un réseau d'échanges important dans cette économie ancienne, et enfin, du point de vue de la démarche que nous avons adoptée, montrer comment, à partir de ce cadre d'informations que constitue le travail d'OLIVER, un recours aux sources s'imposait pour en compléter les aspects.

Le *to'o* du dieu Oro fut lui-même objet de disputes et de guerre. On en suit les vicissitudes, dès 1768, avec ce que Douglas OLIVER a appelé la débâcle de Papara, et qui correspond au moment où arrivent les premiers Européens, et à partir duquel on va avoir un enregistrement d'abord intermittent, puis de plus en plus serré des événements ; et ces vicissitudes durèrent jusqu'à 1815, date de la victoire de Pomare II et du parti chrétien.

D'autres représentations des esprits étaient constituées par les *ti'i*. Il s'agissait de structures anthropomorphes sculptées dans le bois et la pierre, soit par celui qui désirait s'assurer les services de ce *ti'i*, soit par des spécialistes ; il restait à la personne qui avait recherché les services de ce *ti'i* à prier et faire l'offrande nécessaire pour qu'un esprit veuille bien y entrer. La sorcellerie était la principale sorte de service accomplie par les esprits des *ti'i* et consistait, soit à détruire la

(60) LAVONDES Anne, 1968, *Art ancien de Tahiti*, p. 23.

(61) MORRISON, 1966, *Journal*, pp. 180-181. Le phaéton ou paille-en-queue *(ma'uroa)* était l'émanation de Taaroa dans certaines îles comme Maiao et Maupiti, aux îles de la Société, mais non à Tahiti où il n'était pas sacré et ses plumes de queue servaient à orner les casques des guerriers et des chefs pleureurs (HENRY, 1962, p. 399). Nom scientifique du phaéton : *Phaethon aethereus* L. (GOO et BANNER, 1963, *Tahitian Animal and Plant Names*).

(62) ELLIS, 1972, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois, Polynesian researches*, II, p. 686.

victime désignée aux esprits (par capture de son âme ou destruction de ses organes vitaux), soit à protéger les associés humains de ces esprits.

Avant d'aller plus avant dans l'explicitation des rapports entre les dieux et les humains, il est nécessaire de souligner certains aspects des *to'o* qui éclairent les comportements tahitiens dans la période de la découverte, c'est-à-dire, au moment où les données événementielles commencent à être connues et exploitables pour l'histoire tahitienne.

La fabrication et la consécration des *to'o* les plus importants devaient être commandées (*commissioned,* OLIVER, op. cit., p. 76) par des personnes de haut rang désireuses d'obtenir un accroissement de leurs forces spirituelles. On peut aussi penser avec OLIVER que, dans le cas du *to'o* d'un esprit moins important — et donc d'une unité sociale politiquement mineure (cette conclusion est de nous) —, ce *to'o* devait croître en importance dans les rites en fonction de la fortune politique de ses fidèles et, par conséquent, devait nécessiter un corps et des ornements plus imposants. William ELLIS, cité par OLIVER[63], rapporte que les possesseurs de plumes sacrées, qui invoquaient les esprits à l'aide de ces plumes et recevaient une réponse favorable de ces derniers à leur demande, honoraient lesdits esprits en fournissant un *to'o* pour y conserver les plumes et, parfois même, une petite maison pour abriter le *to'o*: on notera, au passage, l'esprit de réciprocité réaliste qui semblait prévaloir entre les Tahitiens et leurs *atua.*

Quelques *to'o* étaient conservés dans des demeures particulières comme l'étaient les *ti'i,* mais la plupart, à la différence de ces derniers, étaient déposés sur le *marae* où ils étaient conservés dans des abris appelés *fare ia manaha* (maison des trésors sacrés), avec les autres accessoires (*paraphernalia,* dans le texte d'OLIVER, 1974, I, p. 77) sacrés (tambours et conques); le personnel subalterne du *marae* dormait à l'occasion dans ces maisons. Les *to'o* les plus importants étaient conservés dans des *fare atua* (maison des dieux), logements qui pouvaient être placés à l'intérieur des maisons *fare ia manaha*; Teuira HENRY, (1928, p. 136; 1962, p. 143) utilise le mot *ark* (arche) pour désigner ces logements: c'est une réminiscence biblique; elle ajoute que chaque « arche » avait un nom découlant de quelque attribut du dieu dont le *to'o* était l'image, exemple, Ro'i-i-te-Fatu-Taaroa, Lit du Seigneur Taaroa.

Parfois, lorsque le *to'o* d'un dieu important était transporté loin de son *marae* de résidence, à cause d'une grande cérémonie ou pour renforcer le moral des fidèles au combat, on le plaçait, avec son « arche » dans une pirogue, spécialement construite et consacrée pour lui, appelée *va'a-roa-i-te-mata'i* (longue pirogue dans le vent); les proues et les poupes de ces pirogues étaient décorées de *ti'i* sculptés.

Une notion importante pour les rapports entre les dieux et les humains, et chez ces derniers, entre les personnes de haut rang et les gens du peuple était celle de *ra'a* (sacré) à laquelle sont liées celles de *mo'a* (sainteté), *noa* (le non sacré), *tapu* et *rahui* (interdits), *mana* (puissance, pouvoir).

Mo'a et ra'a. — Étaient sacrés tous les esprits et tout ce qui était en contact avec eux (enceintes et ornements de *marae*; gens engagés en prières ou dans des

(63) ELLIS, 1829, *Polynesian Researches,* II, pp. 205-206. Cité par OLIVER, 1974, I, p. 76.

sacrifices ; anciens ornements de *to'o* ; les personnes et les noms des tenants de titres familiaux de haut rang, probablement du fait qu'on les tenait descendre directement des dieux.

Les esprits et les humains variaient considérablement dans leur possession du sacré et du pouvoir. Oro, son *marae*, son rituel étaient bien plus sacrés que le dieu tutélaire d'une maisonnée de gens du peuple ; la tête de l'aîné d'un tenant de titre familial était plus sacrée que celle du puîné ; le corps des tenants de titres familiaux de haut rang était plus sacré que des dieux inférieurs ou des *'oromatua*, mais, en général, les esprits étaient plus sacrés que les humains.

Il était dangereux pour un humain d'être trop près d'une entité ayant plus de sacré (ou étant plus sacrée) que lui-même.

Tapu. — Du fait que ces entités étaient sacrées et dangereuses, elles étaient *tapu*, obligées d'agir de façon restrictive et non librement et tenues à l'usage d'un rituel différent des usages normaux.

Rahui. — Le terme concernait les restrictions, habituellement sanctionnées par les esprits et portant sur les cochons, les fruits et les poissons dans un but de conservation ou de reconstitution des ressources.

Noa. — Les entités qui n'avaient pas de sacré étaient *noa* qu'Oliver traduit par *common, profane, secular.* Les femmes étaient *noa* dans la mesure où il leur était interdit de pénétrer dans l'enceinte de la plupart des *marae*, à l'exception des femmes tenant des titres familiaux de très haut rang. La plupart des hommes étaient *noa* la plupart du temps mais ils pouvaient, après une préparation appropriée, entrer sur l'enceinte sacrée et se livrer à des activités sacrées, mais à l'issue de ces activités, il était nécessaire qu'ils soient débarassés de cette sacralité dont ils avaient été investis avant de reprendre leurs activités habituelles.

On a dit que ce qui était sacré était dangereux pour les personnes qui étaient *noa* (en état séculier ou profane, pourrait-on dire). Ainsi, la nourriture préparée dans l'enceinte d'un *marae* était mauvaise (*unsafe*, dit OLIVER, 1974, I, p. 68) pour les femmes (qui étaient toujours *noa* exceptées celles de très haut rang) et un homme engagé temporairement dans des activités sacrées devait être nourri par une autre personne, de peur que le *ra'a* (sacralité) adhérant à ses mains ne contamine la nourriture et que celle-ci ne soit trop sacrée pour son estomac. Et inversement, l'état de *noa* pouvait détruire le sacré : une femme touchant le cadavre d'un homme destiné à être sacrifié aux dieux le rendait impropre à ce sacrifice.

Mana. — Ce mot, dans le dictionnaire de DAVIS (1851) est rendu par pouvoir, influence, puissance. S'il a pu devenir selon l'expression d'OLIVER un concept cosmologique fondamental[64], il n'en est pas moins demeuré, chez les Tahitiens d'usage limité :

(64) OLIVER se réfère à l'article que Raymond FIRTH a consacré à la notion de *mana* et dans lequel ce dernier souligne, à partir d'une sélection de définitions données par divers auteurs, la confusion qui se dégage de la notion étudiée et les préconceptions théoriques de ces auteurs : CODRINGTON parle ainsi de « pouvoir surnaturel » ; MARETT, de « pouvoir magique » et de « force psychique » ; DURKHEIM de « force religieuse impersonnelle » et de « principe totémique » ; HANDY, de « force divine », etc. (FIRTH, 1940, The Analysis of mana : an Empirical Approach, *Journal of the Polynesian Society*, n° 49, pp. 483-512, cité par OLIVER, op. cit., I, p. 68).

— *e pupu mana:* groupe ayant une origine légitime dont le peuple doit, pour cela respecter les membres;

— *feia mana:* il s'agit de gouvernants considérés comme des gens puissants, dignes de respect;

— une corde de coco, sacrée, qui décorait une pirogue allant de Raiatea à Tahiti était censée dotée d'un grand pouvoir ou magnétisme: *mana*, écrit Teuira HENRY (1928, p. 129), mais le mot ne figure pas dans la traduction française (1962, p. 136);

— une herminette destinée à la fabrication d'une pirogue est consacrée par un chant adressé aux esprits tutélaires des constructeurs de pirogues et il est demandé, entre autres choses, qu'elle soit puissante:

> *Ei taputapu no te to'i* (pour consacrer l'herminette).
> *Ei tuitui no te to'i* (pour mettre en mouvement l'herminette).
> *Ei fa'aoti no te to'i* (pour que l'herminette soit complète).
> *Ei ta mana no te to'i* (pour que l'herminette soit puissante[65]).
> (Teuira HENRY, 1962, p. 154).

Ces notions de *mana* et surtout de personnes *ra'a* (sacrées) et *noa* (profanes) introduisent, du point de vue religieux, des distinctions et des facteurs d'inégalité au sein de la société:

— d'ordre sexuel, les femmes n'étant pas *ra'a*, sauf celles de haut rang et, à ce titre, admises dans l'enceinte du *marae*;

— d'ordre social, si l'état *ra'a* était compatible avec la condition de mâle, il ne s'en suivait pas que tout le peuple était *ra'a*: seules les personnes porteuses de titres familiaux l'étaient, avec les spécialistes qui avaient affaire au *marae* (prêtres), ainsi que, temporairement et durant son séjour au *marae*, le personnel qui assistait les prêtres et entretenait les structures cultuelles[66].

A souligner aussi que la hiérarchisation des dieux créait une distribution inégalitaire du *ra'a* qui prévalait sur les *marae* respectifs des uns et des autres et chez les porteurs de titres familiaux qui s'y rattachaient et correspondant chez ces derniers à une hiérarchisation des rangs: le prince *(ari'i)* dont le *marae* était consacré à Taaroa avait un *ra'a* bien plus fort que le chef d'une petite lignée attaché à son *marae* domestique et justifiait les différences de rang qui prévalaient entre celui-ci et celui-là.

La fonction des dieux dans la société tahitienne était donc, à ce point, double:

— accrocher les généalogies des gens les plus titrés, des princes *(ari'i)* et par là, justifier, dans l'idéologie régnante, leur place au sommet de la hiérarchie sociale;

— justifier par une distribution inégalitaire et une hiérarchisation du sacré la hiérarchisation de la société par le rang alloué aux porteurs de titres et justifier également par la notion de *noa* (non sacré) l'exclusion des couches inférieures pour l'accès aux titres ainsi qu'une organisation pyramidale de la société.

---

(65) On a corrigé la traduction donnée de Teuira HENRY en ce qui concerne le mot *to'i* qui a été rendu par hache, qui est le sens actuel, mais qu'il fallait traduire par herminette. Dans le compte rendu de ce chant, D. OLIVER utilise avec juste raison le mot *adze* (herminette) et non le mot *axe* (hache).

(66) D'après cela, il apparaît, mais c'est une question d'interprétation, qu'il n'y avait pas d'inégalité sexuelle, hommes et femmes étant exclus du *marae* s'ils n'étaient pas *ra'a* (V. BODIN, communication au Séminaire d'Ethnohistoire de l'Océanie, Institut d'Art et d'Archéologie, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, année 1980-1981).

LES RITES : LES MARAE

Les relations entre les esprits et les humains se faisaient de différentes façons qu'énumère D. OLIVER : par les présages que les humains attribuaient aux esprits à propos d'événements survenant aux êtres et aux choses ; par la divination ; par les rêves ; par les images *ti'i* et *to'o* dont on a parlé ; par la possession et les oracles ; par les offrandes et prières ; par le rituel au *marae.*

Les anciens Tahitiens voyaient dans les atteintes du corps, la maladie, l'absence de récolte, les dommages causés par les tornades, les défaites militaires un signe que les esprits étaient désagréables avec leurs victimes ; en sens inverse, les succès obtenus signifiaient l'approbation des esprits. Certains présages constituaient des messages, telle une comète (un dieu apportant la maladie ou la guerre) ou un homme pris dans un tourbillon (le roi — *ari'i* — souhaitant que le destin de cet homme soit sacrifié). Enfin, certains arbres *(tamanu, Calophyllum inophyllum ; miro, Thespesia populnea ; 'aito, Casuarina equisetifolia)*, qui étaient employés à différents usages séculiers, devenaient, lorsqu'ils se trouvaient dans l'enceinte d'un *marae*, des médiums des esprits, notamment lorsque leurs feuilles bruissaient.

Les auteurs ont noté aussi la pratique de la divination par l'examen de la mort des animaux ou de leur cadavre (cochon) et, par celui des entrailles, et que les sacrifices humains servaient à la divination ; on a aussi noté des pratiques divinatoires à partir des noix de coco.

N'importe quel humain pouvait recevoir des révélations divines par le rêve mais il y avait un petit nombre de gens qui exerçaient régulièrement cette activité. Il y avait aussi des oracles : par la possession *(uruhia)*, un esprit entrait dans le corps d'un humain et empruntait sa voix et certains, surtout des hommes, parfois des femmes, souvent possédés, finissaient par devenir des oracles professionnels (*professional oracles,* OLIVER, dixit, op. cit., p. 79) ; appelés *taura*, ils étaient connus également comme *tahu'a atua* (spécialistes des esprits), par opposition aux *tahu'a pure* (spécialistes de la prière).

Cette rapide revue des moyens de communiquer entre les humains et les esprits témoigne, par leur nombre et leur variété, de l'importance donnée à ceux-ci par ceux-là : car à ces moyens quelque peu informels s'en ajoutaient de plus formels en relation avec les *marae.*

Les prières et offrandes constituaient toute une gamme allant d'offrandes sans parole de petits morceaux de nourriture avant un repas jusqu'à des cérémonies aux rites complexes, impliquant de nombreux officiants et des offrandes considérables incluant des sacrifices humains.

Selon le missionnaire William ELLIS :

> *Les rites religieux étaient liés à presque tout les actes de* (la) *vie. Un* ubu (upu) *ou prière était offert* (par les Tahitiens) *avant toutes leurs actions : avant de manger, de travailler la terre, de planter leurs jardins, de construire leurs maisons, de mettre leurs pirogues à l'eau, de jeter leurs filets, de commencer ou de terminer un voyage. Aux différentes époques de pêche, le premier poisson pris sur le rivage était porté sur l'autel* (du marae)... *Les prémices de leurs vergers et de leurs jardins étaient aussi* taumaha, *ou offerts, avec une partie de leurs animaux domestiques :*

cochons, chiens et volailles, car on pensait que le propriétaire ou le fermier, dont le dieu n'aurait pas reçu ce témoignage de reconnaissance, en mourait. (ELLIS, 1972, dans la traduction française, I, p. 220 ; dans la seconde édition anglaise de 1831, I, p. 350).

Dans l'exposé sur les cérémonies dont ce texte est extrait, Ellis signale quelques-uns des principaux rites qui avaient lieu au *marae* :

— dédicace d'un *marae* royal consacré par le rite d'ascension de l'*ahu* par le roi ;

— rituel de commencement et de clôture de la guerre. Le *Rau mata vehi raa*[67] était un rite de purification des souillures infligées par l'incursion et les dévastations de l'ennemi, notamment la démolition des temples, la mutilation ou la destruction des idoles, le bris des autels ;

— *maui fata,* rituel pour l'érection des autels (d'offrandes, c'est-à-dire les plates-formes en bois appelées *fatarau* et érigées dans la cour du *marae*) ;

— *pure arii* (« prière du roi »), « cérémonie au cours de laquelle le roi (le *ari'i*) reconnaissait l'omnipotence des dieux (et qui) était entouré d'une pompe considérable » (ibid.) ;

— *pae atua* (ELLIS) ou *paiatua* (Teuira HENRY, OLIVER), traduit par Teuira Henry le « rassemblement et le déshabillage des Dieux » qui avait lieu au « *marae* national » en « certaines occasions, telles que la consécration d'un souverain, sa maladie prolongée, la mise en place de la pierre de fondation d'un *marae* national, des prières en périodes de sécheresse ou après de grandes calamités » (HENRY, 1962, pp. 164-165). Ellis (ibid. pp. 220-221) affirme que le *pae atua* « revenait régulièrement toutes les trois lunes... Et que de grandes quantités de nourriture étaient préparées pour la fête qui suivait... » : notation bien familière à qui a vu le déroulement de certains rites de l'Église, inaugurations, *me*, notamment (cf. chap. III, livre I) ;

— *maoa raa matahiti*[68], « la maturation de l'année ou sa terminaison », « *ripening or completing of the year* » (ELLIS, 1831, p. 351), « la plus extraordinaire de(s) cérémonies (des Tahitiens) ». Cette fête se déroulait au moment de la floraison des roseaux ; après les rites, il y avait un somptueux banquet et enfin un culte « qui ressemblait à la coutume papiste de la messe pour les âmes du purgatoire *(a usage prevailed much resembling the papish custom of mass for souls in purgatory)* » (ELLIS, 1972, p. 221 et 1831, p. 352) ;

— *taraehara* (en tahitien moderne : expiation), rite rapporté par OLIVER (1974, I, p. 120) pour la réparation des péchés commis par les prêtres et emprunté à Teuira HENRY (1962, p. 207).

De nombreux autres rites étaient accomplis au *marae* sanctionnant diverses activités individuelles ou collectives.

Cette profusion de rites et de cérémonies impliquait que les *marae* (ou du moins les principaux d'entre eux) constituaient de véritables complexes religieux.

On emprunte à José GARANGER (*Pierres et rites sacrés,* 1969) complété par Douglas OLIVER (1974, I, p. 96) la description d'un *marae* et notamment de ses superstructures puisque nous en avons déjà exposé plus haut l'infrastructure

---

(67) Dans les emprunts de noms aux différents auteurs, je me conforme à leur écriture excepté lorsqu'elle est manifestement erronée. *Upu* existe avec ce sens dans le dictionnaire de JAUSSEN (1969), *taumaha* seulement dans DAVIES (1851) ; dans ce dernier, *Raumatavehi* est annoté « obsolete » par A. DROLLET, ce qui est normal s'agissant du nom spécifique d'une ancienne cérémonie.

(68) *Maoa :* mûr (pour le fruit de l'arbre à pain).

lithique. Les éléments d'un tel complexe comprenaient le *ahu* dont on a déjà parlé et qui était le lieu où se tenaient les esprits tutélaires des fidèles du *marae* lorsqu'ils le visitaient, la « cour » définie fonctionnellement par D. OLIVER comme le lieu contenant des endroits déterminés pour les relations entre humains et esprits (*area of ground containing fixed places for interaction between humans and spirits,* OLIVER, ibid.) puis :

— le *ava'a*, petite plate-forme de pierre adjacente à l'*ahu*, « lit des dieux », lieu où étaient placées les images (*to'o*) des esprits tutélaires durant les cérémonies ; c'était l'endroit le plus sacré *(te vahi mo'a roa)* du *marae* et celui où se tenait la personne investie du titre le plus élevé associé au *marae* ;

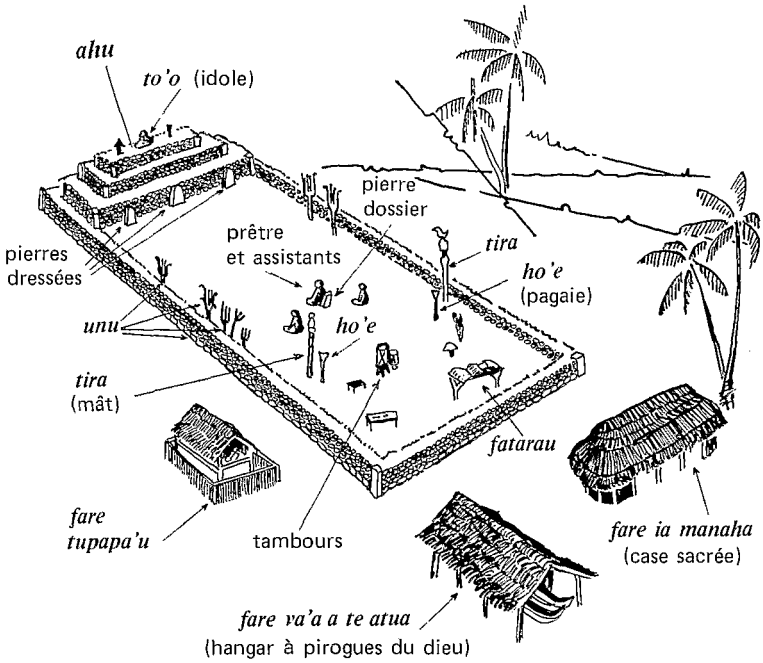


FIG. 11. — *Vue cavalière d'un* marae, *de ses dépendances et de ses décorations*
Source *J. GARANGER, 1969 b*

— les pierres dressées, dont trois devant l'*ahu* et une ou deux autres au centre de la cour ; le rôle de ces pierres est controversé, pierres d'appui pour les prêtres officiants, pierres-dossiers pour les tenants de titres les plus élevés parmi les fidèles (*ari'i*, chefs, etc.), lieux de repos pour les esprits, mémorials pour les chefs disparus, etc. ;

— *tapa'u*, effigies de prêtres, faites de feuilles de cocotier tressées et accrochées à des pierres dressées, censées représenter des prêtres continuellement en prières ;

— *unu*, planches hautes d'un mètre et plus, sculptées et peintes auxquelles étaient suspendues des bannières de *tapa* (tissu d'écorce battue) disposées soit dans la cour, soit sur le *ahu* ; leur fonction est controversée : commémoration de sacrifices humains, de chefs dont les os ont été déposés dans le *marae*, suspen-

sions pour les objets présentés aux Dieux, représentation des guerriers morts (V. BODIN, Séminaire, op. cit., supra), etc.;

— cistes; il y avait sous les *ava'a* des cistes contenant les restes de *to'o* qui étaient trop sacrés (donc trop dangereux) pour être mis ailleurs; des cistes en pierre ont été trouvés dans les murs, les cours, l'*ahu* des *marae*; on y a trouvé parfois des os humains, parfois seulement des cailloux et du sable; on a suggéré qu'il s'agissait dans certains cas d'urnes funéraires concernant les membres les plus éminents parmi les fidèles du *marae;* d'autres sépultures, qui n'avaient pas la forme de ciste ont été trouvées dans les cours des *marae*: restes humains de sacrifices ou d'ennemis tués au combat et apportés comme trophées au *marae*;

— *fata tupapa'u* et *fatarau*: des plates-formes en bois protégées par une toiture de feuilles servaient à exposer les morts avant de les déposer dans leur sépulture; d'autres plates-formes en bois servaient à disposer les offrandes pour les dieux: nourriture, *tapa* (tissu d'écorce battue) notamment; quelques offrandes pouvaient être disposées sur le *ahu*, sur les murs de la cour ou enterrées dans celle-ci; une partie de la nourriture était consommée par les prêtres et les serviteurs du *marae*;

— *tira* (mât) et *hoe* (pagaie): dans la cérémonie du *paiatua,* les gardiens du *marae* appelés *opu-nui* plantaient dans la cour de longues perches *(tira)* ou de courtes perches appelées pagaies qui servaient de reposoir pour les dieux prenant la forme d'oiseaux;

— enfin, on trouvait encore dans la cour du *marae*, lors d'une cérémonie, les tambours *(to'ere)* qui annonçaient les sacrifices.

En dehors de la cour, mais toujours dans l'enceinte du *marae*, l'on trouvait d'autres édifices qui complétaient ce complexe religieux:

— la maison des trésors sacrés ou case sacrée *(fare ia manaha)* où l'on conservait les *to'o* (images des dieux), les tambours, les vêtements des prêtres, les conques pour les annonces, les *fare atua* (littéralement maisons des dieux), c'est-à-dire ces petites constructions en bois abritant les *to'o*, que Teuira HENRY appelle les « arches » et dont on se servait pour le transport de ces « images » sur les pirogues sacrées, d'où le nom de « *marae* mobile » que donne Morrison à ces édifices;

— *tiriapera, turuma:* fosses et amoncellement de déchets devenus sacrés du fait de leur présence dans l'enceinte du *marae* et qui étaient de ce fait, trop dangereux pour les humains pour être placés ailleurs.

On trouvait aussi dans l'enceinte du *marae* un certain nombre d'arbres, sacrés à cause de leur présence dans cette enceinte: le filao ou arbre de fer *('aito, Casuarina equisetifolia),* le *'amae* ou *miro* (*Thespesia populnea,* bois de rose tahitien), le *tamanu* ou *'ati (Calophyllum inophyllum).*

On trouvait, à côté des *marae,* dans leur enceinte, des structures lithiques dont certaines ont pu être identifiées comme des sépultures.

Les grands *marae*, formés de ces nombreux édifices que nous nous sommes bornés à énumérer, supposaient donc un personnel nombreux pour les servir.

Chaque homme (et probablement chaque femme), écrit OLIVER, communiquaient avec les esprits de temps en temps et, occasionnellement, servaient de véhicule pour la communication des esprits avec les humains. Mais, en outre, certains individus étaient spécialisés et faisaient de leurs activités une profession à plein temps, qu'ils s'agissent d'oracles humains, *taura*, qu'OLIVER traduit par

shaman[69], de *sorcerers*[70] ou de *priests* (prêtres, *tahu'a pure: « one-skilled-in praying »* qu'on peut traduire « spécialiste en prières » (OLIVER, 1974, p. 94).

La principale activité des prêtres était de recevoir et d'interpréter les messages reçus des esprits et de persuader ceux-ci d'accomplir les désirs des humains. Cela consistait à persuader les esprits de s'incorporer dans un support (image ou autre) et d'écouter les supplications verbales des prêtres, accompagnées des offrandes ou services qui étaient considérés par les humains comme leur étant agréables.

La plupart de ces activités, selon l'auteur, étaient accomplies par un prêtre à tour de rôle, à plein temps ou à temps partiel selon l'importance du *marae*, mais dans les *marae* « tribaux » ou « supra-tribaux »[71], les activités étaient réparties entre plusieurs prêtres spécialisés dont un faisait office de « *high priest* » (grand-prêtre), des gardiens du *marae* appelés *opu-nui* (littéralement, les gros ventres), des porteurs d'images, des novices, etc.

Les charges de grand-prêtre ou de prêtres spécialisés étaient habituellement héréditaires mais la plupart des individus consacrés à ces charges avait reçu une formation ardue. D. OLIVER parle, à propos de la cosmogonie des Tahitiens, de maisons du savoir *(house of learning)* dans lesquelles les futurs sages *(vaharau)* et les experts *(tahu'a)* recevaient un enseignement par mémorisation effectuée à l'aide de récitations et de chants, enseignement qui incluait les mythes, les généalogies, « *l'histoire, le calendrier, la géographie, l'astronomie, les énigmes...* » (OLIVER, 1974, I, p. 54). Dans les *Immémoriaux*, Victor SÉGALEN (1956) restitue, dans l'aventure de Terii le Récitant, et en dépit des inexactitudes du détail, l'atmosphère religieuse du Tahiti Ancien avec le caractère magique des noms et des mots et l'importance quasi sacrée de la récitation dans l'apprentissage et l'exercice de la prêtrise.

Dans un article de synthèse datant de 1978, B. GÉRARD[72] souligne le caractère éminemment social des *marae* illustré par leurs multiples fonctions politiques, idéologique, lignagère, foncière. Pour aller plus avant dans cette explicitation, il convient de s'appesantir sur la classification de ces lieux de culte en fonction de leur rôle social ou du groupe qui leur est associé. Cette classification fait problème. La plus complète est celle de Teuira HENRY, celles émanant d'autres sources, ELLIS notamment[73] en reprenant certains éléments.

Dans *Tahiti aux temps anciens*[74], T. HENRY distingue six catégories de *marae*. La première est constituée par le « *marae* international » de *Taputapuatea*, à Opoa, dans l'île de Raiatea (îles Sous-le-Vent). C'est un *marae*-souche dont les autres principaux *marae* des îles Sous-le-Vent puis des îles au Vent sont censés dériver, leur fondateur ayant pris au marae *Taputapuatea* la pierre de fondation. C'est aussi le *marae* consacré à Oro, dont l'importance résulte, selon Te Rangi Hiroa (Peter Buck), de l'élaboration théologique des prêtres d'Opoa[75] et qui se

(69) *Shaman:* selon OLIVER, la distinction entre *shaman* et prêtre était claire: le *shaman* servait de médium lorsque les esprits s'adressaient aux humains, tandis que le prêtre s'adressait aux esprits comme représentant des humains.

(70) *Sorcerer:* celui qu'OLIVER appelle sorcier ou magicien était une sorte de prêtre qui exerçait un contrôle sur un esprit particulier pour arriver à ses fins (OLIVER, op. cit., I, p. 94).

(71) Exactement « dans les *marae* associés aux congrégations socialement les plus importantes telles que des tribus entières ou des cultes supratribaux... » (OLIVER, I, p. 95).

(72) GÉRARD, 1978, Le Marae: description morphologique, *Cah. O.R.S.T.O.M., Sér. Sci. Hum.*, vol. XV, n° 4, pp. 407-448.

(73) ELLIS, *Polynesian Researches,* op. cit.

(74) 1962, traduction de *Ancient Tahiti,* 1928.

(75) BUCK Peter (Te Rangi Hiroa), 1952, *Les migrations des Polynésiens,* Paris, Payot, p. 88, traduction de *Vikings of the Sunrise,* 1938.

traduit par la fondation, à partir de ce *marae*, des *marae* appelés *Taputapuatea* à Tahiti et à Moorea. Voilà pour l'histoire. Mais sur ces faits à peu près établis se greffe une double transformation qui tend, d'une part, à faire de Oro le dieu suprême des Tahitiens et à rattacher au *Taputapuatea* d'Opoa tous les principaux *marae* des îles de la Société et, d'autre part, à faire d'Opoa et de Raiatea le complexe religieux et cérémoniel principal de la Polynésie tout entière y rattachant, par des relations entretenues régulièrement, des lieux aussi lointains que Rotuma aux confins de la Micronésie et de la Mélanésie, Rarotonga aux îles Cook, et Te Aotearoa, la Nouvelle-Zélande. La première assertion est contredite par la tradition des Teva et des Marama exprimée dans un texte de Tati SALMON[76] antérieur à la publication de T. HENRY et qui fait du *marae Vaiotaha* à Bora-Bora l'un des quatre « marae capitaux » dont *Vaearai* à Opoa, île de Raiatea et *Matairea* à Maeva, île de Huahine ; selon l'auteur, le *marae Vaearai* fut déplacé et transformé en *Taputapuatea* mais toujours consacré au dieu Taaroa, être suprême des Tahitiens des îles de la Société ; selon la reine Marau, sœur de Tati Salmon, *Vaearai* était le « *marae* fondamental » désigné par Taaroa lui-même avec *Vaiotaha, Matairea* et *Farepua* [de Vaiari — Papeari à Tahiti[77]].

Catégories de pierres	Terahu (1)	Terahu	Ha'ai (2)	Terahu	Terahu
Noms correspondant à chaque pierre du *marae Vaearai*	ATOROI RAI	FATUTURI TAATA	MAOPU MAHOATA	TERAI TUATINI	FATUTURI PAPA
Ile de destination	Vavau (3)	Tahaa	Vavau	Raiatea	Raiatea
Nom du nouveau *marae*	*Farehahu Rahi*	*Oromoo*	*Vaiotaha*	*Teraivetea o Taaroa*	*Faatai*
Nouveau nom correspondant à la pierre		TAUTU		TERII MAROTEA	ARIIRATA
Autre *marae* fondé à partir de cette même pierre			*Marotetini*		

(1) Pierres représentant les « branches cadettes » du *marae*.
(2) Pierre représentant la « branche aînée ».
(3) Bora-Bora.

FIG. 12. — Marae Vaearai *et* marae *affiliés*

La discordance entre ces différentes traditions opposant *Vaerai*-Taaroa à *Taputapuatea*-Oro est à mettre au compte de l'antagonisme entre les Teva et les Pomare dont on a déjà parlé, peut-être également d'une opération historique de conversion à Oro de *marae* consacrés originellement à d'autres divinités, ce dans le cadre d'une expansion du culte de ce dieu.

(76) SALMON Tati, 1951, L'histoire de Bora-Bora et la généalogie de notre famille du marae Vaiotaha, *Bull. Soc. Et. océaniennes*, Papeete, n° 97. Ce texte est daté de 1904 et a une version anglaise non datée, déposée au Bishop Museum à Honolulu (Hawaii) et citée par D. OLIVER (1974, III, p. 1381).
(77) MARAU TAAROA, 1971, *Mémoires*, pp. 50-51.

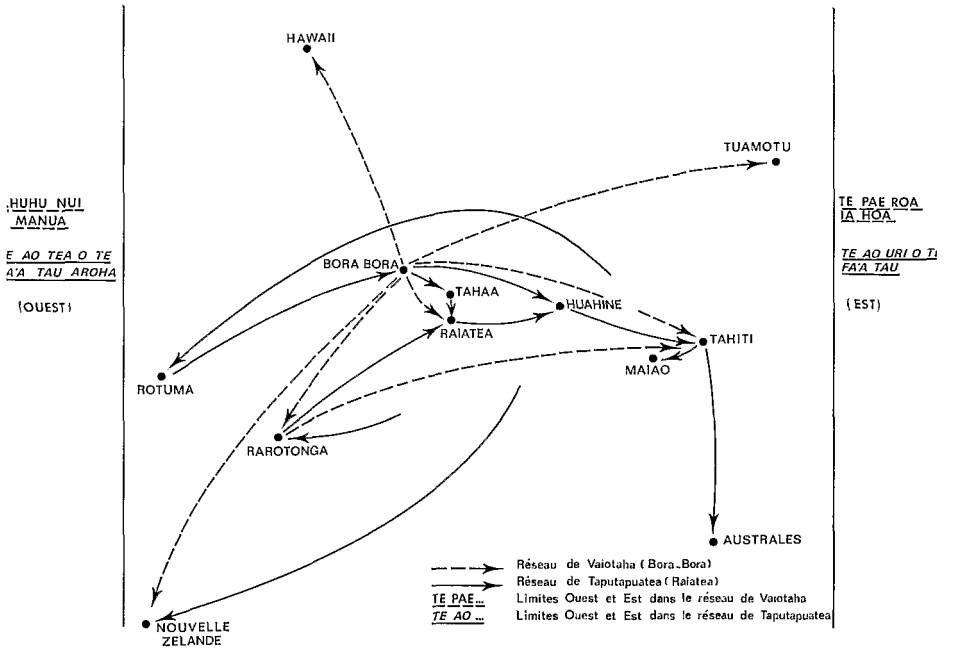


FIG. 13. — *Réseau des alliances nouées autour des* marae Vaiotaha *(de Bora-Bora) et* Taputapuatea *(d'Opoa, Raiatea)* d'après *B. GÉRARD, 1974 (pp. 213 et 215)*

La seconde assertion qui vise à montrer le prestige dont jouissait le dieu Oro à l'extérieur des îles de la Société fait appel à cette vision romantique d'un univers polynésien centré sur *Taputapuatea* et qui a été intégrée au manuscrit du Révérend Orsmond, soit par Teuira HENRY, soit par ceux qui, après sa mort, intervenue en 1915, mirent au point le texte publié en 1928 sous le titre *Ancient Tahiti.* Selon le texte définitif, *Taputapuatea* justifiait son titre de *marae* international du fait qu'il était le lieu de rencontre cérémoniel et de festivités de deux groupes formant alliance, les « pays sombres de l'alliance amicale » *(Te-ao-uri-o-te-fa'a-tau-aroha)* qui comprenait Huahine, Tahiti, Maiao et les îles Australes, et les « pays clairs de l'alliance amicale » *(Te-ao-tea-o-te-fa'a-tau-aroha)* regroupant Bora-Bora, Tahaa, Rotuma et la Nouvelle-Zélande ; Opoa formait, du point de vue religieux et politique, et certainement économique également du fait des transferts liés aux activités cérémonielles polynésiennes, une zone neutre et sans doute une place d'échanges, et d'après Percy SMITH cité dans *Tahiti aux temps anciens,* les deux groupes envoyèrent des offrandes au dieu Oro jusque vers 1350 (HENRY, 1962, pp. 128 et suiv.). Sans aller jusqu'à totalement nier l'existence régulière ou intermittente ou épisodique de ces relations ou de certaines d'entre elles, on ne peut que s'interroger sur la validité totale du phénomène décrit, ne serait-ce que parce qu'on imagine mal le rôle transpacifique du dieu Oro au moins jusqu'au milieu du XVIe siècle alors que l'élaboration théologique dont il fut l'objet et l'expansion de son culte à Tahiti tout proche ne semblent pas dater de nombreux siècles avant.

La seconde catégorie de *marae* est constituée par ce que T. HENRY appelle les « *marae* nationaux » qui étaient édifiés sur les terrains de réunion des « maisons royales » (des lignages royaux). La construction décrite par l'auteur, qui a un intérêt économique, va être analysée ici car elle permet d'expliciter les caractéristiques sociales liées à cette catégorie de *marae*.

Les constructions étaient le fait de spécialistes qui entraient dans la catégorie des *tahu'a* dont on a parlé à propos des prêtres des *marae* (*tahu'a pure,* spécialistes en prières) et que T. HENRY traduit par « créateur ». Outre les prêtres, les éducateurs et les médecins[78], l'auteur énumère les créateurs liés aux activités sociales et économiques au nombre desquels les spécialistes en construction :

— « *Tahu'a-marae* (créateur de *marae*). Dirige les constructions de *marae.*

— *Tahu'a-fare* (créateur de maisons). Celui qui fait les plans et construit les maisons.

— *Tahu'a-va'a* ou *ahitu* (créateur de pirogues), appelés aussi *te-varu* (les gratteurs) parce qu'ils grattaient le bois.

— *Tahu'a-tautai* (créateur de pêche). Celui qui étudiait les saisons de pêche au moyen d'un calendrier » (HENRY, 1962, p. 161).

Revenons à cette description de la construction du *marae* « national ». Cela commençait par une plantation de *ti (Cordyline fructicosa)* sur le terrain de réunion de la maison royale signifiant l'apposition d'un *rahui* sur les cochons, la volaille, les produits du sol, les lieux de pêche en vue de la construction : « tout ce qu'il y avait de meilleur devait être cultivé et mûr pour l'époque de la construction et les restrictions duraient pendant deux ou trois ans » (HENRY, op. cit., p. 138).

Puis vient la période de la construction proprement dite qualifiée de « solennelle » (ibid.) où intervient le sacré : interdiction absolue de bruit[79] et de feu et d'approche du « lieu consacré », mobilisation de tous les hommes valides du district « car le chef et toutes les catégories d'individus considéraient *comme un honneur* (c'est nous qui soulignons) de se consacrer à ce travail » (ibid.).

Plusieurs campements étaient installés : *fare-hua* pour les femmes, les enfants, les vieillards, les invalides, les animaux domestiques, établi à l'intérieur de l'île du fait de leur éloignement nécessaire du « lieu consacré » ; *puhapara'a* pour les travailleurs employés à cette construction : les uns s'occupent de l'approvisionnement et de la nourriture des camps, les autres taillent les pierres sous la direction du *tahu'a marae ;* ce travail de taille peut durer plusieurs mois ; « les parents du souverain ainsi que les amis d'autres petits royaumes (y) apportent leur concours » (ibid.).

Les pierres taillées et rassemblées, le terrain destiné au *marae* est arrosé d'eau de mer pour le rendre sacré et la *pierre de fondation*, qui est apportée d'un autre *marae* et attestera ainsi la filiation du nouveau *marae* à un *marae*-souche, est mise en place après le sacrifice d'un humain dont l'esprit montera la garde

(78) Les éducateurs étaient appelés *Tahu'a-parau-tumu-fenua* (« créateurs de la connaissance originelle terrestre »). Il y avait des écoles de prêtres et des écoles d'éducateurs ; « *les étudiants* (de ces écoles) *payaient leurs professeurs avec des victuailles, des plumes d'oiseaux, des images de bois et de pierre, des rouleaux de* tapa, *et de nattes...* » (HENRY, op. cit., pp. 161-162). Les médecins étaient appelés *tahu'a-ra'au* qu'on peut traduire spécialistes de médecines, médicaments.

(79) « Taimara », la loi de l'épouvantable silence, écrit Marau Taaroa (1971, p. 87).

auprès du *marae* tandis que son corps est enterré dans le trou destiné à recevoir la pierre.

La prière adressée au dieu tutélaire du *marae* et reproduite par Teuira HENRY est très belle. La voici dans sa traduction française de Bertrand JAUNEZ :

> *Écoute-nous, ô Dieu dans notre prière !*
> *Vois, nous, les clans de ce Royaume, te présentons ce sol qui sera sacré pour toi et sur lequel nous allons construire un Marae et des maisons pour toi.*
> *Voici un homme comme témoignage de notre consécration en ta présence, ô Dieu. Voici le Ofa'i-faoa (pierre principale de fondation) sacré de la demeure que nous allons établir pour toi et l'assemblée des Dieux qui viendra te rendre visite en tant que tes hôtes, ô Dieu ! Telle est notre prière. Écoute-nous ô Dieu !* (ibid., p. 139)[80].

Quelques expressions doivent être soulignées :

— « nous les clans de ce royaume » ; littéralement, le texte tahitien dit : nous, groupes *(pupu)* (qui sommes) les clans *(va'a mata'eina'a)* de ce royaume *(hau)* ;

— « demeure » : *'utuafare,* maisonnée ;

— « l'assemblée des dieux » : *te nu'u Atua,* l'armée des Dieux.

> *Après la terrible cérémonie de consécration au clair de lune, la population transportait en silence les pierres rassemblées qu'elle entassait autour de l'emplacement d'après les instructions de l'artisan qui présidait (...). Les prêtres et les travailleurs mettaient un grand enthousiasme à leur ouvrage, prétendant que les Dieux rendaient la pierre légère dans leurs mains* (ibid., p. 139). *Ensuite venait l'édification du* marae *(pavages, murs, degrés), puis l'installation de toutes les superstructures de bois, de pierre, de plumes dont on a déjà parlé : pierres dressées, pierres-dossiers, mâts, poteaux, images des dieux, autels pour les morts et les offrandes... ; et à côté du* marae *venaient la maison sacrée, le hangar à pirogues sacrées...*

Une phrase de J. GARANGER (1969, p. 15) souligne le caractère gigantesque et fébrile de l'entreprise :

> *Sous la direction des prêtres constructeurs, des équipes trient, taillent, entassent des pierres sorties de la mer ou du lit de la rivière. D'autres préparent du bois d'œuvre, des cordes, des feuilles destinées aux toitures...*

Rien ne résume mieux le poids de ces entreprises sur l'économie de subsistance tahitienne que les propos rapportés par T. HENRY alors que le culte du dieu Oro se répandait un peu partout à Tahiti occasionnant la construction d'une « quantité » de *marae* (HENRY, 1962, p. 138) :

> *Les nombreuses restrictions et cérémonies qui en résultent devinrent un fardeau pour les populations qui finirent par s'écrier : Effondré en vérité ! Tahiti sera écrasé devant les Marae !*

Cette construction se terminait par l'ascension, par le roi, des degrés de l'*ahu* du *marae :* c'était le *e'era'a o te ari'i* qui suivait la déclaration formelle faite par le grand-prêtre *(tahu'a nui* ou *tahu'a rahi)* que le *marae* était *mo'a roa,* « sur-sacré ».

L'*ari'i* pouvait aussi faire l'ascension de *marae* moins importants à la demande des chefs qui les avaient fait construire : c'était alors, pour ces derniers, se reconnaître sous l'autorité de l'*ari'i.*

---

(80) Le texte tahitien de cette prière est reproduit dans HENRY, 1962, mais il vaut mieux se reporter au texte tahitien de l'édition anglaise, HENRY, 1928.

Si l'on reprend les termes de la description, cette catégorie de *marae* apparaît avec les caractéristiques suivantes :

— elle a un grand-prêtre ;

— elle est associée à un « chef » qui a le titre d'*ari'i* (prince) auquel le texte donne parfois les noms de « roi » et de « souverain » ; cette association résulte de ce que : *a)* le *marae* est édifié sur le terrain de réunion des lignages de l'*ari'i* (ou du roi), *b)* toute la population apte à la construction et placée sous l'autorité de l'*ari'i* participe à la construction, *c)* le *marae* est consacré par l'ascension de l'*ari'i ;*

— elle correspond à une étendue de territoire nommée « district » placée sous l'autorité d'un chef ayant rang d'*ari'i,* de roi ou de souverain, donc à une chefferie de rang important voire maximal (du moins à l'intérieur d'une île).

Les autres catégories distinguées par T. HENRY permettent de caractériser par exclusion ces *marae* « nationaux ». En effet, la troisième catégorie est appelée *marae* « local » ou *marae mata'eina'a* et caractérisé entre autres par le fait qu'on n'y fait pas « d'immolation » (de sacrifice humain), donc que ce trait caractérise a contrario les catégories précédentes et distingue notamment les *marae* « nationaux » des *marae* « locaux ».

A Moorea, T. HENRY distingue quatre *marae* dits nationaux : *Nuurua* à Varari, côte Sud-Ouest ; *Taputapuatea* à Faatoai (Papetoai), côte Nord ; *Umarea,* quartier d'Afareaitu ; *Nuupure* à Maatea. *Marae Tefano, marae* des Marama de Haapiti n'est pas classé dans cette catégorie et la tradition concernant ces derniers a toujours fait de *Nuurua* le principal *marae* sinon de l'île, du moins de la côte Sud-Ouest. *Taputapuatea* est le *marae* consacré à Oro et dans la mesure où l'on a pu rattacher l'ascension des Pomare à l'extension du culte de Oro[81], ce *marae* paraît correspondre à l'installation de cette famille sur la côte Nord de Moorea[82]. Les deux autres *marae,* dits nationaux, correspondent, sur la côte Sud-Est de l'île, à la division Te-io-i-nia dont on a déjà parlé (chap. premier, livre I) et soulignent l'importance probable de ces petits « districts » de cette division, notamment Afareaitu (l'actuel quartier) et Maatea.

Revenons à la troisième catégorie des *marae (marae* locaux ou *mata'eina'a).* Le sens donné par le dictionnaire de DAVIES (1851) au mot *mata'eina'a* est : « *the subjects of a chief; a certain tribe, clan or sub-division of the inhabitants* » [les sujets d'un chef, une tribu, un clan ou une subdvision particulière des habitants], donc note un groupe, non un territoire : cependant, le sens pratique attaché à ce mot dès le milieu du XIXe siècle (celui de district qui note une division territoriale) conduit à lui donner une acception plus nuancée : les *mata'eina'a,* qui sont selon Orsmond-Henry des lignages à l'origine, tendent ou ont tendu à devenir les habitants dépendant d'un chef et vivant sur le territoire placé sous l'autorité de ce chef, du fait d'une territorialisation progressive des unités lignagères.

A ces *marae* — écrit HENRY — étaient attachés les *titres et généalogies des familles de chefs et de la noblesse du pays* (c'est nous qui soulignons, HENRY,

(81) Introduction de C. NEWBURY à l'*Histoire de la Mission tahitienne,* DAVIES, 1961, p. XXXVII.

(82) *Taputapuatea* se trouvait dans le domaine de la famille Manea de Faatoai (Papetoai) au Nord-Ouest ; la création de la division Teaharoa au Nord-Est a été liée par l'archéologue Roger Green à l'installation à Moorea des *Pomare* (GREEN et alii, 1967, *Archeology on the Island of Mo'orea, French Polynesia,* p. 224), et lorsque Pomare II s'installe à Moorea, il le fait à Urufara, à côté de Papetoai, à la charnière de la chefferie de Papetoai et de Teaharoa. Dans les conflits de Moorea qui opposent (par personnes interposées) Pomare I aux *Marama,* la rivalité s'établit entre *Taputapuatea* et *Nuurua.*

1962, pp. 145-146). Cette notation est extrêmement importante sur le double plan social et foncier car, d'une part, Douglas OLIVER en a tiré une pièce maîtresse de la construction de sa structure sociale tahitienne et, d'autre part, on a conclu au principe que les droits fonciers sur les terres découlaient des droits généalogiques attachés au *marae* dont ces terres dépendaient. Ainsi le nom héréditaire attaché aux *ari'i* (princes) de Varari, dont le *marae* princier ou royal est *Nuurua*, est Punuateraitua (ou Punua-i-te-rai-atua) et celui attaché aux *ari'i* de Haapiti dont le *marae* princier est *Marae Tefano* est Marama-i-te-tauo-o-te-rai. Ce nom héréditaire traduit la double association de la chefferie et du *marae ari'i (marae* princier ou royal*)*; ainsi, les *ari'i* de Varari sont Punuateraitua-i-Nuurua, ceux de Haapiti, Marama-i-te-tauo-o-te-rai-Marae Tefano; ces derniers deviendront lorsque, par le jeu des alliances ou des conquêtes, leur prééminance s'affirmera Marama-Tepau-arii-i-Umarea (unissant leur nom héréditaire Marama à celui des *ari'i* d'Afareaitu) ou encore Marama-Terii-vao-i-te-rai-Taputapuatea-i-Faatoai (lorsque par le mariage d'une héritière du titre Marama avec le titulaire de la chefferie de Faatoai et du *marae Taputapuatea,* leur descendant mâle, Marama, accédera aussi au titre du *marae Taputapuatea*).

Ces *marae mata'eina'a* ou locaux sont donc des *marae* correspondant à des unités sociales de grande importance ayant à leur tête un *ari'i* et ne se distinguant des précédents que par leur moindre prestige découlant de ce que ces derniers recouvrent des confédérations de chefferies ou de *mata'eina'a,* correspondant elles-mêmes à des princes portant des titres d'*ari'i rahi* ou d'*ari'i nui.* Ces *marae* « locaux » sont dotés de grands-prêtres; d'après HENRY, ils sont les lieux d'élection pour des cérémonies annuelles rassemblant « les populations des clans » appelés *va'a mata'eina'a* (pirogues de *mata'eina'a*). Il apparaît donc que ces *va'a mata'eina'a* sont des branches lignagères de lignages plus importants et territorialisés que sont les *mata'eina'a.* T. HENRY affirme également que « la population d'un district indépendant invitait les personnalités des districts amis et (que) les cérémonies étaient accomplies par les chefs et leurs dignitaires » (op. cit., p. 147): cela nous reporte à cette cérémonie d'inauguration de maison de paroisse de 1967 avec l'invitation par le *mata'eina'a* d'Afareaitu des autres *mata'eina'a* de Moorea.

La quatrième catégorie de Teuira HENRY est le *marae* familial ou ancestral — *marae tupuna* — et la cinquième le *marae* « social » — *marae o te va'a mata'eina'a* — *marae* du *va'a mata'eina'a,* du « clan ». Occupons-nous de ce dernier, d'abord. L'auteur nous dit qu'il était très important pour les populations car *il faisait d'elles une communauté.* Dédié à un « dieu de première classe », les hommes du « clan » s'y réunissaient pour faire les offrandes pour leur communauté en période de réjouissances ou d'épidémies. Ces « clans » étaient déterminés par des dénominations « qui ne provoquaient aucune rivalité » — plus exactement, conflit religieux — puisque les dieux appartenaient à une même catégorie: on avait ainsi les *'ati Ta'aroa,* les *'ati Tane, 'ati Oro, 'ati Tu, 'ati Ra'a, 'ati Ro'o,* etc...

Le *marae* familial ou ancestral ou *marae tupuna* — littéralement: *marae* des ancêtres. « Ce *marae* dont *le Dieu était toujours un secret de famille* était érigé sur chacun des terrains appartenant à une personne ou à une famille. *Les noms héréditaires* de la famille étaient attachés au *marae,* c'était le seul moyen de prouver le titre de propriété. » HENRY rapporte aussi que « dans les transactions de terrain aujourd'hui il est toujours nécessaire de déclarer que le *titre de propriété vient de*

tel ou tel marae... (de sorte que) les gens conservent *en secret leur nom héréditaire* et leur *généalogie exacte* » (HENRY, 1962, p. 148. On a souligné les expressions qui nous paraissent capitales). Ainsi par la généalogie gardée secrète et son nom héréditaire, chacun se rattache à un *marae;* on garde en secret le nom de l'esprit tutélaire du *marae* auquel on se rattache, sans doute afin de conserver le secret sur la propre identification de chacun au *marae;* tout ceci parce que chaque terre est associée à un *marae,* que la propriété en revient à ceux-là mêmes qui se rattachent par la possession du nom héréditaire et la généalogie au *marae* et que la connaissance de ces faits permettrait à des tiers par la manipulation de la généalogie de prétendre à des droits sur les terres.

La dernière partie du texte reproduit ci-dessus constitue un témoignage actuel — datable au milieu du XIXe siècle — sur la constitution des *tomite,* actes constitutifs de la propriété de droit écrit dont on a fait état au chapitre III du livre I à propos de la légalisation de la structure foncière. L'auteur décrit dans cette partie du texte la procédure que les conseils de districts *(tomite mata'eina'a)* employèrent pour la constatation des droits de propriété préalable à leur enregistrement.

La première partie de ce texte a, par ailleurs, une portée capitale. Elle postule par la détermination généalogique des individus, l'organisation unilinéaire de la formation sociale tahitienne ancienne; unilinéaire, mais non strictement patrilinéaire, ni absolument par primogéniture: on a vu comment les femmes pouvaient, à certains moments, constituer un maillon indispensable à la chaîne généalogique; rien n'empêchait donc, a fortiori, qu'un cadet se trouve substitué à l'aîné dans une telle chaîne. La société ancienne se trouvait donc, aux termes de ce texte, organisée en lignages unilinéaires, à dominance patrilinéaire, dont la tête était pourvue d'un nom ou titre héréditaire, et qui étaient rattachés à un *marae,* associé d'une part à un esprit tutélaire, d'autre part à certaines terres qui étaient, de ce fait, dépendantes du lignage. Mais était-ce un phénomène général valable pour l'ensemble de la société?

Avant d'aller plus loin dans cette analyse, terminons-en avec l'énumération de T. HENRY. Le texte parle de « *marae* du docteur », « des constructeurs de pirogues », « des pêcheurs ». Il s'agit là de *marae* de spécialistes impliquant que ceux-ci forment des groupes sociaux particuliers à côté de l'organisation générale.

Soulignons, d'abord, l'importance capitale des *marae* à l'intersection de l'idéologie, de l'organisation sociale et de sa projection spatiale, la terre. Comme la terre dans la formation sociale tahitienne traditionnelle du XIXe siècle, les *marae* sont dans la formation ancienne le déterminant de la structure sociale. Les groupes sociaux sécrètent une idéologie religieuse, les dieux dont ils se font les descendants — ou qu'ils prennent pour patrons —, dont les *marae* avec leur cérémonial, leurs gardiens, leurs prêtres, leurs interdits sont le symbole visible et qui justifient les droits des groupes sur l'espace qu'ils contrôlent.

La lecture de l'ensemble du texte exprime, à travers la typologie qu'elle présente, l'idée d'un continuum social. Si nous laissons de côté le *marae* « international » et ce qu'on a appelé les *marae* de spécialistes, nous avons affaire à une série de groupes: confédération de *mata'eina'a* présidée par des *ari'i nui* ou *ari'i rahi, mata'eina'a* gouvernés par les *ari'i, va'a mata'eina'a* ou branches lignagères des *mata'eina'a* affiliées à un dieu important et désignées par le nom de ce dieu

précédé du préfixe *'ati* (tribu, ceux de), familles ou plus exactement lignages mineurs associés à un esprit mineur.

Deux points capitaux cependant demeurent obscurs :

— le caractère général de « l'emboîtement » de ces groupes sociaux les uns dans les autres selon le modèle des *ramages* explicité au chapitre précédent : l'emboîtement est clair en ce qui concerne les trois premiers éléments de la typologie (confédérations, *mata'eina'a, va'a mata'eina'a*) ; l'articulation des *va'a mata'eina'a* et des familles ou lignages mineurs demeure obscure sauf que les unités familiales se rattachent de facto par le territoire et l'autorité qui y règne aux unités supérieures. A priori, l'organisation tahitienne est beaucoup plus complexe que l'organisation maori ou celle de Tikopia ;

— le caractère général — à l'ensemble de la société tahitienne — de ce *système de marae* caractérisé par la triple articulation du groupe lignager, de l'idéologie et du rapport à la terre. En un mot toutes les familles avaient-elles des *marae,* chaque Tahitien se rattachait-il par ses ancêtres à un *marae?* Nous connaissons — pas toujours d'ailleurs — les grands *marae ;* nous connaissons de très nombreuses structures lithiques à travers les îles de la Société et nous pouvons même affirmer que bien d'autres nous sont inconnues quoique existantes, enfouies dans la végétation et les siècles. Mais :

a) les observations synchroniques actuelles résultent évidemment d'un empilement de la diachronie : la densité actuelle des structures résulte de leur accumulation multiséculaire ;

b) ces structures revêtent de multiples formes, des plus simples aux plus sophistiquées et l'archéologue B. GÉRARD, qui s'est efforcé d'y retrouver des lois dans leur agencement, y a vu des combinaisons variées à partir d'éléments simples[83] ; or, si les structures complexes permettent de les analyser, de par leurs éléments et de par les traditions que l'on possède sur la fonction de ces éléments, comme des *marae*-lieux de culte, on est obligé de demeurer souvent perplexe devant les structures les plus simples au sein desquelles ces éléments caractérisés n'apparaissent pas toujours nettement ;

c) enfin, toutes ces structures seraient-elles des *marae* que cela n'en signifierait pas pour autant d'en conclure à la généralité du phénomène.

Celle-ci résulte essentiellement de quelques lignes du *Tahiti aux temps anciens* écrites soit par le Révérend ORSMOND, soit par Teuira HENRY, soit par la femme tahitienne du missionnaire John Platt, cheffesse d'Uturoa. Le titre de cette dernière impliquait son appartenance à un lignage noble et pose donc le problème de la stratification sociale à Tahiti et de ses incidences sur le phénomène des *marae.* Cette question a d'autant plus d'importance que c'est sur ce système des *marae* dont on parlait que Douglas OLIVER suggère une vision possible de la société tahitienne ancienne.

L'idée maîtresse est celle de *congrégation :* ce terme, dans son acception anglaise, évoque l'assemblée des fidèles d'une paroisse qui, dans la tradition anglo-saxonne et protestante, constitue un groupe actif que l'on peut rendre par communauté de fidèles et tout Tahitien ayant un esprit tutélaire et étant rattaché

(83) GÉRARD, 1978, pp. 407-448, notamment pp. 445-446.

à un *marae* fait partie d'une communauté de fidèles. OLIVER souligne évidemment que ce que nous savons de plus clair là-dessus s'applique aux hautes classes de la société et que nous savons peu de choses des strates inférieures. Ces communautés de fidèles qui se rattachent à leurs *marae* par généalogie sont des communautés familiales ou parentales ou de descendance, expressions qu'on emploie pour rendre le terme *kin-congregation.* Nous avons vu, notamment en ce qui concerne les principaux *marae,* que les chefs, *ari'i,* princes ou rois, étaient en quelque sorte les titulaires de ces *marae* et qu'ils portaient un titre ou un nom héréditaire auquel le nom du *marae* pouvait être associé ; et qu'en outre, chaque famille avait un nom héréditaire et était rattachée par généalogie à un *marae.* De là, au sein de ces communautés de fidèles, l'existence au profit des aînés, par application d'un principe de primogéniture tempéré, de *titres de parenté (kin-Titles)* dont les détenteurs occupent les principales charges. De plus, et du fait des prééminences dues à la primogéniture, mais aussi aux aléas de l'histoire (phases du peuplement, taille relative des communautés, évolution de leur pouvoir politique), l'établissement d'un rang parmi ces titres de façon qu'on puisse parler de *Highest-ranking kin-Titles* au niveau des îles et des principales chefferies (OLIVER, 1974, pp. 622 et suiv.).

Cette explicitation de la structure sociale tahitienne a le mérite de souligner la place éminente tenue par le système des *marae* dans l'organisation sociale, de rendre évidente la fonction des noms et titres héréditaires et de proposer un modèle social applicable à la totalité de la société tahitienne ancienne ; donc d'être en net progrès sur une explicitation plus classique en termes de chefferies et de lignages organisés par emboîtements successifs. Mais elle repose sur deux points faibles : le premier, déjà souligné, du caractère hypothétique d'une généralité du système des *marae ;* le second qui est le caractère également hypothétique de la généralité d'un système de titres doté, de surcroît, d'un classement par un système de rangs. Ces deux points faibles découlent de la plus ou moins profonde hétérogénéité de la société tahitienne que dénote la stratification sociale.

LA STRATIFICATION SOCIALE

Il ne s'agit pas non plus d'une question nette. Deux points peuvent être acquis dès à présent : l'existence indéniable d'une stratification dénotée par l'abondance des termes repérant les catégories sociales ; la contradiction qui résulte de la multiplicité des systèmes de stratification relevés par les auteurs. D. OLIVER a reconstitué dans un tableau d'ensemble les divers systèmes de stratification exposés avec l'explicitation des termes donnée par leurs sources respectives. Ce tableau pèche par deux défauts : il omet, d'une part, les apports des traditions fournies par Arii Taimai (ADAMS, 1964) et la Reine Marau (MARAU TAAROA, 1972) ; il met sur le même plan les données nécessairement fugitives recueillies par les voyageurs de passage, souvent pendant un temps très court — c'est le cas des navigateurs, Cook compris —, avec celles recueillies par les témoins européens au cours d'un séjour plus ou moins long, tels Morrison, Orsmond ou de Bovis ; il y mêle, au surplus, des auteurs pour lesquels la critique doit être très attentive, tels Moerenhout et E. S. C. Handy. Un tel tableau présente, en outre, le défaut majeur d'être un tableau, sinon exhaustif, du moins

prétendant à l'exhaustivité: ce faisant de rendre obscure une stratification qui, chaque auteur pris à part, quels que soient ses mérites et ses défauts, se présente chez chacun d'eux de façon claire en trois ou quatre grandes catégories. Sans doute y a-t-il, aussi, la tendance à traduire les réalités tahitiennes selon le modèle de la société aristocratique anglaise. Enfin, il est sans doute vain de vouloir obtenir une photographie de la stratification sociale qui ne peut résulter que de l'aplatissement ex post de la diachronie et de l'enregistrement simultané, ou sélectionné par la mémoire, des variations introduites et accumulées avec le temps. Ce qui nous importe ici est moins d'arriver à une exhaustivité illusoire que de repérer les rapports sociaux qui servent de supports à la fois au système des *marae* et à l'idéologie qui l'accompagne, et au système économique qui sert de base matérielle au système social tout entier.

Reprenons le texte du révérend ORSMOND et de Teuira HENRY ; nous percevons la population des îles de la Société composée de trois ordres: les *hui ari'i* que l'auteur appelle la famille royale, les *hui ra'atira* qualifiés de « petite noblesse et bourgeoisie » et les *manahune* désignés par le terme « plébéiens »[84].

1. *Les hui ari'i*

Ils comprennent selon HENRY les *ari'i maro'ura* et les *ari'i ri'i.* Les premiers — souverains à la ceinture *'ura* c'est-à-dire rouge — sont aussi appelés *ari'i nui.* Ce sont les « Dieux incarnés » ; ils ont le droit de porter la ceinture de plumes rouges appelée *maro'ura* qui est le « vêtement des Dieux ». Ils ont, toujours selon Henry, un droit de suzeraineté sur tous, des territoires importants, des demeures spacieuses bâties sur les promontoires, de grandes quantités de serviteurs choisis dans la classe la plus basse et appelés *teuteu ari'i* (serviteurs royaux) ; « ils avaient une situation privilégiée mais ils étaient soumis à leurs supérieurs » (HENRY, 1962, dixit). On trouve des *teuteu* (singulier *teu*, variantes: *toutou, teou, towtow*) constituant la quatrième ou la cinquième strate du paysage social chez la plupart des auteurs avec les qualificatifs de *servants, slaves, hereditary servitors*[85]. On pense qu'il s'agit là d'une confusion entre la condition découlant du statut au sein de la société, statut déterminé par l'appartenance à l'ordre et celle découlant de la fonction.

Les seconds *(ari'i ri'i)* forment « la noblesse du pays » mais « le sang royal » y était mélangé au « sang plébéien »[86] ; ils ne pouvaient porter d'insignes royaux [les ceintures *maro'ura* mais aussi *maro tea*, ceintures de plumes jaunes dont Henry ne parle pas ici[87]]. Ils étaient les suzerains de petits territoires dont les sujets étaient libres.

---

(84) Teuira HENRY (1962, pp. 236 et suiv.) distingue en réalité quatre « classes » dont les deux premières sont les *ari'i maro'ura* (les souverains à la ceinture rouge) et les *ari'i ri'i* (littéralement petits *ari'i*) et formant les *hui ari'i;* je considère qu'il s'agit là par rapport aux autres ordres d'un groupe distinct que dénote le terme commun de *hui ari'i* qui les désigne ; par ailleurs, j'utilise de préférence à « classe » le mot « ordre », sans toutefois accorder à ce mot tout ce qu'il peut impliquer : notamment, l'existence d'une théorie des ordres dans la représentation que les Tahitiens se font de leur société.

(85) OLIVER, 1974, II, pp. 750 et 752-753.

(86) Le terme plébéien devait naturellement faire davantage référence pour les auteurs que pour nous à l'histoire romaine dont ils étaient instruits dès la petite enfance et qui leur servait naturellement d'échelle de mesure. Il avait un emploi forcément moins péjoratif que pour nous.

(87) Le *maro tea* était reçu à titre de suprématie par les rois de Bora-Bora sur leur *marae Vaiotaha,* et par les princes de Vaiari (Papeari), mais ceci est controversé. Le *maro'ura* était décerné aux rois de Raiatea et aux *ari'i nui* ou *ari'i rahi* de Tahiti. La signification de ces insignes, les rivalités qui y ont été attachées, leur nombre même, constituent une question complexe (OLIVER, 1974, II, pp. 667-679). Selon MARAU (1971, p. 43), le *maro'ura* était insigne de royauté et le *maro tea* insigne du grand-prêtre.

La plupart des auteurs distinguent les *ari'i nui* ou *ari'i rahi* des simples *ari'i*; les premiers sont qualifiés de rois ou de grands-chefs, les seconds de « familles de grands-chefs », chefs puissants *(powerful chiefs), lords* ou chefs de districts; d'autres auteurs distinguent les *ari'i* qualifiés de « haute aristocratie » ou de « princes », des *ari'i ri'i (petty kings and queens),* des *'iatoai* (« nobles ») et des *to'ofa (Lord of he Manor, near relations of the chiefs)*[88]. Cette abondance de vocabulaire traduit certainement l'enchevêtrement des degrés d'autorité dû à l'emboîtement des unités politiques les unes dans les autres et reflète aussi cette confusion déjà dénoncée entre l'état (la stratification sociale) et la fonction (l'organisation politique). Elle traduit peut-être également une évolution de la nomenclature[89].

La description donnée par HENRY de l'ensemble des *Hui ari'i* souligne leur sens du *prestige* et de l'*hospitalité.*

> *Ils mettaient un point d'honneur à exceller dans tous les arts et les métiers de leur temps et se croyaient déshonorés de paraître maladroits et ignorants devant leur peuple. Hospitaliers envers ceux qui venaient sur leur territoire... ils avaient souvent des étrangers pour amis..., donnaient refuge et protection aux fugitifs rebelles qui venaient chez eux et aux captifs et prisonniers de guerre* (titi) (HENRY, op. cit., p. 263).

Ces derniers *(tuti, titi)* qualifiés parfois de *slaves* (esclaves) apparaissent chez la plupart des auteurs dans la dernière catégorie de la stratification sociale aux côtés des *Teuteu* déjà cités.

2. *Les hui ra'atira*[90]

« Nobles et plébéiens », « fermiers exploitant leurs terres ou fidèles gardiens des territoires de leurs chefs et souverains qu'ils secondaient », ils avaient sur le peuple une influence très grande (HENRY, op. cit., p. 237). Les auteurs leur donnent les qualificatifs de *vassals; freeholders; landed property owners; esquires; gentlemen; higher, petty landed proprietors, or gentry and farmers;* grands propriétaires terriens; petits chefs ou propriétaires fonciers; *chiefs.* L'ambiguïté de ces qualificatifs qui, tantôt en font des dépendants des *hui ari'i* (vassaux, *esquires* et gentilshommes — par rapport à ces seigneurs qui sont les *hui ari'i* —, fermiers), et tantôt en font des dominants (chefs, tenanciers libres — ce qui suppose, en dessous, l'existence de tenanciers non libres —, petits ou grands propriétaires fonciers, ce qui peut laisser supposer au-dessous d'eux des gens dépourvus de la propriété des terres) caractérise un ordre intermédiaire entre les princes et le peuple[91].

3. *Les Manahune*

C'est, selon Teuira HENRY, le peuple sur lequel les *ra'atira* avaient une grande influence. Ce sont également, a contrario, et puisque hormis les *teuteu* et

---

(88) OLIVER, 1974, II, pp. 752-753.

(89) H. LAVONDÈS (communication personnelle) m'a fait remarquer que le terme *'iatoai* apparaît tardivement dans la littérature, notamment avec de Bovis. Marau (qui a inspiré HANDY, 1930, *History and Culture...*) fait des *'iatoai* « la noblesse du pays » que l'on disait descendre des branches cadettes des familles des « *arii* » (1971, p. 83). Elle ne mentionne pas l'existence des *to'ofa.*

(90) Appelés aussi *Pue ra'atira,* orthographié *Bue raatira* par ELLIS.

(91) Les auteurs notent aussi à peu près à leur niveau d'autres catégories: *erata (yeomen),* peut-être une corruption de *ra'atira; towha-to'ofa-* (gentleman) qui est placé en dessous de *erata,* juste avant les *manahune* (cf. BANKS), mais également, peut occuper une place au-dessus des *ra'atira* (cf. MORRISON).

les *titi* il n'existe pas de catégorie inférieure à eux, ceux qui ne sont pas des tenanciers libres, ceux qui ne sont pas « propriétaires fonciers », ceux auxquels commandent ces chefs que sont les *ra'atira*. Il n'y a que Bligh — mais il passa en fait bien peu de temps à Tahiti pour constituer un bon témoin — qui confonde dans une même catégorie les *ra'atira* (littéralement *rateerah*) et les *manahune (manehownee)* dont il fait ni plus ni moins des « *citizens* ». Selon les autres auteurs, les *manahune* sont des vassaux (de *erata, yeoman* et de *Towha, gentleman*) ; des tenanciers (les *ra'atira* étant des *esquires*) ; des *cottagers* (les *ra'atira* étant des *gentlemen*) ; le *common people* (les gens du commun) ; des plébéiens, des possesseurs héréditaires de leurs propres terres ; les classes inférieures, le peuple ; les gens du peuple, des prolétaires ; des *commoners with property.* Teuira HENRY affirme que les *manahune* étaient des serviteurs ou employés des classes supérieures, mais qu'ils jouissaient aussi de biens héréditaires ; Marau TAAROA (1971, pp. 85-86) les confond avec ce qu'elle appelle les *vao* qui sont les habitants de la montagne, des « esclaves de *ari'i* », des « malheureux ».

On retrouve parfois ces termes *ra'atira* (sous la forme *rangatira*) ou *manahune (menehune)* dans d'autres sociétés polynésiennes où ils correspondent à des groupes sociaux définis plus clairement qu'à Tahiti mais leur étude comparative ne peut guère nous aider à débrouiller la stratification sociale tahitienne du fait que leur signification n'a de valeur que par rapport aux autres catégories de la société dont ils relèvent[92]. La multiplicité des sens relevée par les auteurs aux îles de la Société reflète aussi des stratifications particulières, internes à cet ensemble.

Toujours à propos des « classes sociales », Teuira HENRY nous dit (p. 237) que les îles de la Société étaient chacune gouvernées par un *ari'i nui* (que l'on peut traduire par roi, prince ou chef surprême, correspondant au *paramount chief* anglo-saxon) ayant des chefs (c'est-à-dire des *ari'i*) sous ses ordres mais que Tahiti et Moorea étaient appelés « Tahiti plébéien » *(Tahiti manahune)* parce qu'ils formaient des royaumes démocratiques gouvernés par des chefs guerriers. Plus tard, la famille royale d'Opoa (les *ari'i nui* de Raiatea) s'étendit par de multiples alliances et tout l'archipel fut placé sous la domination des Pomare.

Plus tard, lors des guerres internes qui précéderont l'établissement définitif du christianisme, lorsqu'un grand nombre d'*ari'i* auront déserté Tahiti à l'instar de Pomare II réfugié à Moorea, les missionnaires enregistrèrent cette résurgence du thème *Tahiti manahune* qui paraît ainsi avoir correspondu à l'expression d'une certaine réalité[93]. Faut-il aller aussi loin que l'ethnologue E. S. C. HANDY et voir dans les *hui ari'i* une couche culturelle s'étendant à partir des îles Sous-le-Vent à tout l'archipel et subjuguant une ou plusieurs formations sociales antérieures[94] ? Le mythe déjà cité des dieux sourds à l'appel des Tahitiens ainsi que celui de la création des archipels viendraient corroborer une telle thèse mais il est facile de remarquer que ces mythes, en même temps qu'une origine divine et extérieure à Tahiti des *hui ari'i*, pouvaient avoir pour fonction de justifier idéologiquement la domination de ces derniers : la croyance à la différence facilite chez les gens qui la subissent la domination de ceux qui s'en réclament.

---

(92) SAHLINS, 1958, *Social stratification in Polynesia,* pp. 13 et suiv. ; LUOMALA K., 1951, *The Menehune of Polynesia...*

(93) *The « hau manahune or republican government of the island »*, DAVIES, 1961, p. 136.

(94) HANDY, 1930, *History and Culture in the Society Islands,* notamment pp. 7, 15, 18.

Résumons-nous. La formation sociale tahitienne apparaissait stratifiée en ordres hiérarchisés au sommet desquels se trouvaient les *hui ari'i* qui détenaient les fonctions politiques essentielles à la tête des chefferies, les titres liés à ces chefferies et aux *marae* princiers ou royaux qui leur étaient attachés, également les fonctions sacerdotales exercées par les chefs dans l'enceinte des *marae*. A l'autre extrémité de l'échelle sociale se trouvait le groupe des dépendants qui constituait le peuple, qui avait droit à des terres héréditaires, mais dont la liberté devait être limitée par les contraintes politiques, économiques, religieuses imposées par la hiérarchie sociale : un aperçu de ces contraintes nous a été donné par certains phénomènes, le *rahui*, les obligations et interdits liés à la construction d'un *marae* royal ; ils en laissent présager bien d'autres. Entre les deux groupes, une strate intermédiaire constituée par les *hui ra'atira* et servant de relais dans le fonctionnement des rapports de domination que les *hui ari'i* font peser sur les *manahune :* soumis aux *ari'i*, ils paraissent, par rapport aux *manahune* sur lesquels pèse tout le poids de la domination, des hommes libres ; disposant d'un droit formel sur la terre, ils semblent, plus que ces derniers, avoir des pouvoirs sur celle-ci ; et ils constituent évidemment les chefs des *manahune*.

Les *hui ari'i* descendent des Dieux. Leurs généalogies — c'est essentiellement les leurs que nous possédons — les raccrochent à un esprit auquel est dédié le *marae* qui sert à l'invoquer. Par patrilinéarité et primogéniture très relatives, dirons-nous, pour ménager l'intrusion des femmes et des puîné(e)s dans ces généalogies, le nom héréditaire — le *kin Title* d'OLIVER — est transmis de génération en génération comportant assez souvent, mais pas toujours, le nom du *marae*. C'est un puîné du tenant du titre qui exerce les fonctions de prêtre ou de grand-prêtre. Le *marae* est construit sur cette terre qui justifie l'appartenance de ladite terre au lignage ; c'est le fait — ou l'affirmation plus exactement — que telles terres dépendent du *marae* qui signifie que le lignage a des droits sur ces terres. Mais le *marae* n'a pas qu'un rôle religieux, parental, foncier : il a aussi, et peut-être principalement, un rôle social et c'est certainement là que la vision de Douglas Oliver trouve son intérêt. Le *marae* est aussi une communauté de fidèles qui se trouvent placés sous l'autorité du tenant du titre, les *rahui*, les obligations, les interdits qu'il impose. Que sont ces fidèles ? Seulement les membres vivants du lignage ou plus largement tous ceux qui vivent sur le territoire que commande l'*ari'i* tenant du titre ?

Se fondant sur la typologie de Teuira HENRY que l'on a décrite, OLIVER distingue les *marae* publics — ceux qui se rapporteraient à tous ceux qui vivent sur le territoire —, des *marae* privés — ceux propres au lignage de l'*ari'i*. Bien qu'une telle distinction nous paraisse empreinte de modernisme et d'occidentalocentrisme, elle a, à notre sens, l'intérêt non forcément de décrire la réalité, mais d'aider à la comprendre : disons qu'en termes d'OLIVER, il devait y avoir des *marae* privés (de la communauté lignagère), des *marae* publics (correspondant à la communauté territoriale) et des *marae* « privés-publics » (rassemblant ces deux sortes de communautés dans certains cas par le fait même qu'il y avait coïncidence entre elles). Si nous nous référons à l'histoire de Moorea, nous voyons que les Marama, qui sont *ari'i* (princes, chefs) du *mata'eina'a* (district)[95] de Moruu,

(95) Ou plus exactement, les habitants du district de Moruu.

sur la côte Sud-Ouest de l'île, ont pour *marae* (ancestral et du *mata'eina'a*) *Marae Tefano*, localisable sur l'actuelle terre du même nom, en bord de mer, au débouché de la petite vallée Uufau ; prétendant au titre d'*ari'i nui* (roi, chef supérieur, chef suprême) d'Eimeo (Moorea), ils vont, d'une part, conquérir le bassin central de Opunohu, l'organiser en deux nouveaux *mata'eina'a* Tupaururuu et Amehiti (qu'ils vont pourvoir de chefs qui seront sans doute *ari'i ri'i* — chefs inférieurs — ou seulement *to'ofa* — sous-chefs — et y ériger en commémoration un *marae, Afareaito,* à proximité duquel ils font leur nouvelle résidence ; ils vont tendre, d'autre part, à acquérir un titre au *marae Nuurua* qui demeure le grand *marae* de Moorea. Construit à proximité de leur résidence, le *marae Afareaito* est un *marae* de communauté publique destiné à regrouper dans une même allégeance à un dieu la population des *mata'eina'a* qu'ils ont créés. Vis-à-vis de *Nuurua* et des *ari'i* (princes ou chefs) de Varari qui le contrôlent et dont le nom héréditaire est Punuateraitua, ils vont accéder à la demande d'un « sous-chef » d'Afareaitu de faire l'ascension des degrés du *ahu* du *marae Horora* que ce « sous-chef » a nouvellement érigé : ce qui constitue un rite d'inféodation aux Marama au lieu et place des Punuateraitua tenants du titre de Nuurua auxquels revenaient cette marque d'hommage, également une usurpation du fait que les Marama n'ont alors pas de titre associé à *Nuurua* qui puisse justifier cette affiliation ; ensuite, dans un deuxième temps, ils s'allient aux Punuateraitua et acquièrent ainsi des droits sur *Nuurua* ; d'ailleurs, ils s'allient aussi à Afareaitu et mettent dans leur nom le *marae Umarea* que T. HENRY classe comme *Nuurua* parmi les quatre *marae* « nationaux » de Moorea, ces alliances constituant comme une justification a posteriori de la prestation d'hommage indûment reçue. Les *Marama* s'allièrent ensuite aux *ari'i* de Faatoai et incluèrent ainsi dans leur titre le troisième *marae* « national », *Taputapuatea*, une telle accumulation pouvant justifier le titre d'*ari'i nui* (chef suprême) de Moorea.

Il y a dans cette affaire un point qui fait question. Pourquoi le « sous-chef » d'Afareaitu fait-il inaugurer son *marae* par un *ari'i* (qu'il soit un Marama mais qu'il eût dû être Punuateraitua ne change pas la qualité d'*ari'i* qui paraît requise), est-ce parce qu'il *désire* se trouver dans la dépendance d'un *ari'i* voire d'un *ari'i* autre que celui d'Afareaitu) ou bien est-ce qu'il doit requérir d'un *ari'i* l'inauguration de son *marae ?* La tradition de laquelle est tiré cet épisode de l'histoire de Moorea et qui vient de Arii Taimai et de Terii Vahine (ADAMS, 1964, p. 131, et Terii VAHINE, 1972, p. 398) est muette à cet égard mais la question vaut d'être posée, car en découlent deux interrogations : l'une sur la généralité du système des *marae*, déjà évoquée, l'autre sur l'intérêt que les *ari'i*, détenteurs suprêmes de l'autorité dans ou sur leurs *mata'eina'a*, pouvaient avoir part au contrôle de la religion en limitant le pouvoir religieux des « sous-chefs » — qui devaient être vraisemblablement des *to'ofa* — et a fortiori des catégories hiérarchiquement inférieures de la population. L'impossibilité de répondre nettement à ces deux interrogations voisines laisse le doute planer sur l'extension à toute la société du système des *marae*, en dépit de ce que la lecture de Teuira HENRY peut apporter :

— dans quelle mesure les informateurs du révérend ORSMOND, qui étaient assez vraisemblablement des gens de haut rang, ont-ils dépeint la société tout entière, n'en ont-ils pas fait une peinture « de classe » ; la question est assez commune pour qu'on la pose ;

— il est assez probable que si le système religieux, du moins concernant les grandes déités susceptibles de mobiliser les foules, résultait d'une élaboration

progressive des *hui ari'i* intéressés comme tout détenteur de pouvoir à créer une idéologie qui le justifie, lesdits *hui ari'i* se sont assurés le contrôle du système au moins au niveau des grandes déités;

— le maintien d'un tel contrôle n'empêchait ni l'ensemble du peuple de conserver ses croyances aux esprits, ni chacun (ou chaque famille) de les révérer à l'aide de structures (lithiques ou non) appropriées, sans que le système religieux ainsi réalisé en arrive à l'élaboration décrite précédemment, articulant avec précision croyances, généalogies, droits fonciers et pouvoirs.

LA PARENTÉ

On ne peut pas dire que les sources permettent une analyse précise du système de parenté des anciens Tahitiens et c'est par une reconstruction élaborée à partir d'éléments épars, à travers des interprétations délicates et nourrie d'emprunts au dictionnaire de la L.M.S. relativement tardif[96] que Douglas OLIVER donne en vue d'ensemble du système[97]. Tenons-nous en à cet acquis et aux enseignements qu'on peut en tirer.

Après avoir noté l'importance extrême de la parenté dans la structure sociale polynésienne (OLIVER, II, p. 618), l'auteur indique un certain nombre de traits: bilatéralité de la descendance (pp. 617 et 694) avec accentuation du côté patrilinéaire (p. 620), bien que les liens de parenté qui passent par la mère pèsent, fréquemment, et fortement (ibid, p. 694); non-permanence (impermanence) de beaucoup d'unions matrimoniales et polygamie; poids de l'ordre hiérarchique par sexe et ordre de naissance par l'autorité et les privilèges, facteur jouant particulièrement dans les familles qui occupaient des positions sociales supérieures, et lié à une « endogamie de classe » aboutissant à ne pas laisser vivre ou à ne pas reconnaître les enfants issus de liaisons mixtes; prohibition des relations sexuelles entre proches parents, à quelques notables exceptions près; variété de la résidence matrimoniale, plutôt virilocale, un certain nombre d'unions étant « ambilocales » (op. cit., p. 694)[98]: distinction des branches aînées et cadettes (p. 621); unités de parenté de composition variée et variable à cause de la flexibilité des proscriptions matrimoniales, de l'absence rigide de règles de localité et de la diversité des liens les cimentant (par le sang, par alliance mais aussi par adoption).

Selon l'auteur et sur la base relativement limitée des assertions de T. HENRY sur la généralité du phénomène des *marae* dans la société[99] et le modèle qui devait prévaloir dans les couches supérieures de cette société, la parenté tahitienne se ramifiait, à partir d'un ancêtre commun et d'une descendance commune mythiques, en segments dont nous avons déjà vu certaines catégories,

---

(96) Dictionnaire de la *London Missionary Society*, de John DAVIES, 1851. Mais on peut estimer que les informations qu'il contient sont datables de la première moitié du XIXe siècle. En outre, les phénomènes de parenté sont parmi ceux dont l'évolution est fort lente.

(97) Cf. principalement les chapitres « *Consanguinity: Common - descent Units* » et « *Consanguineal Roles* » et également les chapitres « *Sex and Age* », « *Affinity* » et « *Friendship* » (OLIVER, 1974, II).

(98) Ambilocalité: principe de résidence à la fois uxori et virilocale (dans le temps).

(99) Cf. supra. L'interrogation non résolue porte sur le point de savoir si les *marae* domestiques concernaient toutes les catégories sociales ou seulement les familles importantes sur lesquelles se focalise l'attention de T. Henry et des informateurs d'Orsmond.

va'ma ata'eina'a par exemple[100] ; localement, ces segments aboutissaient, autour d'un *marae* domestique, à ce qu'OLIVER appelle des *kin-congregations* (congrégations de fidèles apparentés autour d'un *marae*) dont la taille était limitée par la nécessité pour les Tahitiens de se rendre rapidement à leur *marae* afin d'y assumer leurs obligations religieuses.

Pour notre part, nous soulignerons trois points importants : deux qui sont implicites, bien qu'ils ne nous aient pas paru particulièrement marqués par OLIVER : d'une part, le caractère discutable d'une organisation de la parenté en ramages et, d'autre part, l'importance des siblings dans la parenté ; le troisième qui a frappé nombre d'observateurs, le phénomène d'adoption.

Ramages

Rappelons-en la définition donnée en conclusion du chapitre précédent : lignage non exogame qui, par une succession de générations, subit un effet de segmentation, chaque groupe de descendants d'un ancêtre commun *(common descent group)* se trouvant englobé *(overlapped)* ou emboîté dans le groupe plus large des descendants d'un ancêtre commun situé antérieurement dans la généalogie ; les ramages sont des lignages unilinéaires ; en outre, chaque individu occupe dans le groupe un rang qui vient de l'ordre de sa naissance parmi ses *siblings,* déterminant ainsi dans la succession des générations le rang du lignage auquel il donne naissance et opérant du même coup, à un moment donné, le classement de tous les individus selon un rang, entre l'aîné du lignage aîné et le cadet du lignage cadet.

Pour Tahiti, Oliver parle — avec la limite qu'impose l'absence de connaissance concernant les couches inférieures de la société — non d'unilinéarité mais de parenté bilatérale, cependant accentuée du côté patrilinéaire ; d'endogamie, sinon de lignage, du moins de « classe » avec prohibition de l'inceste entre proches parents ; de distinction des branches aînées et cadettes. En outre, apparaissent exister des éléments d'une hiérarchisation des catégories lignagères : *mata'eina'a, va'a mata'eina'a, 'ati.*

Dans la mesure où la parenté est un phénomène social à évolution lente et implique donc que le système actuel, du moins les éléments qui ne paraissent pas apportés de l'extérieur — tout ce qui n'est pas lié aux aspects chrétiens et européens du mariage et de la famille — reflète dans sa persistance le système passé, le caractère actuel indifférencié peut être tenu pour reproduire un caractère du système ancien ; de même que le primat actuel des faits de génération sur ceux de filiation permet de postuler à un phénomène ancien semblable : or, c'est ce qu'il ressort de l'analyse des éléments anciens en notre possession.

Importance des siblings

Elle se manifeste à plusieurs traits :

1. Caractère classificatoire de la parenté : l'organisation de la parenté par génération (grands-parents, parents, frères et sœurs, enfants, petits-enfants, etc.) n'en est pas forcément un indice, mais favorise l'expression du phénomène.

---

(100) Également : *hiva,* un clan, un groupe dans une pirogue (OLIVER, II, p. 616) ; *'ati,* un parent ou un ancêtre avec ses descendants (op. cit., p. 621).

2. La richesse de la terminologie au niveau des *siblings* contraste avec sa simplicité en ce qui concerne les générations ascendantes ou descendantes : tandis que les *siblings* n'ont qu'un terme éventuellement adjectivé pour désigner chaque génération[101], ils possèdent, outre un générique, une double série de termes pour se nommer, selon leur ordre de naissance et selon qu'ils sont de même sexe ou de sexe opposé[102].

3. Croyance, selon OLIVER, à une très proche identité entre frères (« *belief in a very close "identity" of some kind between "brothers"* », OLIVER, op. cit., II, p. 729) découlant d'une interprétation de ce que dit MORRISON des pratiques de lévirat et de sororat (MORRISON, 1935, pp. 184-185, 1966, p. 153) ; un passage de MORRISON précédant la citation qu'en fait OLIVER est aussi éclairant (1966, p. 153) :

> *Ils ne font jamais de mariages consanguins, mais un homme peut prendre deux sœurs, et une femme deux frères* en même temps *si les parties sont d'accord...* (c'est nous qui avons souligné).

4. Autonomie de comportement du groupe des siblings : délégation du soin des enfants les plus jeunes aux plus âgés ; vie des enfants à l'écart des parents lorsqu'ils sont un peu âgés (« *As a rule, children only live with their parents while they are quite young ; but when they grow up, those of either sex part company and withdraw to live by themselves* », CORNEY, 1915, p. 258) ; existence des enfants en groupe (« *The ganging together of children in play worlds of their own* », OLIVER, 1974, II, p. 696).

5. MORRISON (1935, p. 184, 1966, p. 152) affirme que les enfants peuvent maudire leurs père, mère, oncle, tante, c'est-à-dire ce que Henry appelle *hui metua vahine* (« *class of mothers* », HENRY, 1928, p. 282) et ce qu'on peut appeler par analogie *hui metua tane* (la classe des pères) ; en revanche, si les pères et mères maudissent leurs enfants, il y a blasphème ; mais tandis que les enfants ne peuvent maudire leurs grands-parents, ces derniers peuvent maudire leurs petits-enfants. Ce privilège de malédiction possible des enfants à l'égard de leurs parents souligne, d'une part, le primat accordé aux enfants sur les parents directs dans le système tahitien ancien, d'autre part, tend à renforcer dans la structure de parenté les relations de génération au détriment de celles de filiation. Ne faut-il pas alors voir la structure de parenté tahitienne ancienne comme la résultante de la contradiction existant entre le jeu de deux principes opposés : un principe de parenté fondé sur la *génération* et qu'illustrent les comportements du groupe des *siblings* et un principe fondé sur la *filiation*, la descendance commune et dont le *ramage* est l'illustration sur un plan théorique.

Adoption

Dans un article publié en 1967 et repris dans son ouvrage de 1974[103], Douglas OLIVER souligne la parenté entre les institutions qu'il dénomme « fosterage »

---

(101) *Tupuna*, ancêtre, grand-parent ; *metua*, les parents *(metua tane, metua vahine) ; tae'ae, ego* et ses *siblings ; tamarii*, les enfants *(tamaroa*, garçon, *tamahine*, fille) ; *mo'otua*, les petits-enfants ; *hina, hinarere, hinatini*, les enfants des 3e, 4e et 5e générations descendantes (OLIVER, II, pp. 690-692 et 743-744).

(102) *Tae'ae*, générique pour les *siblings ; tua'ane*, un frère pour une sœur/*tuahine*, une sœur pour un frère ; *tua'ana*, frère aîné pour les frères, sœur aînée pour les sœurs/*teina*, frère cadet pour les frères, sœur cadette pour les sœurs (OLIVER, II, p. 726). Tous ces termes sont identiques à ceux collectés pour le présent (cf. chap. III, livre I).

(103) OLIVER, 1967, « Friendship », in G. A. HIGHLAND et alii, *Polynesian Culture History*, article publié à nouveau in *Ancient Tahitian Society*, 1974, I, pp. 842 et suiv.

et « friendship » et qui ont pour objet d'étendre les liens familiaux au-delà des liens de sang et d'alliance matrimoniale. La citation qu'il fait de MORRISON illustre dans le rite la combinaison des deux institutions :

> *When a Man adopts a Friend for his Son, the Ceremony is the same (as a nuptial rite), only placing the Boy in the place of the Woman..., the boy and his friends exchange Names and are ever after looked as one of the Family...* [104].

Un exemple plus simple est celui que raconte Maximo RODRIGUEZ avec sa propre adoption par Tu, c'est-à-dire celui des Pomare que les Européens ont l'habitude d'appeler Pomare I :

> *Otu (Tu) me témoigna une telle amitié qu'au bout d'un moment il m'adopta pour frère et me dit que désormais il me considérait comme fils de ses propres père et mère et de ses autres proches.*
>
> *En outre, il échangea son nom pour le mien, ce qui à Otahiti est la plus insigne des faveurs* (RODRIGUEZ, 1930, p. 6).

Le dictionnaire de DAVIES (1851) donne pour adoption ou *fosterage* les mots tahitiens *tavai (adoption of another's child)* [105], et *fa'a'amu (to feed, supply with food...)* [106]. L'adoption d'un ami *(friendship pact,* le pacte d'amitié, selon OLIVER) est rendue par les mots *hoa, tau'a* et surtout *taio* qui est le terme que l'on rencontre le plus fréquemment dans les sources. T. HENRY souligne que c'est souvent par amour des enfants que les Tahitiens les adoptent (1928, p. 274 — traduction 1962, p. 282), mais il faut, à cet égard, souligner le caractère moderne de cette explication. HENRY dit aussi que l'adoption était le moyen de cimenter des relations pacifiques après une guerre et MORRISON décrit ce même moyen dans le rite de raccommodement entre les parties qui ont fait la paix à l'issue d'un conflit.

> *Quant au vainqueur, pour rendre l'amitié plus solide de son côté, il adopte comme ami le parent le plus proche du défunt et, portant aussi son nom, devient un membre de la famille ; il y est traité comme tel et aussi aimé que s'il y était né* (MORRISON, 1966, p. 145).

Bien que ce ne soit pas absolument clair, il peut s'agir ici d'un pacte d'amitié ou de fraternité (*siblinghood,* dixit OLIVER, p. 703), mais, selon ce dernier, ce n'est pas important dans ces circonstances.

D'après OLIVER, les pactes d'amitié par échange de noms transmettaient les noms personnels, non les noms de titres, encore que l'adoption de l'Européen Churchill par Vehiatua III, *ari'i rahi* des Teva de la mer ait permis à cet Européen de lui succéder, à sa mort, à la tête de la chefferie [107].

L'adoption autorisait aussi l'affiliation dans la société des *Arioi.*

Qu'il s'agisse de l'adoption d'un enfant ou de celle d'un ami, on peut former l'hypothèse que l'institution permettait, dans un système social où la parenté jouait un grand rôle, de suppléer à l'absence de liens parentaux réels par le sang ou par alliance matrimoniale ; et notamment les pactes d'amitié facilitaient l'extension du champ du segment de parenté le plus important du système tahitien, celui des siblings.

---

(104) MORRISON, 1935, p. 189. [« Lorsqu'un homme adopte un ami pour son fils, la ceremonie est la meme — que pour un rite nuptial — le garçon prenant la place de la femme..., le garçon et l'ami échangent leurs noms, et dès lors ce dernier est considéré comme faisant partie de la famille... »], 1966, p. 156.

(105) Adoption d'un autre enfant.

(106) Élever, nourrir.

(107) Cité par OLIVER (1974, II, p. 848).

C'est le Journal de James MORRISON (1966) et les Mémoires de MARAU TAAROA (1971) qui fournissent le plus de données sur le statut de la terre dans le Tahiti ancien et, du fait des liens existants entre ce statut et celui des personnes, viennent éclairer un peu plus ce que nous savons des catégories et des fonctions sociales.

MORRISON lie les catégories foncières qu'il repère à la hiérarchie sociale. Il dit :

> *L'île de Tahiti est divisée en dix-sept districts appelés* fenua *(ou terre) suivis du nom du chef principal. Ces districts sont eux-mêmes divisés en parts de chefs (ou* patu*) et ceux-ci partagés en divisions plus petites appelées* pahue (MORRISON, 1966, p. 135). *Le texte anglais précise :* [These (districts) are again divided into Chiefs Shares (or Patdoo-patu) and these again into lesser Division called bahooe — pahue — *which are the Squires Shares and the Lord of the Mannor holds three Bahooe*[108]].

Puis il décrit « les différentes classes » (op. cit., p. 137) :

> 1. *Arii Rahi ou Nui, roi ; Arii, chef de district plus ou moins important suivant leurs possessions (c'est le chef principal —* Head Chief du district).
> 2. *Toofa qui dépend du Seigneur de la terre (c'est le* Lord of the Mannor).
> 3. *Raatira, gentilhomme* (Squire).
> 4. *Manahune ou Mataeinaa, tenancier...*
>
> *Les chefs ont tous des propriétés personnelles et lorsqu'ils sont en fonctions, ils ont un district ou une partie de district appelée* patu *qui subvient à leurs besoins par des contributions ; en dessous d'eux se trouve le toofa et le raatira, chacun disposant séparément de sa terre. N'importe quel raatira peut décider un rahui sur sa propre terre... Le chef peut en faire de même sur son patu et le roi sur le territoire tout entier ou sur un certain nombre de districts...* (op. cit., pp. 137-138).
>
> *Ceux qui travaillent la terre la tiennent du* toofa, *seigneur ou du* raatira, *gentilhomme, auquel ils payent un loyer en fabriquant du tissu si le propriétaire en veut ou en lui fournissant des cochons s'ils en ont...* (op. cit., pp. 158-159).
>
> *Ils possèdent des images de bois sculpté appelées* tii *qui servent de limites aux propriétés ; elles ne sont pas destinées à être vénérées mais sont placées là pour rappeler aux personnes de rang égal ou inférieur au propriétaire du terrain d'avoir à se dévêtir jusqu'à la ceinture pour honorer le propriétaire lorsqu'ils passent près de là. Les personnes de tout rang doivent rendre cet hommage lorsqu'ils passent près d'un terrain appartenant au roi* (Arii). *Le tii ou image indiquant la terre du roi est beaucoup plus grand que les autres, tandis que les terres des* toofa *ou* raatira *se distinguent par la présence de petits drapeaux blancs autour du tii. Toute négligence ou refus concernant ces hommages provoque des disputes et souvent même des guerres et des discussions entre les parties intéressées* (op. cit., p. 159)[109].

Ce texte souligne d'abord l'importance de la terre, notée par le souci d'en consacrer religieusement les limites (par l'apposition à ces limites de *ti'i,* supports d'esprits) et par l'abondance des termes qui en différencient les catégories ;

(108) MORRISON, 1935, pp. 165-166 cité par OLIVER, 1974, II, p. 969.
(109) Dans l'écriture des mots vernaculaires inclus dans la citation, j'ai respecté l'orthographe et la typographie de celle-ci.

ensuite, la hiérarchisation de ces catégories *(fenua, patu, pahue),* parallèle à la hiérarchisation sociale *(ari'i rahi* ou *ari'i nui, ari'i, to'ofa, ra'atira, manahune* ou *mata'eina'a).* Il apporte des précisions à la stratification sociale qui mettent l'accent sur deux agents, l'*ari'i* et le *ra'atira.* L'*ari'i* (chef principal) a un district *(fenua)* et, pour sa propre subsistance, a une portion spécifique de ce district appelée *patu;* il est « seigneur de la terre », et de lui dépend la seconde catégorie sociale (les *to'ofa*) ; enfin, au-dessus de lui, il n'a pas de personnage désigné par un nom particulier, mais seulement par le même nom, *ari'i,* suivi d'un qualificatif, *rahi,* grand, *nui,* très grand, suprême. Le second agent dont le rôle est souligné par le texte est le *ra'atira* qui, bien que qualifié de « gentilhomme » et non de « seigneur » paraît avoir davantage de droits que le *to'ofa;* il dispose d'une « Squire's Share » (part de gentilhomme) ; il concède sa terre à des dépendants *manahune* ou *mata'eina'a* qualifiés de « tenanciers » qui la travaillent et lui fournissent en contrepartie des prestations ; il a, de plus, le droit de *rahui* (interdit temporaire de récolter), droit qu'une analyse de D. OLIVER vient confirmer[110] ; cependant, le *to'ofa,* seigneur à la tête de trois *ra'atira* et de leurs parts de terres, semblait avoir, lui aussi, ses propres dépendants ; toutefois, l'homme clé devait être le *ra'atira* qui apparaissait, de par sa place dans la hiérarchie, comme directement en contact avec les *manahune,* tenanciers-travailleurs. Le texte apporte aussi des précisions sur le rapport à la terre défini comme un système de rapports asymétriques entre des maîtres de la terre et des dépendants auxquels elle est attribuée et qui la cultivent, rapports qui consistent en trois éléments, la concession de la terre, le droit d'interdit de récolte des maîtres, l'obligation des dépendants de fournir des prestations. Une anecdote rapportée dans son journal par Maximo RODRIGUEZ (Maximo RODRIGUEZ, 1930, p. 20) souligne la force de cette obligation :

> *(10 décembre) Vehiatua condamne au banissement les indigènes de la vallée pour n'avoir pas apporté les provisions que périodiquement ils doivent fournir. Le nombre des bannis est très grand.*
>
> *(11 décembre.)* Maximo trouve les gens de Vehiatua en armes et en demande la raison...) *Il me répond que les indigènes de la vallée que Vehiatua avait bannis la veille, se sont révoltés et qu'en conséquence, cet Arii va partir avec ses guerriers pour les châtier de leur audace...*
>
> *...Accompagné de quelques indigènes, je me porte vers le lieu du combat... J'arrivai à un endroit où Otu* (Tu, le futur Pomare Ier, alors allié de Vehiatua l'*ari'i rahi* ami de Maximo) *était installé avec quatre cents guerriers. Ceux-ci détruisaient toutes les maisons qu'ils rencontraient et faisaient main basse sur tout ; les plantations étaient également détruites.*
>
> *Un peu plus loin, je trouve Vehiatua avec deux cents guerriers armés de massues, de longs harpons et de frondes ; d'autres étaient partis à la poursuite des fuyards...*
>
> *(12 décembre) ...je demandai à Vehiatua de nous faire remettre une partie des toits de feuilles de cocotiers provenant des cases détruites la veille. Il consentit et des indigènes nous en apportèrent de grandes quantités.*

On pourrait conclure : « tout rentra dans l'ordre » et, de fait, il n'y eut plus d'incident à propos des prestations que Vehiatua demanda à ses sujets de fournir aux Espagnols, si ce n'est quelques manifestations de mécontentement provoquées par les exactions ou les violations de coutumes tahitiennes perpétrées par ces derniers.

---

(110) Dans le mot *pahue,* qui désigne la plus petite division foncière selon MORRISON, Douglas OLIVER voit une altération du terme *rahui* qui serait le nom de cette petite division : il s'appuie notamment sur un texte de WILSON *(A Missionary Voyage).* 1799, p. 331 (OLIVER, 1974, II, p. 969).

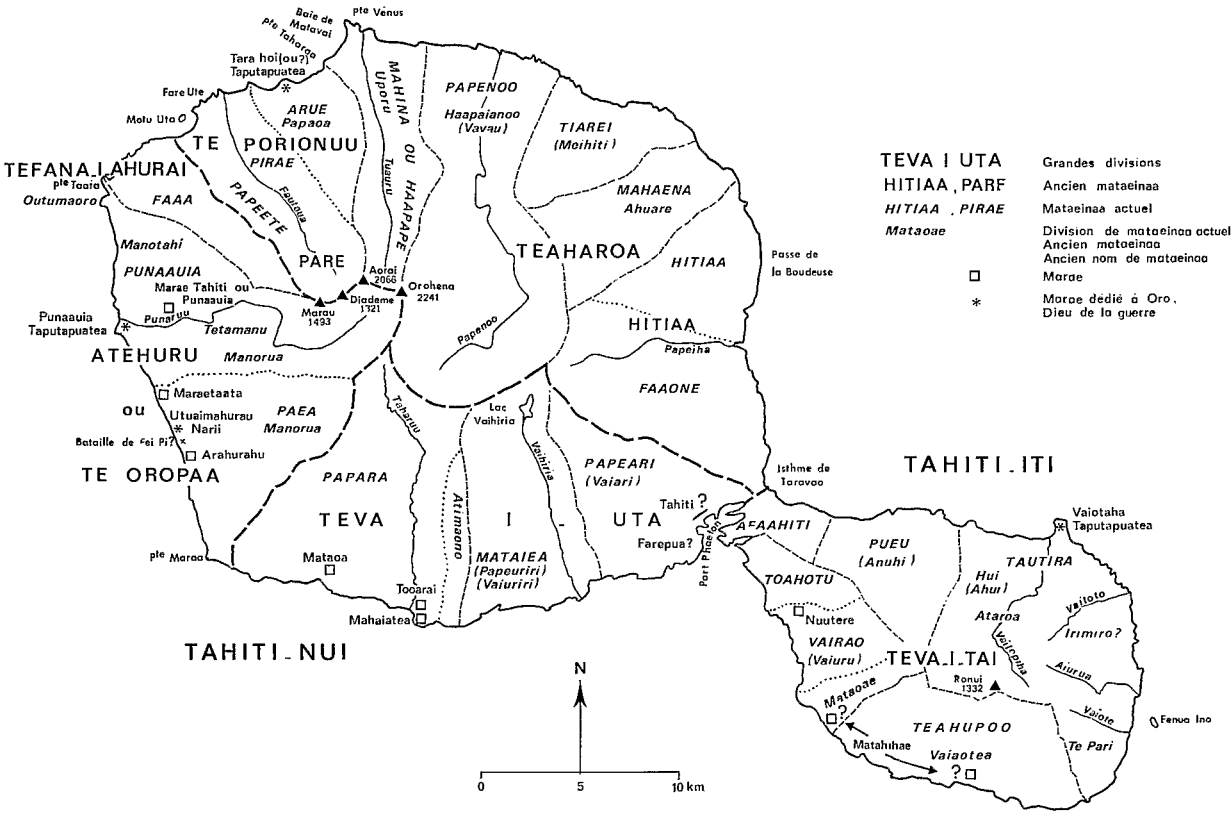


FIG. 14. — *Tahiti historique (carte* d'après *HANDY, 1930, NEWBURY, 1967, GARANGER, 1969)*

Marau TAAROA lie, comme MORRISON, les catégories foncières à la hiérarchie sociale, mais le problème posé est que ces catégories sont différentes.

> *Chaque classe avait ses droits bien distincts de propriété.*
> *Les terres étaient classifiées comme les personnes, le* vauvau marae, *qui signifie la natte du* marae, *se référait à la terre sur laquelle était posée cette enceinte sacrée... Ces propriétés appartenaient à la famille du* ari'i *et étaient appelées* tufaa arii *ou portions du* arii. *Puis venaient les portions appelées* fare arii *dont le* arii *régnant avait la pleine possession. Les* tufaa matahiapo, *ou portions du premier-né, étaient également la propriété de la famille royale, y compris les* iatoai *ou nobles. Venaient ensuite les portions appartenant aux* raatira *ou bourgeoisie, appelées* tufaa farerii *ou* raatira. *Puis venaient les* iatotai, *la part des* manahune *et, finalement, les* iatoiuta *qui appartenaient aux* vao *et aux* manahune (Marau TAAROA, 1971, p. 86).

Ne nous attardons pas sur le *vauvau marae,* enceinte du lieu de culte. A la hiérarchie des catégories sociales correspond une hiérarchie des terres plus précise que celle donnée par MORRISON et qui souligne deux éléments:

(1) Le clivage entre les non-*manahune* et les *manahune:* les terres des premiers sont désignées par le mot *tufa'a* (part ou portion) suivi de la catégorie sociale à laquelle la terre se rapporte *(tufa'a ari'i, tufa'a ra'atira);* les terres des derniers sont, elles, dénommées par le mot *iato* suivi d'un suffixe qui indique soit le côté de la mer *(tai)* soit l'intérieur, la montagne, *uta:* différence de désignation qui correspond à la différence dans le droit à la terre rapporté par Morrison, les premiers étant des détenteurs de la terre, les seconds de simples tenanciers qui la cultivent. De plus, la distinction entre *iatotai* et *iatoiuta (iato i uta)* traduit celle des *manahune* entre ceux qui vivent sur le bord de la mer et les *vao* qui sont relégués à l'intérieur des vallées et de la montagne et connaissent, selon Marau, un sort d'esclaves.

(2) MARAU distingue parmi les possessions des *ari'i* la portion destinée au premier-né *(matahiapo)* qui est, en principe, l'héritier. Cette distinction paraît correspondre à ce que nous savons de l'organisation des successions royales qui faisait passer le titre de l'*ari'i* de son vivant à l'héritier, cette coutume pouvant impliquer l'acquisition par l'héritier de son autonomie économique.

L'intérêt du texte de MARAU paraît reposer sur la liaison faite entre les terres, les *marae* et les généalogies, raccordant ainsi les droits sur la terre aux individus par leurs généalogies et le rattachement de celles-ci aux *marae,* les terres étant elles-mêmes rattachées à ces derniers.

Revenant à notre citation de MORRISON, il apparaît que ce texte fournit une esquisse de l'organisation politique du Tahiti ancien avec cette base que constituent les *ari'i,* chefs de *fenua* (districts) titulaires de chefferies dotées d'une organisation interne, sociale, économique et militaire et formant des confédérations stables ou mouvantes, parfois à plusieurs étages, tel ce Vehiatua de Maximo RODRIGUEZ, *ari'i* des districts de Vaiaotea (Teahupoo) et de Tautira, *ari'i rahi* des Teva de la mer (Teva-i-tai) c'est-à-dire prince ou chef supérieur des *ari'i* des districts de la presqu'île de Taiarapu, mais par ailleurs soumis nominalement aux *ari'i* du district de Papara, eux-mêmes à la tête de la confédération formée par les quatre districts des Teva de l'intérieur (Teva-i-uta), au moins jusqu'en 1768-1769, date jusqu'à laquelle ces *ari'i* se qualifiaient de *ari'i nui* (rois, princes ou chefs suprêmes) et de chefs de tous les Teva, de ceux de la mer comme de ceux de l'intérieur.

LES CHEFFERIES (fig. 14)

MORRISON compte dix-sept chefferies à Tahiti dont il donne l'énumération ; dans ses allées et venues autour de l'île, Maximo RODRIGUEZ en cite vingt-deux. Teuira HENRY en annonce dix-neuf (HENRY, 1962, p. 76), 13 dans le Tahiti-nui et 6 dans la presqu'île mais elle en énumère 7 dans cette dernière et 13 dans la grande péninsule. La carte de James WILSON (*A Missionary voyage...*, 1799, pp. 184-185) propose 32 localités ou districts. Dans son étude, le capitaine RIBOURT dénombre 20 chefferies et, à travers E.S.C. HANDY, la reine Marau en cite vingt et une (HANDY, 1930, carte p. 45).

Ces variations n'ont pas beaucoup d'importance parce qu'elles résultent seulement du détachement de certaines chefferies, soit que deux districts avaient le même *ari'i*, soit que certains districts, pourvus seulement d'un *ari'i ri'i* (littéralement petit prince, chef inférieur) hiérarchiquement dépendant d'un *ari'i* plus puissant, étaient, de ce fait, englobés dans le district de ce dernier et ont été, ou non, comptés à part.

D. OLIVER a donné de ces chefferies une énumération qui tient compte des variations des sources disponibles et il s'est efforcé de rendre compte de la complexité de leurs agencements en confédérations de différents niveaux en les classant en unités politiques de 1, 2, 3... degrés (*First-, second-, third- oder tribes,* etc.) ; il distingue à cet égard 5 *orders*, je dirai plus exactement en français, 5 degrés : le premier degré est représenté par ce qu'il appelle *neighborhood* (voisinage) et qui consiste en une ou plusieurs *households* (maisonnées) ; le second degré est constitué par « *the simplest tribe larger than a single neighborhood (which) would have been one composed of two or more neighborhoods...* » [La tribu[111] la plus simple, plus grande qu'une simple « réunion de maisonnées voisines » et qui aurait été formée de deux ou plus de ces réunions] : cette « tribu » serait « *a multineighborhood unit* » (je renonce à traduire) ; le troisième degré est représenté par « *a tribe composed of two or more multineighborhood units* », telle Faaa (Tetaha, Te-Fana-i-Ahurai) qui serait d'un « *multi-multineighborhood order of complexity* » ; un exemple d'unité du quatrième degré est donné par Oliver de Te-Porionuu, chefferie des Pomare composée des deux unités de troisième degré formées par les districts *(fenua)* de Pare et Arue ; quant aux unités du cinquième degré, elles sont représentées par les confédérations des Teva de l'intérieur et des Teva de la mer dont on a déjà parlé (OLIVER, 1974, II, pp. 976-977).

Les tableaux 3 et 4 ci-après énumèrent les divisions de Tahiti selon les différentes sources. Le classement effectué par OLIVER en fonction du degré de complexité a, à notre sens, moins l'intérêt de fournir une typologie nouvelle ou même de présenter une classification qui demeurera peu satisfaisante, que de souligner le phénomène d'emboîtement des unités politiques les unes dans les autres, à partir de la base fournie par la vingtaine de chefferies dont les *fenua* (districts) sont le support spatial, et, en fonction des confédérations et alliances changeantes, soulignées par des auteurs tels que MORRISON. Vouloir aller au-delà

(111) *Multineighborhood* et *multi-multineighborhood units.*

Tabl. 3. — *Districts de Tahiti à la fin du XVIIIe siècle: Tahiti-nui*

RODRIGUEZ	MORRISON	WILSON	ORSMOND/HENRY	RIBOURT	MARAU/HANDY	OLIVER
Vehiatua (1)	*Tetevaiuta*	*Tedevvaruta*	*Tahiti-nui*	*Tevaiuta*	*Teva-i-uta*	*Teva i uta*
Oyari (Vaiari)	Vaiari	Wyere	Papeari ou Vaiari	Hoo Matavana (4)	Papeari (Vaiari)	Vaiari
Vaiuriri	Vaiuriri	Wyereede	Papeuriri ou Vaiuriri ou Mataiea	Mataiea Papeuriri Mairipeehe	Mataiea	Vaiuriri
Atimaono		Attemone	Atimaono	Atimaono	Atimaono	Atimaono
Papara	Papara	Papara	Papara	Papara	Papara	Papara
		Ahaheinah (Vainiania)				
	Teporionuu et Teaharoa			*Teaharoa*	*Aharoa*	*Te Aharoa*
Ohitia (Hitiaa) (2)	Hitiaa	*Hedeah*	Hitiaa	Taero (Hitiaa) (4)	Hitiaa	Hitiaa
Tu et ses alliances (3)		*Tepirreonoo*				
Ohaena (Mahaena)		Waaheina	Mahaena	Ahuare (Mahaena) (4)	Mahaena	Mahaena
Otiarei	Tiarei	Otyare	Tiarei	Te Meheti (Tiarei) Te Ne (4)	Tiarei (Meihiti)	Tiarei
		Nanoonanoo				
		Honoowhia				
Nonohea (Onohea)	Onohea (Onofea)	Hababoonea				
		Hervow				
		Wharoomy				
Apayano	Haapaianoo	Whapiano	Papenoo (Intérieur: Te-piha-ia Teta)	Haururu (Papenoo) (4)	Papenoo (Vavau) (Intérieur: Hapaianoo	Haapaianoo
		Whyruppo (Faaripo)				*Te Porionuu*
Matabay (Matavai)	Matavai	Matavai	Haapape (Uporu)	Mahina (5)	Haapape (Uporu)	Haapape
Opare	Pare	Oparre	Teporionuu Arue Pare	Te Porionuu Arue Pare	Porionuu Arue Pare	Arue Pare
				Tefana iahurai	*Oropaa*	*Te Fana*
Tetaha	Tetaha	*Tettaha*	Faaa	Faaa	Faaa (Tefana)	Faaa
				Te Oropaa		*Te Oropaa*
Tepunaauia			Teoropaa Manotahi (Punaauia)	Manotahi (Punaauia)	Punaauia (Intérieur: Tetamanu	Punaauia
Atehuru	Atahuru	*Attahooroo*	Manorua (Paea)	Manorua (Paea)	Paea	Paea

Notes: (1) Suprématie de Vehiatua II; (2) District indépendant; (3) Districts de Tu (Pomare I) et de ses parents et alliés; (4) Districts identifiés par leurs limites; Hoo Matavana: plutôt Hooma tavana (MARAU, 1971, p. 83); (5) Nom moderne de Haapape.
Sources: cf. tableau *Tahiti-iti.*

Tabl. 4. — *Districts de Tahiti à la fin du XVIIIe siècle : Tahiti-iti*

RODRIGUEZ	MORRISON	WILSON	ORSMOND/HENRY	RIBOURT		MARAU/HANDY	OLIVER
Vehiatua (1)	*Tahiti-iti*	*Tiarraboo*	*Taiarapu*	*Tevaitai*		*Teva-i-tai (Taiarapu)*	*Teva-i tai*
Afaahiti	Afaahiti	Owaheite	Afaahiti	Taahiti (2)	Faahiti (3)	Afaahiti	Afaahiti
Anuhi		Ahnooe	*Pueu ou Anuhi*	*Anuhi ou*	Pueu (2) (3)	Pueu	Pueu
Ahui [à Vaiaotea]		Ahooe				Hui	
Ohatutira	Tautira (Oheitepeha, Vaitepiha)	Owahie	Tautira ou Fatutira		Tautira (3)	Tautira	Tautira
Ataroa, vallée de Tautira		Attaroa					
		Touttera (Tautira)					
Irimiro (?)							
Guayurua (Vaiurua, Aiurua) (?)				Taiarapu (2)			
		Wyyote (Vaiote)					
Tepari	Tepari	Tehappea (Taapea)					
Tayarabu (Taiarapu)?		Ohotaboo?					
Oyautea (Vaiaotea)	Vaiaotea	Wiyouea	Teahupoo		Teahupoo (3)	Teahupoo	Teahupoo
Mataoae	Mataoae	Matawei	Mataoae	Mataoae (2)	Mataoae (3)		Mataoae
Vaiuru	Vaiuru	Wyooroo	Vairao (Vaiuru ou Papeuru)	Vairao (2)	Vairao (3)	Vairao	Vairao
		Toahoutou	Toahotu		Toahotu (3)		Toahotu

Notes: (1) Districts placés sous la suprématie de Vehiatua II ; (2) Anciens districts, chefferies ; (3) Districts existants au milieu du XIXe siècle.

Sources: RODRIGUEZ, 1930, *Journal* (dépouillement personnel). — MORRISON, 1966, *Journal*, pp. 135-136. — WILSON, 1799, *A Missionary Voyage...*, carte pp. 184-185 (carte du cap. Cook mise à jour par J. Wilson). — ORSMOND-HENRY, in HENRY, 1962, pp. 76 et suiv. — RIBOURT, 1863, *État de l'Ile Taïti...*, pp. 305-310. — MARAU/HANDY, in HANDY, 1930, p. 45 (carte). — OLIVER, 1974, II, p. 974 (carte).

de l'affirmation de ce phénomène paraît vain dans la mesure où un classement n'apporte rien d'autre qu'une photographie à un moment donné, certes nécessaire pour disposer d'une image concrète du phénomène, mais inapte à rendre compte des variations du passé et des évolutions futures.

Ce qui nous paraît plus intéressant est de mettre l'accent sur le phénomène de *chefferies* déterminé par la correspondance entre deux concepts autochtones d'*ari'i* (chef) et de *fenua* (district, c'est-à-dire territoire soumis à l'autorité d'un *ari'i*). Des auteurs tahitiens ont vu dans le fait de qualifier les *ari'i* de chefs une atteinte à la dignité du passé polynésien et préfèrent parler à leur propos de princes ou de rois[112]. L'*Iliade* et l'*Odyssée* parlent bien des rois à propos des roitelets ou des principautés homériques, et rien a priori, n'empêcherait d'en employer le terme à propos des *ari'i* tahitiens si la hiérarchie des chefferies, due à « l'emboîtement » dont nous parlions, ne conduisait à introduire dans le discours des superlatifs qui paraissent bien excessifs. Disons, sans faire d'inflation de vocabulaire ni sans vouloir attenter à la légitime dignité d'un passé tahitien admiré par le peuple qui en est issu, que les *ari'i* étaient des princes à la tête de chefferies organisées sur la base territoriale d'un district *(fenua)* et nantis à l'égard du peuple *(mata'eina'a)* de ce district de fonctions et de prérogatives royales.

Le texte de HENRY permet de caractériser les chefferies tahitiennes en dépit du bien-fondé des critiques de traduction et d'interprétation du texte tahitien[113]. Nous choisissons la description de la chefferie de Varari à Moorea (HENRY, 1962, p. 101. Nous respectons l'écriture des noms tahitiens et leur traduction).

> *De Afa'a-tetea (pâle source, fantôme) à Maenu (décoiffé) s'étend Varari (endroit retiré et humide) dans le Nord-Ouest. La montagne qui domine est Tatiri (jette). Le terrain de réunion Pa-hoa (l'enclos des amis); la pointe extérieure Nu'u-rua (deux armées); la rivière Tai-a-miti (mer vers l'extérieur); le marae Nu'u-rua (deux armées); c'est un marae national qui existe encore; le mouillage pour petites embarcations est Tao-taha (sagaie oblique) et s'étend le long de la côte Ouest. Les îlots sont: 'Iri-'ao (le support du râle moucheté), Motu-iti (petit îlot), Fare-one (maison de sable) ou Tahua-nui-o-anâ (grande étendue d'aster) (?) et Tarehu (avec cendres) (?).*
>
> *Le grand-chef était Pu-nua-i-tera'i-atua (Conque au-dessus dans le ciel des Dieux). La maison arioi était Te-atae-pua (L'erythrina qui fleurit) et son chef Tohe-'ura (fondation rouge).*

La chefferie se caractérise d'abord par un territoire défini par des limites naturelles (montagnes, crêtes, promontoires) éventuellement complétées « par des pierres de grande taille ». Elle a un *ari'i* (chef) dénommé par son *titre* et doté d'un *marae* royal qui a son propre nom (et est donc pourvu d'un grand-prêtre). Parfois, le district *(fenua)*, c'est-à-dire le territoire, se subdivise en districts secondaires ou sous-districts, chacun dotés d'un chef (*ari'i*, sans doute *ari'i ri'i*) pourvu de son propre nom héréditaire et de son *marae*: d'où l'utilisation parfois, dans la littérature, du titre de grand-chef ou *high chief* pour désigner l'*ari'i* principal du *fenua*. Ces *ari'i* ont sous leurs ordres ce que Maximo RODRIGUEZ appelle « capitaines », « officiers » et qui se trouvent à la tête des « guerriers » (op. cit, 1930, pp. 20-21). Ces capitaines ou officiers font certainement référence aux per-

---

(112) TERII-VAHINE-I-TE-TAUO-O-TE-RAI I TEFANA I AHURAI MAI ARII CADOUSTEAU, 1978, *Bull. Soc. Ét. Océaniennes*, n° 204, t. XVII, n° 5, septembre, p. 295.

(113) BODIN Vonnick, 1977, *Tahiti, la langue et la société*, Paris (thèse de doctorat de recherche en linguistique de l'Université de Paris III, Sorbonne).

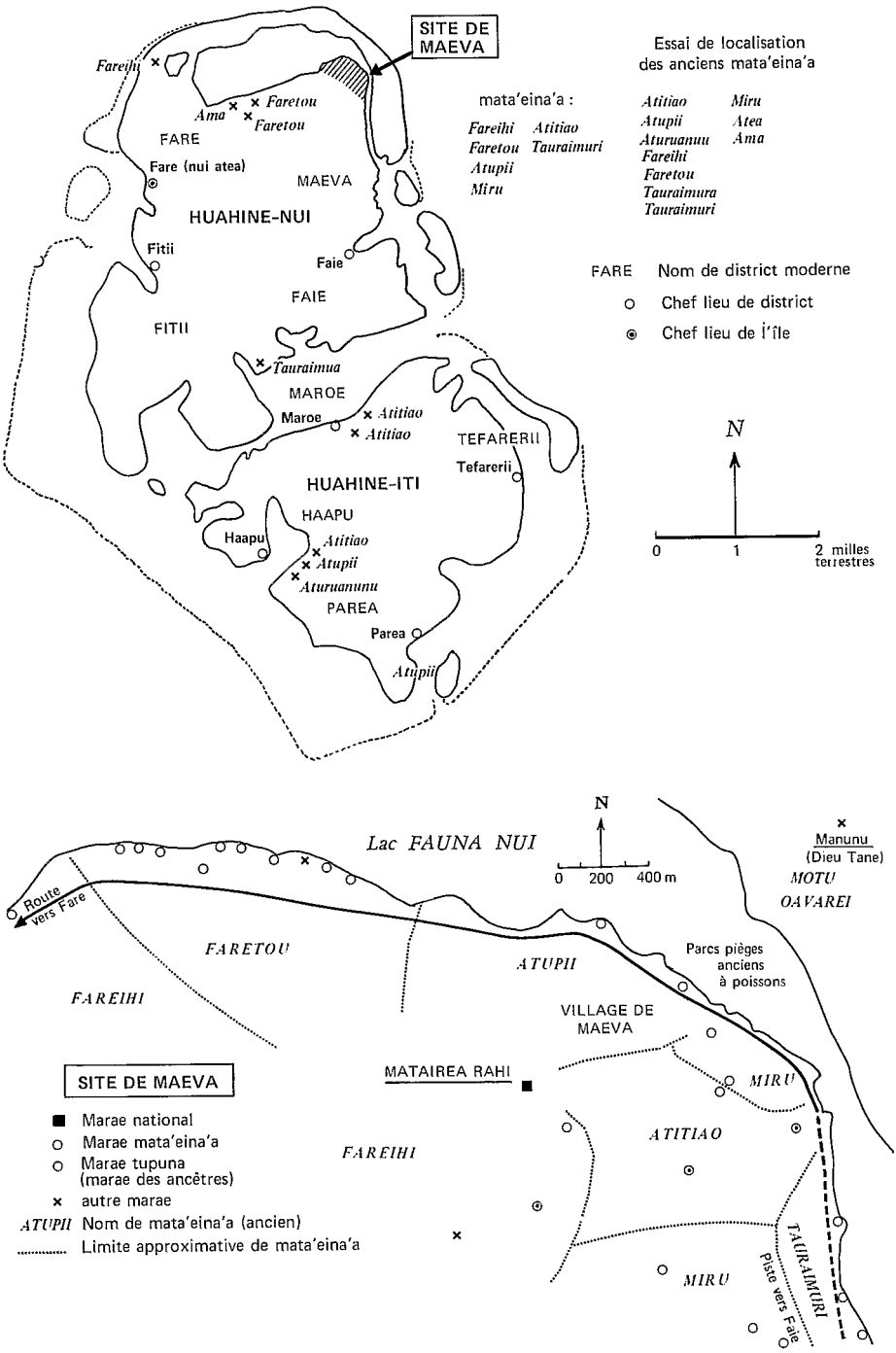


FIG. 15. — *Ile de Huahine et site de Maeva*

sonnages placés en dessous des *ari'i* et déjà décrits sous les noms de *towha* (*to'ofa: lord of the manor,* seigneur) ou plus tard de *'iatoai, tu'unou* « nobles », « sous-chefs » ; d'ailleurs Maximo RODRIGUEZ (1930, p. 86) parle, à propos d'une vallée, de son « capitaine ou tohoa ». Il s'agit aussi, au sens large, de *hui ari'i* (par opposition aux *hui ra'atira* qui sont qualifiés, rappelons-le, de propriétaires fonciers, de *gentlemen*, d'*esquires*, rarement de nobles, les termes de *gentlemen, esquires* excluant d'ailleurs, dans le modèle anglais présent dans la pensée des auteurs anglo-saxons, l'idée d'aristocratie) ; ces *hui ari'i* sont qualifiés de « nobles », « seigneurs », « proches parents », jeunes frères, *taio* (amis) des chefs *(ari'i)* : ils sont lignagèrement apparentés à l'*ari'i.*

Le *mata'eina'a* est le contenu humain du *fenua* (district), le peuple gouverné par la chefferie. L'assimilation de ce mot à « district » résulte, me semble-t-il, d'un contresens effectué par les Occidentaux, Anglo-saxons ou Français et peut-être avalisé par les Tahitiens eux-mêmes, le mot originellement mettant l'accent sur le groupe, les Occidentaux pensant, eux, en terme de territoire, d'où, dans le langage moderne, l'assimilation de *mata'eina'a* à « district » puis à « section de commune ». D'ailleurs, dans la fête de l'inauguration de la maison de paroisse d'Afareaitu qu'on a relatée (Livre I), l'orateur appelant les gens de tel district ne disait pas : « *hui ra'atira i te mata'eina'a Haapiti* » par exemple, mais simplement : « *mata'eina'a Haapiti* », littéralement : « ceux (du district) de Haapiti », exprimant par là la prépondérance de l'idée de groupe sur celle de territoire. Certaines acceptions du mot, selon les auteurs, en font un équivalent de *manahune*, l'ordre inférieur de la société : cette assimilation peut venir de la tendance idéologique des couches dirigeantes à justifier leur pouvoir sur ceux qu'elles estiment inférieurs en les considérant comme le peuple dont elles-mêmes s'excluent : conception élitiste de la société.

Le *va'a mata'eina'a*, subdivision de ce groupe que constitue le *mata'eina'a*, a été défini comme une branche lignagère de ce dernier, dotée d'un *marae* (appelé « social » par Teuira HENRY) tout comme le *mata'eina'a* lui-même est pourvu du *marae* royal (qu'HENRY dénomme « local » par rapport aux *marae* d'importance supérieure dits « nationaux » et « international ») ; c'est ce *marae* du *va'a mata'eina'a* qui, dédié à un esprit, détermine le nom du lignage à l'aide du préfixe *'ati* signifiant « tribu de », « ceux de ». A la tête de ces *va'a mata'eina'a* que nous avons appelé « lignages mineurs » devaient se trouver ceux des *hui ari'i* placés en dessous de l'*ari'i*, apparentés lignagèrement à celui-ci, qualifiés de « nobles » et qui portaient les noms de *to'ofa* (« seigneur ») ou de *'iatoai* (« sous-chef »).

Le *mata'eina'a* était-il lui-même un lignage, c'est-à-dire que le groupe peuplant un district *(fenua)* était-il censé descendre d'un ancêtre commun ou simplement le contenu humain d'une unité territoriale ? Deux indices permettent de pencher pour la première hypothèse :

1° Aux îles Sous-le-Vent, l'île de Huahine paraît, dans la tradition recueillie tant par Kenneth EMORY que E. S. C. HANDY, différemment organisée des autres îles de la Société. Les *marae* royaux *(ari'i)* des différents districts sont tous rassemblés en un même lieu (à *Maeva*) et les *marae* secondaires de ces districts se trouvent disséminés au moins dans toute la moitié Nord de Huahine (dans *Huahine-nui*) sans que l'on puisse dégager pour chaque district des territoires distincts (fig. 15). Un tel dispositif suggère que chaque chefferie formait un lignage *(mata'eina'a)* qui, par accroissement démographique, a pu disséminer ses établissements sur les terres disponibles sans que l'organisation lignagère se

trouve oblitérée par une organisation territoriale imposée par le peuplement de l'île, sans qu'on en arrive à une *territorialisation de facto des lignages* aboutissant à la délimitation de *fenua* propres à chacun d'eux[114].

2° L'examen attentif de la carte des districts de Moorea établie par RIBOURT (1863, cf. carte de Moorea ancien, chap. I, première partie) suggère ce phénomène de territorialisation: on y voit certains districts, tels Moruu, Varari, Papetoai, former, loin de leur établissement principal, des enclaves qui suggèrent la formation de colonies, sans doute avec l'accord des chefs du voisinage possédant un droit éminent sur les terres où se sont établies ces colonies.

3° On retrouve également ce phénomène dans la presqu'île de Tahiti où le district de Ahui ou Hui, par exemple, dépend, selon Rodriguez, de la chefferie de Vaiaotea[115].

On peut donc former l'hypothèse que des lignages établis sur un espace déterminé qui, avec la succession des générations et l'accroissement démographique qui en résulte, se révèle trop étroit, se trouvent conduits à essaimer sur les espaces disponibles avec l'autorisation des chefs du voisinage auxquels la terre appartient; par la suite, ces segments de lignage, établis en enclaves loin de l'établissement principal du lignage, ont été absorbés sous l'autorité des chefs du voisinage puisque les districts de ces chefs les englobent sans mentionner leurs liens avec le lignage, district d'origine.

A propos de cette organisation lignagère et son essaimage territorial, nous disposons, à Moorea, du témoignage que constitue ce que j'appellerai l'affaire des *Atiroo* (*'Ati* Roo). Le récit en a été fait par Arii Taimai dans les Mémoires qu'en a publié H. ADAMS et concerne l'ascension de la famille Marama dont on a déjà parlé. Ce récit a été également reproduit dans les *Mémoires de Marau Taaroa.*

HISTOIRE DES ATIROO[116]

Il y a une vingtaine de générations (à partir du moment où parlait Arii Taimai, au milieu du XIXe siècle), un chef de Punaauia à Tahiti prit une femme des *marae Nuurua* et *Fareia* dans l'actuel quartier de Varari, *mata'eina'a* de Haapiti; ils eurent deux enfants, dont le fils, Punuateraitua, devint chef de Varari et dont la fille épousa le fils de Marama, chef de Haapiti proprement dit (l'actuel *mata'eina'a* de Haapiti fut constitué à la fin du XIXe siècle par l'extension du nom du village aux autres quartiers avoisinants qui avaient été dans le passé autant de chefferies: Atimaha ou Atiha, Moruu, Varari). Il y avait donc deux chefferies voisines, Varari et Haapiti, alliées entre elles et, par Punaauia, avec les chefferies de Tahiti, chacune ayant son *marae, Nuurua* (*marae* « national » selon HENRY)[117] pour Varari et *Marae Tefano* pour Haapiti; chacune avait aussi un nom de fonction pour son titulaire: c'était Punuateraitua pour Varari et Marama pour Haapiti[118].

Quatre générations plus tard, un petit groupe, parent des chefs de Varari, Haapiti et Punuaauia, les Atiroo, s'installa dans un endroit libre de cette dernière chefferie à Tahiti, et rendit visite à leur parenté de Moorea: du moment qu'ils étaient apparentés avec les chefs locaux, ils pouvaient, s'ils le demandaient, venir s'installer sur les terres vacantes de ces chefs,

(114) HANDY E.S.C., 1930, *History and Culture in the Society Islands*, pp. 95-96; EMORY K.P., 1933, *Stone Remains in the Society Islands*, pp. 122 et suiv.

(115) RODRIGUEZ, 1930, p. 90 et tableau: *Districts de Tahiti-iti*, supra.

(116) Cf. chapitre I, première partie, le tableau *Divisions anciennes de Moorea* et la carte *Moorea ancien* et, dans le présent chapitre, la *Généalogie des Marama.*

(117) HENRY, 1962, p. 101.

(118) D'après Colin NEWBURY (DAVIES, 1961, p. 86), Punuateraitua est la contraction de Punua-i-te-raiatua; d'où notre écriture, la décomposition du nom contracté n'étant pas significative. Le titre exact de Marama était Teriï-o-Marama-i-te-tauo-o-te-rai (MARAU TAAROA, 1971, p. 53).

dit Arii Taimai ; c'est ce qu'ils firent aussi à Moorea, et Marama, plus généreux que Punuateraitua, leur donna la moitié Sud-Est de sa chefferie, mais gardant évidemment sur eux les droits politiques qu'il détenait sur l'ensemble. Il est possible que l'habitat des Atiroo ait été ce petit district de Oio, au Sud-Est du district de Haapiti (c'est-à-dire du village) dont parle Teuira HENRY[119] ; cet épisode nous fait comprendre comment se faisait le peuplement des îles et comment on arrive à l'enchevêtrement de chefferies que nous montre la carte du capitaine RIBOURT[120].

Au cours des quatre générations suivantes, les Atiroo se répandirent dans un certain nombre de secteurs disséminés dans l'île, passèrent à Opunohu dans le bassin central et débordèrent à Vaiare sur la côte Est ; devenu puissant, leur chef se détacha de l'autorité de Marama en fondant un *marae* et en y faisant désormais les sacrifices qu'il faisait faire auparavant à *Marae Tefano* en signe d'allégeance à Marama : la guerre était inévitable, dit la narratrice, puisque les Atiroo s'appropriaient ainsi un territoire d'un autre chef auxquels ils refusaient tribut et reconnaissance.

Le conflit éclata à propos du meurtre à Varari par les nouveaux venus de quatre enfants du « clan » des Marama qui avaient mis en cause l'honneur des Atiroo lors d'une compétition de cerf-volant ; pour se venger, la mère des enfants s'adressa successivement et en vain à l'*arii* de Varari où avait été commis le meurtre, puis, à son voisin au Nord, l'*ari'i* de Papetoai, à celui du Sud-Est le chef de Moruu[121], enfin à Tepau-arii-Umarea, chef d'Afareaitu ; ce fut seulement Marama, qui, à vrai dire était le souverain de cette femme et, de plus, plus proche que l'*ari'i* d'Afareaitu, qui se chargea de la vengeance. Aidé de deux *'aito* ou guerriers qui étaient des jumeaux, les gens de Marama attaquèrent les Atiroo de Haapiti, les défirent et envoyèrent par dérision en sacrifice à Varari des cadavres du menu peuple tandis qu'ils réservèrent à Marama les restes de la famille du chef Atiroo ; c'était un outrage à l'*ari'i* de Varari que celui-ci ne releva pas ; ensuite, les jumeaux passèrent la crête, occupèrent Opunohu, puis parvinrent sur la côte Est et, délaissant Afareaitu, s'emparèrent de Vaiare fondant ainsi Teavaro. Par la suite, ces les délogeant de Faaa et de Punaauia et les poursuivant jusque dans la presqu'île où ils les battirent me, définitivement à Teahupoo, construisant un *marae* avec leurs crânes, d'où l'étymologie *teahu,* de tas et *poo,* de tête[122].

Marama occupa ainsi selon Arii Taimai les deux tiers de Moorea et s'établit à Amehiti, dans la vallée de Opunohu ; Teavaro était uni à Haapiti, ainsi que cela figure dans la nomenclature de Ribourt (ibid). D'après la narratrice, il semble qu'à la suite de l'affaire des Atiroo, Punuateraitua, chef de Varari, ait perdu le prestige que lui donnait son titre sur le *marae Nuurua* car, lorsque deux chefs d'Afareaitu voulurent lui rendre hommage en le priant de consacrer un nouveau *marae* qu'ils venaient de construire chez eux, il déclina leur offre — il se cacha honteusement, puis les traita avec mépris — et ce fut Marama à qui ils s'adressèrent, reconnaissant ainsi ce dernier comme leur prince. Finalement, Marama acquit « la presque totalité de l'île » en alliant son fils avec la fille de Punuateraitua qui apporta ainsi à la famille le *marae Nuurua* et la chefferie de Varari.

Cette affaire des Atiroo qui servit à l'ascension politique des Marama à Moorea éclaire les mécanismes d'installation de segments lignagers sur de nouvelles terres ; illustre la fonction sociale et politique des *marae* dans l'établissement et la consécration des liens d'allégeance ; souligne l'importance de la parenté et des alliances dans l'édification des liens politiques entre chefferies et celle du prestige dans l'établissement et l'affermissement de l'autorité des chefs sur leurs peuples ; montre la fonction de la guerre, de la conquête et de la destruction comme productrices du prestige des chefs et reproductrices de leur autorité ; manifeste également l'hétérogénéité interne de la chefferie qui apparaît comme un ensemble articulé en segments localisés dont le rattachement au

(119) HENRY, 1962, op. cit.

(120) RIBOURT, 1863, op. cit., supra, pp. 311-312 (Livr. I).

(121) Moruu étant le district d'origine des Marama, il faut que le chef de Moruu dont il est question, ait été un cadet de Marama, *ari'i ri'i* ou *to'ofa* particulier de cette vallée.

(122) Il existe une autre origine de cette étymologie résultant d'une bataille ayant opposé le Nord et le Sud de Tahiti-iti (HENRY, 1962, p. 94).

grand-chef repose sur le prestige de celui-ci, consacré religieusement, et également sur la compétition vis-à-vis des autres grands-chefs et son succès renouvelé dans cette compétition.

Revenons-en à notre analyse interne de la chefferie tahitienne. Le schéma polynésien que nous avons élaboré au chapitre Ier précédent montre que le ciment social de la chefferie est le principe de ramification, mais nous avions souligné la difficulté de concilier ce principe avec l'existence d'une stratification interne de la société. Ce que nous constatons à propos de la chefferie tahitienne, c'est, d'une part, la possibilité que les strates supérieures de la chefferie (les *hui ari'i*, les nobles, les « capitaines et officiers » — pour reprendre la terminologie des auteurs —) aient connu une organisation lignagère, plus exactement en ramages et, d'autre part, l'existence d'une césure entre ces strates supérieures et les couches inférieures appelées *manahune*, voire *mata'eina'a* (ce dernier mot paraissant correspondre à l'expression française « les classes populaires »).

Le statut de la terre que MORRISON est le seul observateur à avoir décrit avec un peu de détail souligne le rôle prépondérant des strates supérieures. A l'intérieur du *fenua* (territoire) de l'*ari'i*, ce dernier a une portion, *patu* qui, « subven(ant) à (ses) besoins par des contributions » (op. cit., supra), est donc cultivée par des serviteurs, des *manahune* ou ces serviteurs plus spécifiques des *ari'i* que sont les *teuteu* ou les *titi*. Le texte de Morrison dit bien clairement que les *manahune* n'ont pas la propriété de la terre puisque ceux qui travaillent la terre la tiennent des *to'ofa*... ou des *ra'atira*... auxquels ils payent un loyer... (op. cit., supra) et que les seuls « propriétaires » (titulaires de droits sont les chefs, les *to'ofa* et les *ra'atira*; ces *manahune* sont des tenanciers — dit MORRISON — et il en résulte qu'à défaut d'autre catégorie sociale ce sont bien eux qui cultivent. On a noté que Teuira HENRY disait que les *manahune* avaient des biens héréditaires mais on a montré qu'il ressortait par ailleurs de l'analyse de son texte qu'ils étaient des tenanciers de la terre soumis aux *ra'atira*; cette affirmation et notre analyse ne sont pas contradictoires si l'on fait notamment référence à la « propriété » des maisons, des cultures temporaires, des meubles ou de l'outillage: c'est dans beaucoup de paysanneries le statut des biens personnels des paysans alors que la terre leur est seulement concédée moyennant prestations[123]. Ces *manahune*, « le peuple » *(mata'eina'a)* constituent donc les tenanciers de la terre, assurant (en dehors des *patu*, propriétés particulières des chefs cultivées par leurs serviteurs?) la production de base de la chefferie.

Reste à définir dans cet ensemble le statut des *ra'atira* que les différentes sources ont apprécié diversement, en une palette allant du chef au « citoyen » et au « cultivateur » en passant par les conditions intermédiaires de *gentleman* et de « propriétaire foncier », mais qu'elles ont toujours situé en dessous des *hui ari'i* mais au-dessus des *manahune*. Il s'agit bien d'un ordre intermédiaire au sein de la société tahitienne dont le collectif *hui ra'atira* dénote qu'il était perçu en tant que groupe par les anciens Tahitiens sur le même modèle que les *hui ari'i* (les princes)

(123) La possession de la propriété accordée aux *manahune* nécessite une interprétation pour qu'on s'y arrête. Exemple, HANDY (1930) qui définit les *manahune* dans le troisième ordre commun « *commoners with property* », mais à côté des *teuteu* qui sont « *hereditary servitors* »: c'est la propriété qui distingue les premiers des seconds, mais il faut pour parfaire le statut des premiers se reporter à la catégorie placée au-dessus d'eux, les *pue ra'atira* qui sont dits: « *landed proprietors* », ce qui paraît exclure les *manahune*, bien qu'ayant le droit de propriété, de la propriété de la terre. Ceci dit, HANDY, par sa source la reine Marau, fait référence au statut des personnes et de la terre chez les Teva. Les variations locales dans ce statut constituent une dimension non négligeable du problème de la stratification sociale aux îles de la Société.

mais en dessous d'eux et au-dessus des « plébéiens » des « commoners », des « gens du peuple », des « classes inférieures », des « prolétaires » à propos desquels la désignation tahitienne est plurielle et ne paraît pas nécessiter l'emploi d'une particule spécifique *hui* ou *pue* pour marquer le collectif[124] ; si l'on tient compte de ces indications, les *ra'atira* apparaissent comme un ordre à propos duquel la langue utilisée par les plus hautes sphères de la société — puisque ce sont essentiellement elles seules que les sources font parler — individualise les membres qui en font partie, en fait des personnages, au contraire de l'ordre inférieur considéré de façon anonyme, voire comme le peuple. Donc, ordre des *ra'atira* qui apparaît avec l'ordre des *ari'i* comme les deux pièces maîtresses de la formation tahitienne ancienne ; aux *hui ari'i* le commandement suprême, les droits les plus élevés sur la terre[125], la descendance des dieux, les *marae* les plus importants (autres que les *marae* de spécialistes et les *marae* familiaux, dont les *ari'i* n'étaient pas exclus, si tant est que les autres ordres, notamment les gens des ordres inférieurs en avaient[126], la présidence des cérémonies, le droit de paix et de guerre ; et aux *ra'atira* quoi donc si ce n'est dirons-nous trivialement « l'intendance » ? Soulignons à nouveau que les *ra'atira* sont des chefs, sont dits « propriétaires fonciers » (qu'ils *ont la terre* même s'ils dépendent du « seigneur de la terre » — *l'ari'i* — puisque les *to'ofa* qui leur sont supérieurs en dépendent) et qu'ils la concèdent aux *manahune* pour la cultiver moyennant prestations de la part de ces derniers, enfin, qu'ils sont les derniers dans l'échelle sociale à commander aux tenanciers ; donc qu'ils sont le rouage chargé du contrôle de ceux qui produisent et du captage de la production — du moins, de l'excédent nécessaire à la subsistance des sphères supérieures, à l'exercice des cérémonies et à l'accomplissement des tâches collectives —, éventuellement d'obtenir les contingents de main-d'œuvre pour les travaux collectifs ou de combattants sous les ordres des guerriers spécialisés. L'idée de D. OLIVER qu'ils sont le rouage essentiel — ceux qui « tiennent le pays » — à la différence de leurs supérieurs *ari'i* occupés de rites, de fêtes et de futilités (OLIVER, 1974, II, p. 771) vient corroborer cette analyse de leur fonction.

La chefferie tahitienne ancienne apparaît ainsi, brièvement résumée : au sommet l'*ari'i*, descendant des dieux, titulaire d'un nom héréditaire et d'un *marae* royal de chefferie, souverain d'un district *(fenua)* et de la population de ce district *(mata'eina'a)* qui a pu être composée dans un passé plus ou moins lointain du *ramage* dont l'*ari'i* est le dernier vivant du plus haut rang ; autour de l'*ari'i*, des parents répartis en branches lignagères *(va'a mata'eina'a)* détenant des fonctions d'autorité que désignent des titres tels que *to'ofa* à l'intérieur de la chefferie, voire sur des portions du district, éventuellement commandant les guerriers et que l'on peut, avec Maximo RODRIGUEZ, qualifier d'« officiers » de la chefferie ; l'*ari'i* et ses officiers ont des portions du *fenua* (*patu*, parts de chefs) qu'ils font cultiver par leurs serviteurs ou que ces derniers concèdent à des cultivateurs de l'ordre inférieur ; au dernier rang des chefs, les *ra'atira* qui forment entre les *hui ari'i* et les catégories de l'ordre inférieur un ordre intermédiaire capital en ce qu'ils ont le

(124) Indiquons les limites du raisonnement à propos des particules collectives *hui* et *pue:* ces particules apparaissent chez les auteurs tardifs. ELLIS (vers 1820), T. HENRY par le Révérend ORSMOND (vers 1825), HANDY dont la dernière source est la reine Marau. Il se peut que ce soit là une novation du langage au XIXe siècle qui se perpétue encore aujourd'hui pour s'adresser à la population et qui emploie l'expression : « *Hui ra'atira!* ».

(125) L'*ari'i* du district *(fenua),* « seigneur de la terre » (MORRISON, op. cit., supra).

(126) Outre leurs propres *marae* familiaux, les *hui ari'i* (les *ari'i* et leurs lignages) ont les *marae* « sociaux » (de branches lignagères, *va'a mata'eina'a),* « locaux » *(marae mata'eina'a* ou de la population du district), « nationaux » (*marae* royaux ou *ari'i* et *marae* de confédérations), enfin, le *marae* « international » de *Taputapuatea.*

contrôle foncier, économique et militaire de la population productrice qui forme cet ordre inférieur et sert de support économique aux ordres supérieurs.

Telle paraît être l'hypothèse plausible que l'on peut se former de la consistance et de l'organisation interne de la chefferie. On s'efforcera, dans le chapitre suivant d'en analyser le fonctionnement économique. Soulignons auparavant sa place dans le système social tahitien ancien.

Par son *ari'i*, la parenté de cet *ari'i* avec les dieux, les alliances matrimoniales de cet *ari'i*, la chefferie participe à un système d'unités emboîtées les unes dans les autres et qui se traduit par une triple hiérarchie des *marae*, des *titres* et des territoires. On a déjà souligné l'ambiguïté des *marae* « nationaux » de T. HENRY qui peuvent être des *marae* de chefferie (*marae* royaux ou *marae ari'i*) mais aussi dépasser le cadre de la chefferie: exemple *Nuurua*, à Moorea, *marae* des *ari'i* de Varari mais dont l'acquisition du titre paraît indispensable aux Marama pour accéder à la suprématie, sinon de l'île, du moins de la partie qu'ils contrôlent. Les efforts de Douglas OLIVER pour classer les chefferies selon leur degré de complexité par rapport à des unités élémentaires traduisent cet agencement des chefferies les unes par rapport aux autres, du fait des alliances matrimoniales entre *ari'i*, de la prééminence de certains titres sur d'autres et aussi de la fortune des armes. Dans une large mesure, le conflit dont nous avons parlé entre les Pomare et les Teva pour la possession du titre suprême de Tahiti a pu paraître largement artificiel dans la mesure où il est décrit en termes d'opposition familiale — voire dynastique — alors que tous les *hui ari'i* des îles de la Société — et d'autres îles — étaient *feti'i*: en fait, je préférerai parler *d'antagonisme de factions*, deux lignées, l'une se disant Teva, l'autre Pomare, par ailleurs étroitement apparentées, polarisant autour d'elles une nébuleuse indistincte de parents tout comme deux aimants polarisent une surface préalablement organisée de limaille de fer.

LA GUERRE

Avec la religion, elle constitue dans les sources descriptives l'élément le plus abondant de l'ethnographie des anciens Tahitiens. Était-elle pour autant le facteur prépondérant de la dynamique sociale ainsi que les sources le laisseraient supposer? Je crois qu'il faut tenir compte, au moment de la composition des sources, de l'emphase mise sur le phénomène et qui me paraît tenir à deux raisons:

1° La recrudescence des guerres au moment de l'arrivée des premiers Européens et par la suite, pendant près d'un demi-siècle, jusqu'à la victoire finale des chrétiens (Fei-pi, 1815). Les raisons de cette recrudescence sont multiples:

— le surpeuplement;

— l'introduction des armes à feu;

— le dérèglement de la dynamique politique et militaire traditionnelle du fait des avantages inégaux tirés par les princes tahitiens de la présence des Européens, voire des préférences conférées par ces derniers à certains d'entre eux ou de la fréquence de leur localisation dans le nord de Tahiti;

— la superposition, aux conflits entre chefferies avivés ou stimulés par la présence européenne, de conflits spécifiques entre chrétiens et non-chrétiens qui

dégénèrent dans les années 1810 en une résistance générale à la christianisation.

2° L'illusion, que ces cinquante années de guerre ont créée chez les informateurs et les auteurs, d'un bellicisme intrinsèque à l'ancienne société tahitienne alors qu'il s'agit des effets d'un état de crise dans laquelle se trouve plongée cette société : sans négliger l'importance et la fonction des phénomènes militaires dans la formation tahitienne ancienne, on ne peut se fonder exclusivement sur les données fournies par les cinquante dernières années avant Fei-pi.

L'utilisation dans ce domaine des sources descriptives est, peut-être plus que dans tout autre, sujette à caution. Si les premiers voyageurs, marins et autres ont été assez sobres dans l'expression du phénomène et s'en sont tenus à l'impartialité de l'observateur, missionnaires et informateurs ultérieurs ont tendu à en donner une vision non dénuée de passion. Le témoignage du pasteur W. ELLIS est exemplaire à cet égard. Se fondant sur ces guerres des cinquante dernières années qui ensanglantèrent les îles de la Société, il considère le phénomène militaire comme un fléau que la présence européenne doublée de la victoire des chrétiens et de l'établissement de l'État Pomare a permis d'extirper ; se fondant, en outre, sur les liens qui existaient entre les rites de la guerre traditionnelle et la religion des anciens Tahitiens, il prétend faire de celle-là une conséquence des exigences de celle-ci et, ce faisant, démontrer le caractère nocif de l'ancienne religion (ELLIS, *Polynesian Researches,* trad. fran. 1972, I, chap. XI et XII, pp. 180-190 et 191-204). Citons-en le début du premier paragraphe :

> *(Les insulaires des mers du Sud) semblent s'(...) être adonnés (à la guerre) depuis les temps les plus lointains de leur histoire et elle était très fréquente avant l'introduction du christianisme. Pendant les quinze années que M. Nott passa dans les îles, du temps où le peuple était encore païen, l'île de Tahiti se livra à de vraies guerres à dix reprises différentes. Les missionnaires en furent les témoins attristés* (op. cit., p. 180). Dans la suite du récit, les mots « *sang* », « *sanguinaire* », « *cruauté* », « *meurtre* », « *massacre* », abondent. Les rites religieux préparatoires à la guerre sont interprétés comme visant à duper le peuple et à l'entraîner dans le combat : *les prières et les sacrifices offerts, les oracles consultés, les réponses reçues et les conseils tenus, tout cela n'était qu'une apparente mise en scène montée pour influencer la population...* (op. cit., p. 181), ou encore : *toutes ces duperies et tous ces articles n'avaient pour but que de tromper le peuple et le persuader que le dieu approuvait les vues du roi et du gouvernement...* (op. cit., p. 195).

Un parti pris assez voisin anime la description de MOERENHOUT (1837) dont le racisme virulent recherche dans la guerre tahitienne une preuve de sauvagerie. A ce point de vue, les notations de Maximo RODRIGUEZ et de James MORRISON et le bref récit de ce dernier se trouvent dépourvus des soucis d'une apologétique missionnaire ou colonisatrice et permettent une description plus objective du phénomène militaire.

> *Dans ce pays, la guerre éclate pour de futiles raisons ; il est vrai que ce que nous considérons futile peut être pour eux très important* (MORRISON, 1966, p. 143). Du récit de l'auteur, il s'en suit que la guerre a souvent, si ce n'est essentiellement, pour cause des litiges de limites entre districts *(fenua)*, c'est-à-dire territoires de chefferies :... *ceux qui... sont responsables* (de la dispute) *sont priés de réparer le dommage ou la faute, et s'ils refusent, la guerre est déclarée... : les prêtres et les chefs des parties en litige se réunissent sur leurs limites et consultent les prêtres ; si ceux-ci répondent favorablement, la guerre est envisagée et formellement déclarée par un geste et une proclamation appropriés* (décharge d'une fronde au-dessus des

adversaires) en criant « Ua afa te vai » (littéralement, l'eau a fendu)[127] *et auxquels répond de la part des adversaires un geste analogue suivi, de la part des deux parties de la formulation réciproque du souhait : « Ia ora i te Atua te tamai ra »* (« Dieu vous garde dans votre guerre »)[128]. *La guerre est précédée, au sein de chaque partie, de l'organisation d'une fête de guerre accompagnée de la tuerie de cochons pour les guerriers et quelquefois d'un sacrifice humain. Le lendemain, chacune des parties en guerre se rend « au terrain désigné », accompagnée de « prêtres inspirés qui, avant l'attaque, les encouragent à se battre virilement et les incitent au combat »...*

Ils font toujours des offres de paix au côté qu'ils estiment le plus faible et si ceux-ci refusent et sont battus, ils sont chassés de leurs possessions et le chef conquérant installe un subordonné pour commander le pays vaincu ; si celui-ci promet d'obéir au nouveau chef, ils sont autorisés à rester sur leurs terres et à en jouir, ce qu'ils font rarement, car ils ont une si grande affection pour leurs chefs qu'ils préfèrent partager leur malheur et perdre leurs propriétés plutôt que d'en jouir sous la férule d'un autre. Ils seraient déconsidérés s'ils agissaient autrement et leur nom synonyme d'opprobe parmi leurs concitoyens, leur existence devenant un tourment pour le reste de leurs jours (op. cit., pp. 143-144).

Ce texte souligne le caractère réglementé de la guerre, l'existence d'un « droit de la guerre », mais également la dureté du sort des vaincus : se soumettre ou partir. La rédaction de l'auteur présente une ambiguïté à propos de la soumission des vaincus, laquelle laisse supposer ou que le conquérant installe un gouverneur à lui, à charge pour les vaincus de promettre l'obéissance à ce nouveau chef ou de partir ; ou que le conquérant institue pour gouverner les vaincus un chef de ces derniers, à charge pour celui-ci de promettre d'obéir et de faire obéir ses sujets ou de partir. Mais qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre de ces alternatives, MORRISON souligne *la force de l'allégeance aux chefs,* la soumission à un autre chef signifiant la rupture de la fidélité due, l'atteinte portée par cette soumission à un autre au prestige de son propre chef, cela entraînant pour l'auteur de la rupture la honte et la perte de son honneur et de son prestige vis-à-vis de ses concitoyens. On peut ajouter, bien que Morrison ne le dise pas explicitement, que l'acceptation de la loi du vainqueur était pour les vaincus une source de honte, à moins que le chef vaincu ne se soit montré indigne de sa fonction, auquel cas la soumission au vainqueur des vaincus pouvait apparaître comme le retrait par ces derniers du prestige dont ils créditaient auparavant leur chef devenu indigne. On a là une illustration du mécanisme de l'autorité exercée par les chefs sur les anciens Tahitiens, mécanisme fondé sur une réciprocité des prestations entre les chefs et leurs peuples, les peuples donnant leur fidélité aux chefs qui en sont dignes et les créditant d'un prestige qu'ils devaient en retour justifier par les services que ces peuples en attendaient : dans cette analyse, les rapports entre les chefs tahitiens et leurs peuples apparaissent conformes au schéma polynésien précédemment élaboré et décrit.

Il y avait sous les ordres des chefs un personnel militaire spécialisé, *hiva* et *'aito* selon MARAU (1971, pp. 83-84), « officiers », « capitaines » et « guerriers »

---

(127) MORRISON traduit ainsi : « ...la guerre est déclarée, littéralement, l'eau a démoli ses rives » (MORRISON, 1966, p. 143). Y. LEMAITRE (1973) écrit : « *'ua 'afa te mereti* — l'assiette est fendue » ; et il ajoute : « se dit à propos des petites rivières qui, lors des crues, percent le banc de sable qui barre leur embouchure » (LEMAITRE, 1973, p. 31).

(128) Traduction approximative : *'Ia* exprime un souhait ; *ora* l'idée de vivre, de salut, d'être sauvé ; *tama'i,* la guerre, faire la guerre. Toutefois, le pluriel (les Dieux) conviendrait mieux pour traduire *te Atua,* la traduction donnée reflétant une conception monothéiste qui n'était pas celle des Tahitiens, mais des Européens.

selon Maximo RODRIGUEZ (1930), *'aito* selon ELLIS (1972). Selon ce dernier, le statut de guerrier était un moyen pour s'élever dans la hiérarchie sociale[129].

Le récit de MORRISON fait état, nous l'avons dit, et de la dureté des combats, et de l'existence d'un droit de la guerre, je dirai, d'un code d'honneur.

LA DURETÉ DES COMBATS

> *Ils ne font pas de prisonniers et ne donnent pas de quartier sauf au cas où l'un d'eux se trouve devant un adversaire qui a été autrefois son ami adoptif, règle qu'ils n'enfreignent jamais..., ...cela ne leur donne pas le titre de guerrier* (d'avoir tué un homme) *s'ils sont blessés eux-mêmes, car... celui qui se laisse blesser ne sait pas se défendre et il est plus honorable de rentrer sain et sauf que blessé.*
>
> *Bien que n'étant pas au combat sous l'autorité directe du chef* (les troupes sont donc constituées de contingents formés de guerriers, ou encadrés par eux, et placées sous le commandement d'« officiers et de capitaines » — Maximo RODRIGUEZ dixit — placés eux-mêmes sous l'autorité des *ari'i*), *ils se battent cependant furieusement sachant que s'ils sont vaincus, ils perdront toutes leurs possessions. On pourrait croire que c'est sans importance dans un pays où il s'agit seulement de demander pour recevoir et pourtant* ils préfèrent tous avoir à donner que d'être forcés à recevoir ; lorsqu'ils font un présent, *ils le font d'une façon si libre et gracieuse que la chrétienté pourrait rougir devant cette façon de faire et avoir honte d'être dépassée par ceux que nous appelons des sauvages* (op. cit., p. 144 ; c'est nous qui soulignons). On reviendra en son temps, sur cette assertion.

LE CODE D'HONNEUR

C'est le respect absolu de l'ami adoptif dans un combat par ailleurs sans merci ; ce sont les conditions rigoureuses qui président à l'octroi du titre de guerrier — tuer un homme, ne pas se faire blesser, s'emparer de la victime pour l'offrir en sacrifice au *marae* et, si cela est, avoir pris le nom de celle-ci ; c'est le combat des compagnons de la victime pour empêcher que celui qui l'a tué l'emporte au *marae* ; c'est enfin le rite de raccomodement lorsque la paix est revenue : la famille du mort envoie un présent à celui qui l'a tué, elle organise avec la fille du mort ou son plus proche parent et l'aide d'un groupe de danseurs une danse devant la maison de celui qui a donné la mort, et elle présente à ce dernier des tissus, des nattes et des vêtements ; en retour, celui-ci accepte les présents et reçoit et entretient « somptueusement » plusieurs jours durant la famille du mort qui, à l'issue de son séjour, déclare qu'elle n'a ni inimitié, ni rancune à l'égard de son hôte ; et celui-ci, à son tour, adopte pour sceller l'alliance entre lui et la famille de celui qu'il a tué, le plus proche parent de ce dernier.

Ce rite de raccommodement se présente ainsi comme une série de prestations et de contre-prestations matérielles et verbales, qui portent sur les divers registres des relations humaines (dons de présents et de spectacles, réceptions et fêtes d'hôtes, déclarations solennelles de renonciation à la rancune et d'adoption) et qui visent, par le geste initial de paix de la partie « offensée », par une série d'échanges de même nature scellant progressivement la paix entre « offensés » et

(129) ELLIS, 1972, I, p. 190 : « *Un certain nombre d'hommes réputés pour leur courage... de guerriers portaient le nom de* aito... *Le titre de chef ou autres importantes distinctions était limité à une certaine classe ; le titre de* aito *était accessible à tous. Beaucoup d'hommes appartenant à des classes inférieures accédaient, en tant que guerriers, à des situations supérieures dans la communauté* » [synonyme de *'aito : toa,* ces mots désignent aussi (pour le premier) et désignaient (pour le second) l'arbre de fer *Casuarina equisetifolia*].

« offenseurs », enfin par le geste final d'adoption de ce dernier à l'égard de la partie « offensée », à empêcher tout esprit de revanche ou de vendetta de naître.

On a ainsi une remarquable maîtrise du phénomène militaire qui a frappé l'attention d'un homme comme MORRISON habitué à la guerre totale de type européen, pas moins meurtrière, sinon plus, que la guerre tahitienne et accompagnée d'un cortège spontané d'actes de bravoure et de traîtrise peut-être inconnus dans cette dernière.

MORRISON donne de la cause des guerres tahitiennes des raisons d'honneur, ELLIS, l'ambition des chefs; le propos du marin paraît plus convainquant que celui du missionnaire parce que ce dernier ne fait que projeter sur des comportements tahitiens les données de l'historiographie courante européenne, parce que MORRISON ne se contente pas d'affirmer simplement ce qu'il avance mais parce que sa thèse découle de l'analyse des faits qu'il décrit, parce qu'enfin, ELLIS poursuit un objectif polémique, la non-authenticité de la religion des anciens Tahitiens, polémique qui ruine toute l'objectivité dont on l'aurait volontiers crédité.

Cependant, le thème de l'honneur, avancé par MORRISON, n'apparaît pas incompatible avec celui avancé par ELLIS de l'ambition des chefs, il s'agit là de deux thèmes complémentaires que chacun des deux auteurs a retenu, selon ses propres inclinations[130].

Sans doute s'agit-il là des causes immédiates de la guerre, la causalité plus profonde découlant d'une analyse totale de la société tahitienne ancienne. De la description d'ELLIS, on retiendra essentiellement l'abondance du vocabulaire tahitien[131] qui atteste de l'importance du phénomène dans la société et de la place occupée par la religion — normale eu égard à ce que nous en avons déjà dit — dans les manifestations de ce phénomène important[132].

Avec ses corps de guerriers spécialisés, le jeu de l'honneur et du prestige, tant au niveau des *ari'i* que des exécutants, avec la richesse des rites et des techniques que montre le vocabulaire, avec enfin la place que tenait la religion dans la conduite des combats ainsi que leur caractère très institutionnalisé, le phénomène militaire tahitien constituait un phénomène total révélateur de la structure de la société et dont l'accélération des conflits, dans les dernières décennies avant le triomphe de la christianisation, traduit la crise profonde qui secouait cette société.

---

(130) Ce que Douglas OLIVER appelle « la débacle de Papara » (1974, III, p. 1217) résulte de l'entreprise militaire des Teva de la mer contre la reine Purea et Amo, *ari'i nui maro'ura* de Papara, coupables d'avoir voulu bafouer le prestige des grands chefs: exemple qui montre combien les questions de prestige mêlées à celles de la personnalité pouvaient jouer dans ces guerres.

(131) Ce vocabulaire concernait les formations de bataille, les insultes rituelles, chants ou cris de guerre, les méthodes d'attaque, la description des combats; il faut y ajouter tout ce qui concernait l'armement (massues, lances, poignards taillés dans des arêtes de poisson, frondes, couteaux en coquillage de nacre) et l'uniforme (vêtement et coiffures de guerre). En outre, il y avait un vocabulaire spécifique relatif au comportement des guerriers au combat: attente au sol, départ des chefs au combat, encouragements durant les combats d'orateurs de guerre appelés *rauti*. De plus, aux combats sur terre venait s'ajouter la guerre navale avec ses moyens et ses techniques particulières. (*Rauti* — feuille de *ti, Cordyline fructicosa* — est traduit par « chant de guerre », in TEPANO JAUSSEN, 1969.)

(132) ELLIS (1972, I, p. 187) décrit les nombreux rites religieux liés à la guerre: rites de déclaration de guerre accompagnés, selon Ellis, de sacrifices humains; rites de préparation à la guerre pour que l'influence des dieux se tourne contre les ennemis *(taamu raa ra)*, pour que les prêtres persévèrent dans leurs efforts envers les dieux *(fairaro*, offrandes aux prêtres de tissus, de nattes et d'autres objets), *haamei*, troisième cérémonie consistant dans l'offrande de cochons; rites de déplacement des symboles divins *(haumanava)* pour les amener sur les lieux de l'action (installation des « *marae* mobiles » sur les pirogues sacrées); *te mataa hae tumu Taaroa* (traduit par Ellis « le premier arrachement de la racine »), offrande en sacrifice aux dieux du premier homme blessé et fait prisonnier. Parmi ces termes, *fairaro* est défini comme la partie d'un sacrifice sur le *marae* (DAVIES, 1851) et *haumanava* comme une grande fête préalable à un exploit (ibid.); ce dernier terme a aussi in DAVIES et TEPANO JAUSSEN (1969) un sens complètement différent.

LE PHÉNOMÈNE ARIOI[133]

Tandis que la guerre manifestait par la compétition et la destruction le fonctionnement du système social, le phénomène *arioi* l'exprimait dans la licence des mœurs et l'exaltation de la vie. Il avait en commun avec le phénomène militaire, et peut-être aussi l'organisation religieuse, de permettre une certaine ascension sociale des individus en dépit des barrières sociales : les auteurs, Douglas OLIVER pour les prêtres, le pasteur ELLIS à propos du statut des guerriers, ont donné à penser que le recrutement des titulaires de ces fonctions était un moyen pour des gens de condition relativement modeste d'obtenir un statut supérieur[134].

Pareillement, la hiérarchie *arioi,* même si elle n'écartait pas les personnes détenant des titres sociaux élevés, permettait à des gens qui ne possédaient pas ces titres d'accéder à des positions notables. Il reste qu'aucun de ces auteurs ne nous a dit que les *manahune* se trouvaient concernés par ces phénomènes d'ascension sociale.

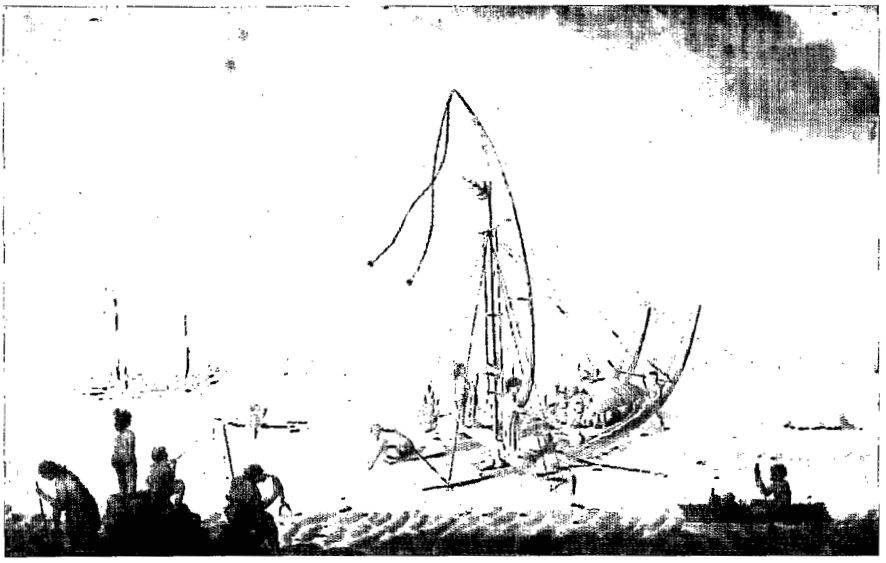
On s'est interrogé sur la fonction remplie par les *Arioi* dans l'ancienne société tahitienne et l'on a pu y voir soit l'exercice d'une fonction ludique venant compléter — ou contrebalancer — les aspects sévères (religieux, sacrificiels, militaires) de cette société, soit une véritable contre-société qui aurait servi de contrepoids à la rigidité des rapports sociaux organisés dans la société globale ; soit, encore, un moyen d'ouverture « internationale », inter ou supra-insulaire, à des collectivités limitées dans leur horizon géographique et, au surplus, souvent en conflits. On se limitera ici, après avoir brièvement explicité l'origine des *Arioi* et dit en quoi consistait leur communauté, à en résumer les aspects cérémoniels que les auteurs ont essentiellement soulignés, à montrer leur rôle dans les relations tahitiennes inter-insulaires et à dégager les implications économiques de ces traits.

Origine

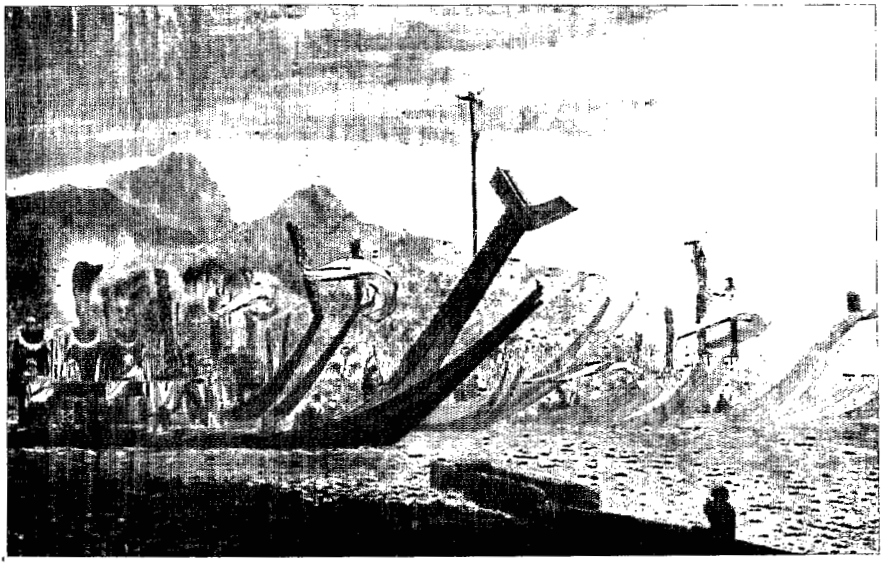
Les *Arioi* sont définis par Teuira HENRY (1962, p. 237) comme des « lettrés et acteurs issus de toutes classes sociales et tenus en haute estime par tous ». Ils ont leur origine « dans les mystères attribués au dieu Oro », fils de Taaroa, l'être suprême, et principal dieu de la guerre et des sacrifices humains. Ils se déplaçaient d'une île à l'autre avec des flottes aussi somptueuses que celles des *ari'i.* Ils avaient d'immenses maisons longues, allant « de 55 à 90 m », édifiées dans toutes les îles pour les recevoir. Construites par les populations, ces maisons *(fare arioi*

(133) Pour l'écriture de ce mot, voir note sur l'écriture des mots vernaculaires, Livre I.

(134) ELLIS, 1972, I, p. 190, texte cité supra. En ce qui concerne la prêtrise, le fait est moins sûr et repose sur l'assertion de D. OLIVER selon laquelle « *priesthood was a* popular *profession whose members were well compensed, materially and* socially, *in return for their onerous duties and dangerous risks* » [« la prêtrise était une profession *populaire* dont les membres étaient bien récompensés, sur le plan matériel et *social* pour... »] ; le sens du mot populaire est ambigu, mais en revanche, si les prêtres recevaient une compensation sociale en raison de leurs fonctions, cette compensation ne pouvait se comprendre que s'ils étaient issus d'une condition sociale qui n'était pas toujours très élevée. D'un autre côté, si de BOVIS (1855, p. 51) affirme que la naissance influait sur la condition du prêtre, il ne me semble pas que selon HENRY (1962, pp. 158-163) la prêtrise était réservée aux hautes classes, mais il est net qu'elle imposait respect et vénération.



5. Pirogues de voyage dans l'île de Tahaa (tiré de S. Parkinson, British Museum, 23921 f. 17).



6. Pirogues de guerre de Tahiti à Pare: première expédition vers Eimeo (d'après Hodges, British Museum, Add MS 15743.8).

ou *fare manihini* — maisons des invités) étaient aussi ouvertes aux visiteurs de marque. Dans la nomenclature établie par Teuira HENRY (1962), figurent à côté du nom de l'*ari'i,* du *marae* et d'autres caractéristiques du district (passe, montagne, promontoire, rade, etc.) le nom de la maison *arioi* et celui du « chef *arioi* ».

Installés dans toutes les îles de la Société, les fêtes, les voyages, le faste, l'hospitalité les caractérisaient, fêtes et fastes dont ils faisaient profiter la population en contrepartie des services et des subsistances qu'ils lui demandaient, directement, ou par l'intermédiaire des chefs.

LA CRÉATION DES ARIOI

Teuira HENRY rapporte (op. cit., pp. 239-241) le mythe suivant:

A la suite de la répudiation par le dieu Oro de sa première femme, celui-ci se remaria avec une princesse de Bora-Bora demeurant près du *marae* de Oro, *Vaiotaha*[135], et pour offrir à sa nouvelle épouse des cadeaux « *qui surpassent les nombreux présents qu'elle avait reçus de toutes parts lors de son mariage* » (c'est nous qui soulignons), il transforma en cochons (verrat et truie) « deux serviteurs de ses deux sœurs qui étaient comme des frères pour elles » et ces deux cochons, devenus les dieux des *Arioi,* eurent cinq porcelets qui connurent des destinées et exercèrent des fonctions différentes dans l'univers religieux et humain.

L'*ari'i nui* (prince suprême) de Raiatea qu'on a appelé Tamatoa I[136] et dont on peut situer le règne entre 1350 et 1530[137] fut le premier *Arioi* et il créa près d'Opoa sa résidence et le lieu où était construit le grand *marae* « international » *Taputapuatea,* la première communauté d'*Arioi;* à ce titre, Oro lui confia celui des porcelets qui était censé le représenter sur la terre, et lui-même le confia à un serviteur de Oro qui l'emmena à Tahiti, le sacrifia au dieu, le divisant en quatre parts données chacune à un personnage de haut rang, de Hitiaa et de Papara à Tahiti, de Papetoai à Moorea, et de Huahine aux îles Sous-le-Vent. Ces quatre personnages aidèrent Tamatoa à choisir les autres *Arioi;* dans leurs districts, ces chefs *arioi* transmirent leurs noms à leurs successeurs (étant ainsi dotés de noms héréditaires à l'instar des *ari'i*).

Le mythe continue en assignant à Mahi, le serviteur de Oro, la multiplication des *Arioi.* Investi par Tamatoa de l'autorité royale et sacerdotale (il reçoit de l'*ari'i nui* un vêtement sacré venant du *marae* de Oro, une pirogue royale chargée de présents abondants — *tapa,* nattes, cordes en noix de coco, calebasses, maillets pour battre le *tapa,* capes, ceintures, ornements de plumes pour la tête et le cou —, il échange son nom avec le roi), ce serviteur de Oro débarque — à nouveau? — à Tahiti, devient le chef *arioi* de Afaahiti (à l'isthme de Taravao), puis parcourt les districts en riche équipage pour faire de nouveaux adeptes: pirogue décorée, musique de flûtes et de tambours accompagnée de danses, ce qui attire les foules.

Résumons tout ceci. Nous trouvons dans ce (ou ces) mythe(s)[138]:

(1) L'origine des *Arioi* dans le dieu Oro. D'après Peter BUCK (Te Rangi Hiroa[139] et également Newbury[140], le culte du dieu Oro a été élaboré par les

---

(135) Remarquer la conversion à Oro d'un *marae* qui ne l'était pas primitivement (consacré à Taaroa, cf. supra, pp. 68-69, signe du développement du culte de ce dieu.

(136) Cette numérotation des Tamatoa, comme celle des Vehiatua de la presqu'île de Tahiti et des rois Pomare est une convention moderne d'ethnologues et d'historiens. A l'instar de tous les *ari'i,* ils portaient le nom du titre attaché à leur fonction et les Tahitiens distinguaient les porteurs successifs du titre par un surnom ou un nom spécifique qui pouvait changer au cours de la vie.

(137) HANDY, 1930, *History and Culture in the Society Islands,* p. 61: *(He) lived... approximatively in the early 16th century (16 generations, or about 240 years before Tu of Pare* — Pomare I — *who was ruling at the time of Cook's visit in 1770).* Cela suppose des générations de 15 ans: à 30 ans, cela fait 480 ans avant 1770; mais la datation de *Taputapuatea* serait du début du XVIIe siècle.

(138) Le texte de HENRY fait état d'un seul mythe, mais la continuation des aventures du serviteur de Oro peut apparaître comme un nouveau mythe qui se greffe sur le premier: la multiplication des *Arioi* diffère ici de la description qui en est donnée dans le premier développement.

(139) *Vikings of the Sunrise,* p. 89; dans la traduction française, p. 88.

(140) NEWBURY, 1961, *The History of the Tahitian Mission 1799-1830, written by John Davies,* Introduction, p. XXXVI, note 1 (mais C. NEWBURY ne s'appuie que sur des sources, HENRY, HANDY, Arii TAIMAI, MARAU, elles-mêmes contradictoires).

prêtres d'Opoa, à Raiatea et s'est répandu dans l'archipel dans le courant du XVIIe siècle : le même développement se produit pour les *Arioi* à partir d'Opoa et à peu près au même moment : mais quel est-il, du XIVe ou du XVIIe siècle ?

(2) Un parallèle ou un double de la société globale. On relève :

— des consécrations de cochons à Oro qui sont le pendant des sacrifices humains (et de cochons) à Oro et aux autres dieux ;

— comme les hommes procèdent des dieux dans la société globale, les cochons procèdent des hommes dans la société *arioi ;*

— une parodie de la ramification : la multiplication du cochon sacré de Oro aboutit au peuplement de l'univers, comme les *ari'i* descendant des dieux aboutissent à la constitution des ramages ;

— l'existence de noms héréditaires des chefs *arioi* qui, à l'instar des *ari'i,* sont détenteurs des titres attachés à leurs fonctions et qu'ils transmettent à leurs successeurs ;

— dans la seconde partie du mythe (ou dans le second mythe) on voit Mahi, le serviteur de Oro qui est investi par Tamatoa des fonctions de chef *arioi* tout comme Tamatoa en a été investi par Oro : la société *arioi* se crée à l'image de la société globale mais par l'intermédiaire des hommes, le dieu n'intervient pas directement ; la société *arioi* n'est pas l'égale de la société globale vis-à-vis des dieux : elle n'en est qu'une formation seconde, d'où sans doute le rôle dévolu aux cochons, lesquels, s'ils peuvent servir de substituts aux hommes, notamment pour les sacrifices, n'en sont pas les égaux, en dépit de l'importance que les anciens Tahitiens leur attachent.

(3) Une relation étroite entre la fondation du culte de Oro et celle des *Arioi :*

— on a déjà souligné l'identité du lieu d'origine et la concordance d'époque : D. OLIVER (1974, II, p. 913) voit dans ces *Arioi* une secte particulière du culte de Oro ;

— l'extension à travers les îles de la Société se fait pour les *Arioi* par le partage du cochon sacré et l'arrivée de ses morceaux en divers points, tout comme du marae *Taputapuatea* d'Opoa dérivent les autres *marae* consacrés à Oro par le prélèvement sur le *marae* originel des pierres de fondation de ces autres *marae ;*

— la société *arioi* apparaît comme une forme seconde, profane pourrait-on peut-être dire, du culte de Oro.

Organisation et recrutement

La société formait un seul ensemble, une confrérie unique pour toutes les îles : *te-papa-nui-arioi* (le grand roc des *Arioi*). Étaient admises dans la société les personnes des deux sexes, « bien développées et agréables », appelées *feia purotu* (« personnes gracieuses », HENRY, 1962, p. 241). L'auteur, ainsi qu'OLIVER, en parlant de « secte », met l'accent sur les aspects proprement religieux ; je crois, pour ma part, que c'est limiter l'ampleur du phénomène au sein de la formation tahitienne ancienne et préfère parler de *Société.*

Les *Arioi* étaient hiérarchisés en grades distingués par les tatouages, avançant en grade « selon leur mérite » mais sous le contrôle des *ari'i ;* le nom du grade le plus élevé (*arioi maro'ura* — *Arioi* à la ceinture rouge), qui rappelle le titre souverain dans l'organisation politique dans la société globale *(ari'i*

maro'ura), souligne le caractère de la communauté *arioi* d'être bâtie à l'image de cette société globale. De même, parmi les noms qui servent à désigner les novices, *fa'aare'are'a* rappelle le terme *taure'are'a* qui qualifie l'état du jeune dégagé de l'enfance avant de se mettre en ménage. L'éducation dispensée dans le noviciat est dirigée par la cheffesse *arioi,* rôle dévolu aux femmes qui contraste avec la prééminence relative donnée aux hommes dans la société globale ; cette éducation nous éclaire sur les activités de la « secte » (selon l'expression de T. HENRY), déclamation des récits historiques, musique, danse, pantomime. L'auteur qualifie les *Arioi* de « comédiens », indiquant seulement en outre qu'ils étaient « extrêmement relachés dans leurs mœurs » (op. cit., p. 242). Les missionnaires ont souligné le caractère licencieux de leurs attitudes :

> *Au cours de certaines réunions* — écrit ELLIS (1972, p. 163) —, *il semble qu'ils se soient torturés le cerveau pour découvrir les pires impuretés dont un homme puisse se rendre coupable et pour avoir essayé de se surpasser les uns les autres dans les pratiques les plus révoltantes ;* dans la suite du récit, reviennent les expressions « *épouvantables dépravations* », « *actes de corruption plus que bestiale* », « *abominations* », et de conclure sur le *triste avilissement et l'humiliante démoralisation auxquelles l'ignorance, le paganisme et les mauvais penchants du corps humain, lorsqu'ils ne sont ni contrôlés, ni freinés par les institutions d'une société civilisée et les vérités sacrées sont capables de réduire l'humanité...*

On peut penser, à la lecture de cette tirade, que les missionnaires ont été délicieusement choqués des pratiques *arioi* : licence des mœurs, « infanticides » ; soulignant ces pratiques et les amalgamant aux pratiques religieuses déjà décrites et qu'ils pouvaient, grâce à la coutume des sacrifices humains, fustiger, ils ont pu donner des anciennes institutions tahitiennes un visage particulièrement repoussant, de façon à faire apparaître avec plus de netteté le message évangélique que les catastrophes subies par les Tahitiens depuis l'arrivée des premiers Européens (maladies contagieuses, recrudescence des guerres, alcoolisme, dépopulation) devaient promouvoir dans la pensée tahitienne au détriment de dieux, à la fois coupables, parce que favorisant « le péché », et inexistants parce qu'inopérants.

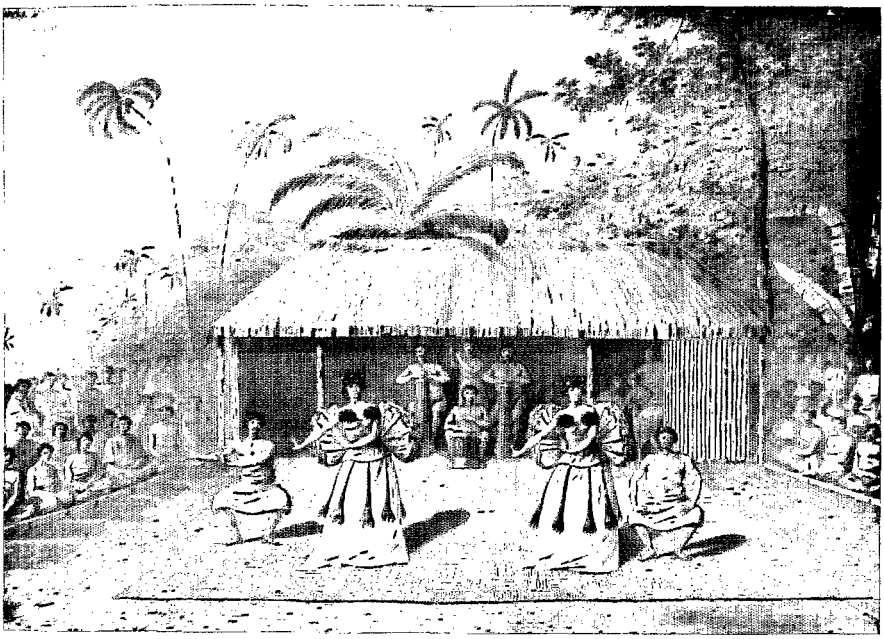
MORRISON (1964, pp. 194-195), en revanche, loin de s'appesantir sur la licence des mœurs, dit que les *Arioi* menaient une vie libre et amoureuse, qu'ils étaient bien habillés, qu'ils ne participaient à aucune guerre et qu'ils pouvaient traverser des régions en guerre sans crainte d'être molestés.

Ce n'est point un amalgame à des fins de polémique idéologique tendant à la disparition de la société des anciens Tahitiens qu'a tenté Victor SÉGALEN mais, au contraire, une reconstitution de l'atmosphère religieuse et érotique qui y prévalait, par une fusion peut-être osée des éléments de connaissance religieuse et *arioi* en sa possession, ce en vue d'une exaltation de cette société ancienne que les missionnaires se sont acharnés à détruire. Les *Immémoriaux* mêlant les rites aux *marae* et les pratiques *arioi,* confondant grands-prêtres et « maîtres-du-jouir », racontent la geste de Terii-le-récitant à la manière d'un roman et réussissent le tour de force de nous rendre vivant le peu qui nous est accessible à la fois de la religion et de la sociabilité *arioi,* cette dernière apparaissant alors comme une pièce nécessaire de la société globale tahitienne[141].

---

(141) SEGALEN, 1956, *Les Immémoriaux,* dédiés « Aux Maori des temps oubliés », et l'article d'H. LAVONDES, « Tahiti du fond de soi », texte d'une conférence prononcée au Musée Guimet en l'honneur de Victor Ségalen et publiée en 1979 dans le *Bulletin de la Société des Études Océaniennes,* n° 208, t. XVII, n° 9, pp. 491-507.

Ce qui caractérisait les *Arioi,* plus que cette emphase mise sur la licence des mœurs, c'étaient les voyages, les spectacles et le faste qui y présidait. Teuira HENRY (op. cit., p. 254) souligne que c'était « pour garder leur prestige sur le peuple » qu'il fallait aux *Arioi* « arriver avec les plus belles nattes, les plus beaux ornements, la meilleure nourriture ». Après une invocation au *marae,* le chef *arioi* prenait une pierre sacrée du *marae* en même temps que quelques amulettes de



7. Danses tahitiennes (tiré de « Tahitien dancing », par J. Webber, British Museum).

plumes *'ura* (rouges, difficiles à obtenir et de grande valeur), les plaçait dans sa pirogue sur un petit autel, « mais du fait de leurs occupations frivoles, n'emmenait pas de prêtre » avec lui; près de chaque maison *arioi,* il y avait un petit *marae* identique aux autres *marae.* « Attendus par une foule joyeuse », reçus par l'*Arioi* du lieu et installés dans la maison *arioi* du district, les chefs *arioi* se rendaient au *marae* de Oro ou au *marae* local et présentaient leurs offrandes de voyage. Ensuite, les *arioi* en visite faisaient à l'*ari'i* du district des présents accompagnés d'un beau cochon appelé *O*[142] (présent d'introduction); les hôtes faisaient réciproquement des cadeaux aux visiteurs: appelés *fa'a'amua* (qui nourrissent). *Des présents de toutes sortes et des discours étaient échangés à profusion entre les visiteurs et les hôtes.* D'énormes quantités de *tapa* étaient offertes par les

(142) *O,* « cadeaux d'arrivée... d'après l'étiquette royale, les premiers cadeaux à être offerts par un visiteur à son hôte, une coutume encore pratiquée de nos jours » (MARAU, 1971, p. 122).

hôtes: les chefs *arioi* distribuaient les *tapa* aux voyageurs tout en gardant des tissus pour les dieux et la Société: *la quantité des présents reçus des visiteurs excédait celle des présents donnés par les hôtes.* Un cochon *arioi* cuit était réservé au chef *arioi.*

Les réjouissances avaient lieu la nuit et duraient plusieurs jours. *Elles drainaient le pays de toutes ses richesses à tel point qu'il fallait de longs mois pour que le district se remette de ces fêtes* (op. cit., p. 247). Qui fournissait ces richesses? T. HENRY nous dit (p. 244) que lorsque les *Arioi* se retiraient de cette vie de fêtes, ils devenaient fermiers ou artisans de la société: *Arioi-fau-fenua* (littéralement, *Arioi*-hauts-dans le pays): ainsi, la société *arioi* aurait disposé de sa propre base productive pour la subsistance de ses membres et leurs échanges cérémoniels. Toutefois, la remarque reproduite par T. HENRY concernant l'épuisement des ressources de la chefferie après le passage de visiteurs *arioi* signifie que tout le pays, et pas seulement la communauté *arioi* du lieu, participait aux approvisionnements, ne serait-ce que parce que l'*ari'i* du lieu, recevant des présents, devait nécessairement en faire à son tour.

Lorsqu'ils retournaient chez eux, les *Arioi* brûlaient tous les vêtements dont ils s'étaient servis au cours des fêtes et portaient de nouvelles offrandes au *marae* de Oro qui étaient présentées par le chef *arioi.* Après quoi, ils rentraient chez eux jusqu'à l'expédition suivante.

Tout comme MORRISON, HENRY nous dit qu'en période de guerre les *Arioi* n'étaient jamais molestés et qu'ils distrayaient parfois les guerriers entre deux combats.

Ceci souligne une des fonctions de la société *arioi* qui, dans une formation sociale où la guerre était fréquente, paraît importante, celle d'un corps neutre au sein d'une société globale militaire divisée en factions combattantes.

Fin de l'état arioi

La condition, pour demeurer dans la société *arioi* était d'en observer les règles. Une de ces règles était l'infanticide, mais l'auteur explique que seuls les enfants des couches inférieures n'étaient pas admis à vivre: ceux des hautes strates, *parce qu'issus des dieux,* le pouvaient et étaient admis à succéder à leurs parents; ainsi, *Amo* qui était à la fois *ari'i maro'ura* des Teva de l'intérieur et prétendait lors de la visite de Wallis, en 1767, à la suprématie de Tahiti *(ari'i nui o Tahiti),* était, ainsi que sa femme Purea (la reine Oberea), haut dignitaire *arioi* et eut d'elle Teriirere, qui hérita du titre de Papara et des Teva de l'intérieur après la mort dudit Amo. Cette remarque est éclairante à deux titres: elle montre, d'une part, que l'égalité des conditions n'existait pas au sein de la Société, ou plutôt que celle-ci, si elle tendait à en atténuer l'*inégalité* de la société globale ne la faisait pas disparaître; d'autre part, elle manifeste bien clairement que, dans la société tahitienne, il y avait les *hui ari'i,* descendants des dieux et organisés suivant le principe de la ramification (exposé au chap. I à propos des Maori, de Tikopia et de l'organisation en ramages des sociétés polynésiennes) et, à côté, ceux qui ne descendaient pas des dieux et qui étaient soumis à ceux qui en descendaient.

L'inobservation des règles de la société entraînait l'exclusion: les *Arioi* exclus pour s'être mis à vivre comme les autres hommes étaient appelés *Arioi*

fanaunau (*Arioi* dégradés)[143]. Il existait aussi, ajoute HENRY (op. cit., p. 244) une classe d'*Arioi* indépendants appelés *papa-tea* (corps clairs) qui ne se faisaient pas tatouer, n'observaient aucune règle de la société *Arioi* et participant à leurs avantages.

La mort d'un *Arioi* était l'occasion d'une cérémonie (lamentations, présents à la famille, organisation d'une fête, apport du cadavre, le dernier jour, au *marae* de Oro) ; le grand-prêtre du *marae* demandait au dieu de reporter sur l'esprit du mort « tout le pouvoir mystérieux dont il avait investi l'*Arioi* durant sa vie » (HENRY, op. cit., p. 247) : c'est là souligner l'aspect religieux de la Société et que contredit, par ailleurs, l'affirmation précitée que du fait de leurs occupations frivoles, les *Arioi* n'emmenaient pas de prêtres dans leurs voyages. Quoi qu'il en soit, on ne peut comprendre le fonctionnement de l'ancienne société tahitienne sans tenir compte du phénomène *arioi.* Tentons ici de faire la synthèse du système social tahitien ancien en y intégrant ce phénomène.

Parenté, stratification sociale et religion

La formation tahitienne apparaît, à l'aube de l'arrivée des Européens, organisée en deux strates extrêmes, une strate supérieure formée de ce que l'on appelle les *hui ari'i* (princes ou chefs supérieurs), une strate inférieure, qualifiée de populaire, ou de gens du commun *(common people, commoners)* ou de manants, et constituée des *manahune.* Entre ces deux strates les *hui ra'atira,* catégorie ambiguë — comme tous les groupes intermédiaires — chefs et détenteurs de la terre (qualifiés de « propriétaires fonciers ») à l'égard des *manahune,* mais soumis aux *hui ari'i* et tenant eux-mêmes leurs propriétés de ces derniers qualifiés de « seigneurs de la terre ». Ces *ra'atira* sont peut-être la pièce maîtresse du système. Les *'iatoai* et les *to'ofa* forment des catégories situées en dessous des chefs *(ari'i)* et au-dessus des *ra'atira* ; ce sont des « nobles » sans doute généalogiquement rattachés aux *hui ari'i,* résultant de la distinction entre les branches aînées et les branches cadettes, et peut-être le produit du non-respect de cet autre principe de la parenté tahitienne ancienne qu'était « l'endogamie de classe » ; ils correspondent certainement, avec les *ra'atira* éventuellement, à ces « capitaines » et « officiers » des *ari'i* dont parle RODRIGUEZ à propos de *l'ari'i rahi* Vehiatua. Les *'iatoai,* qui n'apparaissent pour la première fois que dans les sources datant du milieu du XIXe siècle (de BOVIS, Arii TAIMAI) sont peut-être une création de l'État Pomare, qui réserve le titre d'*ari'i* au souverain moderne de cet État et qui recueille toute la noblesse qui ne peut plus désormais se prévaloir de ce titre d'*ari'i.*

La parenté tahitienne ancienne opère par ramification, du moins pour les plus hautes catégories sociales et les termes *mata'eina'a, va'a mata'eina'a, 'ati* repèrent des niveaux lignagers dont les têtes portent les titres d'*ari'i,* d'*ari'i ri'i*

(143) On ne trouve, dans le dictionnaire de la *London Missionary Society* (DAVIES, 1851) que le mot *fanau (to be born,* naître ; *to bring forth,* mettre au monde) ; *fanaunau* paraît être un duplicatif, *arioi fanaunau* signifiant *arioi* qui engendre, avec un sens péjoratif attaché éventuellement à cette expression.

(*ari'i* inférieur), de *to'ofa*, sans cependant que l'on puisse faire correspondre telle de ces têtes à tel niveau, ni que l'on possède la hiérarchie complète de ces niveaux. Rien en tout cas qui ressemble par sa systématique à l'organisation précise des anciens Maori de Nouvelle-Zélande avec ses ramages la distinction nette des différents niveaux lignagers et leur correspondance territoriale. Le système tahitien est à la fois plus flexible, plus complexe, voire composite.

On peut penser que les couches inférieures de la société avaient une organisation lignagère, à l'instar des couches supérieures, mais sans qu'il y ait rattachement des unes aux autres par descendance d'un ancêtre commun, bien au contraire : car si les *hui ari'i* prenaient soin de souligner qu'ils descendaient des dieux, c'était pour bien marquer que les autres n'en descendaient pas, donc n'avaient pas la même origine. Les uns étaient sacrés, ou pouvaient acquérir la sacralité, les autres non. La descendance des dieux, la sacralité, le culte apparaissent comme les moyens idéologiques de domination des couches supérieures sur la société tahitienne entière. Ce qui transparaît à l'analyse des structures de parenté tahitiennes est la prééminence de la parenté par génération sur la parenté par filiation : cette dernière nous apparaît comme le résultat d'une élaboration permettant aux couches supérieures d'avoir des relations plus intimes avec le monde des esprits auquel chaque Tahitien se trouve soumis et de justifier ainsi leur place dans l'ensemble de la société et leur pouvoir sur les couches inférieures.

En ce sens, et quoique l'on ne sache pas grand-chose de la religiosité des gens appartenant aux couches inférieures — en dehors du fait qu'ils devaient comme tous se penser soumis à tout un peuple d'esprits — ni des formes que prenait cette religiosité, la vision d'OLIVER d'une ancienne société tahitienne organisée en congrégations (assemblées de fidèles) autour des lieux de culte *(marae)*, congrégations « emboîtées » les unes dans les autres du fait de la hiérarchisation des dieux ou esprits, nous paraît alors comme une solution à la fois séduisante et probable car elle permet de faire jouer à la religion cette fonction de justification idéologique de la domination des couches supérieures en même temps qu'elle donne à la société tahitienne la structure unifiante que la parenté ne lui fournit pas et dont la stratification souligne les ruptures. Et il est de fait que si la catégorisation lignagère ou foncière est imparfaite et si au contraire la hiérarchisation des lieux de culte apparaît comme formant un système cohérent et complet, c'est peut-être que les sources (Teuira Henry, mais d'autres également), loin de pécher par déformation de classe, ont mis l'accent sur ce qui était le plus pertinent, le phénomène religieux.

A partir de cette organisation en *congrégations religieuses emboîtées, constituées sur la base de la parenté et progressivement développées,* on imagine qu'avec le temps les fonctions de chefs politiques et religieux se sont spécialisées par la collation de titres, les tenants de titres les plus prestigieux se trouvant à la tête des ramages et tendant à former une aristocratie distincte du peuple, différenciée à l'intérieur et produisant peu à peu cette stratification aperçue par les observateurs de la fin du XVIIIe siècle, stratification interprétée étroitement selon le modèle de la société aristocratique britannique de l'époque. Les catégories sociales que les auteurs se sont acharnés à dégager devraient être alors considérées non comme de véritables ordres mais comme des *collections de tenants de titres de rangs approximativement équivalents* : d'où les nuances de la stratification sociale tahitienne.

Société religieuse, la formation tahitienne ancienne était aussi en un sens une société militaire. La guerre est une institution organisée, sacralisée, soumise à des règles ; elle est la forme des compétitions entre chefs dont l'autorité sur leurs sujets repose sur le prestige qu'ils revêtent aux yeux de ces derniers. Les causes des conflits données par les sources, conflits de terres ou de personnes, sont des causes mineures ; elles mettent en jeu l'honneur des chefs et l'honneur de leurs sujets de suivre et de soutenir les chefs dans la défense de leur honneur. Bien qu'institutionnelle, la guerre n'en est pas moins dure, l'expression « destruction du district » revient constamment dans les récits. Mais la formation tahitienne ancienne n'est pas seulement une société militaire parce qu'elle est guerrière, elle l'est aussi parce qu'elle est intérieurement oppressive : qu'il s'agisse de la répression des sujets révoltés mais aussi des aspects coercitifs de la vie sociale, loi du silence lors de la préparation des grandes fêtes religieuses par exemple. D'où le rôle de l'arrière-pays (de la montagne) servant de refuge, ou dans les guerres, ou lors des cérémonies au *marae* pour ceux dont la présence n'est pas indispensable. D'où aussi le contrepoids à ces aspects coercitifs que fournissent les festivités et les réjouissances de la société *arioi* dont les comportements ludiques paraissent irradier la société tahitienne tout entière.

La société *arioi* se présente comme un décalque de la société globale, constellation de communautés locales dont les chefs sont pris dans un système hiérarchique contrôlé au sommet par les chefs de la société globale. Voyages somptueux, festivités, réjouissances, chants, danses, jeux érotiques paraissent caractériser la vie des *Arioi* qui symbolisent ainsi la composante ludique et le goût de la dépense propres au tempéramment tahitien. Crédités par les Tahitiens d'un grand prestige, les *Arioi* participaient au ciment social de la formation ancienne et ce prestige était tel qu'il faisait accepter à la population du district qui les recevait une lourde charge économique.

La société ancienne reposait donc, à l'image des autres sociétés polynésiennes, sur une base économique nécessairement assez large dont nous venons d'examiner les conditions sociales. Il nous reste, pour parfaire l'explication, à partir des manifestations proprement économiques de production, de circulation, d'accumulation et de consommation pour retrouver les phénomènes sociaux dont nous venons de parler.

CHAPITRE III

Le système économique tahitien

En quelques pages, D. OLIVER (1974, II, pp. 635-637) a dessiné le réseau des transactions qui, à l'intérieur d'une communauté apparentée des fidèles d'un *marae (kin-congregation),* sont censées établies entre les membres de cette communauté et leur chef *(kin-congregation chief),* qui est le titulaire par descendance de la fonction la plus élevée *(highest-grade office)* au sein de la communauté.

Résumons ces transferts entre les membres et leur chef:

A. CONTRIBUTIONS FOURNIES AU CHEF

— *Contributions périodiques:* prémices;
— *Contributions sollicitées:*
  - produits (nourriture, textile, matériaux de construction, autres produits dont le chef avait l'usage);
  - travail pour entreprises communes (construction, transport, réjouissances);
  - services pour l'usage du chef;
— *Contributions spontanées:* nourriture (pour les propres célébrations et cérémonies des membres);
— *Contributions spontanées* par obligation *(on order)* portant sur des objets particuliers (nattes de valeur, tortue, marchandises européennes);
— *Amendes spécifiques* pour infraction sous forme de nourriture, nattes et autres biens.

B. TRANSFERTS DU CHEF DE LA COMMUNAUTÉ A SES MEMBRES

— Produits, spécialement la nourriture, sollicités par les membres dans le besoin;
— Produits dérivés des contributions que les membres versent au chef mais en surplus de ses besoins officiels et domestiques, c'est-à-dire, objets de redistribution;
— Services de types variés:
  - sacerdotaux (du fait que le chef, ou le prêtre son délégué sacerdotal, est l'intermédiaire entre les fidèles et les esprits);
  - de gestion des entreprises communes;
  - d'allocation et de protection des biens possédés en commun.

Selon OLIVER, ces transactions ne sont ni des exactions, ni des dons avec ou sans réciprocité mais des types variés d'*échanges* réglés par les trois principes suivants : rétention par le chef des produits pour son propre usage mais en proportion *modeste ; les membres ne se privaient pas* eux-mêmes pour satisfaire les

besoins du chef ; enfin, ce dernier était impartial dans ses distributions ou redistributions.

A notre sens, le caractère séduisant d'un tel tableau suppose une authenticité recherchée et vérifiée minutieusement dans les sources textuelles ; en outre, les notations se rapportant aux comportements économiques des chefs supporteraient démonstration. C'est ce à quoi nous allons nous essayer.

Les matériaux

Si l'énumération des ressources et la description des techniques ont été l'objet d'une grande attention, la connaissance de l'organisation de l'espace, du fonctionnement de l'économie, de la répartition des produits n'ont donné lieu qu'à des notations fragmentaires. La circulation des produits a fait l'objet de quelques mentions qui jettent une lueur sur les relations entre archipels. Mais c'est la connaissance du système social, qui sert de support aux relations économiques, qui permet de suppléer à l'indigence des sources et l'éclairement qui en résulte contribue à enrichir cette connaissance elle-même.

Nous avons déjà souligné que l'analyse d'une réalité socio-économique pouvait être entreprise par une double attaque : au niveau des groupes par les rapports sociaux concernant le fonctionnement de l'économie ; au niveau des productions et de leurs processus de transformation et de transferts, qui renvoient aux jeux des acteurs sociaux. L'analyse du cadre social ayant fait l'objet du chapitre précédent, c'est cette seconde attaque, à partir des produits, qui est la matière du présent chapitre.

Avant de passer à cette analyse des productions et de leurs processus, nous devons nous arrêter un moment sur les sources qui permettent cette analyse. Il n'y a pas eu d'étude économique spécifique de l'ancienne société tahitienne et les notations économiques dont nous pouvons faire notre profit reposent seulement sur certaines des sources déjà citées. Il s'agit éventuellement, par ordre chronologique de la collecte (et non de la parution), des relations de voyage du capitaine Cook, des journaux de Maximo RODRIGUEZ et de James MORRISON, des *Polynesian Researches* de William ELLIS, des récits de *Tahiti aux temps anciens* du révérend ORSMOND publiés par T. HENRY. Les dates respectives de la collecte sont 1769, 1773 et 1777 pour COOK, 1775 pour RODRIGUEZ, 1788-1790 pour MORRISON, les années 1820 pour ELLIS, la période 1817-1840 pour ORSMOND-HENRY[1].

Il y a, évidemment, dans ce choix quelque arbitraire qu'il faut justifier. Préférer Cook à Wallis, Banks, Bligh ou Vancouver repose simplement sur un faisceau de présomptions : la plus grande fréquentation par Cook de ces parages, les autres découvreurs n'y étant passés qu'une fois ; le sérieux de Cook, plus porté à l'observation précise qu'au lyrisme, ce qui n'exclut ni que Cook ait fait des erreurs, ni le sérieux des autres découvreurs ; la publication récente (de 1954 à

(1) Le Rév. Orsmond fut présent entre 1817 et 1856 (HENRY, 1962, p. 9). La plupart de ses notes furent écrites par l'auteur entre 1824 et 1834 (op. cit., p. 13), mais certains recueils sont datés de 1840.

1968) de son Journal grâce à J. C. BEAGLEHOLE qui nous en a donné une édition critique précieuse ; enfin, et ceci vaut pour les découvreurs ultérieurs, Cook (mais avec Wallis, Bougainville et Banks) observe les Tahitiens à l'orée de la venue des Européens ; le temps va compter de plus en plus dans l'érosion de la culture ancienne et l'ancienneté des observations faites n'en aura que plus de prix. C'est aussi cela qui fait la valeur des relations des Espagnols dont le Journal de Maximo Rodriguez est le plus beau fleuron. Maximo est un témoin de l'année 1775 qu'il passe presque entièrement à Tahiti : connaissant le tahitien, il noue des relations étroites avec les *ari'i* présents alors dans la presqu'île de Tahiti, Vehiatua II, *ari'i nui* des Teva de la mer et Tu, *ari'i rahi* de Te-Porionuu, le chef alors le plus puissant de Tahiti bien que Vehiatua ait été, semble-t-il, d'un rang plus élevé[2], et il devient le *taio*, frère adoptif de ces deux princes. Bien que Morrison, ancien premier maître à bord du « Bounty » ait passé davantage de temps à Tahiti (plus de deux ans), il ne semble pas qu'il en soit arrivé avec les Tahitiens à un tel degré d'intimité ; son séjour se situe quinze ans plus tard, mais la longueur de celui-ci, la présence d'un groupe de compagnons qui ont dû contribuer, si peu que ce soit, à multiplier ses informations, l'existence d'une partie descriptive (qui ne nous est pas parvenue dans le cas de Maximo Rodriguez) font du Journal de James MORRISON une source de tout premier ordre.

C'est l'existence d'une telle partie descriptive qui donne ici son intérêt aux *Polynesian Researches* du pasteur William ELLIS, à la différence des écrits des autres missionnaires, essentiellement narratifs, qu'il s'agisse des *Transactions* de la London Missionary Society, de l'*Histoire de la Mission Tahitienne* de John DAVIES ou du *Journal* de TYERMAN et BENNET. Le *Preliminary Discourse,* écrit par Samuel GREATHED en introduction à la relation de James WILSON du voyage du navire « Duff » en 1796-1798[3] a, également, un contenu essentiellement descriptif mais loin de faire place à l'observation et à la collecte sur place, il ne consiste qu'en une compilation, certes intéressante, mais effectuée à Londres par quelqu'un qui n'était jamais allé à Tahiti. Les *Polynesian Researches* d'ELLIS ressemblent donc au Journal de MORRISON, mais elles lui sont postérieures d'une trentaine d'années et ELLIS a donc eu recours à des informateurs ; son texte se ressent aussi de son appartenance missionnaire ; c'est pourquoi l'œuvre d'ORSMOND-HENRY pourra paraître d'une authenticité supérieure parce qu'elle reproduit de nombreuses contributions des informateurs tahitiens qui vivaient dans les premières décennies du XIXe siècle et avaient donc connu le règne des *ari'i* sous l'empire de l'ancienne religion[4].

On a peu exploité les autres sources disponibles, tels les apports de MOERENHOUT[5] qui sont plus valables, à notre sens, pour l'évolution économique postérieure à l'établissement du régime chrétien que pour la peinture de l'ordre ancien : à ce point de vue, on dispose de sources à la fois moins tardives et plus riches, surtout dans le domaine économique. C'est pour ces mêmes raisons,

---

(2) Cook in BEAGLEHOLE, 1961, II, p. 213 : « *I have already observed that he* (Tu, le présent *ari'i rahi*) *seems to be a timorous Prince, I knows but little of Oheatooa of Tiarrabou* (Vehiatua de Taiarapu)..., *his subjects do not appear uncovered before him as the subjects of Otoo* (Tu) *do before him..., in other respects he seemed to appear in rather more state and has full as much respect paid him...* »

(3) WILSON, 1799, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean...*

(4) HENRY, 1928, *Ancient Tahiti.* Cf. supra, chap. II, l'étude critique que l'on a faite.

(5) MOERENHOUT, 1837, *Voyage aux îles du Grand Océan.*

aggravées avec le temps, que l'on s'est peu intéressé à l'œuvre de l'ethnologue E. S. C. HANDY sur l'histoire et la culture des îles de la Société, même lorsque une œuvre de synthèse laisse place à cette source que constitua la reine Marau: informateur de Handy, Marau était cependant bien détachée d'une ancienne société qu'elle avait pu seulement connaître par ce que sa mère et ses ancêtres avaient pu lui en dire[6].

L'analyse économique du Tahiti ancien prend pour base, redisons-le, l'optique des produits. On s'efforcera d'éviter ici les aspects descriptifs et technologiques pour souligner les rapports sociaux que les circuits de ces produits mettent en cause et l'idéologie qui les nourrit. Auparavant, il nous paraît nécessaire de donner un aperçu du cadre spatial de la production.

Analyse

L'ESPACE ÉCONOMIQUE ANCIEN

La maisonnée paraît constituer l'unité sociale élémentaire de l'habitat. OLIVER (1974, II, p. 694) estime que ces unités sont d'une taille plus grande que la famille nucléaire (famille élémentaire) et sont éparpillées (« *scattered* ») plutôt que groupées (« *grouped together* »). Les sources font état de maisons longues aux extrémités ovalisées *(fare pote'e)* construites en bambou et au toit de fibres végétales (pandanus ou palmes de cocotier); de telles maisons étaient encore visibles à la fin du siècle dernier et un vestige de ces maisons a subsisté à Huahine, au village de Maeva, servant de « maison de réunion » *(fare putuputura'a)* où elle a été l'objet d'une reconstruction au début des années soixante-dix. Mais ELLIS (1972, I, p. 125) signale également des maisons rectangulaires, à la suite de Cook et de Forster *(fare hau pape)* que E. S. C. HANDY (1932, p. 10) estime être le type le plus ancien[7]. D'autres types existent aussi, correspondant à des usages plus spécifiques (pour la cuisine, pour dormir...).

Ces maisons abritent donc des groupes de siblings. MORRISON (1966, p. 164) affirme que les hommes et les femmes vivent dans des maisons séparées quoiqu'il dise également que le maître de la maison et sa femme dorment sur le même coffre recouvert de nattes et de tissu *(tapa)*, que « *les femmes non mariées dorment... près de leurs parents* (et) *que les célibataires et les serviteurs dorment généralement dans la maison des femmes* » qui sert également à prendre les repas; en outre, les repas sont préparés à part dans de petites maisons qui servent de cuisine. Chacune de ces maisons est au milieu d'un enclos. Chaque maisonnée forme donc un hameau au sein duquel on trouve également le parc pour l'élevage des cochons et, au bord de la mer, le hangar à pirogues.

---

(6) HANDY, 1930, *History and Culture in the Society Islands.*

(7) Cf. C. ORLIAC, *Matériaux pour l'étude des habitations préhistoriques à Tahiti*, thèse pour le Doctorat de 3e cycle, Paris I, 1982. Cette étude constitue un précieux répertoire pour la connaissance de l'habitat et des constructions dans le Tahiti ancien.

MORRISON souligne encore (ibid) que lorsque les chefs ont l'intention de résider assez longtemps dans le même lieu, « *ils se procurent une petite maison bien soignée qu'il font entourer d'une clôture* », mais qu'ils n'en dorment pas moins dans de pauvres huttes et mangent en plein air accrochant leurs provisions à un arbre : la maison apparaît ainsi comme *une forme d'ostentation* que l'on retrouve encore de nos jours (cf. supra, socio-économie actuelle de Moorea).

Quelques gravures permettent de se faire une idée du paysage côtier, avec l'abondance des cocotiers, la disposition des constructions au milieu d'un parc, la fréquence des pelouses autour des habitations, la multiplicité des sentiers, l'organisation de l'habitat autour de la plage qui permet la circulation des personnes et l'accès à la mer. Lors de son court séjour de deux semaines en 1768, BOUGAINVILLE souligne le caractère humanisé et l'agrément du paysage[8]. Et dans un travail sur « *l'occupation de l'espace... à Tahiti au XVIIIe siècle* », un auteur contemporain parle de « *réseaux* (de circulation) *piétonniers et lagunaires de l'île* »[9]. Par ailleurs, la lecture détaillée des déplacements de Maximo RODRIGUEZ dans la presqu'île montre l'importance du lagon pour la circulation des personnes et des produits.

L'analyse actuelle de l'économie villageoise (L. I, IV) avait déterminé les quatre éléments de l'espace économique organisé autour de la route de ceinture : le village et son environnement végétal, la vallée, le littoral intervillageois et le lagon. Il faut reprendre en compte ces éléments en faisant abstraction d'une route circulaire moderne qui a réorienté à son profit l'habitat littoral et en imaginant l'orientation de l'ensemble de cet habitat par rapport à la plage qui est, non pas la limite marine d'une succession de parcelles de propriétés privées, mais un boulevard de circulation terrestre où se trouvent localisés les moyens de déplacement lagunaires et de haute mer, et à partir duquel s'enfoncent, du côté terrestre, les sentiers qui permettent la pénétration des vallées et de la montagne. Une promenade pédestre, sur le littoral de la partie de la presqu'île de Tahiti qui se trouve hors d'atteinte de la route, permet de saisir ce trait fondamental de la géographie humaine insulaire ancienne.

L'habitat se trouvait dispersé le long des plages et aussi, en retrait de ces dernières, dans les vallées, ceci parce que l'on trouve dans l'intérieur des îles des traces d'habitat (dont nous avons fait notamment état à propos de Moorea et de Maatea) et, également, parce que le bord de mer, particulièrement les promontoires, était l'habitat des chefs, le site des grands *marae* de chefferie et évidemment la résidence de tous ceux qui approchaient les chefs par leur rang.

Cela ne veut pas forcément dire, soulignons-le encore une fois, que l'intérieur des îles était uniformément et densément habité de façon permanente. Parlant des travaux que les gens effectuaient à la montagne, MORRISON (1966, p. 180) explique qu'ils étaient le fait de groupes de travailleurs s'expatriant plusieurs jours et vivant des ressources qu'ils trouvaient sur place, de sorte que ces travaux étaient en quelque sorte le fait d'expéditions temporaires, précédées d'un groupe avant-coureur chargé de repérer les gites de subsistance (bananeraies sauvages, etc.), et de préparer les habitations (construire des huttes de roseau) : le travail à

(8) BOUGAINVILLE, 1966, *Voyage autour du monde:* « ...le plus riant spectacle » (p. 183) ; « ...dans le jardin d'Eden » (p. 195) ; « on croit être dans les Champs-Elysées » (p. 207).

(9) LABORDE L., n.d., *Occupation de l'espace et cadre bâti de Tahiti au XVIIIe siècle,* Institut d'Urbanisme, Université de Paris VIII, dactyl., p. 39.

la montagne réalisait ainsi *une véritable dichotomie sinon saisonnière, du moins temporaire de l'habitat.*

Voilà pour une des fonctions de l'intérieur, l'*intérieur-exploité.* Une seconde fonction est l'*intérieur-refuge.* Les textes, notamment de missionnaires, relatant les guerres qui désolent Tahiti à leur arrivée (1797) et se poursuivent jusqu'à la victoire finale de Pomare II en 1815, lors de la bataille dite de Fei-pi, soulignent lors des « destructions des districts » par leurs ennemis du moment la fonction de refuge exercée par l'intérieur des vallées et les plateaux ou replats de la montagne. Une seconde fonction de refuge offerte par l'intérieur est occasionnée par les interdits d'activités humaines édictés, sous peine de mort, lorsque des cérémonies particulièrement importantes accomplies aux *marae* royaux ou princiers. Marau écrit à ce propos :

> *Taimara, la loi de l'épouvantable silence : même les chiens ne devaient pas aboyer, ni les coqs chanter, aucun feu ne devait être allumé, le silence devait être absolu, le plus grand respect pour la cérémonie sacrée exigeait un silence de mort. Quiconque désobéissait à cette loi était mis à mort sur le champ. C'étaient des jours terribles pour le peuple qui les faisaient fuir et se cacher jusqu'à la fin du* Taimara (MARAU TAAROA, 1971, *Mémoires,* pp. 87-88).

La montagne servait alors de refuge aux femmes, aux enfants et à tous les hommes dont la présence n'était pas requise au *marae.*

Reste la fonction d'*habitat permanent* dont les traces sont considérées comme attestées par les vestiges de structures religieuses, d'habitations et de terrasses de culture. La densité de ces vestiges ne permet pas, on l'a déjà dit, d'en déduire la densité de l'habitat ancien ; en outre, la fonction de refuge militaire offerte par l'intérieur devait occasionner, lors des séjours prolongés de la population dans les montagnes, l'érection de structures lithiques qui n'avaient qu'une fonction sociale temporaire. Toutefois, d'autres indices permettent de conclure à une certaine, et parfois sans doute forte, occupation permanente de l'intérieur :

— l'affirmation de MARAU TAAROA (1971, p. 85) selon laquelle les *vao* habitaient au fond des vallées dans l'intérieur ;

— le texte déjà cité de Maximo RODRIGUEZ (1930, p. 20) qui fait état d'« indigènes de la vallée » qui n'ont pas fourni les provisions périodiquement dues à Vehiatua, *ari'i nui* des Teva de la mer ;

— l'existence notoire de « districts » (chefferies) dans les deux grandes vallées intérieures de Tahiti, celle de la Punaruu (côte ouest) et celle de Papenoo (côte nord-est) ;

— les légendes qu'on raconte à Afareaitu (Moorea) concernant l'opposition entre les populations du littoral et celles de l'intérieur qui habitaient le grand cirque d'Afareaitu ;

— la conquête par les princes Marama, de la côte Sud-Ouest de Moorea, de l'intérieur de l'île (le bassin de Opunohu) où ils créent deux nouveaux « districts » (sans doute, des chefferies vassales) et où ils s'installent ;

— cette observation par MORRISON (1966, p. 121) du transport de l'eau de mer pour que les gens qui habitent loin du littoral puissent avoir du sel.

Ce dernier trait souligne sûrement la dépendance des populations de l'intérieur vis-à-vis de celles du littoral. L'examen des produits de l'économie ancienne montrera, en sens inverse, les besoins de la population en matières issues des parties supérieures des vallées. Ces populations avaient donc des économies

complémentaires, mais le littoral, à n'en pas douter, constituait dans l'espace économique ancien, l'axe essentiel.

LA PRODUCTION

L'arrivée massive et permanente des Européens montre, dans l'histoire coloniale, l'apport aux autochtones de produits manufacturés, et corrélativement, l'abandon progressif par les colonisés d'un certain nombre de produits qu'ils avaient domestiqués auparavant ; de sorte que les inventaires effectués par les observateurs de la vie ancienne et les ethnologues se composent d'un grand nombre d'articles abandonnés aujourd'hui. Il en va ainsi, évidemment, pour les anciens Tahitiens et plutôt que de nous lancer dans une énumération érudite, nous préférons souligner quelques traits qui paraissent essentiels.

Il s'agit évidemment, et très largement, d'une *économie d'autosubsistance* dont le degré d'indépendance croît au fur et à mesure que l'on envisage des unités sociales de plus en plus larges : si l'autosubsistance se trouve limitée au niveau de la maisonnée par les effets de répartition du travail en coopération, la solidarité vraisemblable des maisonnées apparentées, des notations de transactions qui apparaissent de façon sporadique sous la plume du capitaine COOK [10], elle est davantage marquée au niveau de la chefferie, qui est écologiquement constituée par une vallée ou un système de vallées confluentes ou adjacentes, et permet de combiner les ressources des quatre éléments que sont le lagon, le littoral, la (les) vallée(s) et la montagne ; et cette autosubsistance est encore plus complète au niveau sinon insulaire (car l'écologie des chefferies est répétitive et nous n'avons pas d'indices d'une complémentarité au niveau de l'île haute comme Tahiti ou Moorea), du moins interinsulaire (relations entre les îles du Vent et les îles Sous-le-Vent, entre les îles « hautes » de la Société et les îles « basses » des Tuamotu).

Cette caractéristique d'autosubsistance dérive de l'utilisation multiple à des fins alimentaires, textiles, constructives, instrumentales, esthétiques, religieuses des espèces animales ou végétales exploitées. L'exemple bien connu en est le cocotier mais de nombreux autres arbres, d'autres plantes, des espèces animales ou aquatiques fournissent à la fois nourriture, éclairage, colorant, étoffes, matériau de construction, outillage de bois ou d'os, armes. Elle témoigne du caractère extrêmement naturel de cette économie ; de là et de la luxuriance de la nature, les mythes d'abondance et de facilité de la vie, renforcés par la libéralité des mœurs qui correspondaient aux idées rousseauistes d'une certaine intelligentsia de l'Europe du siècle des Lumières auxquelles Bougainville apporta un témoignage exaltant.

Ce n'était évidemment pas le cas de Cook et encore moins des missionnaires. ELLIS, cependant, ne manque pas d'enthousiasme, excepté lorsqu'il s'agit de parler *Arioi*, sexualité ou anciens dieux. Il souligne que les « *indigènes sont*

(10) COOK, 1980, *Relations de voyages autour du monde*, I, pp. 193 et 195. Il y est question de marchés : « pour y traiter des marchés », « sur les emplacements où se tenaient les marchés ». Il s'agit seulement d'équivoques de traduction, in BEAGLEHOLE, II, p. 201, Cook écrit : « *I had also a party tradeing on shore* » pour la première traduction et pour la seconde (p. 204) : « *...these together (with those) got by purchase...* ».

généralement d'habiles pêcheurs et (que) *le poisson est l'aliment principal de ceux qui vivent près du rivage* » (ELLIS, 1972, 1, p. 170). Et il ajoute encore: « *Dans aucune autre partie du monde, les habitants ne sont, peut-être, de meilleurs pêcheurs* » (Ibid, p. 108)[11].

Sauf pour les populations de l'intérieur n'ayant pas accès au lagon (et encore n'est-il pas du tout prouvé que les échanges complémentaires n'existaient pas), le lagon, le récif-barrière et la haute mer fournissaient ainsi une grande partie des subsistances (sinon la plus grande). Si la terre, avec ses plantes alimentaires, textiles, colorantes, ses animaux, ses arbres, le bois, procurait davantage de ressources que la mer, celle-ci, par le temps que les Tahitiens y passaient, les préoccupations qu'elle occasionnait, les travaux et l'ingéniosité des techniques qu'elle nécessitait, revêtait pour eux une plus grande importance que la terre[12].

Sous le titre « les travailleurs de la mer », P. O'REILLY et J. POIRIER, in *Tahitiens d'autrefois,* écrivent:

> *Les Tahitiens avaient une admirable familiarité avec la mer... La faune marine côtière était d'une richesse inépuisable; les « poissons du récif » étaient d'une capture facile; ceux du lagon étaient les plus appréciés, surtout les thons; les tortues étaient réservées aux chefs. Les modes de pêche étaient variés; on utilisait simultanément le harpon, le filet, la ligne, la pêche aux torches et l'étourdissement par des végétaux aux propriétés anesthésiantes. L'hameçon en nacre à dard incurvé vers l'ardillon est une invention de la Polynésie orientale. Certaines « nasses » sont conçues comme des labyrinthes de pierre construits sur le lit de la mer dans des endroits propices. Le lagon permettait de récolter des mollusques, des crustacés et des coquillages, généralement ramassés par les femmes* (« Tahitiens d'autrefois », 1978, p. 7).

L'importance de la pêche se marque au nombre et à la variété des pratiques et de la technologie employées que décrit longuement MORRISON à travers six pages denses (1966, pp. 125-130); ELLIS leur consacre aussi une longue description (1972, pp. 104-111). Elle se marque aussi à la présence fréquente des pêcheurs dans les contes, la forme de poisson revêtue par certains dieux, les offrandes de poissons aux dieux sur les *marae*, la comparaison des îles à des poissons dans les mythes. MORRISON rapporte qu'un certain nombre d'animaux marins (baleine, tortue, marsouins, thons) étaient sacrés et ne pouvaient être mangés par les femmes; la tortue était offerte aux dieux et au roi et seulement mangée dans l'enceinte des *marae*.

La pêche était le plus souvent collective, qu'il s'agisse de pêche au filet employée pour le *mahi-mahi* (Coryphène) et mobilisant de nombreuses pirogues (et tout un groupe de maisonnées), ou de pêche à la ligne avec pirogues doubles portant six à huit hommes pour la pêche au thon et à la bonite *(Katsuwonus pelamis* L.) (MORRISON, 1966, pp. 126-128). Teuira HENRY (1962, p. 287) signale un procédé collectif de pêche par les femmes et les enfants dans les fonds de faible profondeur[13]. Mais de nombreux autres procédés étaient employés.

(11) ELLIS, 1831, *Polynesian Researches,* p. 75: « *The islanders are usually expert fishermen and fish is a principal means of support for those who reside near the shore* », p. 145: « *In no part of the world, perhaps, are the inhabitants better fishermen...* ».

(12) Sur cette question délicate, une opinion contraire est exprimée par P. O'REILLY et J. POIRIER dans le « dossier » *Tahitiens d'autrefois,* p. 6: « En fait, les anciens Polynésiens des îles hautes étaient plus terriens que marins »; mais elle est immédiatement corrigée à la page suivante avec le paragraphe intitulé: « Les travailleurs de la mer ».

(13) « *Une grande ligne de feuilles de cocotiers et de plantes grimpantes est traînée, partant d'assez loin jusqu'au rivage où elle est refermée de façon à former un demi-cercle dans lequel se trouvent les poissons qui sont ramassés par les femmes et les enfants* » (Ibid., p. 287).

La pêche suppose des techniques annexes de production (pirogues, filets), instruments qui sont utilisés en groupe et sanctifiés au *marae*. ELLIS décrit ainsi la fabrication d'un filet par Hautia, « gouverneur » de Huahine[14].

(Le propriétaire du filet demande aux autres chefs — ce propriétaire est donc un chef, *ra'atira,* voire *ari'i*, et ces « autres chefs » sont *ra'atira* voire *ari'i* des autres districts de Huahine ou d'une autre moitié de Huahine, Huahine-nui ou Huahine-iti — d'aider pour la préparation de ce filet.)

> *Deux gros cochons furent tués et rôtis. Lorsqu'ils furent sortis du four et découpés, le messager du gouverneur fut envoyé en porter un morceau à chacun des chefs; au moment de le lui remettre, il indiquait dans quelle mesure chacun devait contribuer à la préparation du filet. Si le morceau de cochon était accepté, le bénéficiaire était considéré comme ayant donné son accord à la demande reçue ; s'il était renvoyé, c'était en fait un refus d'apporter l'aide demandée. Cette fois, cependant, personne ne renvoya le* tarahu *ou prix et tout le monde consentit à fournir une ou deux toises de filet. Lorsqu'un autre chef désirait avoir un filet, il utilisait le même procédé* (ELLIS, 1972, pp. 105-106)[15].

Un peu plus loin, l'auteur poursuit :

> *Les serviteurs du chef fournissaient la quantité de filet demandée... A mesure que les groupes apportaient leur contribution, le chef et ses gens les ajustaient ensemble. En entrant dans la maison de Hautia, je le trouvai transpirant abondamment, qui travaillait au milieu de ses hommes à la fabrication du filet*[16].
>
> *La première mise à l'eau d'un filet neuf était jadis accompagnée de nombreuses prières et d'offrandes au* marae *et sur la plage* (ibid)[17]. A Afareaitu, ELLIS se souvient, à l'occasion de la mise à l'eau d'un grand filet à saumon *(upea ava)*[18] *d'« avoir vu tout le groupe, y compris les pêcheurs et les chefs du district s'agenouiller... et adresser une prière au vrai Dieu pour lui demander la réussite »* (ibid)[19]. *Un peu plus loin, p. 107), Ellis parle de* tautai *ou groupe de pêche et du rôle du chef de ce groupe.*

Ce texte apporte plusieurs enseignements :

(1) La perpétuation d'une tradition de travail en commun. La fabrication du filet, comme son « inauguration » (sa mise à l'eau sanctifiée) et son utilisation en expédition de pêche se fait en groupe. L'existence d'un mot spécifique, *tautai*, exprimerait le caractère formel de ce groupe d'activité, mais le terme traduit simplement l'idée de pêche et les moyens de pêche (Tepano JAUSSEN, 1969, LEMAÎTRE, 1973). Ce sont les expressions *Te feia ta i'a* (HANDY, 1932, p. 69) et *Te feia tautai* (LEMAÎTRE, 1973, p. 54) qui désigneraient mieux le groupe. A souligner,

---

(14) ELLIS écrit très tard, après l'effondrement de l'ancienne société. Ce Hautia serait littéralement *tavana* de (ou à) Huahine, aux îles Sous-le-Vent ; mais dans cet archipel, l'ancienne hiérarchie des *ari'i* s'est mieux conservé qu'à Tahiti ; d'ailleurs, Pomare II n'y a pas autorité et, après lui, avec le jeune Pomare III, puis la jeune reine Pomare IV, la régence puis le gouvernement exercés par les grands-chefs tahitiens ne peuvent dépasser les limites de l'autorité de ces derniers, c'est-à-dire Tahiti, Moorea et certaines îles Tuamotu.

(15) [« *...two large pigs were killed and baked. When taken from the oven, they were cup up, and the governor's messenger sent with a piece to every chief; on delivery, the quantity was stated with each was desired to prepare towards the projected net. If the piece of pig was received, it was considered as an agreement to furnish it; but to return it, was, in effect, to refuse compliance with the requisition. At this time, no one returned the* tarahu, *or price, but all agreed to furnish one or two fathoms of the net. When any other chief wanted a net, he took the same course* »] (ELLIS, 1831, I, p. 141).

(16) [« *The servants of the chief furnished their quantity of netting,... As the other parties brought in their portions, the chief and his men joined them together. On entering the house of Hautia, I have found him in a profuse perspiration, toiling in the mist of his men at the manufacture of the net*] (ibid.).

(17) [« *The first wetting of a new net was formelly attented with a number of prayers, offerings, etc... at the temple, and on the beach* »] (ibid., p. 142).

(18) *Ava,* traduit par Ellis *salmon* (ibid., p. 140) soit saumon, désigne selon Y. LEMAÎTRE un poisson de la famille des Chanidae (LEMAÎTRE, 1973, p. 142).

(19) [« *...the whole party, including the fishermen and chiefs of the district, kneeded down... and offered a prayer to the truc God, that they might be successful* »] (ibid.).

également, que ce texte non seulement fait état de cette tradition ancienne de travail en commun, mais étant donné la date à laquelle les faits sont observés (1820-1830), il témoigne d'une perpétuation riche d'enseignements : car cette date se situe à mi-temps, entre la fin du XVIIIe siècle et de la période préeuropéenne, et la fin du siècle suivant, moment auquel on a noté entre autres, sous la conduite des propriétaires fonciers, la plantation systématique en *pupu* (groupe) de la cocoteraie littorale de rapport (Livre I, VI consacré à l'évolution économique de Moorea).

(2) Une organisation économique « pyramidale » en groupes « emboîtés » les uns dans les autres, chacun doté d'un chef, les chefs inférieurs (ceux qui sont sollicités) fournissant une contribution (l' « aide » pour la fabrication du filet) au chef suprême (demandeur).

Le texte fait état, en effet, de ces deux catégories de chefs, le chef supérieur (qui sollicite par l'envoi d'un présent) et les chefs inférieurs (ceux qui sont sollicités et acceptent, ou refusent éventuellement). Le second paragraphe du texte ne se comprend que si l'on imagine que les chefs inférieurs, sollicités et acceptants, ont mobilisé leurs « serviteurs » pour confectionner les « quantités de filet demandé » et que les groupes ainsi formés les apportent à la résidence du chef supérieur lequel, avec ses propres, serviteurs les ajuste pour la constitution définitive du filet.

A cette hiérarchie à deux niveaux correspond un double système de prestations : prestations des serviteurs (ou membres des groupes) à leurs chefs respectifs, prestation des chefs inférieurs au chef supérieur. Le système hérarchique sécrète donc un système de prestations correspondant à sa structuration.

(3) Ce système de prestation n'exclut pas l'idée de réciprocité. Non explicite au premier niveau, elle apparaît dans la relation de chefs inférieurs au chef supérieur : celui-ci n'envoie pas par messager un simple ordre verbal, il fait un présent, symboliquement, de prix : un morceau de cochon qui est (ou n'est pas) accepté ; l'aide accordée n'est évidemment pas la réciprocité du présent accepté, celui-ci n'est que le signe d'une prestation qui s'inscrit dans une dynamique de prestations et de contre-prestations que nous imaginons ; la prestation en cause ici est une *aide coutumière pour les travaux en commun*[(20)] : le terme tahitien — et un des thèmes encore actuels de l'idéologie polynésienne — est *tauturu.*

La production agricole

Dans un article d'analyse des premières sources, G. R. LEWTHWAITE[(21)] décrit l'agriculture tahitienne à la fin du XVIIIe siècle, lors de l'arrivée des Européens comme relativement peu développée, en dépit de conditions climatiques et pédologiques (sols volcaniques) très favorables. Il souligne l'importance de l'apport polynésien concernant les espèces cultivées et les animaux (« *the polynesian triad of pig, dog, and fowl* » — la triade polynésienne du cochon, du chien et de la poule) et parle d'une « *imported economy* », mais aussi rappelle la remarque de WALLIS, selon laquelle les aires cultivées formaient des plaques (« *plots* ») au

(20) « *As is customary on all occasions of public work, the proprietor of the net required the other chiefs to assist in its preparation* », ELLIS, 1831, p. 141. [« Comme c'est la coutume pour les travaux faits en commun, le propriétaire du filet demanda aux autres chefs d'aider pour sa préparation »], ELLIS, 1972, p. 105.

(21) LEWTHWAITE G. R., 1964, Man and Land in Tahiti..., *Pacific Viewpoint*, 5, (1), pp. 11-34.

milieu de ce qui apparaissait être de la terre nue (« *barren ground* »)[22], celle de WILSON sur les grandes étendues couvertes seulement d'herbes et de fougères[23] et même avance l'idée d'un déclin agricole à partir d'une affirmation de HANDY renforcée par des notations de WALLIS et de ANDIA y VARELA ; les premières générations avaient construit des tarodières en terrasses élaborées mais les façons culturales s'étaient modifiées, canaux d'irrigation et de drainage coupés, tarodières installées dans les parties basses, marécageuses et non drainées[24].

Du fait de l'abondance des ressources de cueillette, ce faible développement de l'agriculture n'a pas la signification qu'il aurait dans un autre milieu écologique. S'il n'apparaît pas que les tarodières de marécages (aménagées ou non) et de terrasses fournissent la principale racine comestible, ne serait-ce que parce que les sources (HENRY, 1962, p. 44) décrivent vingt-neuf variétés cultivées (dont 2 ont été apportées de Rarotonga et de Niue)[25] et auxquelles il faut ajouter quatre variétés cultivées de *'ape (Alocasia macrorrhiza* L.), bien d'autres racines et tubercules, pour quelques-uns plantés, pour la plupart sauvages, étaient utilisés. Laissons de côté les patates douces (*'umara*, six variétés, originaires de l'Amérique du Sud et arrivées à Tahiti avant la venue des premiers Européens), les ignames *(ufi* ou *uhi*) dont de nombreuses variétés existaient en montagne, sauvages ou cultivées, la canne à sucre et notons plutôt celles qui étaient importantes et dont l'utilisation a depuis disparu :

— le *ti, Cordyline fructicosa*, avec ses 13 variétés, était selon Teuira HENRY (ibid), la plante polynésienne la plus importante avec ses fonctions religieuses, esthétiques, sociales et nourricières (fig. 39, livre I) ;

— le *pia, Taca leontopetaloides* appelé *arrow-root* tahitien ou polynésien par les auteurs, dont la tige servait à des fins décoratives (couronnes et fleurs artificielles) et la racine fournissait un amidon utilisé pour confectionner un *pudding* (MORRISON, dixit, 1966, p. 117) qui est l'actuel *po'e*. Dans l'histoire économique du Tahiti des premières décennies du XIXe siècle, cet *arrow-root* forma une des premières exportations avant que la culture n'en soit détrônée par celle du manioc[26] ;

— *apura,* petit *taro* de montagne[27], *teve* une autre racine[27], *hoi* une igname[28], *patara* une autre igname[29], la racine d'une fougère *nahe,* les baies ou pommes du *nono (Morinda citrifolia),* les tiges des lianes *pohue* (des convolvulacées) étaient aussi consommées, mais surtout en cas de disette[30] ;

— les tiges ou les feuilles de certaines de ces plantes pouvaient être consommées, les tiges, les feuilles et fleurs du *taro*[31], le jus extrait de la tige du

(22) « *The gardens were often mere plots in the mist of what appeared to be barren ground* » (LEWTHWAITE, op. cit., p. 17).

(23) « *...but in large spaces there is nothing but grass and fern* » (ibid., p. 18).

(24) Handy collecta ses informations dans les années 1920 ; il constitue donc une source bien tardive pour une saine appréciation des origines de l'agriculture tahitienne ancienne. Les notations de Wallis, qui passa peu de temps à Tahiti et n'en connut qu'un petit secteur, ne peuvent pas être généralisées sans risque. Quant à l'assertion d'Ellis (1853, I, 25, 44) : « *...low marshy parts... through not drained... for the culture of... arum* », elle doit tenir compte de la baisse considérable de la population intervenue entre 1767 et les années 1820.

(25) Cf. Livre I, photos 6 et 12.

(26) C'est le manioc qui servit à confectionner alors le *po'e* à la place du *pia,* avant d'être lui-même détrôné par l'amidon d'importation. Quant au mot *pia,* il a survécu pour désigner un tout autre produit de fabrication, la bière.

(27) MORRISON, 1966, p. 117.

(28) MORRISON, 1966, p. 117 ; ELLIS, 1972, I, p. 56.

(29) HENRY, 1962, p. 47 ; ELLIS, 1972, I, p. 55.

(30) ELLIS, 1972, I, p. 56.

(31) HENRY, 1962, p. 44 ; MORRISON, 1966, p. 117.

ti[32] ; MORRISON signale l'existence de bien d'autres racines comestibles dans la montagne, mais peu recherchées sauf en cas de disette[33]. Les plantes sauvages de la montagne servaient ainsi de réserve alimentaire en cas de disette, soit que les cultures n'aient pas assez produit, soit qu'elles aient été détruites par la guerre, soit enfin que la population s'installe dans les montagnes, soit pour les plantations ou la cueillette de certains produits, soit pour chercher refuge, soit encore par suite des interdits religieux frappant le voisinage des *marae.*

Les bananes et les plantains, ainsi que les bananes *fe'i,* formaient à côté des *taro* une autre ressource importante. HENRY signale trente-quatre espèces de bananes et de plantains dans les terres basses et dix-huit variétés de plantains de montagne ou *fe'i*[34]. MORRISON indique sous le nom de *orea* une douzaine de variétés de « bananes du pays »[35] ; pour Ellis, *orea* désigne un plantain sauvage, distinct de *mei'a,* plantain et banane, et des *fe'i,* espèce poussant dans les montagnes[36]. L'utilisation du mot plantain par les auteurs crée toujours chez le lecteur un sentiment de perplexité, ce dernier ne sachant s'il a affaire à des grosses bananes à cuire ou aux *fe'i, Musa troglotytarum,* banane spécifique de l'Océanie. A la différence d'aujourd'hui, les *fe'i* n'étaient pas cultivés, ils poussaient dans l'intérieur et il est probable que c'était leur cueillette qui occasionnait les expéditions des gens de la plaine dans les montagnes ; chez les gens qui vivaient à l'intérieur, les *fe'i* occasionnaient des échanges avec ceux du littoral, leur permettant d'acquérir des produits de la mer (eau salée et poisson) et lorsque ces gens de l'intérieur étaient tributaires des princes installés sur les côtes, les *fe'i* devaient former une part importante de leur tribut. L'importance des bananes et des plantains n'était pas seulement alimentaire, quel que soit le prix attaché à la valeur alimentaire des *fe'i,* elle venait aussi des fonctions rituelles attachées à cette plante et à ses fruits : offrandes aux dieux de bananes avec du poisson et des poulets par les prêtres aux *marae*[37] ; dépose d'une pousse de bananier au pied de celui qu'on veut honorer ou en signe de paix ou en remerciement[38], rite de bénédiction[39], rite d'alliance[40], rite de soumission[41] (fig. 39, livre I).

Arbres productifs

Le plus célèbre est évidemment l'arbre à pain et aussi le plus important par son rôle dans l'alimentation, par sa possibilité de le conserver, par ses autres

(32) HENRY, 1962, p. 46 : « Des districts entiers se réunissaient pour construire... un alambic public » (pour distiller l'alcool extrait du jus de la racine).

(33) MORRISON, 1966, p. 117.

(34) HENRY, 1962, p. 43.

(35) MORRISON, 1966, p. 119.

(36) ELLIS, 1972, pp. 62-63.

(37) MORRISON, 1966, p. 151.

(38) RODRIGUEZ, 1930, p. 21 (Tu, hôte de Vehiatua II ayant aidé ce dernier à sanctionner un refus d'obéissance de ses sujets, Vehiatua, au retour de Tu, déposa une pousse de bananier aux pieds de celui-ci : Vehiatua voulait, soit remercier Tu, soit honorer celui qui l'avait aidé, soit confirmer l'état de paix qui régnait entre eux à ce moment, les deux princes ayant été en guerre auparavant).

(39) MORRISON, 1966, p. 151 : un prêtre ou une prêtresse qui visite une maison particulière jette un jeune bananier sur son faîte et dépose sur la porte une feuille prélevée auparavant sur le bananier.

(40) Les Tahitiens qui abordent pour la première fois le vaisseau de Wallis apportent avec eux et agitent une pousse de bananier en signe de paix et avant d'engager plus avant toute relation (WALLIS, *Relation...* in HAWKESWORTH, 1774, *Relation des voyages...,* Paris, Saillant, chap. V, p. 92). Ils font de même avec Bougainville (1966, *Voyage autour du monde,* p. 182). En revanche, lors de la visite de Cook un an plus tard, ils apportent directement coco et fruits de l'arbre à pain (Banks in *The Endeavour Journal,* J. C. BEAGLEHOLE éd., 1963, p. 252) ; il en sera de même avec Bligh (1788).

(41) MORRISON, 1966, p. 160. (Relatant un refus d'hommage à un propriétaire, l'auteur écrit : « si l'offenseur fait amende honorable en offrant une feuille de bananier et en déclarant son ignorance, l'affaire est réglée... »).

usages, par sa place dans les rites et les mythes. Ce sont les premiers voyages à Tahiti qui l'ont fait connaître en Europe et l'expédition de Bligh à la tête du « Bounty » avait pour objet d'en ramener des plants pour la subsistance de la main-d'œuvre servile aux Antilles. ELLIS (1972, I, p. 51) l'affirme être (le produit) « *le plus abondant* », « *d'un emploi plus grand que tout autre* », « *la principale nourriture et la base de...* (l') alimentation (des gens) » qui « *en sont extrêmement friands* »[42] (fig. 39, livre I).

Plusieurs indices montrent que les fruits de l'arbre à pain étaient, avec le poisson, mais davantage que les autres produits, *taro* et même bananes *fe'i*, une des bases essentielles de la subsistance :

— c'est l'absence de fruits de l'arbre à pain *(maiore, 'uru)* qui posait dans l'alimentation un problème de soudure. MORRISON (1966, p. 117) écrit : « *Les ignames appelés* ufi... (sont) *excellents mais peu recherchés vu l'effort à faire pour les déterrer,* sauf lorsque le maiore se fait rare » (c'est moi qui souligne) ;

— la possession d'un arbre à pain était chose suffisamment précieuse (bien qu'il était vraisemblable qu'ils existaient en abondance), ou bien la population extrêmement dense, pour que les droits sur cet arbre aient pu en être partagés entre plusieurs. L'abondance des arbres à pain ne fait pas de doutes : il y en avait trente à cinquante variétés selon les auteurs[43] ; on voit des arbres à pain dessinés sur de nombreuses gravures[44] ; du point de vue écologique, on trouve l'arbre depuis le littoral jusqu'au bout des vallées et également à basse altitude et il n'y a pas de raison pour qu'il n'en fût pas autrement autrefois[45]. Mais ce partage des droits sur un arbre à pain[46], que l'on a pu interpréter comme un indice de surpeuplement[47] signifiait aussi l'importance attachée à cet arbre ; il pouvait aussi manifester simplement l'exercice d'un droit de *'opu ho'e* collectif, distinct du droit sur la terre, l'information rapportée par l'auteur voulant simplement illustrer peut-être, dans l'esprit de celle qui la lui a fournie, la complexité du droit de propriété et non pas forcément cette idée de surpeuplement.

L'importance de l'arbre à pain repose aussi sur ses multiples usages. Outre la nourriture, MORRISON signale la fabrication de *tapa* (écorce battue) pour les vêtements, l'utilisation de bois pour la construction des maisons et des pirogues, la fourniture, à partir de la sève, d'une poix pour calfater les embarcations ; il décrit aussi la fabrication du *mahi,* fruit cuit rendu propre à la conservation (MORRISON, 1966, pp. 118 et 177). Teuira HENRY (1962, p. 48) signale la qualité

---

(42) « *The first that demands notice is the breadfruit tree,* artocarpus, *being in greater abundance, and in more general use than any other* » (ELLIS, 1831, I, p. 39) ; « *To the natives of the South Sea Islands it is the principal article of diet, and may indead be called their staff of life. They are exceedingly fond of it...* » (Ibid., p. 41).

(43) Trente selon MORRISON (1966, p. 118), quarante selon Teuira HENRY (1962, p. 48), cinquante selon ELLIS (1972, I, p. 53).

(44) Par exemple, la gravure d'« un sacrifice humain à Tahiti », de Webber (British Museum, reproduite in BEAGLEHOLE, 1967, III, I, pl. 24), ou celle de « la cession du district de Matavai aux missionnaires », de Smirke (L.M.S., reproduite in DAVIES, 1961, pl. 1).

(46) MORRISON écrit d'ailleurs : [« ...il se trouve en si grande abondance qu'il remplace le pain et constitue ici son équivalent »] (1966, p. 118). On ne suivra pas cependant tous ceux qui ont parlé ici ou là de « civilisation du riz », ou du « cacao », ou du « cocotier », voire « des bananeraies » et que l'on pourrait imiter en faisant état d'une « civilisation de l'arbre à pain ».

(46) [« Un seul arbre à pain appartenait souvent à deux familles ou plus qui se disputaient l'une l'autre les droits de propriété sur ses branches »] (Arii Taimai in ADAMS, 1964, *Mémoires d'Arii Taimai,* p. 6).

(47) La phrase précédente (note 46) est suivie d'une allusion à l'infanticide et précédée de la considération « que la population était trop grande, même pour un peuple si simple dans ses besoins » (ADAMS, ibid.) On a fait la critique de cet ouvrage qui mêle traditions rapportées par l'informateur (Arii Taimai) et interprétation de l'historien (Adams). De l'information apportée par Arii Taimai sur la propriété de l'arbre à pain, l'historien en déduit le surpeuplement de Tahiti.

du bois (« un bois rouge de grain assez dur et très estimé ») employé pour faire des poteaux de soutènement, des *unu,* pièces de bois sculptées installées dans l'enceinte des *marae,* le *fatarau* ou autel des offrandes des *marae;* il indique aussi que la sève servait à faire de la glu pour le piégeage des oiseaux; l'écorce des jeunes branches, battue, permettait d'obtenir une étoffe blanche; enfin, les fruits très mûrs, pétris et fermentés, permettaient d'obtenir par cuisson du *mahi,* ou par mélange avec d'autres fruits, de l'eau, du lait de coco un autre produit appelé *popoi.* Le *mahi* pouvait être conservé trois à quatre mois et comme la saison de fructification durait également de trois à quatre mois avec trois récoltes par an, il n'y avait en réalité de problème de soudure que lorsque les récoltes n'avaient pas été assez importantes pour permettre la constitution de réserves de *mahi* ou de *popoi.*

ELLIS (1972, I, p. 52), comme MORRISON, signale la fabrication de *'opi'o,* fruit cuit dans de grands fours permettant sa conservation durant plusieurs semaines, tandis que le *mahi* fermenté, pétri, cuit et enterré dans des fosses, pouvait se garder plusieurs mois en cas de disette. D'un auteur à l'autre, on voit le produit se différencier en vue de sa conservation en même temps que le concept de soudure — qui n'est pas littéralement exprimé par les auteurs — s'enrichit d'une distinction dans l'importance, la durée et, de ce fait, la gravité: entre le simple passage de quelques jours ou de quelques semaines d'une récolte à l'autre, et la disette causée par une irrégularité naturelle (une mauvaise récolte) ou humaine (la guerre, la « destruction du district »).

Selon MORRISON et ELLIS la fabrication de ces produits de moyenne ou longue conservation à partir des fruits de l'arbre à pain se faisait en coopération et occasionnait de grands rassemblements.

D'aprés ELLIS (1972, I, p. 52), les habitants d'un district se rassemblaient pour la préparation de grandes quantités de *'opi'o* et c'était l'occasion de grands rassemblements durant la cuisson: les gens quittaient leurs occupations et « *s'adonnaient de jour ou de nuit à une existence purement animale de la plus basse espèce* », c'est-à-dire qu'ils faisaient tout simplement la bringue.

MORRISON décrit avec bien plus de finesse ce phénomène social que constituait la préparation collective du four pour la cuisson des fruits de l'arbre à pain.

> *Lorsqu'un chef ou* ra'atira *désire que l'on prépare un de ces fours à* 'uru, *il en informe ses vassaux qui se rassemblent et vont chercher du bois dans la montagne, tandis que d'autres vont chercher des pierres et, pendant que le feu brûle, chaque homme apporte son chargement de* 'uru... *Au bout de deux ou trois jours, le four est ouvert et on en sort le* 'uru *au fur et à mesure des besoins chaque fois, jusqu'à ce qu'il soit vide. Cette opération est répétée à chaque récolte.*
>
> *Le uru ainsi préparé s'appelle opio...* (MORRISSON, 1966, pp. 177-178)[48].

L'auteur décrit, à la suite de la préparation de ces fours capables de cuire 750 kg à 1 t de fruits, entreprise considérable, la coutume d'en gaver les enfants durant un mois et demi à deux mois:

---

(48) LEMAITRE (1973, p. 89) définit ainsi *'opi'o:* recuire ou cuire de façon prolongée un aliment au four tahitien. Il ne s'agit donc pas du nom spécifique que prend le fruit de l'arbre à pain lorsqu'il subit un certain traitement ainsi que MORRISON et ELLIS le donnaient à penser, mais du nom de tout produit qui subit ce traitement de cuisson prolongée et renouvelée. Mais comme le *'uru, tout féculent* cuit et recuit de cette façon, les bananes plantain ou les bananes *fe'i* par exemple (qui sont citées par MORRISON, op. cit., p. 180), acquérait des propriétés de conservation de longue durée qui en faisait, économiquement, un nouveau produit aux yeux des Tahitiens, d'où le nom *'opi'o* qu'ils donnaient à ce produit.

Ils en font un pudding sucré dont les enfants... de la famille qui les prépare se nourrissent tant qu'il y en a... ; pendant ce temps, ils ne vont plus au soleil et sont enfermés dans des maisons entourées d'une barrière et construites à cet usage. A la fin de cette période, on les libère, mais ils sont tellement gros qu'ils peuvent à peine respirer et il leur faut plusieurs semaines avant de pouvoir marcher à quelque distance (MORRISON, ibid., p. 177).

Les gens pauvres ne sont pas exclus de cette coutume de fêter les enfants, même s'ils n'ont pas assez de uru *pour le faire ; il leur suffit de faire part de leurs intentions à leurs voisins qui leur apportent du* uru *et les aident à rassembler le bois et les pierres ; quelquefois, deux familles se réunissent pour faire un four entre elles* (op. cit., p. 178).

Deux thèmes économiques, ceux de l'entraide et de la prestation, et un thème culturel « la coutume de fêter les enfants », découlent apparemment de ce texte. Les deux premiers reposent sur l'idée implicite d'unités économiques de base constituées par les maisonnées : associations de maisonnées pauvres par entraide *(tauturu)* pour accumuler suffisamment de *'uru,* existence d'une maisonnée de chef ou de *ra'atira* (allusion aux enfants de la famille qui prépare le *'uru* cuit), prestations fournies par les maisonnées « vassales » qui fournissent le bois et les pierres du four et dont chaque homme apporte son chargement de fruits. Selon la hiérarchie sociale exposée par MORRISON (cf. chapitre précédent), les chefs visés dans l'expression « *chef ou raatira* » se rapportent aux supérieurs de ces derniers : *to'ofa* et *ari'i,* et les « vassaux » des *ra'atira* sont les *manahune* qui tiennent la terre desdits *ra'atira* et, a fortiori, des *to'ofa* et *ari'i.* La construction d'un four à *'uru* apparaît ainsi l'occasion du fonctionnement d'un système seigneurial de prestations liant à une maisonnée *ra'atira* des maisonnées *manahune* dépendantes, tenant la terre de son seigneur *ra'atira,* ou bien, entre maisonnées de même rang, l'occasion d'un fonctionnement du système d'entraide. MORRISON fait ainsi implicitement apparaître les deux axes du fonctionnement de l'économie tahitienne ancienne, la réciprocité contenue dans les rapports d'entraide et le tribut, pièce maîtresse des rapports de seigneur à dépendant.

« *La coutume de fêter les enfants* » en les gavant de *'uru* est source de réflexion. On ne sait pas, à la lecture de MORRISON, quel est le déterminant de sa narration, je veux dire si la confection d'un four à *'uru* est la conséquence de cette fête des enfants, ou si c'est cette dernière qui est la conséquence seconde de la mise en conserve des *'uru* ; ou encore : fait-on un four à *'uru* seulement à l'occasion de cette fête des enfants ou bien gave-t-on à l'occasion les enfants lorsqu'on a des *'uru* et qu'on veut en faire la conserve ? En d'autres termes, quelle était la rationalité tahitienne de cette coutume ? Répondait-elle à des soucis médico-sanitaires de croissance des enfants ou à des canons esthétiques ou, plus simplement, lorsque la saison des *'uru* arrivait, que tous les fruits des arbres à pain mûrissaient d'un coup, n'était-ce pas le moyen, dans une économie où peut-être les lendemains alimentaires n'étaient pas aussi bien assurés que nous le croyons, de sauver les enfants d'une éventuelle disette dont ils auraient été les premiers à souffrir ? Il n'est pas à exclure, non plus, que cette coutume ait été le vestige de temps difficiles, lors de ces navigations au cours desquelles les Polynésiens allaient vers l'Est et avaient à affronter avec des enfants qu'il fallait nourrir des voyages qui, sans être forcément très longs, pouvaient toutefois durer plusieurs semaines.

Continuons notre analyse en revenant à ces pages fort riches de MORRISON concernant, d'une part, la préparation du *mahi,* d'autre part, les pratiques rela-

tives à l'offrande des prémices des fruits. Le fil conducteur qui fait l'unité du texte de l'auteur consiste dans ces rapports réciproques et tributaires dont nous parlions.

***Préparation du** mahi*

Le *mahi* est

> *une pâte aigre, produit de la fermentation du* uru *mûr, qui peut se conserver d'une récolte à l'autre.*
>
> *Les hommes et les femmes ayant chacun leurs arbres ont aussi leur propre* mahi *et si un homme qui n'est pas le serviteur d'une femme vient à toucher ce qui recouvre le* mahi *d'une femme, celle-ci ne pourrait plus l'utiliser...*
>
> *Lorsqu'un particulier s'aperçoit que sa récolte sera insuffisante pour faire la quantité de* mahi *qu'il désire, il tresse une certaine quantité de guirlandes... et passant devant plusieurs maisons, jette une guirlande à l'intérieur, se contentant d'indiquer le jour où il a l'intention de venir chercher ou de recevoir ce qu'il demande. S'il a suffisamment d'aides pour tout préparer en une fois, chaque personne ayant reçu une guirlande la rapporte avec autant de* uru *qu'on peut y attacher et dépose le tout devant la maison du demandeur... ; s'il ne peut recevoir tous les fruits en même temps, il en informe ses fournisseurs en leur indiquant, soit la date à laquelle il viendra les chercher, soit la date à laquelle ils devront les apporter. Lorsqu'il se rend chez eux, il trouve toujours les guirlandes prêtes avec les fruits. Cette méthode d'entraide leur permet de ne pas souffrir d'une récolte médiocre* (MORRISON, 1966, pp. 178-179).

Nouvelle illustration du phénomène d'entraide *(tauturu),* cette préparation du produit met en jeu des maisonnées ; elle souligne, par la procédure par laquelle s'effectuent la demande et la réponse qui lui sont faites, le caractère institutionnalisé de cette entraide. Bien que le texte soit muet, le phénomène suppose réciprocité, sinon simultanée par la fourniture d'une prestation équivalente, du moins dans le temps. Enfin, à l'intérieur des maisonnées, ce texte montre le clivage hommes/femmes quant à la consommation du produit et, à partir de là, quant à son origine. Cela renvoie au statut religieux séparé des hommes et des femmes impliquant un système de consommations séparées.

> *Lorsqu'un chef désire des fruits pour faire du* mahi, *il envoie un morceau de feuille de cocotier à tous les habitants de son district ou seulement à certains d'entre eux, et ceux-ci, au jour indiqué, lui apportent un chargement généralement accompagné d'un cochon ou de poissons suivant les possibilités de chacun. Il est d'ailleurs rare qu'un chef se ravitaille ainsi,* ayant généralement tout ce qui lui faut (c'est nous qui soulignons) ; *mais lorsqu'il a recours à ce procédé, ses gens lui apportent ce qu'il a demandé en lui faisant bien comprendre le respect qu'ils ont pour lui, ainsi que la peur de lui déplaire, et manifestant le chagrin qu'ils ont à la pensée qu'il ait été négligé au point d'être obligé de demander des* uru (ibid., p. 179).

MORRISON a, en tête, un chef de rang assez élevé, *ari'i* ou *ari'i ri'i* ayant autorité sur un district ou une portion de district. Ce chef s'adresse à toute la population ou à une portion de celle-ci, à un sous-district qui peut avoir à sa tête un *to'ofa* (MORRISON, dans sa stratification de la société tahitienne ne parle pas de ces sous-chefs appelés *'iatoai*) ou encore à quelques sous-chefs qui mobilisent la population placée sous leurs ordres, sans que celle-ci se rapporte à une portion institutionnalisée du district (sous-district). Ce chef a « tout ce qu'il lui faut », normalement, ce qui signifie qu'il vit avec sa maisonnée et ses serviteurs sur une portion de terre (vraisemblablement plus d'une, plusieurs parcelles du *fenua*, dis-

trict); cette portion est nécessairement distincte de celles qui reviennent aux autres habitants, du moins ceux qui, tels des *manahune,* ne sont pas simplement tenanciers des *ra'atira* et des autres chefs. Si l'on reprend la citation que j'ai faite de MORRISON au chapitre précédent concernant le statut de la terre (op. cit., p. 135), le *fenua* (district) apparaît divisé en parts de chefs appelées *patu,* elles-mêmes subdivisées en parts plus petites appelées *pahue;* à première vue, ces *patu* appelés « parts de chefs » pourraient être une réserve, c'est-à-dire au sein du lot du chef, la part non distribuée aux tenanciers que le chef garde pour lui ; mais la subdivision des *patu* en *pahue* introduit une autre manière de voir, la subdivision du *fenua* en domaines et portions de domaines correspondant à la hiérarchie de la chefferie au sein du district : ainsi, à la tête du *fenua* se trouve le grand chef, à la tête des différents *patu* les sous-chefs de premier ordre, un de ces *patu* revenant évidemment au grand chef ; à l'intérieur de celui-ci (et des autres *patu*), les *pahue* ayant à leur tête les sous-chefs de second ordre, le grand-chef disposant, dans son *patu* et aux côtés des autres sous-chefs de second ordre de ce *patu,* de son propre *pahue* ; et les autres chefs de *patu* ayant eux-mêmes au sein de celui-ci leur propre *pahue,* le mot *pahue* pouvant faire référence à un droit de *rahui* (cf. OLIVER, supra).

*
* *

En résumé: à la tête du *fenua* (district), l'*ari'i* (avec éventuellement, si le district se divise en plusieurs sous-districts ou délimite, à part, un sous-district à l'intérieur du district, des *ari'i ri'i,* petits *ari'i* à la tête de chacun d'eux) ; puis des chefs secondaires, ceux qui détiennent les *patu,* ces parts de chefs dont parle Morrison : tels les *to'ofa;* puis les *ra'atira,* auxquels correspondent peut-être les *pahue:* les *ra'atira* semblent l'échelon le plus bas parmi les détenteurs de la terre qui ont droit de *rahui,* comme les *pahue* qui évoquent ce droit semblent la subdivision la plus petite de la terre. Chaque *ari'i* a son propre *patu* et à l'intérieur de celui-ci son propre *pahue:* sur celui-ci vivent sa propre maisonnée, ses serviteurs, et peut-être les maisonnées des *manahune* qui lui sont attachés par des tenures qu'il leur a concédées sur son *pahue* personnel. De même, chaque chef de *patu* devrait avoir son *pahue* personnel et ainsi que les autres chefs de *pahue* ses *manahune* sur les tenures à eux concédées. Mais tout ceci est peut-être aussi beaucoup trop systématique, car un peu plus loin (p. 137), Morrison disait que les « chefs (avaient) tous des propriétés personnelles et (que) lorsqu'ils (étaient) en fonction, ils (avaient) un district ou une partie de district appelée *patu* qui (subvenait) à leurs besoins par des contributions ». Cela contredit, à la fois, l'interprétation que l'on pouvait faire de la hiérarchie des terres, et ce que notre auteur disait de l'indépendance économique du chef, à moins que les contributions dont il est question ne soient celles de *manahune* qui avaient normalement à les fournir du fait de leur installation sur la terre du chef.

*
* *

Revenons au texte de la page 179 dont nous étions partis et occupons-nous, à présent, de la prestation dont il est question. Ce texte est muet sur la qualité des prestataires: ce peut être d'humbles gens, des *manahune* installés sur le *patu* du chef, mais également des gens d'un certain rang *ra'atira* ou *to'ofa* qui manifestent une certaine humilité à l'égard de leur *ari'i;* la prestation a été demandée et l'humilité dont ils font montre vise à les faire simplement excuser, ils accompagnent la prestation d'un tribut non demandé, cochon ou poissons. Laissant ces obscurités de côté, on peut en revanche affirmer:

(1) que le chef reçoit de ses sujets (quelle que soit leur qualité et leur rang) *des dons* et que cela apparaît normal puisque lesdits sujets auraient dû s'inquiéter des besoins de leur chef et qu'en plus de la prestation demandée, ils fournissent un présent supplémentaire;

(2) que ces dons doivent être tels qu'ils *couvrent les besoins du chef;*

(3) qu'il est humiliant qu'un chef soit obligé de demander: cela peut paraître aux yeux d'autrui comme un manque d'autorité naturelle de la part du chef: on a affaire alors à un chef sans puissance, sans prestige puisque négligé par ses sujets;

(4) que, de ce fait, il est humiliant pour les sujets — aux yeux d'autrui, et tout particulièrement des chefferies voisines — que le chef ait été obligé de demander: ils passent pour ne pas être de bons sujets. Tout comme le prestige est cumulatif, est cumulative la honte: la conduite honteuse des sujets porte la honte sur le chef et de là sur la communauté tout entière formée par le chef et ses sujets.

PRÉMICES DES FRUITS OFFERTS AUX CHEFS

En plus de l'offrande des premiers fruits, faite aux Dieux, une offrande similaire est faite aux chefs. Cette cérémonie appelée *ihi arii* se déroule ainsi: les fruits étant venus à maturité, le *toofa* informe les *raatira* que tel jour une offrande sera faite. Un crieur est alors envoyé dans le district pour prévenir les *mataeinaa* et les *manahune* qui, au jour dit, cueillent quelques fruits de chaque variété, les mettent dans un panier qu'ils attachent à l'extrémité d'un bâton porté en équilibre sur l'épaule, l'autre extrémité portant un cochon de lait attaché par une patte; ils se rendent ainsi à la maison de leur *raatira* respectif qui les conduit à la maison du *toofa*; celui-ci, accompagné de son prêtre et de son orateur, se met à la tête de tout le groupe et la procession comprenant parfois de 400 à 500 personnes se rend chez le chef. Là par l'entremise de son prêtre et de son orateur..., le *toofa* fait une offrande de paix composée d'un jeune cochon, d'un bananier et d'un petit paquet de plumes; le prêtre les présente..., et l'orateur fait un long discours au nom du *toofa* et des *raatira* exprimant la loyauté et l'amour qu'ils ont pour leur chef. Les *raatira* ayant fait à leur tour leur offrande par l'entremise de leur prêtre (chaque famille en ayant un), les fruits sont déposés devant le chef et ils rentrent chez eux. Lorsque cette cérémonie est faite pour le roi, ce sont les chefs de district qui prennent la tête de la cérémonie.

Cette cérémonie est ensuite répétée par les *raatira* pour leur *toofa,* et plus tard par les fermiers pour leur *raatira*; ils leur portent la quantité de fruits qu'ils estiment nécessaire, les mettent dans des grands paniers de feuilles de coco que deux hommes portent avec peine et avec chaque panier un petit poisson indiquant ainsi qu'ils n'envoient pas seulement des *uru,* ainsi qu'un cochon rôti, plusieurs petits paniers de *uru,* de *taro,* de noix de coco..., des bananes, etc. Tout cela est porté aux maisons du chef, du *toofa,* du *raatira,* chacun recevant la part qui lui revient.

Ils font à peu près continuellement des présents à leurs chefs, etc... et n'envoient jamais un cochon, poisson ou poulet sans l'accompagner d'une quantité convenable de légumes, et lorsque le *uru* est rare, ils le remplacent par du *mahi* dont ils ont toujours une réserve (Morrison, op. cit., pp. 179-180).

Avant d'entreprendre l'explication d'ensemble de ce texte, il paraît utile de nous interroger sur un certain nombre de termes, d'expressions et de détails.

Mata'eina'a est dans la hiérarchie sociale de MORRISON un équivalent pour *manahune,* ces deux termes étant traduits par « tenancier » ; il s'agit donc dans le texte d'un doublet et non de l'évocation d'une catégorie sociale plus large qu'évoque chez les autres auteurs le mot *mata'eina'a,* celle de la population du district dans son ensemble ou celle de la classe populaire de ce district.

Portage sur l'épaule de deux charges en équilibre : c'est encore le geste utilisé pour porter les régimes de *fe'i* depuis l'extrémité de la vallée, les « paquets » de poisson, *tui i'a,* ou les thons et bonites, les oranges sauvages ramassées par les collecteurs de Punaauia sur un plateau intérieur de la haute vallée de la Punaruu et vendues sur le littoral le long de la route de ceinture.

— *Crieur :* cette manière de faire les annonces publiques est attestée par d'autres sources, mais elle pouvait être remplacée par d'autres formes, tel un envoyé donnant un *titaura'a* (avis, annonce) en passant dans les maisonnées *manahune* du littoral, puis dans celles des vallées, réunissant les gens sur un terrain de réunion s'il en existait, ainsi que font les diacres pour annoncer, actuellement, que la collecte du *Me* va commencer (cf. chap. III, première partie).

— *Prêtre :* les *to'ofa,* ainsi que les *ra'atira* en ont un (et évidemment les *ari'i*) ; la précision apportée, concernant particulièrement les *ra'atira,* peut signifier *a contrario* que les *manahune* en sont dépourvus ; ils ne peuvent être en aucune façon *ra'a,* sacrés ; ils sont les seuls à ne pas pouvoir décrêter le *rahui* (interdit temporaire de récolter) s'ils ont des *marae,* ce qui n'est pas explicite dans les sources, il s'agit de lieux de culte secondaires dont les fidèles se trouvent englobés au sein de communautés organisées autour de *marae* plus importants.

— *Le chef :* il s'agit évidemment de l'*ari'i,* prince du district ; le roi auquel Morrison fait allusion est Pomare I : à la suite de Cook, les voyageurs ont vu dans Pomare I et son successeur le roi de Tahiti, tandis que les autres *ari'i,* eussent-ils été d'un titre plus élevé que Pomare, n'étaient que des princes soumis à ce dernier : vision d'une monarchie européenne qui faisait de l'*ari'i rahi* ou de l'*ari'i nui,* simple *primus inter pares,* un monarque absolu régnant sur ses sujets, *ari'i* comme *manahune.*

— *Offrande de paix :* la paix avec un supérieur signifie allégeance.

Explication générale du texte

Les prémices sont offerts en signe d'allégeance par les *manahune* à tous les échelons de la hiérarchie sociale : *ra'atira, to'ofa, ari'i, ari'i rahi ;* en outre, chaque échelon offre des prémices de la terre qu'il contrôle aux échelons supérieurs et mobilise, à cet effet, les échelons inférieurs : les *ra'atira* mobilisent leurs *manahune* pour qu'ils puissent faire des offrandes aux *to'ofa,* aux *ari'i* et à l'*ari'i rahi ;* les *to'ofa* mobilisent les *ra'atira* (lesquels saisissent les *manahune*) pour faire des offrandes à l'*ari'i* et à l'*ari'i rahi* et ainsi de suite.

Les prémices montrent le fonctionnement économique pyramidal de la formation tahitienne ancienne, d'une façon assez analogue à celui de la société maori, mais à cette différence près que ce n'est pas la parenté (l'organisation en ramages de la société), mais l'autorité publique assise sur la terre (la chefferie et ses différents échelons en fonction de la stratification sociale) et confortée par

une organisation pyramidale parallèle du culte, qui constitue le support des transferts économiques.

Un second point à noter concerne la signification de ces prémices. Offerts aux dieux, ils sont un remerciement aux divinités qui donnent aux hommes la récolte. Offerts à l'*ari'i,* qualifié de « seigneur de la terre » (op. cit., supra, chap. précédent), au *to'ofa* et au *ra'atira* desquels les *manahune* tiennent la terre, ils constituent la sanction, la contre-prestation formelle de cette concession, ils manifestent que les *manahune* n'ont de droits sur la terre que ceux qui leur sont concédés par leurs chefs. Le don qui accompagne les prémices définit la nature de ces derniers: une prestation obligatoire que le prestataire complète par un présent. Ces prémices sont l'affirmation du droit des concédants de recevoir une partie des récoltes à titre de prestations: ils sont la reconnaissance par les prestataires du droit des détenteurs de la terre à percevoir un tribut, ils sont le symbole des rapports tributaires qui unissent le concédant de la terre à ses tenanciers.

Troisième point: le caractère religieux de l'offrande des prémices. La présence des prêtres donne une sanction religieuse à ces offrandes et ce caractère religieux attaché à ce qui symbolise le système tributaire s'étend à tout le système: l'idéologie religieuse vient ici conforter l'économie de dépendance qui prévaut aux différents échelons de la hiérarchie sociale et pèse de tout son poids sur l'échelon inférieur que constituent les *manahune.*

Revenons à présent à notre énumération de la production. L'importance économique, sociale, religieuse accordée par les Tahitiens à l'arbre à pain et qui a donné naissance à des légendes[49] a pour égale celle qu'ils attribuaient au cocotier: aliment fournisseur de lipides, à la base d'un certain nombre de préparations que MORRISON énumère et que l'on retrouve aujourd'hui « huile pour les sauces et le poisson » *(taioro, po'e)*[50]; boisson dans les îles basses mal pourvues d'eau potable; dont les noix évidées servaient de répicient; les feuillages tressés de toiture, de parois de maisons, de nattes, de chapeaux; dont le tronc était utilisé pour fabriquer des lances, des radeaux, des balanciers de pirogues, l'instrument à fendre les *'uru*; dont les tiges des feuilles servaient à enfiler les noix de bancoul employées pour l'éclairage. Les matières fibreuses situées à la naissance des jeunes feuilles constituaient un vêtement grossier; les restes de tronc faisaient un combustible; dans les vallées isolées où il y avait peu à manger, la tige portant les inflorescences était consommée, de même que le *uto*, germe de la noix, ou les cœurs de cocotiers; le lait de coco servait — et sert encore — pour la confection d'huiles parfumées *(mono'i)* dont T. HENRY affirme que certaines constituaient des liniments à vertu cicatrisante[51]. T. HENRY raconte aussi que des fragments de noix au stade *nia* (c'est-à-dire de la jeune noix mûre pleine

(49) Légende de l'arbre à pain selon laquelle un homme se transforma en cet arbre pour pouvoir donner ses fruits à manger à sa femme et à ses enfants lors d'une famine (Teuira HENRY, 1962, p. 438 et suivantes).

(50) L'« huile pour les sauces et le poisson » (MORRISON, 1966, p. 118) évoque les préparations appelées *miti hue* (sauce de morceau de coco mis à fermenter dans une calebasse *hue* avec de l'eau et du jus de chevrettes, crevettes d'eau douce) et *miti ha'ari* (sauce de lait de coco étendue d'eau). *Taioro* (écrit *taiero,* MORRISON, op. cit., p. 166) est une sauce fermentée de coco rapé, d'eau salée et de chevrettes. Quant aux *puddings* dont parle MORRISON, ils sont faits de *pia* (*arrow-root* tahitien) réduit en farine (ibid., p. 117) — et additionné de coco — ou encore (ibid., p. 119) d'un mélange de *taro,* de bananes et de noix de coco: ce sont là des variantes de la préparation du *po'e* actuel.

(51) HENRY, 1962, pp. 52-53; MORRISON, 1966, p. 118; ELLIS, 1972, pp. 56-57.

d'eau) étaient utilisées pour les fractures du crâne[52]. Enfin, les *ni'au,* feuilles de cocotier, servaient d'emblèmes religieux et politiques[53].

Les gravures anciennes nous montrent toujours le littoral ombragé par des cocotiers. Leur panache se dresse au-dessus du « *marae* du sacrifice », tout comme il domine le tableau de la « donation de Matavai »[54]. Il n'en faut pas cependant conclure que Tahiti était couverte, comme avant les années soixante, d'une épaisse couronne de cocoteraie littorale. Nous avons établi que la plantation de la cocoteraie actuelle a eu lieu dans les dernières décennies du XIXe siècle, ainsi qu'en témoigne, entre autres, la courbe de croissance de la production de coprah ; qu'auparavant, c'était de l'huile qui était produite et exportée en quantité relativement faible. Il est possible que, compte tenu de la chute considérable de la population au milieu du XIXe siècle, bien des plantations aient été abandonnées et qu'il ait fallu attendre la découverte qu'a constitué le transport non plus de l'huile de coco, mais du coprah pour que les plantations reprennent, aboutissant à la cocoteraie du XXe siècle. Mais il est tout de même probable que la cocoteraie ancienne, qui avait à satisfaire des besoins de subsistance — et aux côtés d'autres arbres nombreux et tout aussi importants, tels le *'uru,* auxquels de la place était nécessaire — n'arrivait pas à la densité de la cocoteraie traditionnelle d'avant 1960 en très grande partie possédée par des propriétaires n'ayant en vue que son rapport marchand.

MORRISON (1966, p. 124) affirme « *qu'il arriv*(ait) (aux Tahitiens) *quelquefois de planter des cocos et des bananiers* », ce qui implique une cocoteraie limitée sans doute aux besoins, « *mais* (qu') *en général c'*(était) *l'œuvre des chefs et ceux-ci estim*(aient) *leur devoir accompli s'ils* (avaient) *fait cet effort une fois dans leur vie* ». Plantées par les chefs — et dans les récits de Morrison, les chefs sont distincts des *to'ofa* et des *ra'atira,* ce qui exclut ces derniers et limite les chefs aux *ari'i* — les cocoteraies (et les bananeraies) ne pouvaient être que propriété des chefs ; propriété des *ari'i,* les cocotiers pouvaient soit être exploités directement par eux, leurs serviteurs ou les *manahune* auxquels ils avaient concédé de la terre, soit concédés aux *to'ofa* et *ra'atira* pour services rendus ; d'après ce texte, il devait en être de même des bananeraies ; on remarquera, par ailleurs, que ces deux produits servaient d'emblèmes religieux et politiques. De toute façon et quel qu'ait été le mode d'exploitation, le texte fait des cocotiers et des bananeraies un *monopole* des *ari'i.*

Les Tahitiens avaient encore d'autres arbres fruitiers, mais beaucoup moins importants que l'arbre à pain et le cocotier : châtaignier tahitien, dont les fruits servaient de substitut aux fruits de l'arbre à pain lorsque ceux-ci manquaient[55], pommiers de Cythère, *'ahi'a*[56].

Beaucoup plus importants étaient les bois de construction. ELLIS (1972, I, pp. 46 et suiv.) distingue les arbres des forêts de ceux des vallées et des plaines et

---

(52) HENRY, op. cit., p. 52.

(53) ELLIS, op. cit., p. 57 : (les feuilles de cocotier) [étaient un emblème d'autorité et envoyées par le chef à ses subordonnés en cas de réquisition. (Elle) servait au cours des sacrifices ; c'est par elle que le dieu était censé se manifester et c'est par elle qu'étaient chassés les mauvais esprits qui, dans l'imagination indigène, tourmentaient les malades].

(54) Cf. supra.

(55) *Inocarpus fragiferus* L., actuellement appelé *mape,* mais aussi *rata* par ELLIS (1972, I, p. 63). MORRISON (1966, p. 119) donne les noms de *rata* ou *ihi.*

(56) Pomme de Cythère, *vi tahiti, Spondias dulcis* L., appelée aussi prune du Brésil. *'Ahi'a,* pomme tahitienne, *Eugenia malaccensis* L. (pomme malaise) ; la pomme rose (*Eugenia jambos* L.) est appelée *'ahi'a papa'a.*

de ceux des collines, reliant les forêts des montagnes aux boisements des vallées et des plaines. MORRISON (1966, pp. 119-120), ELLIS (1972, I, pp. 46-48), Teuira HENRY (1962, pp. 53-66) en ont fait la recension[57]. En dehors des maisons déjà décrites et des *marae*, structures lithiques complétées de superstructures en bois dont on a déjà parlé (chap. II précédent), les principales constructions étaient celles des pirogues, pirogues de guerre notamment qui donnaient lieu à d'importantes entreprises.

Le bois, mais aussi d'autres matières (l'os, la pierre, les cordages pour lier et assembler) servaient, en l'absence de fer, à la fabrication des outils et des armes. L'absence de poterie explique le recours à des récipients naturels (coque de noix de coco, gourde, bambou) qui, selon les auteurs de *Tahitiens d'autrefois,* excluent la cuisson bouillie ; d'où l'importance des aliments crus dans la diététique tahitienne et « l'invention » du four de terre *ahima'a*[58]. Enfin, l'absence de produit susceptible d'être filé, en même temps que d'animaux dont on puisse utiliser les peaux, faisait recourir au battage de l'écorce de certains végétaux pour le vêtement. Comme pour les constructions, cela pouvait donner lieu à des entreprises importantes[59].

Hormis les bois les plus précieux tel l'arbre de fer, *toa* ou *'aito* (*Casuarina equisetifolia* L., bois très dur servant à faire des lances, des massues, des battoirs à *tapa* et qui était travaillé avec des outils de pierre), le *'ati* ou *tamanu* (*Calophyllum inophyllum* L. qui était poli et servait à faire de grandes pirogues, des sièges, des repose-têtes, des récipients, des plateaux pour recevoir les cochons sur les autels des *marae*), le *miro* ou *'amae* (*Thespesia populnea* L. ou bois de rose, arbre sacré présent à proximité des *marae* et dont le bois était utilisé pour faire des ustensiles ménagers), le *hutu* ou *hotu* (un *Barringtonia* utilisé pour la construction des pirogues), quelques autres espèces sont à noter :

— les bambous *('ofe)* qui poussaient — et poussent — en abondance, notamment dans les vallées et servaient à faire des parois de maisons, des barrières, des récipients, notamment pour le transport de l'eau de mer (pour fabriquer du sel) par ceux qui habitent loin du littoral, des cannes à pêche, des couteaux, des flèches, des carquois. Ce sont les bambous qui servirent au transport de l'huile de coprah lorsque celle-ci devint au cours de la période missionnaire un produit d'exportation, et auparavant, étaient utilisés pour le transport de l'huile utilisée pour faire du *mono'i* (ou huile parfumée) ;

— les *purau* (*Hibiscus tiliaceus* L., le bourao de bien des auteurs récents), dont les troncs servaient à construire des pirogues, des pagaies ; les jeunes arbres, des chevrons pour les toitures ;

— le pandanus *(fara)*, localisé près des rivages et sur les basses collines arides et servant à faire des nattes pour les voiles des pirogues, des tapis pour les danses *heiva* ; la fleur servait à parfumer huiles et étoffes, le fruit sucré était enterré avec les bananes conservées en fosse pour leur donner du goût. Il y avait aussi une espèce inerme, *pae'ore,* poussant dans la montagne et servant à faire des nattes pour dormir ou des vêtements de pluie ;

---

(57) Le texte le plus riche est à tous égards celui d'HENRY, parce que recensant un plus grand nombre d'espèces et décrivant pour chacune un spectre de ses utilisations plus étendu.

(58) *Tahitiens d'autrefois,* 1978, op. cit., p. 7.

(59) La fabrication des herminettes en pierre, de grattoirs et d'autres outils en pierre devaient donner lieu à des processus de production intéressants, mais nous n'en avons aucune description précise.

— le mûrier à papier *(Broussonetia papyrifera)* dont l'écorce battue faisait une étoffe très fine ; Morrison en signale de grandes plantations fermées par des fossés et des clôtures pour les protéger des animaux[60] ;

— enfin, rappelons, pour l'éclairage, l'utilisation de la noix de bancoul dont l'arbre appelé *tutu'i* ou *ti'a'iri* (le *candlenut tree* des auteurs anglo-saxons, *Aleurites moluccana* L.) fournissait une teinture avec son écorce et constituait avec son bois un combustible.

Localisation des productions

Si, à l'aide des sources déjà citées, l'on fait le recensement des plantes cultivées dans l'ancien Tahiti, on constate que le mûrier à papier était avec le *taro* et les bananes les seules espèces qui formaient d'importantes plantations ; que les arbres à pain, les cocotiers et quelques arbres fruitiers que nous avons cités constituaient avec quelques autres arbres du bord de mer et des enceintes des *marae ('aito, tamanu, miro, hutu, tou)* les éléments essentiels du parc naturel à l'ombre duquel s'étalait l'habitat ; enfin, que les bambousaies, les *purau*, les pandanus formaient, à l'écart de l'habitat, des gisements soumis à l'exploitation humaine.

Constructions

L'archéologie, l'iconographie et les premiers écrits permettent de dénombrer six sortes de constructions ou ensembles de constructions : les ensembles religieux construits en pierres, en bois et autres matières végétales ; les maisons de danses[61] ; les plates-formes de réunions ou de tir à l'arc ; les terrasses en pierre dont la disposition au creux d'un mini-talweg donne à penser qu'il s'agit de terrasses ou de murs mais au sujet desquels on ne dispose pas d'autres éléments d'informations[62] ; les maisons et abris en bois et autres matières végétales, demeures des habitants, édifices annexes, hangars à pirogues[63] ; enfin, les pirogues. L'étude de C. ORLIAC, déjà citée et aimablement communiquée par l'auteur, permet le repérage systématique, d'après les sources disponibles, de ces nombreux types de constructions.

Marae

On a déjà donné (chap. II), à partir de la description fournie par Teuira Henry de la construction du *marae*, une analyse des constructions de *marae*.

Pirogues destinées aux dieux et pirogues de guerre (photos 5 et 6)

Il s'agit de grandes pirogues souvent attachées par deux et sur lesquelles un plancher est jeté pour supporter les guerriers ; l'avant et l'arrière sont sculptés et

(60) MORRISON, 1966, p. 121.

(61) Maisons de danses : un dessin datant du troisième voyage de Cook montre les évolutions d'une troupe de danseurs sur une plate-forme en plein air, recouverte d'une natte et en arrière de laquelle est édifiée une maison en matières végétales pouvant servir aux danseurs pour s'habiller et conserver leurs costumes, voire y faire des représentations (Dessin de Weber reproduit in BEAGLEHOLE, 1967, pl. XXVI, cf. photo 7).

(62) Par exemple, les terrasses du versant Ouest de la vallée de Maatea ; un mur qui court à travers le versant Ouest du cirque d'Afareaitu dans le voisinage du dispositif religieux proche de la *terre Ateteura* (voir Livre I, p. 85).

(63) Les maisons avaient parfois quelques éléments lithiques qui permettent d'en repérer la trace au sol : une entrée en pierre, un alignement de pierres formant la base des murs. Cf. dans le « village de pêcheurs d'Afareaitu », un tel vestige à proximité de *marae* (GREEN *et alii*, 1967, *Archeology on the Island of Moorea, French Polynesia*, p. 218).

les pirogues de chefs comportent un autel. Les pirogues destinées aux dieux sont celles qui servent à transporter d'un *marae* à un autre les « images » des dieux, *to'o* enfermées dans leurs « arches » appelés *fare atua*, maison des dieux (cf. supra, chap. II, t. II).

La construction de ces pirogues est décrite par MORRISON et nous nous proposons d'en faire l'analyse. Mais la légende de Rata dont deux versions, tahitiennes et tuamotu, sont racontées par T. HENRY fournit une description traditionnelle[64]. Rata est le souverain géant d'un royaume de Tahiti qui devint le district de Te-Porionuu, siège de la famille Pomare à l'époque historique ; devant venger la mort de son père et de son oncle qu'un gigantesque tridacne (bénitier) a avalé, il se fait construire une pirogue de guerre pour attaquer le monstre et pour cela s'en remet à des artisans (les spécialistes constructeurs de pirogues) pour l'abattage des arbres et la fabrication de l'embarcation :

Les spécialistes lui déclarèrent

> *qu'il devrait leur fournir des aliments appropriés pour leur donner des forces pour le travail... poisson..., cochons..., bananes..., plantain..., patates... Cette façon de nourrir les constructeurs d'embarcations s'appelait un* fana. *De plus ils réclamèrent comme salaire des nattes de qualité, des rouleaux de* tapa *et des plumes* 'ura *pour... avoir des présents convenables lors des fêtes religieuses. Rata... rassembla tout son peuple pour...* (lui) *demander son concours. Ils l'écoutèrent avec enthousiasme et les fermiers, pêcheurs, fabricants de* tapa *et d'ornements ainsi que les chercheurs de plumes furent d'accord pour apporter chacun leur contribution,* ce qu'ils firent avec libéralité... *Les provisions devaient être préparées et apportées tous les jours au fur et à mesure que le travail s'accomplissait.*
>
> Avec le cérémonial d'usage, *le roi et son peuple firent leur présentation précédés de l'orateur du roi qui énuméra en détail chaque offrande aux artisans au nom du roi et des clans et termina en les exhortant sans relâche de façon... que Rata puisse rapidement aller venger ceux qu'il avait perdus depuis longtemps* (HENRY, 1962, p. 501. Les parties soulignées sont de nous).

L'éloquence de l'orateur émeut l'assistance. Les artisans en acceptant les présents ne manquent pas de dire qu'ils n'en ont jamais reçu d'aussi abondants, bien que pourtant ils aient eu, dans le passé, à construire des bateaux pour le roi ou pour d'autres et qu'ils aient été toujours « largement récompensés » (ibid). Puis commence le travail, avec le choix des arbres à abattre, « le roi et les hommes choisis dans les différents clans » devant accompagner les artisans « le jour qui suivrait la dernière nuit de la lune » (ibid).

La référence à la lune (fixation d'un jour précis) a une signification religieuse. Rien ne peut être entrepris sans référence cosmologique. Egalement, une entreprise collective de ce genre a des implications cérémonielles qui en ponctuent le déroulement, du début à la fin.

Les spécialistes reçoivent durant l'entreprise leur subsistance et un « salaire » (qui s'ajoute à la subsistance et qui « paie » leur habileté, leur capacité en plus du travail physique qu'ils fournissent) ; ce salaire consiste en des présents de prix (*tapa,* plumes) qui leur permettront de tenir honorablement leur rang lors des cérémonies religieuses (de faire des présents honorables à leur tour). Ce salaire est une « récompense », c'est-à-dire plus qu'une rémunération.

---

(64) HENRY, 1962, pp. 488 et suivantes : « Cette version, ainsi que la version des Tuamotu, relate les hauts faits de la famille Pomare, trois fois royale, dont le berceau et le siège se trouvaient dans le nord de Tahiti, de Mahina à Pare » (correspondant à la division Te-Porionuu). Le texte date de 1825, écrit par un lettré de Bora-Bora.

Les thèmes sous-jacents ou explicites de ce texte sont éloquents : *arofa* (pitié, compassion) pour le jeune roi courageux qui va venger son père ; la générosité vis-à-vis du souverain : on veut qu'il soit prestigieux, peu apporter serait lui faire honte, porter atteinte à son prestige, mais aussi à celui de la communauté qu'il représente ; la libéralité, contraire de la ladrerie.

Le texte de MORRISON, qui va plus avant dans la description, permet de développer cette analyse.

> *Les pirogues de guerre (et celles qui sont offertes aux dieux sont quelquefois utilisées à cet usage, étant en fait construites pour cela grâce aux stratagèmes des prêtres qui, soucieux des intérêts du roi, déclarent aux autres chefs que le dieu désire un certain nombre de pirogues d'une certaine taille, désir qu'ils se mettent immédiatement à satisfaire) sont construites en mettant les gens à contribution de la manière suivante :*
>
> *Chaque chef ayant une pirogue à construire rassemble à une fête les* toofa *et* raatira *et les informant du désir du dieu, leur demande de réunir des cochons, de l'huile, des tissus, etc., pour payer les charpentiers, ce qu'ils exécutent aussitôt : les charpentiers se rendent alors dans la montagne pour marquer les arbres dont ils ont besoin et le* raatira *propriétaire de ces arbres aide les charpentiers à (les) abattre et à dégrossir les différentes pièces..., de façon à les amener plus facilement à pied d'œuvre...*
>
> *Lorsqu'ils ont les bois nécessaires..., ils choisissent un jour pour le(s) transporter et un abri est construit sous lequel sera construite la pirogue.*
>
> *Lorsque le bois est à pied d'œuvre, une fête est donnée et l'offrande d'un cochon faite au dieu pour favoriser le travail, une fête est également donnée pour les travailleurs. Lorsque la quille est terminée, une grande fête avec offrande est donnée et cela est répété après la pose de chaque bordée et jusqu'au complet achèvement, qui est suivi d'une plus grande fête ; les pirogues sont décorées de tissus, de plastrons ornementaux, de plumes rouges et noires, de fines nattes, etc. Elles sont amenées au grand* marae *et un homme est tué, couché dans la pirogue et offert en sacrifice ; la pirogue étant ensuite recouverte de feuilles et laissée là jusqu'à ce qu'on en ait besoin, les prêtres prennent les plumes pour le dieu et les autres décorations sont présentées avec cérémonial au roi, ainsi qu'un œil de chaque victime qui est ensuite enterrée dans le* marae. *Ce cérémonial est le même pour les pirogues de guerre, mais le sacrifice humain est remplacé par celui d'un cochon* (MORRISON, 1966, pp. 170-171).

Commentaires

Le texte met en évidence le fonctionnement de la structure hiérarchique : roi - chef - *ra'atira* - *to'ofa* - charpentiers - travailleurs. Il s'agit d'une œuvre collective qui se réalise conformément à cette structure :

— *le roi :* MORRISON explique que le roi a recours à la ruse pour obtenir que les chefs — selon MORRISON, ses subordonnés — lui fournissent des pirogues de guerre ; cela vient, en réalité, que ledit roi, Tu ou Pomare I, n'est roi que dans l'esprit des Européens ; que pour les Tahitiens, il n'est qu'*ari'i rahi, primus inter pares,* premier chef ou chef suprême parmi les *ari'i* souverains ayant leur *marae* royal, leur grand-prêtre, leurs officiers *to'ofa* et *ra'atira,* leur peuple, *mata'eina'a* et étant seigneurs de leur *fenua* (terre).

En réalité, l'œuvre collective est réalisée au niveau de la chefferie, de l'abattage du bois dans la forêt (et de la fourniture des autres matières premières nécessaires dont le texte ne parle pas, sève d'arbre à pain pour faire de la poix, noix de bancoul pour chauffer et façonner la poix, fibre de coco pour faire de l'étoupe pour le calfatage) jusqu'à la pirogue façonnée et décorée prête à être amenée au grand *marae* (le *marae* « confédéral » auquel est attaché le *maro 'ura,*

ceinture de plumes rouges, insigne de suprématie de l'*ari'i rahi*). Cette œuvre collective est réalisée par une mobilisation de la main-d'œuvre, des matières premières et des ressources nécessaires pour payer les charpentiers et donner les fêtes requises aux différentes phases du procès de construction. Dans cette mobilisation, les *to'ofa* et *ra'atira* agissent comme des officiers de l'*ari'i;*

— *les* ra'atira: le texte confirme bien leur statut, à l'articulation entre les cadres de la chefferie *(ari'i* et *to'ofa)* et les charpentiers et la masse des travailleurs: ce sont eux qui ont des droits sur les arbres (et non ceux qui sont en dessous d'eux, les *manahune*), mais dans cette affaire, ils n'ont pas l'initiative, ce sont les charpentiers *qui savent* ce dont ils ont besoin et *qui marquent* les arbres des *ra'atira* pour l'abattage; et les *ra'atira* travaillent à l'abattage et au dégrossissage *avec* les charpentiers;

— *les charpentiers:* du fait de leur spécialité, ils ont un statut supérieur à celui de la masse des travailleurs; ils sont dans l'affaire les agents directs de l'*ari'i,* à cause de leur savoir, *to'ofa* et *ra'atira* ne sont vis-à-vis d'eux que des relais d'autorité; ils sont payés; ils sont aidés par ceux qui leur sont hiérarchiquement supérieurs, les *ra'atira,* bien qu'eux-mêmes soient *manahune;* ce sont les *tahu'a va'a* énumérés par HENRY (op. cit., supra, p. 161);

— *les travailleurs:* bien que le texte ne soit pas très explicite, il y a une distinction entre les charpentiers et les travailleurs, ou plus exactement, la réalisation de l'œuvre collective implique l'existence d'une masse de travailleurs dirigés par des spécialistes qui sont les charpentiers; en effet, les tâches d'abattage requièrent la présence d'aides; éventuellement, la constitution d'un chantier de plusieurs jours impliquant la dichotomie de l'habitat avec l'organisation sur place d'un camp et des subsistances suppose l'exécution de tâches supplémentaires; le transport du bois doit être effectué; la construction proprement dite de la pirogue implique non seulement des travaux de manœuvre, mais aussi la subsistance des travailleurs qui y participent; enfin, les fêtes (fête d'amenée du bois sur le chantier de construction, fête spécifique des travailleurs, fête de finition de la quille et de chaque bordée, fête finale précédant l'envoi de la pirogue au grand *marae*) supposent tout un personnel pour la collecte et la préparation de la nourriture.

Le texte montre la grande abondance des fêtes. Ces fêtes, impliquant des offrandes aux dieux, soulignent le caractère religieux d'une telle activité, ce qui ne saurait nous étonner puisque nous avions déjà dit combien les Tahitiens imprégnaient de religion leurs actes de la vie quotidienne (cf. chap. II précédent). Mais il est clair, que si les dieux sont sollicités « pour favoriser le travail », selon l'expression qui vient de Morrison, ce n'est pas pour que les humains se reposent et ceux-ci auront à cœur « d'en mettre un coup »: et comme on multiplie au moyen des fêtes des offrandes aux dieux tout au long de la construction, les humains ne peuvent demeurer en reste et ces fêtes se révèlent ainsi comme un stimulant renouvelé pour l'exécution de l'œuvre.

Le paiement des charpentiers et la constitution du fonds de subsistance

Toutes ces fêtes permettent aussi la subsistance des travailleurs. Une grande œuvre collective, comme la construction d'une pirogue sacrée ou d'une pirogue de guerre, suppose donc la constitution de ce qu'on peut appeler *un fonds de*

subsistances. Deux questions se posent alors à son endroit: qui le constitue? comment est-il constitué?

Le paiement des charpentiers est effectué par les *to'ofa* et les *ra'atira:* c'est-à-dire que ceux-ci prélèvent sur leurs terres (et sans doute sur les dépendants auxquels ils ont concédé de la terre) les produits nécessaires à ce paiement. En revanche, on ne sait, d'après le texte, qui fournit les subsistances pour les fêtes. La construction de la pirogue se faisant au niveau de la chefferie avec rites religieux, il est probable que c'est le *marae ari'i* qui, pour les rites, est concerné, et que pour les fêtes, c'est l'*ari'i* lui-même assisté de ses *to'ofa* et de ses *ra'atira.* Il est donc logique que ce soit le *patu* (part de chef) de l'*ari'i* qui supporte le poids des fêtes, que ce soit à l'aide de la production fournie par les serviteurs de l'*ari'i* à partir de ses terres personnelles, ou que ce soit à l'aide des prélèvements effectués sur les dépendants concessionnaires du *patu*; mais également, il est possible que les *to'ofa* et les *ra'atira* aient eu à fournir à l'*ari'i* des contributions pour la constitution de ce fonds de subsistances.

La seconde question, la manière dont le fonds est constitué, suggère le recours à la coutume du *rahui:* il s'agit d'un interdit *(tapu)* de récolter durant un certain temps les produits d'un secteur placé sous l'autorité d'un *ari'i* ou d'un chef inférieur *to'ofa, ra'atira* en vue d'en laisser les productions s'accroître; cet interdit est édicté par le titulaire de l'autorité dans le secteur, soit en vue d'une consommation ultérieure sur une grande ampleur à l'occasion de festivités, soit encore en vue d'une reconstitution des ressources naturelles lorsque des festivités ont complètement absorbé lesdites ressources, soit encore en vue de faire déplacer, lors des festivités, des populations venues de l'extérieur en trop grand nombre en les privant de ressources sur place. Avant de procéder à l'analyse de l'institution, terminons-en avec l'étude de l'entreprise collective de construction.

Un dernier aspect, me semble-t-il, à souligner des festivités qui accompagnent les différentes étapes du procès de construction, c'est la contrepartie, la manière de contre-prestation qu'elles constituent aux prestations de travail de la main-d'œuvre: la masse des travailleurs fournit son labeur à la construction et bénéficie en réciprocité de festivités dont une est spécialement organisée pour eux; cette réciprocité joue également au niveau des *ra'atira* et des *to'ofa:* les prestations de produits fournies par les premiers se trouvent au moins symboliquement compensées par les festivités qu'offrent les *to'ofa,* et de même, l'*ari'i* des *to'ofa.*

L'entreprise collective fonctionne suivant la structure *hiérarchique;* elle met en jeu l'existence d'un fonds de subsistance, dont la constitution pèse évidemment sur les couches inférieures de la société, serviteurs de l'*ari'i* et *manahune,* et la mobilisation des travailleurs sur les *to'ofa* et les *ra'atira* qui jouent le rôle d'officiers de l'*ari'i;* cette entreprise a, évidemment, un aspect religieux qui permet d'obtenir de la main-d'œuvre les prestations attendues; elle porte également, par le jeu des festivités organisées à l'occasion des offrandes religieuses, un masque de réciprocité qui tempère le poids des prestations fournies qui pèsent sur ceux qui y sont astreints.

Fabrications

On a déjà énuméré un certain nombre de produits, tissus, teintures, parfums, nattes, outillage en pierre ou en bois qui ont un processus de production technique complexe à partir de la matière première ; ces fabrications supposent, pour les plus sophistiquées, le recours à un spécialiste, sculpteur par exemple[65] ; elles peuvent nécessiter, aussi, la mise sur pied d'une entreprise collective. Les fabrications d'outils en pierre nécessitaient l'existence d'ateliers de débitage dont on a fait la découverte de sites et qui pouvaient laisser supposer, par leur dimension, une organisation collective de la production[66]. Nous disposons d'une description, par MORRISON, de la fabrication collective des tissus.

A propos de la fabrication des tissus, MORRISON écrit :

> *Lorsqu'un propriétaire désire se procurer sans délai une grande quantité de tissus, il informe ses tenanciers de la date à laquelle il va couper ses plantes et au jour dit toutes les femmes se présentent, munies chacune de sa planche et de son battoir, et tandis que l'on prépare des* uru, *elles se mettent à battre ensemble, étant quelquefois au nombre de 200... En général, la pièce est finie en un jour et peut avoir jusqu'à 80 et 100 m de long sur 8 m de large* (1966, p. 131).

La fabrication du tissu *(ahu)* est ainsi effectuée par le battage de l'écorce de certains arbres dont le principal est le *aute,* mûrier à papier, déjà cité ; les *uru* dont parle le texte sont des fruits de l'arbre à pain vraisemblablement destinés à la nourriture des travailleurs ; le texte d'où est extraite la citation donnée ci-dessus nous apprend que le battage se fait « en mesure » à partir d'une chanson chantée par l'une des femmes et « reprise en chœur par les autres » (ibid.).

Nous avons là un exemple de prestation typique exigée par un propriétaire *(ra'atira, to'ofa,* voire *ari'i)* de ses dépendants installés sur ses terres et dont les femmes fournissent une prestation de travail. Cette prestation est la contrepartie de la concession de la terre et elle est contrebalancée par l'octroi de la nourriture.

La production différée ou rahui

MORRISON écrit :

> *Ils ont une cérémonie appelée* rahui *qui est une sorte de période de* réjouissance... *C'est une interdiction ou un embargo mis sur les provisions et le bétail* en totalité ou en partie *dans un ou plusieurs districts pour empêcher l'épuisement des réserves de nourriture, par consommation ou par transport d'un district à un autre. La population est tenue de l'observer sous peine d'être chassée de ses terres...*

Suit l'énumération des droits respectifs du roi, des chefs *(ari'i), to'ofa* et *ra'atira.*

> *Au jour dit, proclamation est faite par des hérauts qui accrochent un paquet de feuilles de bambou au premier arbre à chaque extrémité du district, avertissant les passants... Près de la route, dans un endroit bien en vue, on accroche un cochon par les pieds et on expose une partie des denrées sur*

(65) Telle la fabrication des *to'o,* images de dieux, commanditées par des personnages importants à des spécialistes, afin de se concilier les faveurs des esprits représentés par ces *to'o.*

(66) B. GÉRARD (1974 a, *Contribution à l'étude des structures lithiques...,* p. 86) a relevé l'existence, dans la vallée de Mitimitiaute, district d'Avera, île de Raiatea, Archipel Sous-le-Vent, d'un atelier de taille d'herminettes (Raiatea, Avera, site 9) ; il a recueilli « près de 6.000 éclats ou déchets de taille et quelques dizaines d'ébauches d'herminettes ou d'outils non identifiés ».

lesquelles on a décrété le rahui. *Lorsque le* rahui *est levé, on enlève le bouquet de feuilles et une fête a lieu après qu'une offrande ait été portée au marae du chef; cette fête dure trois semaines à un mois et* les chefs et la population y participent, le ravitaillement étant assuré par la population du ou des districts qui ont subi le rahui. *Chaque habitant se tient prêt tous les jours à une heure donnée, avec un cochon et une certaine quantité de légumes qui sont apportés au lieu du rendez-vous et là,* l'ensemble est divisé en dix-sept portions, une pour chaque district remis au chef qui, à son tour, la fait diviser entre les toofa et les raatira qui répartissent la nourriture parmi la population. *Tout cela se fait dans la plus grande harmonie, ne provoquant jamais de querelles. Cette fête s'appelle* taurua arii *la fête des chefs; après le repas, des divertissements ont lieu: lutte, danse, lancement du javelot, course au cochon et lutte pour des tissus, etc., organisés par les chefs ou par ceux qui président à la fête.*

*Beaucoup d'*arioi *participent à ces fêtes et y mettent beaucoup d'entrain...* (MORRISON, 1966, p. 161. Les parties soulignées du texte l'ont été par nous).

Commentaires

L'institution opère un contrôle sévère de la production en vue de moduler les quantités produites en fonction des besoins de la consommation et de ses inégalités de rythme dans le temps: l'organisation de festivités, qu'il s'agisse de celles qui accompagnent les rites religieux, les consécrations des chefs, la réalisation d'œuvres collectives ou le passage d'une troupe d'*Arioi* nécessitait l'accumulation de grandes masses de nourriture et occasionnait de grands rassemblements de population dont la subsistance devait être assurée. Du fait que la nature des productions ne permettait pas de constituer de grandes réserves de nourritures, hormis la possibilité de conserver les fruits de l'arbre à pain ou d'élever des cochons, l'accumulation ne pouvait être obtenue que par l'interdiction de récolter durant une certaine période. Cette interdiction portait sur les fruits, les cochons, le poisson. Morrison indique aussi (op. cit., p. 162) que l'interdiction de récolter dans une aire déterminée pouvait avoir pour motif d'obtenir la dispersion d'un grand nombre de visiteurs qui s'étaient rassemblés sur cette aire, l'impossibilité d'y obtenir de la nourriture obligeant les visiteurs à aller en chercher ailleurs ou même à s'en aller. Le *rahui* pouvait avoir aussi pour objet de permettre à la nature de reconstituer ses ressources lorsqu'une aire déterminée avait été l'objet d'une surconsommation: cela arrivait notamment, nous l'avons vu, lors du passage de troupes d'*Arioi;* on peut ajouter également qu'à la suite de guerre, lorsqu'un district avait été détruit, le *rahui* devait permettre la reconstitution des ressources naturelles.

Le texte montre que ce contrôle sévère est suivi d'une fête relativement longue (trois semaines) et cette fête paraît avoir tellement d'importance que le *rahui* est traité par l'auteur comme une « cérémonie » qui est « une sorte de période de réjouissance ». La festivité vient contrebalancer la coercition imposée, de même que lors de la réalisation d'œuvres collectives, elle vient contrebalancer la peine des réalisateurs de ces œuvres; elle tente de corriger l'asymétrie des rapports d'autorité. Mais il y a plus: par le canal des *arî'i* et de leurs officiers *(to'ofa* et *ra'atira),* un système de distribution, alimenté par les habitants concernés par le *rahui,* vient irriguer tout le reste de la population qui n'a pas été touché par ce *rahui.* Le texte de MORRISON n'est pas très clair et semble se rapporter, tantôt à une chefferie, tantôt à tout Tahiti, les dix-sept portions dont il fait état correspondant au dix-sept *fenua* qu'il cite par ailleurs (op. cit., p. 135).

Mais ce qui est important, c'est que le *rahui* oblige à une solidarité envers le reste de l'unité politique au sein de laquelle il a eu lieu ; il constitue un facteur de cohésion sociale au sein de l'ensemble de cette unité. Poursuivons. Si l'on fait le compte, et de la festivité de trois semaines qui suit le *rahui,* et de la distribution effectuée au bénéfice du reste de la collectivité, on peut se demander quel est, en quantités, l'avantage matériel du *rahui* et si les ressources que celui-ci a permis d'accumuler ne se trouvent pas dépensées, tant par la festivité que par la redistribution qui en suivent la clôture ; si, en définitive, le *rahui* a bien les objectifs économiques qu'on lui assigne, ou s'il n'a pas aussi, également, un objectif politique : celui de permettre le jeu de la hiérarchie sociale, celui de justifier le rôle des *ari'i* et de leurs officiers et de mobiliser à tour de rôle la population dans un *exercice de solidarité collective* contrôlé par ses chefs, un peu comme le *me* de la période chrétienne, qui, au-delà des ressources qu'il apporte à la société concernée (l'Église), met en jeu la solidarité de ses constituants paroissiaux, et à l'intérieur de la paroisse, des *'amuira'a* qui la constituent.

Un autre aspect de l'institution est exprimé par D. Oliver (1974, II, p. 633) qui voit dans le *rahui* aux mains du chef de congrégation parentale (ce chef de parenté détenteur d'un titre de chefferie et placé à la tête d'une communauté de fidèles d'un *marae*) l'aspect proscriptif d'un droit positif de ce chef à allouer les ressources naturelles (terres, produits de cueillette, sites de pêche) de sa communauté entre les membres de celle-ci. En outre, il y voit (ibid., p. 652), à la faveur de l'emboîtement de l'autorité des chefs découlant de leur situation hiérarchique un emboîtement des droits de *rahui.* Il s'agit là d'une conséquence logique de la hiérarchie des offices des différents chefs entendus au sens large *ari'i, ari'i ri'i, to'ofa, ra'atira.*

Phénomènes d'échanges

Bien qu'il parle d'« industrie et commerce », Morrison[67] souligne que les échanges se font plus par des présents que par un troc organisé :

> *Les tissus, nattes et l'huile sont les principaux articles de leur commerce si toutefois on peut utiliser ce mot, car c'est plutôt par la remise de présents que par le troc de commodités que se font les échanges* (op. cit., p. 130).

Suit la description de la fabrication des tissus et du procès de production que l'on a cité au paragraphe précédent.

Il cite les mots *tarahu* et *ho'o* pour désigner « leur façon de commercer »[68] et prend un certain nombre d'exemples :

(1) *Rapports avec un fabricant.* — Les gens sont censés s'approvisionner chez leurs voisins ; s'ils ne le peuvent pas (si les voisins ne disposent pas du

(67) Morrison, 1966, p. 134.

(68) Lemaître (1973) donne des mots *tarahu* et *ho'o,* dans son *Lexique du Tahitien contemporain,* les acceptions suivantes :
Tarahu : dette, devoir de l'argent, emprunter, louer, engager quelqu'un.
Ho'o tarahu : acheter à crédit.
Ho'o : prix, valeur, acheter, vendre. *Ho'o mai :* acheter. *Ho'o atu :* vendre.

produit qu'ils désirent en quantité suffisante), ils s'adressent à un plus gros producteur (MORRISON prend l'exemple de tissus et le demandeur s'adresse à un « entrepreneur », « un habitant quelconque des vallées dont l'activité principale est la fabrication des tissus »). Le procès d'échange qui s'instaure comporte deux phases :

— la proposition d'échange, la commande : le demandeur « prend un gros cochon ou deux », se rend chez le fabricant, « et se met d'accord » sur la commande (« une certaine quantité de tissu, correspondant à la valeur des cochons, à faire dans un temps donné ») ;

— l'exécution de la commande :

> *L'entrepreneur rassemble ses voisins et leur dit qu'il veut tant de tissu pour telle date ; ceux qui sont d'accord lui en font part et une fête est organisée au cours de laquelle les cochons sont rôtis et mangés, après quoi, les hommes ayant fourni l'écorce, les femmes se réunissent et la transforment en tissu. Une fois terminé, le tissu est livré à l'acheteur...* (Ibid., pp. 134-135).

— sanction en cas de non-exécution :

> *...Au cas où l'entrepreneur ne remplit pas ses engagements, l'acheteur peut piller sa maison comme s'il s'agissait d'un vol.*

(2) *Commande d'une maison ou d'une pirogue.* — Le demandeur engage un ou deux charpentiers ; ceux-ci font l'estimation du travail à exécuter sous forme de produits (cochons, tissu, huile, nattes, etc.). Puis les charpentiers exécutent la commande et le demandeur leur fournit des provisions durant toute la durée de leur travail, provisions qui sont prises en déduction de la rémunération estimée en produits. Lorsque la commande est terminée, le reste de la rémunération est versé. Sanction : faute de versement, ou en cas de négligence dans l'exécution de la convention de versement de la rémunération et si les voisins estiment que le travail exécuté correspond à l'accord conclu, la maison du demandeur peut être pillée.

(3) *Approvisionnement en poisson : rapports entre un particulier et un pêcheur.* — Le demandeur apporte un cochon au pêcheur

> *et d'après la taille de l'animal,* (il) *se met d'accord avec le pêcheur pour recevoir du poisson pendant un ou plusieurs mois, compte tenu des périodes de mauvais temps.*
>
> *Les conditions sont considérées comme remplies lorsque le pêcheur apporte autant de poisson que la famille peut en manger ; s'il faillit à sa promesse, il peut être pillé...*
>
> *Un accord est quelquefois conclu pour une fourniture de poisson tous les deux jours ; lorsque le pêcheur s'exécute de façon satisfaisante, ils lui font une fête et le poisson qu'il apporte vaut quelquefois dix fois le prix sur la base d'un échange normal* (Ibid., p. 135).

(4) *Emploi de main-d'œuvre :*

> *...Si quelqu'un a besoin d'aide pour cultiver un champ de taro ou d'igname, il emploie ses travailleurs...* (en) *leur payant le travail par moitié ou même entier à l'avance, mais la manière habituelle est sous forme de cadeaux et de présents...* (Ibid.).

Ces différents cas de transactions présentent un certain nombre de traits communs :

— le demandeur amorce la transaction avec le détenteur de l'offre par un présent initial dont le volume détermine la fourniture de la prestation (quantité,

rythme et délai de livraison); dans le cas où la prestation consistait en une construction et nécessitait de la part des spécialistes une évaluation, il n'y a évidemment pas de présent initial déterminant le volume de la commande, puisque le demandeur est incapable de faire cette détermination;

— il s'agit toujours d'une commande à l'avance: effectuer une fourniture de produit (tissu, poisson), de produit et de travail (construction d'une maison ou d'une pirogue), de travail (cultiver un champ) et le paiement se fait d'avance ou, tout au plus, est échelonné au fur et à mesure de la fourniture de la prestation (construction);

— la sanction est exemplaire: le pillage de la partie en défaut; lorsqu'il y a eu présent-paiement du demandeur à l'avance, la sanction concerne le fournisseur qui doit effectuer en échange la prestation; lorsque c'est le fournisseur qui attend en contrepartie de sa prestation la rémunération en produits que doit lui verser le demandeur, la sanction porte sur l'exécution par ce dernier du versement de la rémunération, après vérification toutefois que la prestation a été correctement fournie;

— festivités: elles apparaissent dans deux cas (la production de tissus pour l'entrepreneur-vendeur et la fourniture du poisson) et semblent avoir une fonction de stimulation de la production: l'entrepreneur en tissu organise, avec les cochons qui sont un présent-paiement à l'avance, une fête dont il régale les travailleurs dont il attend les prestations; dans l'autre cas, il s'agit d'une fête de remerciement, mais qui stimulera les livraisons futures de poisson (dix fois la valeur des échanges normaux).

On a, nous semble-t-il, affaire à l'illustration d'une conception très personnalisée des transactions. *Pas de marchands*, seulement des producteurs (artisans, pêcheurs) susceptibles de répondre à la demande de quelques produits ou services: fourniture de tissus, nattes, huile, poisson, construction de maisons ou pirogues. L'entrepreneur en tissus, selon les termes de MORRISON, peut faire illusion: il n'est qu'un producteur qui fait transformer la matière première tirée de sa terre par les tenanciers de celle-ci, les hommes extrayant l'écorce et les femmes la traitant. *Un très petit nombre*, semble-t-il, *de types de transactions*, bien des fabrications étant obtenues par le travail de ceux qui en ont besoin, c'est-à-dire dans le cadre d'une économie d'autosubsistance; encore faut-il peut-être avancer l'hypothèse que les transactions que MORRISON nous présente peuvent ne concerner qu'une petite partie de la société: le monde des *ra'atira*, des *to'ofa* qui a des besoins plus sophistiqués que les couches inférieures de la population et recourt à des spécialistes; on peut penser, même si l'on n'a pas de preuve, que tous les dépendants, en particulier ceux qui vivaient loin à l'intérieur des vallées, n'avaient pas besoin de recourir à un spécialiste pour bâtir leur hutte, ni n'avaient pas l'usage de beaux tissus de *tapa* blancs ou bien ornés pour se vêtir: donc, on avait affaire à *un petit nombre de transactions typées intéressant une faible fraction numérique* (mais fraction dominante) de la société, donc, du point de vue économique, rien qui ressemble à un véritable marché. Enfin, *pas de monnaie dans ces transactions.* Les cochons semblent, cependant et apparemment, jouer ce rôle puisqu'on les trouve dans les différents exemples de transactions qui nous sont présentés et qu'il semble qu'il y ait des équivalences entre les cochons et le volume des prestations demandées: suivant la grosseur du cochon correspondent des longueurs différentes de tissus, des fréquences variables dans la fourniture de poisson; en outre, la notation que le pêcheur fournit en poisson,

jusqu'à dix fois ce qui est l'échange normal, implique une certaine standardisation des échanges. On fera toutefois deux réserves :

(1) Quant à la fonction des cochons d'être *un standard général*[69] ; le cochon est d'abord un présent : dans un cas, on le cuit et on en fait un festin pour les travailleurs[70] ; dans un autre, il entre en composition avec d'autres produits dans une rémunération dont une partie sert de menu aux spécialistes à l'ouvrage durant le temps que dure le travail[71]. Et si l'on voulait le considérer comme un standard général, ce serait, comme on vient de le dire, pour un petit nombre d'échanges intéressant un petit nombre de gens.

(2) Quant à la validité, eu égard aux Tahitiens, de ce que nous raconte MORRISON. Ce dernier a passé plusieurs années à Tahiti avec plus d'une dizaine de ses compagnons ; ils avaient des besoins économiques qu'ils ont exprimés par les usages occidentaux d'échanges. Sans que les transactions décrites par MORRISON aient été absolument étrangères aux Tahitiens, il paraît vraisemblable que l'existence d'un groupe d'Européens, non inclus dans les réseaux sociaux habituels des Tahitiens, a stimulé quelques types de transactions, créé peut-être autour des Européens un petit marché, éventuellement donné l'idée à quelques Tahitiens d'y recourir pour leur propre compte ; d'ailleurs, si l'on y réfléchit, l'énumération des transactions que fait MORRISON correspond très exactement à ce dont les Européens avaient besoin ; se loger, circuler en pirogues, avoir du poisson, avoir des gens pour cultiver, acquérir de beaux *tapa* (pour leurs maîtresses tahitiennes). Que par ailleurs, MORRISON ait vu des Tahitiens se livrer aux transactions qu'il nous décrit n'est pas impossible non plus : n'oublions pas que celui qui va, dans peu d'années après le passage de MORRISON, devenir Tu (Pomare II) ne se trouvera empêché que par la mort de faire avec la Nouvelle-Hollande du commerce d'import-export. La rapidité d'adaptation dont les Tahitiens ont toujours fait preuve, leur aptitude à saisir les novations expliquent ce recours à des transactions dont ils pouvaient être normalement dispensés de par le système traditionnel de prestations qui découle de la stratification sociale et qui repose sur le prélèvement. Le système de transactions décrit met, au contraire, en jeu un principe de réciprocité et ne peut s'établir qu'entre maisonnées placées, non en position de domination/subordination, mais dans une position d'égalité.

---

(69) Un équivalent général. Les économistes traditionnellement définissent la monnaie par ses trois fonctions : a) d'instrument de mesure de valeur, b) d'instrument des échanges, c) de réserve de valeur (MARCHAL et BARRE, 1958, *Économie politique,* Paris, P.U.F., II, pp. 289-290). Cela correspond à la monnaie à usage général *(general-purpose money)* que les anthropologues économistes opposent à la monnaie à usage spécifique *(special-purpose money)* (POLANYI, 1965, *Trade and Market in the Early Empires.* New York, The Free Press, pp. 264-266) ; il s'agit assez souvent, dans ce cas, de monnaies multiples ayant-cours au sein d'une même économie. L'existence, au sein d'une économie, d'un produit servant d'équivalent général, même s'il ne remplit pas toutes les fonctions assignées à la monnaie par les économistes, peut le faire considérer comme monnaie du moment qu'il sert d'équivalent général d'échanges.

(70) Dans l'exemple de la fabrication de tissus.

(71) Dans l'exemple de la construction d'une maison ou d'une pirogue.

HOSPITALITÉ ET FESTIVITÉS : CONSOMMATION DE PRESTIGE

Les traditions d'hospitalité

Réservées par les Tahitiens à leurs visiteurs, elles se sont perpétuées jusqu'à nous et c'est le caractère sinon chaleureux, du moins amical de l'accueil, qui a frappé les premiers Européens : et les incidents qui émaillèrent très vite les contacts (Wallis, Cook) sont moins dus aux incartades des insulaires qu'à la rudesse de la réaction d'Européens extrêmement sévères dans leurs rapports avec leurs concitoyens eux-mêmes[72]. On a pu quelque peu railler Bougainville pour sa description idyllique de la société tahitienne[73], mais la qualité des rapports qu'entretint Maximo Rodriguez avec les *ari'i* dont il devint le frère adoptif et l'ami vient confirmer la prédisposition des insulaires au bon accueil des étrangers : et si les relations avec Cook puis avec les visiteurs ultérieurs tendent à dégénérer en un vulgaire négoce, c'est que la recherche fébrile de *hogs* (cochons) pour faire du porc salé, d'abord pour la subsistance des premiers navires qui touchent Tahiti, ensuite pour ravitailler la colonie de Port-Jackson, tend à placer les relations sur ce plan-là et, à ce jeu, les Tahitiens savent se montrer aussi âpres que leurs visiteurs qui n'obtiendront des cochons, donnés avec parcimonie, que contre des demandes incessantes et croissantes de clous, d'armes et de munitions et d'alcool[74]. Somme toute, les Tahitiens rendirent aux Européens la monnaie de leur pièce : à l'ami on donne de l'amitié, avec le marchand, on fait du commerce.

Les observations de MORRISON sur l'hospitalité des Tahitiens entre eux sont révélatrices d'un phénomène qui a, naturellement, des aspects économiques.

— Les chefs *(ari'i* et vraisemblablement les chefs inférieurs) disposaient dans chaque district de plusieurs « maisons longues »[75] pour les visiteurs qui, dès leur arrivée, faisaient prévenir une personne de rang assez proche, laquelle apportait aux visiteurs des provisions ; et tant que durait le séjour, chaque personne de même rang habitant dans le district apportait des provisions à tour de rôle pour les visiteurs. Il y avait là, au profit des visiteurs, prestations des personnes de même rang qui, à leur tour, en visite, pouvaient bénéficier de prestations identiques, donc existence d'un réseau de *prestations virtuelles réciproques* à

(72) Les faits qui font réagir les Européens sont de deux sortes : des chapardages, des attaques des Tahitiens ; les chapardages entraînent coups de mousquets et blessures, voire mort de Tahitiens, également des coups de canons ; les attaques des Tahitiens (par flèches ou jets de pierre) ont pour origine les attitudes équivoques (ou peut-être trop claires pour les Tahitiens) des Européens : planter un pavillon de prise de possession, s'installer à terre ; la riposte des Européens se fait à coups de canon. La visite de Wallis (cinq semaines) est émaillée d'incidents de ce genre. Celles de Cook n'en sont pas exemptes. Même la visite de Bougainville se solde par la mort mystérieuse (?) de quatre autochtones par des gens de son équipage.

(73) OLIVER, 1974, p. 44.

(74) *Transactions on board of the Armed Colonial brig Norfolk at Otaheita 1801 and 1802 by William House, manuscript C 229, Mitchell Library (Sydney).* Je cite (page 7) : *January 22. — This day I began to barter for hogs and purchased six good hogs for two small axes and 4 tomahawk, began to built the furnace for sealding the hogs. Ediah* (Itia) *and her Lord* (Pomare I) *on board about 2 hours, and ate and drank their fill. I also received from Ediah some cocoanuts and bread fruits.*

Même page, 23 janvier : *This morning I purchased... and at the afternoon, had the visit from Pomare... ; thus came on board for no other purpose than eat and drink.*

(75) « Certaines de ces maisons ont 50 m de long, de 15 à 20 de large et de 10 à 12 m de hauteur » (MORRISON, 1966, p. 157). Voir aussi C. ORLIAC *(Matériaux pour l'étude des habitations préhistoriques à Tahiti)*, op. cit., supra.

chaque niveau de la hiérarchie sociale, réseau recouvrant l'étendue de la formation tahitienne, c'est-à-dire Tahiti et Moorea, les autres îles du Vent et les îles Sous-le-Vent.

— « *Lorsqu'une personne de classe quelconque* » *traverse un district et désire s'y arrêter sans y connaître quelqu'un qui puisse l'inviter, elle se rend chez le premier ra'atira venu,* « *elle* (y) *reçoit les compliments d'usage* », le maître de maison pour l'homme (et la maîtresse pour sa femme) font préparer des provisions pour leurs visiteurs car — ajoute MORRISON — « *c'est pour eux une joie particulière d'avoir eu la bonne fortune* de *voir des étrangers venir dans leur maison* et *dès lors ils se considèrent amis pour toujours même s'ils se voient pour la première fois* » (MORRISON, 1966, p. 157; c'est nous qui soulignons).

On peut certes se demander si les *manahune* étaient reçus par des *ra'atira* et si donc l'expression « classe quelconque » est bien fondée; s'il en était ainsi, les *ra'atira* auraient joué un rôle d'hôtes institutionnels, à la charnière des strates dominantes et des strates dépendantes, tout comme leur qualité de « propriétaire » (ou de détenteur) de la terre les plaçait en dessous des tenants de titres les plus élevés (*ari'i* et leurs officiers) desquels ils tenaient la terre et au-dessus des *manahune* auxquels ils la concédaient; de toute façon, les *ra'atira* apparaissaient dans cette fonction d'hôtes (ou d'organisateurs de l'accueil) pour les uns ou les autres comme les personnages clés des districts. Quoi qu'il en soit, le fait de leur rendre visite et leur demander l'hospitalité: 1) repose sur une valeur d'hospitalité dont l'exercice pour celui qui accueille est un bienheureux hasard (on est heureux de recevoir, pour soi, peut-être aussi vis-à-vis d'autrui; il n'est pas clair, dans le texte, que cela donne du prestige mais, en revanche, refuser de recevoir ferait honte); 2) crée un lien affectif qui ne se distendra jamais, c'est-à-dire que celui qui accueille est sûr d'être accueilli à son tour.

— Lorsqu'il s'agit d'un « chef » ou d'une « personne de qualité » (c'est-à-dire un *ari'i* ou un chef inférieur ou officier d'*ari'i*), la réception implique la célébration d'une cérémonie définie comme une « offrande de paix » (MORRISON, ibid). Cette cérémonie est complexe et s'accompagne, à chaque offrande, d'un apport considérable de présents: le mieux est de citer le texte de MORRISON.

> *Lorsqu'un chef ou une personne de qualité d'une autre île vient leur rendre visite, ils pratiquent une cérémonie appelée* utu... *de la façon suivante: le chef ou étranger s'étant installé dans* une des nombreuses maisons qui existent dans chaque district pour les étrangers, *les chefs et gens du district se réunissent avec leurs présents, chaque chef accompagné d'un prêtre muni de jeunes bananiers et de cochons; ...le prêtre du premier chef attache un cochon et un paquet de plumes rouges à un jeune bananier, ...souhait(e) la bienvenue à l'étranger de la part de son maître et de la population et dépose le bananier et le cochon aux pieds de l'étranger qui prend les plumes rouges... Un certain nombre de cochons et de tissus sont ensuite apportés par les hommes du chef* (les teuteu, *serviteurs, ou des dépendants directement sous les ordres de l'*ari'i). *Puis les chefs de deuxième rang* (ari'i ri'i *ou plus probablement des* to'ofa) *et les propriétaires terriens* (les ra'atira) *accomplissent le même cérémonial... avec* un bananier qui, en toutes occasions, est l'emblème de la paix et comme tel utilisé dans toutes les cérémonies religieuses ou civiles.
>
> *Les présents de cochons et d'étoffes sont ensuite apportés et lorsque toute la population a présenté ses offrandes et cadeaux, l'étranger est invité à un repas de cochons rôtis, de fruits de l'arbre à pain, etc.,* réservé à lui seul et à sa suite. *J'ai vu à une de ces fêtes 50 cochons rôtis et autant de*

provisions que 100 hommes pourraient en porter, préparés pour un étranger de qualité et pour une journée seulement ; *et cela répété* pendant plusieurs jours dans le même district, *chaque personne de même rang fournissant une journée de victuailles* (MORRISON, ibid., les mots et phrases en romain et les parenthèses sont de nous).

Analysons brièvement ce texte. On y trouve :

(a) L'offrande du bananier, rite de paix effectué avec le plus haut chef du district à la tête de ses dépendants, puis successivement avec les chefs de niveaux inférieurs et leurs dépendants jusqu'aux *ra'atira*, les chefs du rang le plus inférieur qui commandent les dépendants tenanciers de la terre ; ainsi, l'étranger se trouve-t-il symboliquement en paix avec toute la population du district, de l'*ari'i* jusqu'à ceux de l'ordre le plus inférieur, et cela par l'accomplissement formel d'un rite avec chaque groupe social qui compose la population ; cette offrande s'accompagne d'un présent de plumes rouges que l'étranger « prend... et met à ses oreilles ou dans les cheveux » et que l'on peut, à mon sens, comprendre comme une acceptation de la paix offerte, voire un remerciement pour l'accueil qui lui est fait.

(b) La consécration religieuse de l'accueil, notamment par la présence du prêtre auprès du chef.

(c) L'abondance des dons : nourriture (cochons, fruits de l'arbre à pain) mais aussi biens durables, telles les étoffes ; les chiffres avancés par MORRISON concernant « un étranger de qualité », c'est-à-dire peut-être un *ra'atira* ou une personne de rang supérieur, supposent la fourniture d'importantes prestations de leurs dépendants à ceux qui accomplissent la fonction d'hôtes ; et des déplacements fréquents de « gentilshommes » — *ra'atira* — ou de gens de conditions supérieures devaient constituer pour les producteurs — agriculteurs, collecteurs, pêcheurs, fabricants de tissus — *une charge considérable,* eu égard à la masse des besoins de produits que chaque déplacement occasionnait. Un peu plus loin, dans le même texte, l'auteur souligne que les « gentilshommes » étant dans un district plus nombreux que les chefs de rang supérieur, ceux qui voyageaient en cette qualité étaient « somptueusement traités », séjournaient dans le district « dans une fête ininterrompue », « leur arriv(ant) de passer un mois » et « ne se pres(sant) jamais lorsqu'ils sont en visite ».

(d) L'aspect de fête qui est souligné par le texte et qui devait par contagion atteindre les hôtes : certes MORRISON écrit que : « Toutes les provisions pour les visiteurs doivent être emmenées avec eux (c'est nous qui soulignons) *ce ne serait pas bien recevoir que de partager avec eux* » (MORRISON, ibid., p. 158), mais on peut penser que les fêtes offertes aux visiteurs étaient aussi l'occasion de fêtes pour les hôtes, les prestations fournies pour les alimenter devant être simplement un peu plus grosses.

— Autre point à souligner : les gens de condition inférieure recevaient ceux de leur rang de la même façon, « mais la plupart d'entre eux préfér(aient) être reçus en tant que membres de la suite d'un chef ou d'un gentilhomme » (ibid.) ; en clair, cela signifie que les *manahune* voyageaient et étaient reçus par les leurs comme les gens de condition supérieure mais « selon leurs possibilités », qui étaient naturellement plus réduites puisque, non seulement ils ne bénéficiaient pas de prestations fournies par autrui, mais ils avaient à en fournir à leurs « gentilshommes » et « seigneurs » ; en outre, ils avaient beaucoup moins de temps à

leur disposition que lesdits gentilshommes et chefs et, de ce fait, ne faisaient pas de grands voyages — d'une île à l'autre, par exemple — que lorsqu'ils étaient enrôlés dans la suite de leur *ra'atira* ou de leur *to'ofa* au cours des voyages de ces derniers.

— Les simples visites d'égal à égal à l'intérieur du district se faisaient avec un cérémonial approprié: bienvenue souhaitée au visiteur, fête préparée par le maître de maison; celui-ci s'enquérait de l'objet de la visite et si les visiteurs faisaient une requête, on leur offrait un présent de cochons et de tissus en attendant d'y satisfaire; « *et si le maître de maison n'(avait) pas ce que deman(daient) ses visiteurs, il les suppli(ait) de rester chez lui jusqu'à ce qu'il (ait pu) se procurer chez ses voisins ce qu'ils désir(aient)* » (ibid.).

— Enfin, ces visites pouvaient se prolonger, les hôtes suppliant les visiteurs « *de rester avec eux jusqu'à ce qu'ils soient entièrement satisfaits de l'hospitalité reçue, car* (c'est moi qui souligne) *s'ils partaient insatisfaits,* ce serait une mauvaise réputation pour la famille » (ibid.).

Résumons l'essentiel de cette tradition d'hospitalité aux rites complexes.

(1) Elle est l'occasion de fêtes qui donnent lieu à de grandes consommations de nourriture et à d'importants transferts de présents donnés par les hôtes aux visiteurs: il faut que ces derniers soient amplement satisfaits de l'hospitalité offerte (« ceux qui n'ont pas été bien traités ne manquant jamais de dire combien ils ont été abusés », ce n'est pas bien recevoir que partager avec les visiteurs ce qu'on leur donne); donc, on doit leur donner beaucoup, ne pas être avare, ladre. Et comme les visites étaient fréquentes, que tout le monde se trouvait concerné, soit comme hôtes, soit comme visiteurs, soit comme membre de la suite des visiteurs, qu'enfin, ces visites entraînaient des visites réciproques, on peut dire qu'on avait affaire, par le biais des visites, des voyages, de l'hospitalité et des fêtes et des traditions de largesses et de libéralité, à *une antique société de consommation* dont l'atmosphère rappelle celle des récits homériques, à ceci près que la nature polynésienne était plus généreuse et se laissait arracher ses ressources plus facilement que la nature méditerranéenne et que l'abondance homérique était plus celle des châteaux que celle des paysans grecs.

(2) Comme toute activité chez les Tahitiens, l'hospitalité est sanctifiée par la religion.

(3) Elle signifie un état de paix. La formation tahitienne ancienne était, sous de nombreux rapports, avons-nous dit, une société militaire, organisée pour faire la guerre: l'organisation hiérarchique, l'existence de corps de soldats, l'existence d'une masse de dépendants susceptibles de fournir les prestations économiques nécessaires — « l'intendance, voire la piétaille » —, le caractère formel, voire cérémoniel des conflits et de leurs phases (déclaration de guerre, raccommodement de la paix), les aspects religieux d'offrandes au *marae* avant et après le conflit, tout cela faisait de la guerre un phénomène social important dont le pendant antinomique était constitué par la fête que permettaient la tradition d'hospitalité, les voyages et l'état de paix. De cette dualité guerre paix qui était implicitement contenue dans les rapports humains découlait la nécessité, lors de nouveaux rapports — une visite — d'annoncer ses intentions; l'offrande initiale de paix, lors de la visite, signifiait aussi que l'on s'interdisait de se quereller au cours de celle-ci.

Autrement dit, la société tahitienne ancienne fonctionnait selon deux séquences : la séquence guerre qui était mort, destruction ; la séquence paix qui était fête grâce à la tradition d'hospitalité, au goût des visites et des voyages et à l'esprit de largesse et de libéralités qui prévalait dans les rapports non guerriers.

(4) Au plan économique, l'hospitalité met en jeu les deux principes fondamentaux de réciprocité et de prestation : réciprocité entre gens de même condition, entre l'hôte et le visiteur ; réciprocité parce que tout hôte a été et sera visiteur, tout visiteur a été et sera hôte : il ne s'agit pas forcément et de façon limitative d'une réciprocité bilatérale entre A et B, mais d'une réciprocité générale concernant les gens de même rang R_n ; prestation, parce que l'hospitalité entre gens de condition supérieure suppose la fourniture de prestations par les dépendants des hôtes qui serviront à alimenter ce qu'on appellera le *fonds d'hospitalité* pour les visiteurs et dont les dépendants de la suite de ces derniers bénéficieront éventuellement : à ce titre, il y aura *redistribution* car les dépendants qui en bénéficient ont été ceux qui ont fourni des prestations lorsque les actuels visiteurs étaient précédemment des hôtes ; car les dépendants actuels, qui fournissent des prestations aux hôtes pour qu'ils accueillent leurs actuels visiteurs, percevront des prestations lorsqu'ils se trouveront dans la suite de leurs chefs devenus visiteurs, une part des prestations qu'auront fourni les dépendants de leurs hôtes futurs, et ainsi par le jeu de la réciprocité entre dominants, ils bénéficieront d'une redistribution au niveau du réseau d'hospitalité réciproque dans lequel se trouvent inclus leurs propres dominants.

(5) Au plan social, les rapports d'hospitalité éclairent un peu plus le problème de la stratification ou, plus exactement, font disparaître certaines ambiguïtés, notamment en ce qui concerne les *manahune*. S'il était clair que ces derniers constituaient les tenanciers des *ra'atira*, on pouvait se demander s'ils pouvaient être directement dépendants de gens de condition supérieure, *to'ofa* voire *arî'i* ; or, MORRISON dit que la plupart des gens « de classe inférieure » « préfèrent être reçus en tant que membres de la suite d'un chef ou d'un gentilhomme », ce qui exclut les *ra'atira* (gentilshommes) des « classes inférieures » dont il parle et limite celles-ci aux *manahune* : et cela place ces derniers dans la dépendance des *ra'atira* et des chefs, c'est-à-dire des *to'ofa*, voire des *arî'i rî'i et des arî'i* ; en outre, la participation des *manahune* au groupe qui forme la suite de leurs chefs et le bénéfice qu'ils tirent à ce titre de la redistribution dont on parlait précédemment éclairent leur sort d'un jour beaucoup plus doux que leur qualité de prestateurs perpétuels ne le laissait croire : bien qu'ils tiennent la terre pour d'autres et qu'ils soient astreints à des prestations, les dépendants ont leurs propres maisons (cf. supra, chap. précédent), peuvent se visiter et voyager — ne sont donc pas assignés à résidence, tels des serfs attachés à la glèbe —, et participent à ces cycles de festivités générales qui semblent caractériser l'état de paix dans l'ancienne société tahitienne.

*
* *

Un peu plus loin, l'auteur écrit d'ailleurs :

> *Ceux qui travaillent la terre la tiennent du* toofa, *seigneur, ou du* raatira, *gentilhomme, auxquels ils payent un loyer en fabriquant du tissu si*

le propriétaire en veut, ou en lui fournissant des cochons s'ils en ont; s'ils n'en ont pas, il n'en réclame pas et ne les force jamais à se procurer ce qu'ils ne possèdent pas (ibid., pp. 158-159). L'explication que donne MORRISON de cette modération repose sur la crainte des prestataires de passer pour cupides:

Il n'est pas honteux d'être pauvre et on n'en est pas moins considéré pour cela, mais être riche et cupide est un affront à la nature humaine... (ibid).

Ce texte a des correspondances actuelles dans les idées de *honte* attachées à des comportements d'avarice et de ladrerie et dans celles de pitié *(arofa)* et de générosité; l'auteur poursuit:

...et si un homme fait preuve de ce défaut en refusant de donner librement ce qu'il possède, ses voisins ont tôt fait de le mettre au niveau des plus pauvres, en le débarrassant de tout ce qu'il possède....

Un homme de ce genre est une personne haïssable et plutôt que d'être taxé de cupidité et d'avarice, il préférera donner tout ce qu'il a sur le dos et se promener nu jusqu'à ce qu'il puisse se procurer des vêtements (ibid., p. 159).

Au point où nous sommes rendus dans notre analyse du système économique ancien, il apparaît que la notion de *redistribution*, qui constituait l'une des pièces maîtresses du schéma économique polynésien et que nous avons retrouvée dans l'analyse des comportements contemporains, paraît mal définie dans le système tahitien préeuropéen, du moins dans notre lecture du « Journal » de MORRISON. Pourtant, ce que l'on vient de citer montre le caractère essentiel de la fonction de distribution: on ne peut pas avoir de la richesse sans la distribuer et si l'on ne distribue pas, autrui s'en chargera; d'ailleurs, nul ne saurait s'exposer sans honte à refuser de distribuer. Donc, joue *un principe de distribution:* à quel niveau?

— d'abord, sans nul doute, au niveau des *manahune*: le pillage du voisin cupide se comprend mieux s'il s'agit d'une maisonnée de gens de petite condition que s'il s'agit d'un *ari'i*; ce serait alors une guerre;

— mais cela devait jouer également au niveau des chefs et *ra'atira* vis-à-vis de leurs dépendants: il s'agit là, alors, de *redistribution.* Si l'on admet avec MORRISON que les chefs et *ra'atira* n'exigeaient pas de leurs tenanciers *manahune* des prestations que ceux-ci ne pouvaient fournir, ce, pour éviter de paraître cupides, et par *arofa* (pitié), dirions-nous aujourd'hui, on doit bien admettre que le péché de cupidité ou d'avarice concernait aussi la richesse accumulée, comme pour les petites gens, et que pour éviter ce péché, le chef se trouvait dans l'obligation de redistribuer. La redistribution apparaît ainsi, comme dans le modèle tiré de l'analyse de l'économie polynésienne, comme la contrepartie des prestations et de leur accumulation.

Les festivités

L'*état de paix*, caractérisé par une succession de festivités engendrées par les voyages et visites que faisaient les anciens Tahitiens de toutes conditions — festivités « informelles », dirons-nous — et auxquelles venaient s'ajouter les festivités propres aux *Arioi*, lesquelles n'étaient pas sans retombées sur la population, était aussi meublé par toutes les festivités « formelles », occasionnées par le cycle de la vie individuelle et sociale et qui étaient étroitement rattachées au cérémonial religieux.

Une simple énumération convaincra de la place qu'elles occupaient dans la vie des Tahitiens.

Les prémices, dont nous avons analysé un exemple avec ceux des *'uru* (fruits de l'arbre à pain), concernaient non seulement les premiers fruits, mais les premiers poissons pris avec le nouveau filet et ou la pirogue neuve, le premier cochon de la portée ou l'un des poulets de la couvée ; un poulet ou un cochon était offert à la naissance d'un enfant ; pour l'inauguration d'une pirogue ou d'un filet neuf, des offrandes étaient également faites ; prémices et offrandes allaient, d'une part au *marae* où ils étaient accompagnés de prières d'action de grâce ou de succès, et là se formaient deux flux, l'un vers les dieux (exposition sur le *fatarau,* autel des offrandes), l'autre vers les prêtres pour leur propre consommation ; d'autre part, au chef (c'est-à-dire à l'*ari'i*), au « seigneur du lieu » (le *to'ofa*) et au « propriétaire de la terre », c'est-à-dire au *ra'atira* (et aux *manahune* dans les régions où ces derniers possédaient ce droit).

Fêtes sur le marae

De nombreuses offrandes volontaires étaient faites sur le *marae* : la tête et les entrailles de cochon aux prêtres, poitrine et épaule à l'*ari'i*, ou à défaut, au prêtre. Différentes cérémonies sanctionnaient au *marae* les divers actes de la vie (ce que l'on appelle en termes classiques « le cycle de la vie individuelle ») : à la naissance et dans les premiers jours de l'enfance, pour le passage à l'état adulte, pour adopter un ami, pour se marier ; elles sont appelées *amoa* pour les garçons, *faatoi* pour les filles et reposent sur la notion de sacré qui, pour les garçons comme pour les filles, vient de ce que l'enfant qui vient de naître est porté au *marae* et contracte ainsi le caractère sacré qui baigne ce lieu et son enceinte : les cérémonies *amoa* et *faatoi* ont alors pour objet de faire disparaître l'état sacré dont l'enfant et sa mère (qui vivent à proximité du *marae* pendant les premiers jours qui suivent la naissance) sont revêtus. Ces « désacralisations » qui s'accompagnaient d'offrandes de cochons, poulets, poissons étaient également nécessaires plus tard[76] et étaient l'occasion de *grandes festivités* car, écrit MORRISON « *ils* (les Tahitiens) *ne cherchaient pas à économiser dans l'exécution de ces rites qui donnent lieu à de grandes festivités* » (ibid., p. 154).

La fréquence de ces rites appelés *amoa* impliquait l'existence de nombreux *marae* et l'auteur, parlant des rites de la naissance et du transport de l'enfant « au *marae* familial », nous affirme que « chaque famille en possède un *(marae)* » (ibid., p. 153).

C'est là une affirmation qui vient rappelons-le, à l'appui de ce que suggère Douglas OLIVER d'une organisation sociale tahitienne ancienne fondée sur les *marae*, les congrégations (assemblées de fidèles) qui s'y réunissaient, les titres qui honoraient de par leur rang généalogique les principaux fidèles et qui servaient de base à la hiérarchie sociale et politique. Cette construction qui a le mérite de surmonter les difficultés d'une explication en termes de stratification lignagère est

(76) « *Lorsque l'enfant est un garçon, il y a encore un* amoa *nécessaire lorsqu'il adopte un ami et c'est tout ce qui est nécessaire pour son accession à la liberté. Tout ce qu'il touche pendant la période de sa minorité ou de son état sacré est rendu sacré par ce contact et devient de ce fait inutilisable pour toute autre personne. Si l'enfant est une fille, il y a deux autres* amoa*; l'un lorsqu'elle vient de se marier pour permettre à ses parents masculins de manger la nourriture qu'elle a touchée et un autre pour que son mari et elle puissent manger dans le même plat...* » (MORRISON, op. cit., p. 154).

très valable pour ce qui concernait les strates les plus hautes de la société, correspondant aux grands *marae* royaux ou lignages et aux titres les plus prestigieux; mais elle apparaît malheureusement moins sûre lorsqu'il s'agit des strates les plus basses, non en ce qui concerne forcément l'existence de *marae* familiaux dont les structures devaient être seulement beaucoup plus simples, mais quant à l'existence de congrégations organisées autour de titres (familiaux) analogues aux titres royaux ou princiers, existence que l'on peut seulement déduire de celle des *marae* et de l'esprit religieux des Tahitiens[77].

En effet, la célébration de nombreuses autres fêtes impliquant des rites religieux accomplis sur les *marae* vient à l'appui du premier volet de la thèse d'OLIVER : la généralité du phénomène et la fréquence des lieux de culte. Ces fêtes étaient de deux sortes: des fêtes proprement religieuses dont on a donné un aperçu lors de la description des rites sur le *marae* (dédicace d'un *marae* royal, érection des autels d'offrandes, *pure ari'i* ou prière du roi, rassemblement et déshabillage des dieux, fête de la maturation de l'année, réparation des péchés commis par les prêtres); des fêtes qui impliquaient des rites accomplis au *marae* telles les fêtes de prémices, d'inauguration de filet de pêche ou de pirogue neuve, les rites d'hospitalité, la fête de levée de *rahui*, les fêtes pour la construction des pirogues, de déclaration de guerre et de conclusion de la paix, le rite de raccommodement des familles entre le vainqueur et celui qu'il a tué. MORRISON ajoute à ces fêtes des cérémonies qu'il appelle *opu nui* et qui concernent les personnes *ra'a* (sacrées) et les fêtes de femmes qu'il appelle *oehamu*[78].

La fête et le prestige: la vengeance de Maraa

Cette légende est racontée par Teuira HENRY (1962, pp. 249 et suiv.). On se propose ici d'en faire l'analyse.

Le sujet: deux pêcheurs de Maraa, subdivision du district de Paea, à Tahiti, sont mis à mort par les gens de Matahihae, district de la presqu'île de Taiarapu, à Tahiti-iti[79] pour avoir voulu tromper les dieux. Les gens de Maraa considèrent que la sanction est excessive et frappant deux des leurs, constitue un affront à leur égard dont ils décident de tirer vengeance. A cette fin, ils font une invitation cérémonielle aux gens de Matahihae au cours de laquelle ils vont perpétrer leur vengeance et pour ce, ils font à Matahihae une visite cérémonielle d'invitation.

COMMUNAUTÉ

C'est l'honneur de la communauté de Maraa qui est mis en cause. La vengeance consiste à relever le prestige de Maraa atteint par la mise à mort perpétrée par les gens de Matahihae. Le conte met en scène des communautés en tant que telles, structurées (espace, *marae*, terrain

(77) Cf. chapitre II précédent.

(78) « *...ils ont une cérémonie sur le* marae *à laquelle seuls peuvent assister les* raa *ou hommes sacrés; c'est une fête avec des cochons et d'autres nourritures et aussi beaucoup de* ava. *Ces cérémonies ont lieu surtout sur les* marae *de familles appartenant aux* raatira *et sont appelées* opu nui*; y assistent le chef du* patu, *tous les prêtres et* raatira... ».

« *Les femmes ont aussi leurs fêtes appelées* oehamu ; *elles y mangent généralement du poisson. Leurs serviteurs de sexe masculin peuvent y participer, ainsi que tout autre homme...* »

Le terme opu nui *(littéralement gros ventre) désigne aussi les gardiens de* marae (cf. chap. II, supra).

(79) Il y a dans le texte de Teuira HENRY une ambiguïté sur la localisation de ce district. Selon HENRY, Matahihae est l'ancien nom du district de Teahupoo, mais c'est aussi le *marae* royal commun aux deux districts voisins de Teahupoo et de Mataoae. Teahupoo qui signifie mur de têtes est un nom nouveau; par ailleurs, il peut y avoir parenté (par corruption) entre les deux noms Matahihae et Mataoae. Selon MORRISON (1966, p. 136) et RODRIGUEZ (1930), l'ancien nom de Teahupoo est Vaiaotea (ou Oayautea); en revanche, ce nom n'apparaît pas dans l'énumération des districts, par T. HENRY, de Taiarapu (1962, pp. 91 et suivantes).

de réunion, prêtre ou grand-prêtre, chefs), organisées sur une base territoriale (même si elles ont été à base lignagère dans le passé). Le conte montre l'existence d'un *sentiment communautaire* et non simplement l'existence, de la part des gens de Maraa, d'une commune allégeance à un chef.

ACTIVITÉS ET RELIGION

Ayant réussi dans leur pêche, les deux pêcheurs mettent de côté la première prise (prémices) pour l'offrir comme offrande de paix *(popora)* au dieu titulaire de leur « clan ». On note ainsi :

— la tradition des prémices (on en a largement parlé plus haut) ;
— l'affiliation des gens à un lignage (« clan »), à l'intérieur de la communauté ;
— que chaque lignage est pourvu d'un dieu tutélaire ;
— que ce dieu tutélaire a des *marae* un peu partout, localisés dans et hors de la communauté : les pêcheurs trouvent à Matahihae le *marae* de ce dieu, lequel, selon la terminologie de Henry (op. cit., p. 151) est un *marae* « social » *(marae-o-te-va'a mata'eina'a).* Ici, le dieu est Tama-tea (enfant blessé), « chef des dieux du feu ». On peut se demander si, le fait que le dieu tutélaire du lignage ait des *marae* hors de la communauté n'implique pas que le lignage dépasse le cadre de la communauté que forme le district. La réponse implicite donnée par Henry à cette question est qu'un dieu pouvait avoir la tutelle de plusieurs lignages (« les clans dont Taaroa était le dieu étaient appelés Ati Taaroa », c'est-à-dire, les « tribus de Taaroa ») (op. cit., p. 151). Le *marae* apparaît comme une représentation sociale ; les dieux, la religion sont une forme d'expression sociale. En outre, il y a dans le texte confusion entre population du district et lignage (« clan »), entre solidarité territoriale et solidarité lignagère.

L'INVITATION : CÉRÉMONIE ET ÉCONOMIE

1. Une fête signifie *consommation de beaucoup de biens ;* donc, on se met à cultiver intensément. On plante des champs de *aute* (mûrier à papier, pour faire des tissus *tapa*), de la canne à sucre, des bananeraies, du *taro*, des pieds de *'ava (Piper methysticum* L., plante qui sert à la fabrication de la boisson enivrante dont l'usage est rituel) ; on se met à élever beaucoup de cochons et de poulets ; on établit des restrictions *(tapu) pour favoriser l'accumulation de la production* nécessaire à la constitution de ce qu'on appellera un *fonds de festivité.* On prépare ornements et présents : couronnes de plumes, colliers, boucles d'oreilles faites de cheveux tressés, capes d'écorce de *purau (Hibiscus tiliaceus,* le bourao de certains auteurs), nattes et étoffes de *tapa* de mûrier et d'arbre à pain. On remet à neuf la grande maison *arioi* (qui a un nom *Teratorerea*, et mesurait 72 m de long sur 18 m de large).

2. Envoi d'une délégation chargée de présents à Matahihae pour formuler l'invitation. On prépare de la nourriture : cochons, poulets, poissons, *cuits entiers en signe d'abondance* (l'*abondance* est signe de puissance, de richesse, *démonstrateur de prestige*). On place la nourriture dans les pirogues avec les ornements, les bijoux, les étoffes. Les pirogues arrivent au lever du soleil à Matahihae sur la plage près de la maison du grand-chef (de l'*ari'i*), puis les piroguiers déchargent les présents sur la plage et repartent (ils les déchargent, les énumèrent, déclarent que ces présents sont pour le grand-chef et la population et rembarquent).

3. Remerciements du grand-chef de Matahihae. Le grand-chef estime qu'il doit manifester sa gratitude à la population de Maraa pour les présents qu'il a reçu en envoyant, à son tour, des représentants munis de cadeaux : la délégation comprendra trois chefs avec plusieurs représentants de chaque lignage. A cette fin, les gens de Matahihae se mettent à faire des plantations et de l'élevage et préparent des pirogues pour le voyage.

LA FÊTE A MARAA : RÉCEPTION DES GENS DE MATAHIHAE

Les pirogues de Matahihae arrivent à Maraa au lever du soleil. Les habitants de Maraa les accueillent et leur orateur leur adresse un discours de bienvenue (cf. la place importante du discours et de l'orateur dans l'*étiquette* polynésienne).

Les visiteurs sont hébergés dans la maison *arioi* (bien que constituant une structure parallèle, la société *arioi* apparaît comme fonctionnellement intégrée dans la société globale).

La population du district prépare la fête. Pendant ce temps, les invités vont se baigner à la rivière, puis revêtent ensuite leurs plus beaux *tapa* et font une promenade dans les plantations.

Vient ensuite le repas caractérisé par la beauté du cadre (le décor floral), l'abondance et la variété des mets, l'importance du service. Le texte souligne les signes d'abondance : *calebasses* de *'ava (Piper methysticum)*, cochons et poissons cuits *entiers*. Ces marques d'abondance ont pour objet de montrer aux gens de Matahihae la richesse de Maraa et le fait que les gens de ce district n'ont pas lésiné sur les mets, ce par souci de prestige, d'autant qu'il ne faudrait pas, étant donné le drame qui va suivre, que l'on puisse accuser les gens de Maraa de mesquinerie.

Le repas est marqué par l'échange de discours entre l'orateur de Maraa et celui de Matahihae.

La vengeance : après les discours et après que les visiteurs soient rassasiés, dans la suite du festin et les libations, leurs hôtes les enivrent de *'ava*, les enferment dans la maison *arioi* et y mettent le feu. Tous les visiteurs périssent. Le conte se termine sur l'observation qu'une nouvelle maison *arioi* fut construite ailleurs car on n'aurait pu s'amuser en un lieu hanté par les esprits des victimes, et sur un proverbe selon lequel Taiarapu en tête de Tahiti pour la nourriture périt par la nourriture.

« E 'upo'o ma'a o Taiarapu, e pohe o Taiarapu i te ma'a »

(tête) (nourriture) (mourra) (par la nourriture)

« Tête (du poisson Tahiti) pour la nourriture, Taiarapu (Matahihae) périra par la nourriture. »

*
* *

Le conte illustre quelques-uns des thèmes les plus importants de la sociologie ancienne de Tahiti : le thème de l'honneur, de la honte et du prestige ; celui de la fête et de la consommation massive des biens, thème d'ailleurs lié au précédent (lésiner sur la consommation, c'est se montrer ladre, cela fait honte, c'est perdre de son prestige). Il met aussi en valeur, par le biais du thème de l'honneur, la notion de communauté et de solidarité au sein de la communauté (l'honneur de l'une des communautés — Maraa — est en jeu ; il y a *compétition* entre les deux communautés ; en ne se vengeant pas, Maraa montrerait qu'une atteinte portée à son intégrité — la mort de ses deux pêcheurs — demeure impunie et qu'elle accepte la loi de l'autre communauté). Enfin, le conte éclaire un peu plus la notion de communauté dans sa consistance territoriale et lignagère : l'affrontement de Maraa et de Matahihae met en scène deux *mata'eina'a* (populations des deux districts ou *fenua*) dotés chacun d'un *ari'i* — roi ou prince —, d'un *marae* royal pourvu d'un grand-prêtre, d'une maison *arioi* et articulés en *va'a mata'eina'a* (« clans » ou lignages distincts par leur affiliation à un dieu). Le conte met l'accent sur la solidarité du *mata'eina'a* ; il ne parle des chefs qu'en tant que représentants de la communauté de *mata'eina'a* ; il ne souligne pas la hiérarchie sociale à l'intérieur du *mata'eina'a (ari'i, ari'i ri'i, i'atoai, to'ofa, ra'atira, manahune)* ni les prestations des dépendants aux dominants qui en sont le corollaire, c'est-à-dire, une vision de la réalité sociale qui est celle de MORRISON (lequel, en tant qu'Européen familier des princes, voit les choses d'en haut) : MORRISON voit la réalité sociale tahitienne en terme de chefferie ; le conte, expression plus populaire de la réalité tahitienne, la voit en termes de communautés : une communauté territoriale qui s'articule en communautés lignagères internes et dont les chefs ont une fonction essentiellement représentative. Le conte corrige ainsi, par l'expression d'une vision plus intérieure de la société, le tableau déformé qui se présente à qui voit les choses de l'extérieur ; déformation peut-être due, non seulement à l'extériorité de l'observateur, mais aussi à une projection incons-

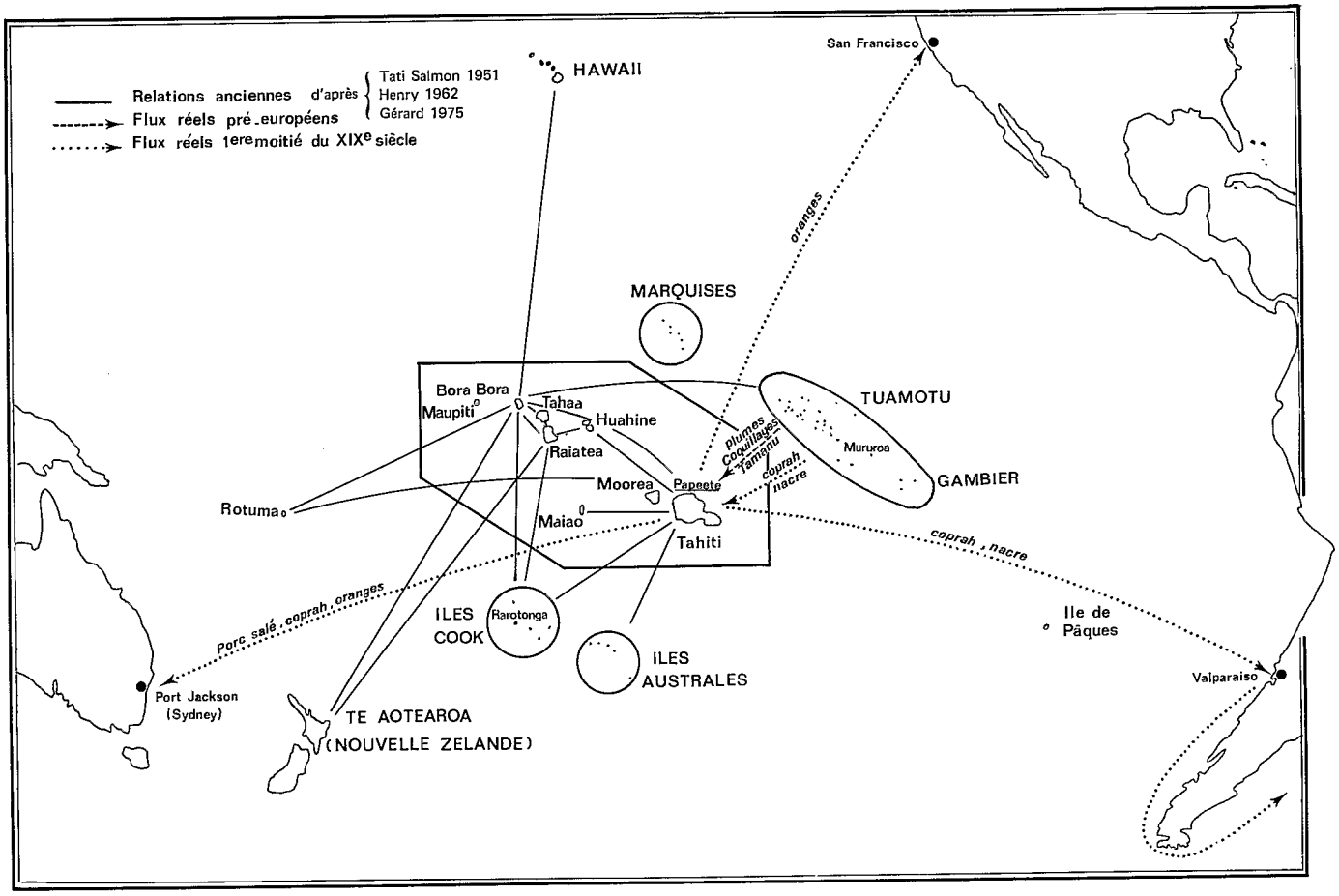


FIG. 16. — *Carte schématique des relations économiques de Tahiti*

ciente sur la réalité tahitienne du modèle européen de société qu'a en tête cet observateur.

Les relations maritimes

Il reste, pour achever notre analyse du système économique tahitien ancien, à envisager le problème des relations inter-insulaires dont la réalité nous a été déjà suggérée par une série d'indices : le système religieux centré autour du *marae Taputapuatea* aux îles Sous-le-Vent, les relations entre *ari'i* des différentes îles, notamment soulignées par les intermariages et que les généalogies montrent comme un phénomène ancien ; la quête et la circulation des objets précieux comme certains bois ou les plumes de certains oiseaux ou encore la nacre. Deux sources sont intéressantes à cet égard : Teuira Henry et Morrison (cf. carte 37).

Le système international de Tahiti aux temps anciens

Il s'agit du système de relations religieuses impliquant des rassemblements de fidèles organisés autour du *marae Taputapuatea*, dit *marae* « international », dont nous avons déjà parlé (chap. II). *Taputapuatea,* rappelons-le, était dit avoir constitué le centre de rassemblements réguliers de représentants de différents groupes polynésiens organisés en deux grandes alliances et laissait supposer que des flottes venues de pays aussi lointains que Rotuma (aux confins de la Micronésie et de la Mélanésie), certaines des îles Australes, telles Rapa-iti, ou la Nouvelle-Zélande s'y rencontraient. On a souligné que, si de tels rassemblements avaient été organisés, ils avaient pu servir de support à des relations économiques, mais sans en nier le principe, il est vraisemblable que ces rassemblements — s'ils ont pu parfois se tenir — n'ont jamais atteint ni l'ampleur, ni la régularité dont les auteurs, trop prompts à l'enthousiasme (ou pas assez scrupuleux vis-à-vis de leurs sources), ont voulu les créditer[80].

Dans l'article de Tati Salmon, déjà cité[81], des relations avec Rotuma, Niue ou Hawaii apparaissent, comportant des alliances matrimoniales et donc un indice qu'il pouvait exister, à l'échelle de la Polynésie, sinon un réseau de relations, du moins des relations épisodiques.

Ce problème des relations polynésiennes transpacifiques doit être raisonnablement revu à la lumière de ce qu'on pense actuellement du peuplement de la Polynésie. J. Garanger exprime la thèse de réseaux interinsulaires se développant progressivement à partir du Sud-Est asiatique et gagnant vers l'Est du Pacifique en même temps que s'affirme puis se différencie l'ethnie polynésienne et que la densité du peuplement augmente. Il écrit[82] :

---

(80) Hypothèse des grands voyages polynésiens formée par Percy Smith et intégrée au manuscrit du Rév. Orsmond publié par Teuira Henry (1928, *Ancient Tahiti,* pp. 123-126 ; 1962, *Tahiti aux temps anciens,* pp. 128 et suiv.). La critique en a été faite par D. Oliver (1974, I, p. 539, notes 7 et 10 et II, pp. 909-912). Cf. supra, chap. II.

(81) Salmon Tati, 1951, op. cit., supra, chap. VIII. B. Gérard a, dans un premier article consacré aux *marae* des îles de la Société (1974 b, Origine traditionnelle et rôle social des *marae* aux îles de la Société, *Cah. Orstom. Sci. Hum.,* vol. XI, n°s 3-4, pp. 211-226), souligné l'existence de deux réseaux de relations, l'un centré autour de Bora-Bora, l'autre autour de *Taputapuatea* (Opoa, Raiatea). Cf. supra, p. 732.

(82) J. Garanger, 1974, La poterie Lapita et les Polynésiens, *Journ. Soc. Océanistes,* t. XXX, n°s 42-43, pp. 7-24.

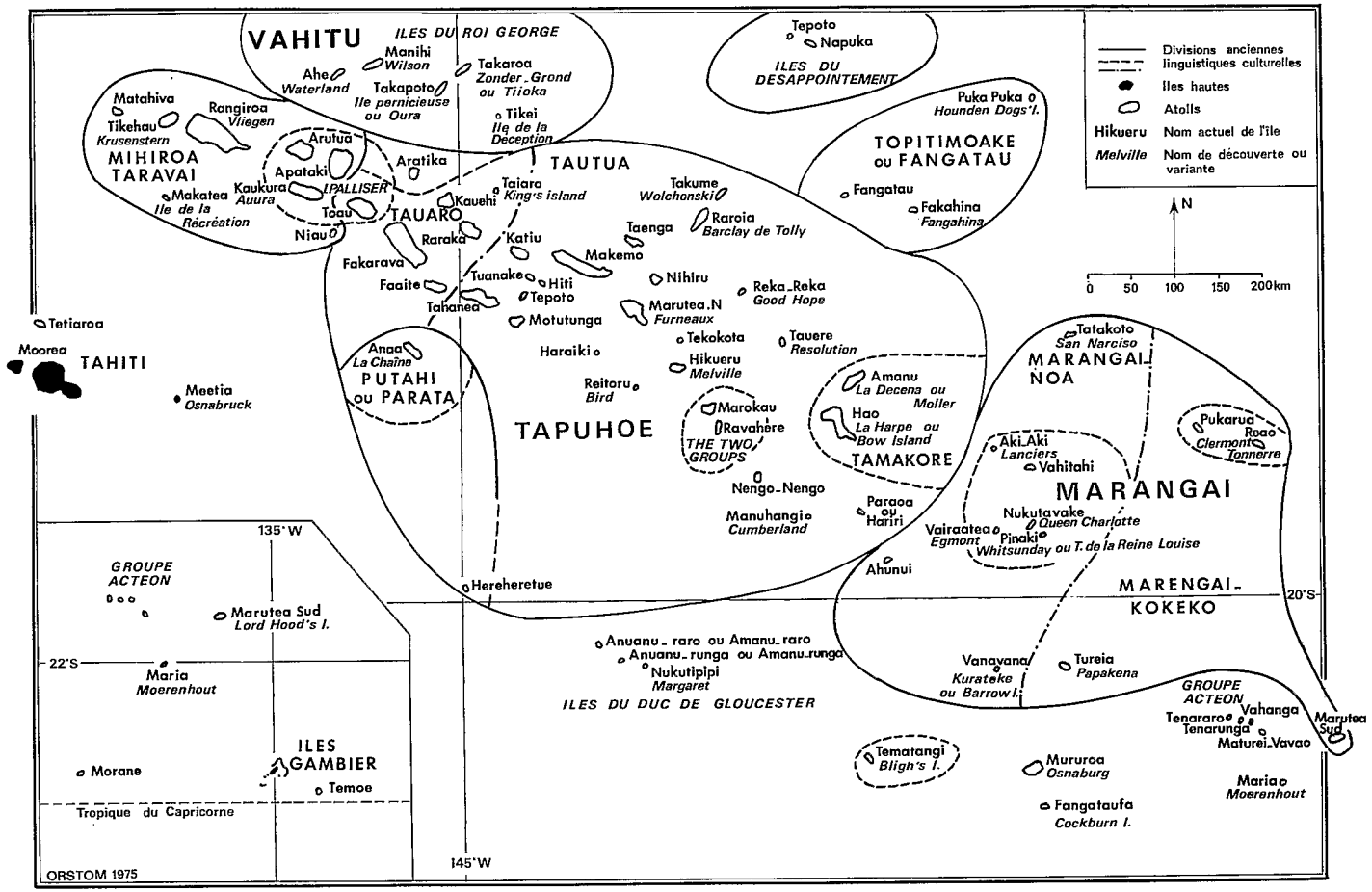


FIG. 17. — *Tuamotu (Archipel dangereux, îles basses, îles des perles)*

« *On ne peut ignorer... la permanence des relations interinsulaires, à travers l'ensemble du Pacifique et par le jeu de multiples maillons diversement reliés les uns aux autres. Il n'est pas nécessaire d'imaginer de vastes déplacements d'hommes et sur de très grandes distances mais seulement la circulation de quelques pirogues se relayant sur ces réseaux interinsulaires.* »

On imagine ainsi une nappe de peuplement faite de multiples relations, s'étoffant et se densifiant progressivement et dont la coupe dans l'épaisseur du temps, à un moment donné, aurait montré un faciès de flux d'hommes et de produits assez analogue à ce que MORRISON décrit vers 1790.

Les relations interinsulaires vers 1790[83]

Ces relations se font d'îles en îles par flottes de dix à douze pirogues. MORRISON note que les îles éloignées reçoivent de Tahiti des objets en fer et que Tahiti reçoit en échange des perles et des nacres. On observera que ce commerce est fortement acculturé puisque le fer est l'un des termes de l'échange.

Ces échanges se font parfois avec des îles éloignées de Tahiti de plus de trois cents milles marins.

MORRISON note à propos des échanges que le chef de Taiarapu (c'est-à-dire Vehiatua, *ari'i rahi* ou *ari'i nui* des Teva de la mer) entretient avec la petite île au large, vers l'Est, de Meetia (que l'on écrit aussi Mehetia):

— que le chef de Taiarapu envoie à Meetia des objets en fer et d'autres commodités qui sont adressées en présents aux chefs de cette île;

— que ces chefs envoient en échange à Taiarapu des perles, nacres, des objets en bois de *tamanu* (petits sièges, repose-têtes, plateaux et plats);

— que Meetia sert de relais pour des relations plus lointaines avec l'archipel des Tuamotu. MORRISON cite le groupe de Tapuhoe qui correspond aux Tuamotu centrales[84] (cf. fig. 17).

Un autre exemple de relations est donné par l'auteur entre le Nord de Tahiti (Te-Porionuu, la principauté de Tu)[85] avec le petit atoll de Teturoa (ou Tetiaroa)[86] au nord de la grande île. Il s'agit d'îles basses à cocotiers qui sont la propriété de la famille de Tu; celle-ci tient les habitants de ces îles « *en servitude, leur interdisant de planter des arbres à pain ou d'autres arbres, les autorisant seulement à planter quelques* taro *pour (leur) usage personnel, sous la surveillance d'un de ses favoris* » (op. cit., p. 167). Il s'agit d'une « réserve de richesses » pour Tu. MORRISON note aussi l'existence de quelques pirogues de pêche mais surtout de quarante pirogues à voile qui font la navette entre Tetiaroa et Tahiti: elles apportent à la maison du roi du poisson et rapportent des provisions; « *en dehors de ces pirogues, les pirogues de la pêche au* mahimahi (Coryphène) *s'y rendent pour commercer lorsque la saison de pêche est passée; elles y apportent des provi-*

---

(83) MORRISON, 1966, pp. 166 et suiv.

(84) Cf. DANIELSON Bengt, 1956, *Work and life on Raroia,* London, George Allen and Unwin, carte p. 40. Nous avons publié une carte plus détaillée du groupe Tapuhoe in ROBINEAU Cl., 1977 a, Takapoto. Étude socio-économique, *Journ. Soc. Océanistes,* t. XXXIII, nos 54-55, p. 6.

(85) Pomare I.

(86) Teturoa devint Tetiaroa à l'avènement du fils de Pomare I qui prit le nom de Tu (exactement acquit le titre royal Tu-Nui-e-A'a-i-te-Atua); Pomare I, ayant abandonné le nom de Tu au profit de son fils, se fit appeler Mate ou Tina; d'après Morrison (1966, p. 16), cela se passa avant janvier 1789. Selon la coutume du *pi'i* (E. AHNNE, 1926, *Bull. Soc. Et. Océan.*, n° 11, p. 6), le mot *tu* serait alors devenu *tapu* (interdit, sacré) et aurait été banni du langage profane.

sions et retournent avec de l'huile préparée en grandes quantités dans l'île » ; elles rapportent aussi du poisson et du *taioro*[87].

A notre sens, Tetiaroa constitue un domaine royal de l'*ari'i* et ce qui devait correspondre au *patu*, « part de chef » dans le territoire du district dont parle MORRISON (cf. supra).

On n'a pas trouvé d'indications concernant des relations économiques maritimes entre Tahiti et Moorea : cela peut venir à notre sens du fait que les deux îles avaient des économies semblables ; au contraire, Tetiaroa est un atoll favorable à la pêche et à la plantation de cocotiers, en revanche, peu apte à fournir la plupart des ressources des îles hautes : aussi, l'interdiction faite à ses habitants de planter des *'uru*, dans laquelle Morrison y voit un contrôle de la famille dominante correspondait aussi à une difficulté physique, celle de les y faire pousser commodément.

L'exemple de Meetia, relais sur des lignes d'échanges plus lointaines avec les Tuamotu, est peut-être plus intéressant à considérer pour apprécier la réalité de ces relations économiques maritimes. MORRISON affirme que « *les indigènes actuels de ces îles parcourent des centaines de lieues sur les mers* » (op. cit., p. 182). Un tel commerce, bien que réel, ne devait pas cependant être bien considérable : il s'agissait d'échanges, de troc, portant sur des produits précieux et aux mains des chefs, éléments d'une économie de luxe, à objectifs cérémoniels voire ostentatoires limités, se surimposant à une économie insulaire à la fois de subsistance et cérémonielle, voire à une confédération insulaire d'économies organisées comme un tout dans le cadre de chaque principauté[88].

Synthèse

L'analyse des productions et des circuits à laquelle nous nous sommes livrés révèle un certain nombre de thèmes qui caractérisent l'économie des anciens Tahitiens.

UNE ÉCONOMIE D'ABONDANCE

A la différence des Maori et des Tikopia (que nous avions pris pour exemple au chapitre premier), la base de la production chez les anciens Tahitiens était considérablement plus large, liée à la nature des îles intertropicales « hautes », à l'abondance et à la variété de leurs ressources, et en outre, à la possibilité d'échanges avec les îles « basses », qu'il s'agisse des atolls à l'Ouest des îles Sous-le-Vent ou du grand archipel, vers l'Est, des Tuamotu.

(87) Que MORRISON dénomme *taiero ;* la description qu'il en donne correspond à la préparation encore en usage aujourd'hui (cf. L. I, IV et LEMAÎTRE, 1973, p. 115). Y. Lemaître (ibid.) donne d'ailleurs *taiero* pour synonyme.

(88) Récapitulons ce commerce de luxe vers Tahiti : il comprenait, outre des nacres, coquillages, perles et objets en bois de *tamanu* ou *'ati* (*Calophyllum inophyllum* L.), des plumes de frégates qu'on trouvait dans les îles de la Société, des plumes de perroquets venant de Rimatara (îles Australes) et peut-être également des autres îles Australes et des îles Cook (cf. supra, chap. II et MORRISON, 1966, pp. 180-181 et ELLIS, 1972, II, p. 686).

Il s'agit d'une société — sinon d'une économie — *maritime:* orientation ancienne de l'habitat sur le littoral et le lagon (et non plus comme aujourd'hui sur une route circulaire intérieure à la plaine littorale et « adossée » à ce dernier); fonction d'arrière-pays et de complément économique des vallées et de l'intérieur (ce qui n'impliquait pas que cet intérieur soit, comme à présent, complètement déserté, mais qu'il avait le triple rôle, dont on a parlé, d'être à la fois un *intérieur exploité,* un *intérieur-refuge* et un *intérieur-habité*); fonctions du lagon d'être l'axe principal de circulation, et avec le récif-barrière et les possibilités d'accès au large par les passes, de constituer la principale base de subsistances et un complément de matières premières pour l'outillage, la parure ou les rites (os et dents d'animaux marins, coquillages, nacre); importance dans les activités de construction de la fabrication des pirogues, tant par leur variété (pirogues de pêche, de voyage, de guerre, pirogues sacrées), que par les dimensions et l'ornementation de certaines d'entre elles: le souci ornemental que les Maori de Nouvelle-Zélande avaient mis dans leurs maisons personnelles ou collectives paraît avoir été placé par les anciens Tahitiens dans leurs pirogues; importance dans les conflits militaires internes à Tahiti de la guerre navale (l'intérieur est refuge, ou cheminement secret de chef en retraite regagnant sa principauté ancestrale en évitant le lagon); enfin, importance des relations maritimes et religieuses à l'intérieur des îles de la Société (cf. pirogues anciennes, photos 5 et 6).

Aux ressources de la mer s'ajoute l'abondance de la collecte et de l'exploitation des productions terrestres. Arbre à pain, cocotier, *taro*, bananes constituent les ressources essentielles non seulement pour la nourriture, mais pour la construction, le vêtement, les fabrications en vannerie. Cocotiers et bananiers ont une importance rituelle et stratégique suffisamment grande pour que leur plantation soit le monopole des princes. L'arbre à pain est, peut-être de tous, le plus précieux puisque c'est en fonction de sa production que les Tahitiens recourent, en dehors de ses saisons de production, à des aliments de substitution qui sont parfois des racines ou des tiges tirées de la montagne; c'est en vue de la *soudure* ou encore des *disettes* que, lors des années d'abondance, il sert à faire des réserves. Les plantations notables, qui ont fait parler d'« horticulture » à propos des activités des Tahitiens[89], sont constituées par les tarodières auxquelles il convient d'ajouter, dans l'ancien Tahiti, les plantations de mûrier à papier pour la fabrication des étoffes *(tapa).* Les bois ont aussi leur importance dans une économie qui ne connaît pas le fer, de même que les vanneries pallient l'absence de poterie. Cette importance du bois est suffisamment grande pour qu'elle ait envahi le domaine religieux, non seulement parce que certains bois servent à la fabrication d'objets ou à la construction d'édifices au sein des enceintes du culte mais parce que les mêmes arbres servent de supports matériels à la manifestation des esprits: rappelons à ce propos que la dimension religieuse est rarement absente des moindres activités des anciens Tahitiens.

Abondance ne veut pas dire ni vie plus facile, ni absence de problème de susbistance (soudure ou disette), ni non plus que la croissance de la population ne posait pas de problèmes. C'est là une question controversée à propos de laquelle les éléments d'appréciation dont on dispose sont insuffisants pour dire si

(89) « ...un art horticole consommé » (BARRAU, 1971, *Plantes utiles de Tahiti,* p. 1). Le caractère horticole de l'agriculture tahitienne vaut pour la Polynésie et la Micronésie (cf. BARRAU, 1961, *Subsistence agriculture in Polynesia and Micronesia,* pp. 72-75, notamment).

oui ou non, à la fin du XVIIIe siècle, l'économie tahitienne connaissait un problème de surpeuplement. Il y a, d'abord, l'évaluation considérable de la population par Cook qui a été discutée et ne paraît pas avoir reçu de confirmation ou d'infirmation convaincante, du fait que l'on oppose le plus souvent à l'estimation de Cook des évaluations beaucoup moindres, mais qui ont le défaut d'être postérieures d'une, deux ou trois décennies à celle de Cook : c'est-à-dire d'avoir enregistré le phénomène de décroissance démographique dont on a parlé en détail à propos de Moorea (cf. chap. I, livre I)[90]. De cette évaluation d'une population considérable confrontée aux ressources d'une économie naturelle que nos habitudes d'une économie techniciste nous conduisent à penser qu'elles ne pouvaient être que limitées, naît l'idée d'un surpeuplement à Tahiti à l'arrivée des premiers Européens, que l'on conforte ensuite par l'interprétation à son profit des autres éléments qui sont malheureusement trop complexes pour pouvoir en tirer des indices clairs ou qui ne constituent que des indications imparfaites :

— l'infanticide qui prévalait dans la société tahitienne (et spécifiquement chez les *Arioi*), autant explicable en termes de pouvoir et de protection sociale (protection du sang noble) que de morale sexuelle, et dont il n'est pas absolument sûr qu'il concernait la société tout entière : or, limiter le surpeuplement par l'infanticide nécessitait plutôt que ce soit les couches inférieures, normalement plus nombreuses qui s'y trouvent soumises si l'on voulait obtenir un effet quantitatif[91] ;

— la possession d'un arbre à pain par plusieurs familles[92], qui pouvait signifier seulement la valeur attachée à cet arbre et non sa pénurie dans l'économie tahitienne ; encore aurait-il fallu pour qu'il y ait pénurie que cette notation s'avère généralisable ;

— l'état de guerre endémique qui prévaut à Tahiti au moment de l'arrivée des premiers Européens, et dans les décennies qui suivent, jusqu'en 1815 : une explication économique de ces guerres est-elle suffisante du moins pour celles qui se déroulent au moment de l'arrivée des premiers Européens ; les traditions fournissent des raisons religieuses, de personnes, de compétitions entre districts et non point économiques, mais on sait bien que de telles raisons apparaissent rarement de façon explicite et qu'une interprétation à partir de multiples indices est nécessaire pour dégager la pertinence du niveau économique[93].

---

(90) Rappelons que Cook avait évalué la population de l'île de Tahiti à 204.000 habitants en 1774 (BEAGLEHOLE, 1961, p. 409). Wilson, en 1797, dénombrait 16.050 personnes sur la base d'un décompte maisonnée par maisonnée, district par district (WILSON, 1797, p. 215). Entre-temps, Morrison qui séjourna à Tahiti de 1788 à 1791 en estimait la population à « environ 30.000 » (MORRISON, 1966, p. 141). D. Oliver, qui s'est fondé sur les évaluations du grand-prêtre Tupaia, mais aussi sur les observations de Cook, arrive, pour la période 1767-1774 et par un décompte par district, à 35.366 habitants (OLIVER, 1974, I, pp. 33-34). Ce chiffre, que l'auteur estime très imparfait, correspond, et à l'évaluation de Morrison quinze années plus tard, et trente années après à une diminution de moitié de la population, proportion à la fois plausible et considérable.

(91) On dispose surtout, concernant l'infanticide, des dissertations véhémentes des missionnaires : « *...the most revolting and unatural crime that prevails...* » (OLIVER, 1974, I, p. 424 citant ELLIS, 1831, I, p. 248). Selon ELLIS, les deux tiers des enfants étaient tués par leurs propres parents (OLIVER, ibid., p. 425). Même en faisant la part de l'exagération recherchée par les missionnaires, D. OLIVER estime qu'un fort pourcentage d'enfants était délibérément tué. Bengt DANIELSSON (1957, *L'amour dans les mers du Sud,* pp. 154 et suiv.) met au compte de cette pratique des considérations de classes, l'égoïsme de certaines femmes mariées et surtout les conditions économiques, le surpeuplement. On peut se demander aussi si les missionnaires, qui ont interrogé les mères, n'ont pas parfois confondu avortement et infanticide. A noter que les enfants étaient tués avant d'avoir poussé le premier cri, donc pour les Tahitiens, d'être vivants.

(92) ADAMS, 1964, op. cit., p. 6. Cf. supra, même chapitre.

(93) Les guerres qui suivent l'arrivée de plus en plus fréquente des Européens, notamment à partir de la venue du « Bounty » (MORRISON) sont progressivement contaminées par ces derniers : introduction des armes à feu, participation à ces conflits de certains de ces Européens. Mais c'est à la généralisation de l'état de guerre, conjuguée avec le développement des maladies infectieuses et l'introduction des alcools européens, que l'on impute le dépeuplement.

A notre sens, le surpeuplement de Tahiti à l'arrivée des premiers Européens constitue une hypothèse non démontrée mais que l'on ne peut, non plus, écarter sans une appréciation de la situation économique qu'il n'est pas possible de faire.

A notre sens également, dire — par rapport aux Maori, à Tikopia, et à bien d'autres petites îles polynésiennes, ne serait-ce que les « îles basses » — que les Tahitiens connaissaient une économie d'abondance signifie qu'ils disposaient, au contraire, de bien d'autres Polynésiens, d'une base économique suffisante pour que s'élabore progressivement une société hiérarchique fortement structurée.

Une économie de prélèvements

Le modèle polynésien que nous avons précédemment (chap. premier) décrit à partir des Maori et de Tikopia conjugue étroitement les principes de réciprocité et de redistribution. A la base de la formation polynésienne ancienne, des maisonnées fonctionnant sur la base de la réciprocité au sein des unités économiques et sociales collectives élémentaires, telle la famille étendue ; puis au-dessus, une hiérarchie de chefs correspondant à une série d'unités lignagères (ramages) emboîtées les unes dans les autres, chacun des chefs jouant le rôle d'un accumulateur de prestations venues de la base ou des chefs inférieurs et d'un redistributeur de biens et de services en faveur des niveaux inférieurs et qui repose sur l'importance de la redistribution : les inférieurs ne donnent au chef qu'à la condition qu'il redistribue. Cette réciprocité de biens et de services matériels se double, au plan de l'idéologie, d'une réciprocité de services immatériels reposant sur le prestige du chef et de la communauté qui le supporte : on donne pour que le chef soit large et hospitalier, ait du prestige vis-à-vis de l'extérieur et que ce prestige rejaillisse sur la communauté de support, pour qu'il donne en retour des fêtes dont bénéficie la communauté et qui consolident son prestige vis-à-vis de cette communauté.

Il y a donc une adéquation étroite entre les prestations prélevées et leur redistribution, entre la prestation matérielle et le don du prestige qui en est la contrepartie, entre cette prestation matérielle et sa redistribution idéologique. Il y a donc une réciprocité tant matérielle qu'idéologique entre un chef et la communauté qu'il dirige et qui n'apparaît pas aussi clairement dans la formation tahitienne ancienne au sein de laquelle les faits de redistribution paraissent beaucoup moins nets. On peut se demander alors si ce n'est pas la relative précarité des ressources (ou leur moindre abondance) chez les Maori et les Tikopia qui peut expliquer ce caractère rigoureux de l'échange au sein de ces deux peuples, la facilité plus grande des Tahitiens pour mobiliser les ressources de la nature permettant une plus grande facilité de prélèvements.

Au sein de la formation tahitienne ancienne, le principe de réciprocité n'est pas inexistant. A la base de l'économie, des maisonnées, maisonnées de tenanciers de la terre ou de tenants de titres de divers rangs détenteurs de la terre mais disposant pour eux et leur famille d'une portion de cette terre (celle qui n'est pas donnée en tenure aux-dits tenanciers ou qui n'est pas concédée aux chefs inférieurs). Dans la fabrication d'un filet de pêche pour un grand-chef, les maisonnées des tenanciers des chefs inférieurs coopèrent pour fournir à ces derniers la prestation qu'ils ont promise à leur grand-chef, prestation qui apparaît comme la

contrepartie d'un présent, le grand-chef ayant demandé la prestation à l'appui de ce présent ; en outre, l'assemblage du filet qui se fait au sein de la maisonnée du grand-chef rassemble le travail de ce grand-chef avec celui de ses serviteurs : le travail fourni par le grand-chef comme les présents appuyant ses demandes aux chefs inférieurs constituent un moyen symbolique et psychologique de corriger l'asymétrie des rapports par une esquisse de réciprocité. Rapports de réciprocité, également, entre maisonnées de « gens pauvres » pour la fabrication de conserves de fruits de l'arbre à pain : les maisonnées aident l'une d'entre elles à accumuler suffisamment de fruits pour faire un four, quitte à ce que la fois suivante, une autre bénéficie de la même aide, et pareillement chacune à son tour à l'aide des autres ; la fabrication du *mahi,* autre forme de conserve du fruit de l'arbre à pain, met en jeu, entre maisonnées égales, les mêmes principes d'entraide et de réciprocité dans le temps. Autres esquisses de réciprocité dans les festivités qu'organisent les chefs, qui, lors des entreprises de construction, sollicitent les prestations de travail de leurs dépendants. Mais c'est évidemment dans les phénomènes d'échanges, commande de tissus, commande d'une maison ou d'une pirogue, approvisionnement d'une maisonnée en poisson, que jouait à plein le principe de réciprocité : avec cette réserve que ces échanges ne paraissent avoir concerné qu'un petit nombre de types de transactions et intéressé une petite fraction numérique dominante de la population : *pour les chefs de quelque degré que ce soit, le principe général pour obtenir des produits ou des services était la fourniture de prestations par les dépendants et l'exception l'échange à base de réciprocité avec les maisonnées de chef de rang égal.* La réciprocité jouait naturellement dans les échanges interinsulaires mais il ne s'agissait là, par rapport à la masse des prestations qui s'exécutaient dans les îles de la Société, que d'un tout petit trafic intéressant des grands-chefs, voir des chefs supérieurs, et portant sur quelques produits précieux en échange de subsistances.

L'analyse des produits et des manifestations économiques (hospitalité, festivités, cérémonies) souligne, dans la plupart des transferts de biens et de services, la présence et la place essentielle tenues par la fourniture de prestations par les dépendants à leurs maîtres, les chefs inférieurs aux chefs supérieurs selon une hiérarchie fondée sur la conjonction de la condition (appartenance à un *ordre* de la société) de la détention de la terre et des titres politico-religieux.

Ainsi, il en va de la fabrication d'un filet de pêche au profit de l'*ari'i*, objet d'une demande de prestation aux chefs placés sous ses ordres et d'un prélèvement en matières premières et en travail desdits chefs et de l'*ari'i* sur leurs dépendants et serviteurs respectifs. La construction d'un four à *'uru* met en jeu le fonctionnement d'un système de prestations, liant à une maisonnée *ra'atira* des maisonnées *manahune* tenant la terre de leur chef *ra'atira.* A propos du *mahi* (conserve de fruits de l'arbre à pain), il apparaît normal que le chef reçoive des dons de ses dépendants et que ces dons couvrent ses besoins, cela à travers un système de hiérarchie sociale « emboîtée » dont la base supporte un prélèvement en travail et en produits. Les prémices dont une part allait aux dieux et aux prêtres, allaient aussi aux chefs, mais il faut y voir moins un effet de prélèvement qu'un signe d'allégeance, de reconnaissance de l'autorité détenue par la hiérarchie sociale, notamment sur la terre et le lagon, et légitimant les prélèvements ultérieurs.

Mais ce n'étaient pas seulement les droits sur la terre et le lagon qui occasionnaient et justifaient les prélèvements sur ceux qui les exploitaient, c'était aussi

le monopole de plantation des *ari'i* concernant la cocoteraie et les bananeraies. Il y avait également prélèvement lors des entreprises de construction (*marae*, pirogues sacrées, pirogues de guerre) et à l'occasion de grandes opérations de fabrication comme celle d'étoffes de *tapa*; dans ce dernier cas, on avait affaire à un détenteur du capital (le possesseur des plantations de mûrier à papier) qui l'avait constitué grâce aux prestations de travail de ses subordonnés (serviteurs *teuteu*) ou de ses dépendants *(manahune)* et à partir duquel il organisait la fabrication du tissu par un prélèvement de travail féminin dépendant *(manahune)* ou des prestations de ses serviteurs féminins.

Les grandes entreprises de construction, comme les festivités et comme l'exercice de l'hospitalité par les chefs, nécessitaient la constitution de ce qu'on a appelé un fonds de subsistance qui pesait évidemment en dernier ressort sur le travail des serviteurs de l'*ari'i* et des dépendants, mobilisés par les chefs inférieurs jouant le rôle d'officiers de l'*arii*. Le *rahui* permet aux différents chefs *(ari'i, to'ofa, ra'atira)* un contrôle de la production de leurs propres domaines en vue de son accumulation pour les prélèvements futurs; il a comme conséquence logique d'obliger les dépendants concernés par cette interdiction de récolter, soit à un *surtravail* dans l'intérieur-exploité pour assurer leur propre subsistance — et peut-être celle de leurs seigneurs — soit à recourir à l'hospitalité — qui devra être rendue — auprès des dépendants des territoires voisins non soumis au *rahui*, donc de toute façon à un surtravail différé dans le temps. La guerre, également, a des effets de prélèvement et de surtravail: elle opère un prélèvement de travail sur ceux dont ce n'est pas la fonction de faire la guerre ou d'y jouer un rôle, c'est-à-dire qui ne sont ni chefs, ni guerriers, mais qui ont à fournir un rôle d'auxiliaire dans les troupes à terre ou sur les pirogues de guerre, c'est-à-dire sur les dépendants et les serviteurs *teuteu*; elle occasionne un surtravail aux dépendants dont les récoltes sont détruites lorsqu'il y a « destruction du district » ou dont les effectifs se trouvent réduits par la mort au combat; elle opère par la formation de prisonniers de guerre *(titi)* un déplacement de la force de travail des vaincus aux vainqueurs.

Qui prélève? Tous les chefs, des *ari'i* aux *ra'atira*, détenteurs de la terre (des arbres) et du lagon en vertu de leur rang dans la hiérarchie et de leur concession de tenures à des *manahune* qui sont ainsi leurs dépendants: il s'agit d'un prélèvement, soit de produits, soit de travail; en outre, les chefs importants, et de plus en plus selon que leur rang est élevé, possèdent des serviteurs ou des prisonniers de guerre dont ils prélèvent le travail. Le prélèvement porte sur les tenanciers de la terre à raison de leur tenure, mais aussi lors d'entreprises de construction ou de fabrication et à l'occasion des guerres, à raison de l'autorité dont les chefs sont investis et qui leur permet de faire appel à la main-d'œuvre placée sous leurs ordres; il porte évidemment sur ceux (serviteurs, prisonniers de guerre) qui sont placés sous les ordres des chefs. Le moteur du prélèvement n'est pas un, comme chez les Maori ou les Tikopia, mais complexe, variant selon la nature de la production et les rapports sociaux. Ce sur quoi le prélèvement dans ses différentes formes (produits, travail, services militaires) se trouve fondé, c'est l'allocation de la terre par ses détenteurs à leurs dépendants, exploitants et prestateurs de travail et de services: il y a ainsi une sorte de réciprocité dans la relation des chefs détenteurs à leurs dépendants mais elle n'est pas la même que celle qui unissait le chef maori à son peuple: tandis que les prestations populaires avaient une contrepartie nécessaire du chef fournisseur de prestige, à peine pour ce der-

nier de perdre prestige et chefferie, ce sont les prestations populaires qui sont la contrepartie de ce que donnent les chefs, la terre, et le défaut des prestations entraîne, sinon la perte de la terre, du moins leur récupération par la coercition. Il s'agit donc, en réalité, d'un rapport asymétrique entre les chefs et leurs dépendants, seulement atténué dans sa forme par ces esquisses de réciprocité dont on a déjà parlé, nié dans son contenu par une *idéologie de dévotion aux chefs* et contrôlé finalement par un système d'aliénation religieuse qu'on peut ainsi résumer : l'esprit des humains est soumis aux dieux ; les dieux sont incarnés par les chefs ; les dépendants, non divins, sont soumis aux chefs d'origine divine ; la sanctification de la plupart des actes de leur vie, rappelle aux non-divins la toute-puissance divine et les expose, en cas d'infraction à l'ordre socio-politico-religieux, aux châtiments divins éventuellement appuyés par la violence émanant des chefs, dieux incarnés.

Le prélèvement apparaît ainsi comme reposant sur l'accaparement de la terre par les chefs, accaparement supporté par les dépendants grâce à une idéologie de dévotion professée à l'égard des chefs, à la crainte ressentie de déranger un ordre social qui est admis comme l'ordre voulu par les dieux et à la violence bien concrète qui susciterait un refus de cet accaparement.

UNE ÉCONOMIE DE RÉCIPROCITÉ ET DE REDISTRIBUTION

Il faut nous arrêter un peu sur la dévotion professée à l'égard des chefs. Cette dévotion est explicitée dans un texte de MORRISON que nous avons déjà cité (1966, p. 179) selon lequel un chef ayant demandé à ses gens des produits, ils lui apportent tout ce qu'il a demandé en soulignant, outre le respect qu'ils ont pour lui — qui n'est qu'une manifestation assez banale d'allégeance à des tout-puissants —, le regret qu'il ait dû demander pour obtenir. Ce ne serait pas là une hyperbole mais l'expression d'un sentiment sincère car il correspondrait à ce que MORRISON dit ailleurs (ibid., p. 144) de l'attitude générale des Tahitiens à l'égard du don :

> « *...ils préfèrent tous avoir à donner plutôt que d'être forcés à recevoir ; lorsqu'ils font un présent, ils le font d'une façon si libre et gracieuse que la chrétienté pourrait rougir devant cette façon de faire et avoir honte d'être dépassée par ce que nous appelons des sauvages.* »

Recevoir implique une dette de contre-don, oblige, crée un engagement, ce à quoi correspond le mot *tarahu* [cf. supra[94]] ; donner, au contraire, oblige l'autre. Cette notation de MORRISON concerne à coup sûr les expériences personnelles des Européens en relation avec les Tahitiens ; ce sont des expériences que des Européens engagés en milieu tahitien peuvent encore vivre aujourd'hui. Donner permet de s'assurer un gage sur celui qui reçoit ; donner à un chef équivaut à s'assurer une prise sur ce dernier ; de même, l'hospitalité, les festivités sont des dons qui obligent à la réciprocité celui qui en bénéficie ; les chefs qui donnent obligent leurs partenaires, qui contractent ainsi une dette envers eux ; mais pour donner, les chefs doivent disposer de ce fonds d'hospitalité ou de festivités dont on parlait et, pour le constituer, doivent recevoir des dons de leurs dépendants. Par leurs

(94) *Tarahu :* dette, devoir de l'argent, emprunter, louer, engager quelqu'un (LEMAÎTRE, 1973, op. cit.).

dons — le prélèvement —, ces derniers permettent à leurs chefs de jouer leur rôle avec honneur, sans honte donc, d'une part, permettent que leurs chefs aient des obligations envers eux et, d'autre part, bénéficient à travers leurs chefs de l'honneur et du prestige que ceux-ci tirent de l'hospitalité et des festivités qu'ils offrent à autrui.

Il y a ainsi une idée de réciprocité qui joue dans les rapports entre les chefs et leurs dépendants et qui masque le caractère asymétrique du prélèvement. Cette idée se retrouve dans un autre texte de MORRISON que l'on a déjà cité et qui concerne la richesse et la nécessité de la distribuer, à peine d'être pillé (1966, p. 159). Une anecdote rapportée par Maximo RODRIGUEZ vient confirmer la nécessité, pour les chefs, de la distribution: lorsque Tu (Pomare I), *ari'i rahi* de Te-Porionuu, vient visiter Vehiatua II, *ari'i rahi* des Teva de la mer, il apporte par mer avec lui une grande quantité de présents qui sont pillés — selon l'expression de Rodriguez — à leur débarquement sur le rivage de Vehiatua par le peuple soumis à ce dernier (RODRIGUEZ, 1930, p. 18). Dans cette anecdote, le pillage n'est qu'apparent: c'est l'ardeur des gens à se saisir des biens qui sont apportés en présents qui donne à Maximo l'impression d'assister à un pillage. Mais cette ardeur est en elle-même révélatrice et l'expression de Maximo est juste: on pressent, à la limite, que si le chef visiteur n'avait pas envoyé ces présents au peuple visité, ce dernier aurait peut-être été jusqu'à piller le cortège du visiteur.

Cette anecdote souligne la nécessité du principe de distribution pour ceux qui peuvent y procéder: en un sens, l'idée de garder pour soi de la richesse sans en faire profiter ceux qui ont légitimement droit à une telle distribution est un péché. Qui y a légitimement droit? les parents, les clients, les sujets du chef. Au sein de la chefferie, le principe de distribution est le pendant du prélèvement; c'est lui qui fonde une réciprocité entre le chef et le peuple; le principe de distribution organise la redistribution nécessaire sans laquelle le prélèvement serait sans contrepartie. La différence avec le modèle polynésien est que les deux phénomènes, prélèvement et redistribution, ne jouent pas simultanément dans l'immédiat: le tribut reçu par le chef maori servait à organiser des festivités auxquelles participaient les contributeurs; les contributions en produits ou travail à une entreprise collective du chef trouvaient leur contrepartie immédiate dans le résultat de l'entreprise. A Tahiti, les circuits sont beaucoup plus complexes, ne serait-ce que parce que la stratification sociale y est beaucoup plus affirmée que chez les Maori, la chefferie plus complexe, le système religieux beaucoup plus sophistiqué, la société globale doublée d'une société à fonctions spécifiques, les *Arioi.* Aussi, la redistribution et, finalement, la réciprocité entre le chef et son peuple n'y peuvent-elles apparaître, non au niveau d'opérations économiques déterminées, mais à un niveau plus général, dans une période de temps plus ample et comme une constatation tendancielle.

Pour aller plus avant dans la compréhension du système économique tahitien, il faudrait pouvoir opérer l'analyse de ces phénomènes aux deux niveaux que le système social fait apparaître: à celui des dépendants par rapport à leurs chefs *ra'atira,* à celui des *ra'atira* par rapport à leurs chefs *ari'i.* Mais les sources disponibles ne permettent pas une telle perception au niveau de ces rapports. Aussi en sommes-nous réduits à mettre l'accent sur quelques-uns des thèmes que nous n'avons qu'effleurés dans cette synthèse: aide et entraide; honneur, prestige, honte; libéralité et esprit de dépense. Avant de les examiner, il paraît sou-

haitable de souligner que dans le système économique qu'il nous a proposé, D. OLIVER n'est pas allé au-delà d'une énumération des rapports généraux entre les chefs et leurs communautés, ceci certainement du fait de la carence des sources dont on vient de parler.

Aide, entraide

Le mot tahitien *tauturu* a pour signification, rappelons-le, aide. Dans les textes que nous avons consultés, les faits d'aide sont peu nombreux. On a noté deux cas : l'aide accordée par les chefs inférieurs au supérieur pour la fabrication d'un filet (il s'agissait d'une aide puisque le subordonné devait répondre par oui ou par non), la préparation du fruit de l'arbre à pain cuit *(mahi)* par appel aux productions d'autres maisonnées (MORRISON parle à ce propos explicitement d'entraide, op. cit., 1966, pp. 178-179). Dans les deux cas, la réciprocité est implicite du fait du caractère volontaire de l'aide, mais elle n'est pas forcément, ni immédiate, ni effectuée dans les mêmes termes.

De ce que la littérature que l'on a compulsée est peu prolixe sur le phénomène ne signifie pas qu'il était rare, du fait de sa banalité et de l'abondance probable des opérations de ce genre, constructions, fabrications, préparations ; dans un cas, le maître d'œuvre était un chef, dans l'autre un particulier. En outre, on peut estimer, sans beaucoup de risques de se tromper, que la parenté tout comme le voisinage à l'intérieur d'une communauté territoriale devait, entre maisonnées concernées, servir de support à des échanges d'entraide. Nous avons souligné, à partir des phénomènes actuels (livre I), l'importance des opérations économiques collectives faites dans le passé sous le vocable de *tauturu ;* on peut donc penser que ces comportements résultaient de traditions plus anciennes, encore qu'il faille toujours se méfier des interprétations que l'on peut faire à propos de l'ancienneté des traditions : rien ne dit, en effet, que ces pratiques collectives, quoique intégrant un fond préeuropéen indéniable que les sources textuelles expriment, ne résultent pas d'un développement de ce fond dans le cadre de la société christianisée du XIXe siècle.

Honneur, prestige, honte

Des notations éparses, concernant le souci de prestige manifesté par les acteurs sociaux dans la formation tahitienne ancienne, ne sont pas rares : prestige des grands *marae, marae* « international », *marae* « nationaux », *marae ari'i ;* sens du prestige dont faisaient preuve les *hui ari'i* (HENRY, 1962, op. cit., p. 236) ; prestige des titres et insignes portés par les *ari'i,* ceintures de plumes rouges et jaunes *maro'ura* et *maro tea,* notamment ; rang des chefferies dans le protocole du royaume de Pomare I que T. HENRY appelle « ordre de prestige... » (op. cit., 1962, p. 121) ; prestige exercé sur le peuple par les guerriers fameux[95], ou les *Arioi* (HENRY, 1962, p. 245). Il y a donc ainsi un prestige attaché par le peuple aux principaux lieux de culte, aux principaux titres dont sont revêtus les *ari'i,* et à des groupes sociaux tels les *Arioi.* Parallèlement, les *hui ari'i* manifestent des soucis de prestige quant à leur adresse, leur habileté technique, leurs entreprises,

(95) Dont les exemples abondent dans les traditions. Cf. la légende des guerriers jumeaux Tapuhute et Fetunania qui, à Moorea, puis à Tahiti, chassent pour Marama les *Atiroo,* supra, chap. II.

leur prestance et jusqu'à leur costume ; les succès guerriers des *ari'i* leur donnent du prestige ; eux-mêmes donnent une valeur de prestige à certains objets et entrent en compétition pour les obtenir, ou du moins, pour les ravir à leurs détenteurs, alors qu'il n'est pas sûr que ces objets revêtent la même signification pour leurs peuples : telles les ceintures de souveraineté déjà citées *(maro'ura* et *maro tea)* ou certaines images de dieux (tel *to'o* - image — du dieu Oro par exemple). On peut donc dire que l'autorité des *ari'i,* et également des grands-prêtres, ou de certains d'entre eux, repose sur leur prestige vis-à-vis de leurs peuples et communautés et vis-à-vis des autres *hui ari'i.* C'est ce prestige qui, bien que non exprimé textuellement, devait nourrir la dévotion aux chefs dont nous parlions précédemment.

La notion d'honneur (ou de honte qui est son négatif) est un peu différente. Elle s'exprime, par exemple, dans le conte de la vengeance de Maraa que l'on a rapporté : c'est la crainte de la honte qui fait que la communauté de Maraa relève l'injure commise envers elle par la communauté de Matahihae à la suite de la mise à mort de deux de ses pêcheurs. Cette notion d'honneur est ici un sentiment communautaire, chefs, prêtres et peuple faisant bloc ; toutefois, elle n'est pas sans lien avec la notion de prestige : la vengeance de Maraa lui donne du prestige parmi les communautés tahitiennes ; l'acte d'honneur est créateur de prestige.

La notion d'honneur est naturellement aussi une notion individuelle. Le chef qui ne recevrait pas — ou qui recevrait mais pas comme il faut —, le chef qui ne donnerait pas — ou qui ne donnerait pas suffisamment, qui ne *distribuerait* pas ou pas assez —, ce chef ferait honte, et pour son peuple, et pour ses *alter ego :* il perdrait son prestige de chef. On voit donc la relation étroite qui existe entre ces notions d'honneur, de honte, de prestige, soit entre communautés, soit entre chefs, soit entre un chef et son peuple.

Qu'un chef perde son prestige — et cette perte est totale, car elle recouvre non seulement la relation du chef au peuple, mais aussi les relations entre chefs et les relations avec les autres communautés — et des trois éléments sur lesquels reposait le prélèvement : la dévotion personnelle au chef, la crainte de bouleverser l'ordre social et cosmique et la coercition, il n'en reste plus que deux qui se trouvent eux-mêmes atteints : le peuple pensera que le chef ladre, peu hospitalier ou peu courageux, ne descend pas très bien des dieux et la hiérarchie sociale finira par hésiter à cautionner la coercition qui émane d'un *ari'i* pourvu de tels péchés.

Finalement, il nous semble que le prestige du chef est la réciprocité du prélèvement qu'il exerce sur son peuple et que ce prestige s'exprime par le soutien de l'honneur de la communauté qu'il forme avec le peuple et la renommée dont il est revêtu vis-à-vis des autres chefs et de leurs communautés. A ce point, on n'est plus très éloigné du modèle polynésien décrit à partir des Maori et de Tikopia et des études comparatives de sociétés polynésiennes.

Libéralité et esprit de dépense

Les cérémonies religieuses, l'hospitalité, les fêtes du cycle de la vie individuelle, celles du cycle de la vie sociale, les manifestations *arioi* donnaient à penser que la formation tahitienne ancienne était une *société de fêtes.* Le caractère d'abondance (avec les réserves que nous avons énoncées) de son économie le

permettait. L'honneur des communautés et des chefs et leur prestige aux yeux des leurs, du peuple et des autres, l'exigeaient. L'hospitalité n'allait pas sans le faste et l'abondance, de sorte que recevoir en lésinant équivalait à être ladre ; et être ladre faisait honte.

Toutefois, une réserve s'impose : s'il fallait être généreux, pour un chef, il le fallait être selon son rang. Au fond, le prestige était comme le *ra'a* (sacré) : de même que trop de sacré brûlait les doigts — si j'ose ainsi m'exprimer —, des gens qui n'avaient pas le rang pour le supporter (des gens qui ne descendaient pas des dieux, par exemple), vouloir acquérir du prestige par des actes d'ostentation qui dépassaient ce à quoi vous permettait votre condition était mal vu d'autrui et se retournait contre vous ; par une coalition guerrière à l'encontre du chef trop présomptueux. Peu importe ici la véritable cause de la guerre qui se termina par ce que D. OLIVER a appelé la *débâcle de Papara* et dont on a déjà parlé : la raison qui en est donnée souvent, l'orgueil de la reine Purea et sa tentative de faire reconnaître son fils comme l'*ari'i nui* de tout Tahiti en érigeant le plus grand *marae* qui ait été construit aux îles de la Société, est éclairante : le titre le plus élevé de Tahiti était accordé à quelques personnes et le projet d'en investir une d'un titre suprême, sans égal à Tahiti, devint insupportable pour les autres grands-chefs : le seul résultat fut une expédition guerrière contre l'orgueilleuse reine et la dépossession de son fils d'une ceinture de plumes rouges *maro'ura* et d'un *to'o* (image) du dieu Oro.

La reine Marau (MARAU TAAROA, 1971, p. 199) intitule le chapitre, où elle conte la tentative de Purea et le naufrage de Papara et des Teva de l'intérieur qui en résulta, « Purea l'orgueilleuse ». En réalité, il semble que le sac du district de Papara résulte d'un enchevêtrement de raisons, parmi lesquelles l'esprit de compétition entre *ari'i,* des ambitions personnelles, le prestige du *maro'ura* et du *to'o* détenus par Papara et l'ambition de nouveaux venus de s'en emparer, enfin, le souci des Teva de la mer (Tahiti-iti) de se libérer de la suprématie des Teva de l'intérieur (Papara) entrèrent en jeu (cf. D. OLIVER, op. cit., 1974, III, p. 1217). Mais l'explication de Marau, qui était aussi celle de sa mère Arii Taimai (ADAMS, 1964, pp. 33 et suiv. et pp. 47-52), a le mérite de souligner un aspect des idées tahitiennes, l'équilibre à conserver entre la condition et le rang, d'une part, et les comportements, d'autre part.

UN SYSTÈME IDÉOLOGIQUE A DEUX NIVEAUX

L'idéologie qui se dégage des comportements que nous avons analysés tout au long de ce chapitre et du chapitre précédent paraît se cristalliser à deux niveaux : un niveau général, populaire, tahitien qui véhicule les thèmes de la libéralité et de la dépense, de l'honneur, du prestige et de la honte, de l'aide et de l'entraide, du don et de la distribution ; un niveau des princes et des prêtres, politico-religieux qui, faisant fond sur un substrat de croyances aux esprits et à leurs manifestations bénéfiques ou maléfiques pour les humains, consiste dans l'élaboration d'une théologie et d'un culte qui font des chefs l'incarnation des dieux et justifient la stratification de la société dans laquelle les chefs et les prêtres sont parties prenantes.

C'est cette structure idéologique à deux étages qui caractérise le système tahitien et le différencie du modèle polynésien. Dans le modèle polynésien, la société est ramifiée, pratiquement du haut jusqu'en bas : la superstructure idéolo-

gique selon laquelle les chefs descendent des dieux existe bien, mais théoriquement du moins, et du fait de la ramification, tout le monde est apparenté aux chefs et descend donc des dieux, la différenciation sociale se faisant par le rang: c'est le rang qui justifie la différence, alors qu'à Tahiti c'est l'origine. L'infrastructure idéologique est à peu près la même, après notre analyse, dans le modèle polynésien comme dans le système tahitien. Ce qui change entre le modèle et le système dont il est question, c'est l'élaboration, la construction d'une superstructure idéologique beaucoup plus poussée dans celui-ci que dans celui-là. Ceci parce que la société tahitienne ancienne s'est elle-même décrite — à travers les sources — comme hétérogène dans ses origines: car si les *ari'i* (et les strates issues de cadets) descendent des dieux, il n'en va pas de même, ni des *manahune* (qui n'avaient peut-être pas de *marae*) ni même des *ra'atira,* lesquels s'ils avaient une origine divine dont on n'a d'ailleurs pas parlé, pouvaient descendre d'esprits locaux secondaires et non des grands dieux tout-puissants censés générer les races d'*ari'i.*

Viennent le temps des premiers oiseaux migrateurs (les premiers Européens)[96] et le temps des troubles, le combat de la tradition contre la novation, le triomphe de l'évangélisation, l'écroulement du système religieux ancien abandonné par ses fidèles: disparaît la superstructure idéologique de la formation tahitienne ancienne parce qu'intimement liée, et au système religieux ancien, et à la stratification sociale ancienne, tandis que persiste, voire peut-être se renforce — c'est une hypothèse —, l'infrastructure d'un système idéologique débarrassé de sa superstructure.

---

(96) « Les événements jusqu'à l'arrivée des *oiseaux migrateurs* », MARAU TAAROA, 1971, pp. 174 et suiv., « Depuis l'arrivée des *oiseaux migrateurs* », ibid., p. 198.

CHAPITRE IV

Des ari'i aux missionnaires ou la formation de la société traditionnelle

Le présent chapitre concerne l'histoire événementielle de la période s'étendant de l'arrivée des premiers Européens à Tahiti, à l'établissement définitif du protectorat français, c'est-à-dire à la fin de la guerre de l'Indépendance tahitienne (1844-1847)[1].

Il y a toujours un certain arbitraire à assigner à une période historique des dates précises. Les évolutions se font selon des plages de temps plus ou moins variables et la valeur que l'on attache aux dates dans l'évolution des processus est essentiellement symbolique. Il en est ainsi de 1767, arrivée de Wallis, qui marque à Tahiti le début d'un ensemble complexe de transformations, démographique, sanitaire, sociale, culturelle, politique, ethnique ; 1847, établissement final du protectorat à l'issue d'une véritable guerre franco-tahitienne, marque le début d'une évolution coloniale vers l'administration directe achevée avec l'annexion de 1880, puis en sens inverse et à partir de 1945, vers la conquête progressive plus accélérée d'une autonomie — en dépit de certains à-coups — dont le terme logique constitue l'Indépendance.

Cette histoire porte principalement, mais non exclusivement, sur Moorea. Cela vient des positions successives différentes qu'occupe Moorea dans cette histoire. Au départ (avant 1767), Moorea n'est ni plus ni moins que l'une des trois ou quatre confédérations de principautés qui se distribuent dans l'ensemble politico-historique que l'île forme avec Tahiti, avec cette particularité que l'information traditionnelle y est relativement plus abondante qu'ailleurs. Puis, avec la venue des Européens et surtout avec l'évangélisation, Moorea va devenir la base arrière des missionnaires dans leurs entreprises de prosélytisme, ceci jusqu'à l'établissement de « l'État Pomare » que symbolise la victoire des Royaux-Chrétiens sur le parti traditionaliste (bataille de Fei-pi, 1815). Par la suite, Moorea tend à ne plus être qu'une province de l'État Pomare dont l'histoire locale tend à

(1) Références carte Moorea ancien (p. 82, Liv. I) et Tahiti historique (fig. 14).

être seulement la projection locale de l'histoire nationale. Reprenant la vieille idée de DURKHEIM, on peut estimer qu'avant 1767 Tahiti et Moorea étaient parties d'une solidarité d'éléments répétitifs, mais qu'après 1815, Moorea se trouve pris dans une solidarité organique tahitienne. Le Moorea d'avant 1767 éclaire donc le fonctionnement de la formation tahitienne ancienne ; celui de l'évangélisation gouverne le processus de transformation de la société tahitienne ; après 1815, il est nécessaire d'élargir nos références, sinon à l'ensemble des îles de la Société, du moins à l'ensemble de Tahiti pour repérer les grandes lignes de l'évolution.

*
* *

L'objectif de ce chapitre est double.

(1) Dans la mesure où la formation tahitienne ancienne est une société militaire, son objectif est de montrer, à travers l'événementiel perceptible grâce aux journaux des navigateurs, cette société militaire « en actes ». En outre, l'accélération de la venue des Européens engendre un état de crise dont G. BALANDIER a souligné que les tensions sont révélatrices de la structure de la société.

(2) L'objectif de ce chapitre est aussi de montrer comment se fait le passage de la formation sociale tahitienne ancienne à une nouvelle société ou plus exactement à une société en renouvellement. A ce point de vue, les dates déjà retenues sont symboliquement importantes ; 1767, une société ancienne vierge de toute acculturation européenne ; 1847, une société nouvelle ou en renouvellement dont les bases de ce qui sera au vingtième siècle une société traditionnelle se mettent en place : l'Église protestante dans la physionomie que lui donnent les missions évangéliques de Paris, un régime des personnes et des terres fondé sur l'introduction du Code civil français, le démarrage de la formation du peuplement *demi,* une économie coloniale qui se cherche encore — plus exactement à la recherche de productions de rapport bénéfiques — mais qui va se fixer sur le cocotier et son produit, le coprah.

La période qui va de 1767 (arrivée de Wallis) à 1815 (bataille de Fei-pi et défaite des « traditionalistes ») a fait l'objet d'une étude historique récente (vol. III de la somme de D. OLIVER, 1974) ; en outre, la thèse de P. LAGAYETTE (1973) consacrée à Henri Adams et aux Mémoires de Arii Tamai ainsi qu'un très récent ouvrage de C. NEWBURY (1980) portant sur l'évolution de la Polynésie française de 1767 à 1945 couvrent la période ; ces travaux récents renouvellent très largement ceux de l'historien E. CAILLOT (1910, *Histoire de la Polynésie orientale*) sans toutefois dispenser de recourir aux sources, qu'il s'agisse de préciser certains points ou de mettre davantage l'accent sur l'île de Moorea.

On a retracé, tant au Livre premier (Le phénomène insulaire, chapitre I) qu'au Livre II (Le système social ancien, chapitre II) ce que nous savons des origines de Moorea, le mythe de la création de l'île, les divisions plus ou moins mythiques de l'île, les droits de la famille Marama à la suprématie. On a souligné la valeur toute relative qu'il fallait accorder aux traditions et on a montré, à la faveur d'un récit relatant l'ascension d'un lignage — ou d'une communauté — les Atiroo venus s'installer à Moorea, comment s'est édifiée la puissance des Marama.

Nous pouvons, à ce point, brosser l'état de l'organisation politique qui ser-

vit de cadre à ce que nous savons de l'histoire de l'île ; outre les sources que l'on a déjà consultées, il convient de se référer aussi aux écrits de ceux qui ont tenté de répondre à la même interrogation. Plaçons-nous avant l'arrivée des premiers Européens ; les éléments qui sont en notre possession permettent d'affirmer que les Marama exerçaient sur Moorea une domination incontestée puisque des chefs titulaires des *marae* les plus prestigieux, tels les *ari'i* de Varari et de Papetoai, leur furent soumis[2] ; c'est ce qu'exprimait la reine Marau faisant référence au titre d'*ari'i nui* d'Eimeo ; le principal *marae* était *Nuurua,* tandis que la tradition rapportée par Marau décrivait Marama s'appuyant aussi sur *Marae Tefano* : et Teuira HENRY (plus exactement, le Rév. Orsmond, ou mieux Pomare II) décrivait *Nuurua* comme *marae* « national », titre que n'avait pas *Tefano ;* en outre, la résidence permanente des Marama à Opunohu après leur victoire sur les Atiroo devait faire de leur nouveau *marae, Afareaito,* un nouveau pôle religieux. Grand-chef de Moorea et, comme tel, recevant à ses *marae* les offrandes d'allégeance des *ari'i* qui lui étaient subordonnés, le *Marama* était l'*ari'i* en titre de certains territoires tandis qu'il pouvait avoir prééminence sur des *ari'i* dont les chefferies ne lui revenaient pas en titre ; tel semble avoir été le cas de l'*ari'i* de Papetoai (Faatoai) dont le nom était Tauraatua[3] et dont il n'est pas dit, à l'encontre de ce qui se passa à Afareaitu, que Marama porta le titre : car le mariage d'une Marama avec un prince de Faatoai n'impliquait pas qu'il y eût héritage. Hormis les vallées d'Urufara (entre Papetoai et Opunohu) et de Temae (à la corne Nord-Est de l'île), tout le reste de Moorea semble être dans le domaine des Marama. La division en terre d'héritage et terre de conquête que rapporte Marau, dont fait état HANDY, et qui pourrait inspirer la dichotomie de l'île en Te-io-i-nia et Te-io-i-raro telle que la localise HANDY (cf. supra), correspond certainement à cet état maximum du domaine propre des Marama : outre qu'il était *ari'i* de Haapiti, Marama devint par mariage *ari'i* de Varari et, par allégeance de « sous-chefs » d'Afareaitu, titulaire de cette chefferie dont il prit le nom de l'*ari'i :* Tepau-arii-i-Umarea ; un cas reste incertain, celui de la chefferie de Moruu qui a un *ari'i* distinct selon Arii Taimai tandis que, selon Marau, c'était Marama qui résidait à Moruu[4] : à noter que dans la nomenclature de Ribourt, Moruu, quoique distinct de Haapiti, faisait partie de la même division (avec Teavaro). Toute la côte Sud-Ouest plus la chefferie d'Afareaitu (mais incluait-elle Haumi et Maatea ? On ne sait)[5] constituaient le domaine héréditaire des Marama à son extension maximum ; le domaine de conquête s'étendait au-delà de la dorsale, dans le bassin d'Opunohu jusqu'aux grandes baies du Nord (Opunohu et Paopao), à la baie de Vaiare et à l'actuel *mata'eina'a* de Teavaro dont la création résulterait directement de cette conquête : c'étaient les divisions d'Amehiti et Tupaururu dont R. Green a essayé d'identifier la consistance[6] et la chefferie de Teavaro qui avait pour *ari'i* direct Marama selon T. HENRY et P. RIBOURT[7].

Après HANDY, qui a suivi de très près le manuscrit de la Reine Marau, c'est l'historien C. NEWBURY qui, brossant un tableau de l'état politique ancien des îles

(2) Cela ressort *a contrario* de ce que dit Marau en parlant des *ari'i* de Varari et Papetoai qui se rendirent indépendants de Haapiti ultérieurement (MARAU TAAROA, 1971, p. 228).

(3) MARAU TAAROA, 1971, p. 228.

(4) ADAMS, 1964, p. 128 ; MARAU TAAROA, 1971, p. 224.

(5) Et *quid* de Atiha, entre Haapiti et Maatea ? Ribourt rattache cette vallée à Teaharoa. (RIBOURT, 1863, p. 312).

(6) GREEN, 1967, pp. 223-224. Green et alii placent ces divisions dans le bassin de Opunohu.

(7) HENRY, 1962, p. 98 ; RIBOURT, 1863, p. 312.

de la Société, a parlé de Moorea : dans son introduction au livre de John DAVIES relatant l'histoire de la mission tahitienne et dans un article consacré au déclin des *ari'i*[8]. On peut s'estimer d'accord avec cette configuration socio-politique tahitienne telle que l'expose NEWBURY ; disons seulement que l'auteur voit à Moorea deux divisions majeures, à l'instar des cinq ou six existantes à Tahiti : c'est la dichotomie Te-io-i-nia et Te-io-i-raro[9]. Mais c'est D. OLIVER (1974, III) qui exprime avec le plus de détails dans son chapitre *Tribal Polity* la configuration socio-politique des îles de la Société avec l'« emboîtement » (le terme est de nous) en chefferies et confédérations des unités socio-politiques de différents degrés[10]. Il distingue ainsi six grandes unités à Tahiti : les Teva de la mer ; Hitiaa et les autres districts qui constituent Teaharoa ; Te-Porionuu ; Faaa ou Tefana ; Punaauia et Paea appelés Mano-tahi et Mano-rua qui constituent Atehuru (ou Attahuru) ou Oropaa ; enfin les Teva de l'intérieur. Pour Moorea, D. OLIVER se dit être « dans le brouillard »[11]. Il me semble qu'on peut, en reprenant les sources, distinguer au niveau des chefferies et de leurs titulaires trois degrés de l'autorité politique : les petits *ari'i* qui vivent dans le sillage des grands chefs que l'on repère par le territoire, l'importance des *marae*, la participation active à l'histoire de Moorea ; ainsi de Moruu à l'égard de Haapiti ou, peut-être, de Maatea et de Haumi à l'égard de Afareaitu ; les grands chefs sont ceux qui sont présents sur la scène historique, les Punuateraitua de Varari avec le *marae Nuurua,* les Marama à Haapiti avec *Marae Tefano,* les *Tepau-arii-i-Umarea* d'Afareaitu, peut-être les *ari'i* de Papetoai puisqu'un Marama dont le père venait de ce district inclut celui-ci et son *marae* dans son nom ; enfin, les chefs suprêmes, tel le Marama issu de cette dernière alliance ou les Pomare après le déclin des Marama, dont l'autorité fluctue au gré des vicissitudes historiques et du fait desquelles fluctue la division traditionnelle en Te-io-inia et Te-io-i-raro. Une telle vue schématise plus nettement les articulations politiques à Moorea, mais embrassant en un tableau figé une réalité mouvante, elle efface des enchaînements historiques dont les effets d'action et de réaction sont pourtant nécessaires à connaître si l'on veut expliquer un certain présent : car l'effacement de Haapiti va être total (en même temps que va se vider Opunohu), tandis que Papetoai va devenir, pour un siècle, le chef-lieu de Moorea.

Avant d'envisager les facteurs de dynamisme qui vont affecter la société préeuropéenne au point de lui faire perdre son visage, arrêtons-nous sur la signification de ce tableau politique que présente Moorea : c'est un puzzle *territorial* alors que ce que nous savons de l'organisation ancienne la décrit comme une société lignagère. Cette structure lignagère doublant une organisation territoriale a été envisagée par HANDY quand, à la suite de Marau, il parle de « districts » et de « clans » ; HANDY admet aussi l'évolution des structures de Moorea dans le temps. C'est une organisation lignagère qui, par sa souplesse territoriale, permet d'expliquer les phénomènes d'installation dont les *Atiroo* sont un exemple, les chevauchements de chefferies dont fait état le capitaine Ribourt et qu'illustrent les situations respectives de Haapiti, Moruu et Varari, la manière dont Marau

(8) DAVIES, 1961 et NEWBURY, 1967 a.
(9) In DAVIES, 1961, p. 241 ; C. Newbury a donné la consistance de Te-io-i-nia en note infrapaginale, p. 241 (cf. aussi chap. I, livre I, supra).
(10) OLIVER, 1974, II, pp. 976-977 et III, pp. 1171 et suiv.
(11) OLIVER, 1974, II, p. 1203.

conçoit la puissance des Marama bâtie sur les droits que confèrent les liens généalogiques, les connexions avec les *marae* et les dieux et le rang au sein des articulations politiques qui s'en dégagent. Il y a là ce phénomène de *territorialisation,* le passage d'un système fondé sur une solidarité parentale à un autre basé sur la dépendance territoriale qui, à travers l'exemple fourni par Moorea, éclaire les structures de l'ancienne société tahitienne et leur évolution.

DYNAMIQUE INTERNE: EXTENSION DU CULTE DE ORO ET ASCENSION DES POMARE

On a déjà vu que, parmi les quatre *marae* nationaux que cite T. HENRY, est compris *Taputapuatea* à Papetoai; il faut rappeler que cette catégorie de *marae* entre dans une classification produite par T. HENRY d'après notamment Patii qui fut grand-prêtre à Papetoai, et aux termes de laquelle il y avait trois classes de *marae* publics: « local » ou de district, « national » et « international », cette dernière faisant référence au grand *marae Taputapuatea* d'Opoa à Raiatea (îles Sous-le-Vent)[12]. Ce *marae*-souche consacré à Oro devint comme on l'a dit (chap. II) le foyer d'un culte qui se répandit dans les îles de la Société, selon certains, dans la première moitié du XVIIIe siècle, selon d'autres bien avant[13]; il semble avoir supplanté, sinon en totalité, du moins en partie, les anciens cultes dédiés à Taaroa et à son fils Tane[14], dieu des artisans[15]; si Raiatea et Bora-Bora furent conquises par le nouveau culte, ce ne fut ni le cas de Tahaa et de Huahine, ni peut-être de tout Tahiti et Moorea[14]. Les prêtres de Oro, emportant avec eux une pierre du *Taputapuatea* d'Opoa, fondèrent à Tautira, pour Tahiti et Moorea, le premier *Taputapuatea* des îles du Vent, puis un autre à Atehuru (Punaauia) et pour Moorea un à Papetoai[16]; il convient de noter que le *Taputapuatea* de Papetoai résulta de la consécration à Oro d'un ancien *marae* à la suite de l'union à la famille d'un chef secondaire, Manea[17], d'une princesse d'Opoa qui apporta au nouveau lieu de culte une pierre du *marae*-souche[18]. Le *marae Taputapuatea* de Papetoai servit à Moorea tout entier[18] et il faut noter que, ni Arii Tamai, ni Marau n'en ont parlé dans leurs mémoires; il est aussi symptomatique que ce *marae* fut fondé par l'alliance avec un chef secondaire, laissant dans l'ombre l'*ari'i* titulaire, Tauraatua[19].

A ce moment (?) se situe l'ascension des Pomare, à mettre peut-être en liaison avec l'extension du culte de Oro. C. NEWBURY écrit:

---

(12) HENRY, 1962, p. 126.

(13) D'après HENRY (1962, pp. 136-137), l'arrivée du culte de Oro à Tahiti daterait de Tamatoa I, roi de Raiatea; Newbury (in DAVIES, 1961, p. XXXVI) se sert de cette indication pour dater l'événement, mais il parle de Tamatoa II qu'il situe vers 1550-1700. Tamatoa I vivait, selon HANDY (1930, p. 61) seize générations avant Tu de Pare (Pomare I), qui était au pouvoir en 1769 lors de la première visite de Cook, soit entre 240 et 480 ans auparavant (!).

(14) NEWBURY, 1967b, p. 23.

(15) BUCK, 1952, pp. 76-77.

(16) HENRY, 1962, p. 137; DAVIES, 1961, p. XXXVI-XXXVII. L'antécédence de la construction du *Taputapuatea* de Tautira sur celle de Punaauia est contestée par Simon KOOIJMAN, 1964.

(17) HENRY, 1962, p. 100.

(18) HENRY, 1962, p. 137.

(19) HENRY, 1962, p. 100. Les chefs titulaires de Papetoai étaient Taura-atua (ou Tauraa-atua) et Taua-roa, un des chefs secondaires Manea.

> « ...*Comme le culte de Oro se répandit à travers Tahiti et Moorea, un* (certain) *nombre de mariages importants eut lieu entre les principales familles des îles Sous-le-Vent et des îles du Vent* » *et* « *De l'une de ces alliances dynastiques dont les tenants furent consacrés au titre de Oro, descendirent les ancêtres de la famille Pomare* »[20].

Comment les choses se passèrent-elles à Moorea ?

Hormis ce que nous avons déjà dit, on sait peu de choses sur l'installation du culte de Oro, ceci peut-être en liaison avec l'absence d'informations sur la chefferie de Papetoai où le principal — ou unique — *marae* dédié à ce dieu était installé ; on a, effectivement, d'après les sources en notre possession, un renforcement des alliances matrimoniales entre les Marama et les grandes familles de Tahiti, mais aussi l'on débouche sur une série de conflits armés qui prévalent à Tahiti et n'épargnent pas Moorea. Avant d'en faire la description, il faut, semble-t-il, revenir sur nos sources. Alliances et conflits sont rapportés par les sources traditionnelles, mais aussi par les premiers navigateurs, qui jusqu'en 1797, à l'arrivée du « Duff » et des premiers missionnaires vont se succéder à Tahiti à des intervalles de cinq à dix ans en moyenne[21] ; avec ces sources écrites au jour le jour et relativement abondantes, on quitte le domaine de la tradition rapportée de génération en génération et modifiée, transformée, embellie peut-être, à coup sûr orientée selon les inclinations du conteur et la glorification de la « geste » d'une famille, pour entrer dans l'histoire événementielle faite de faits précis et datés : il y a une rupture très nette du temps historique, rupture qui se perçoit aussi, à partir de cette époque, dans les traditions dont les conteurs les plus illustres, qui ont reçu une éducation européenne[22], y intègrent la connaissance historique qu'ils ont acquise de la façon la plus classique. De sorte que cette rupture dans le temps du récit historique introduit peut-être une illusion : celle d'une accumulation de mariages et de guerres que l'on ne pouvait auparavant percevoir parce que la tradition classique, courant en réalité sur des siècles, ne s'attachait qu'à l'essentiel ; ou encore : où nous serions tentés de voir une accélération de l'histoire n'y a-t-il qu'une accélération de l'enregistrement de cette histoire. Mais nous disons seulement : peut-être, car l'un ou l'autre de ces phénomènes produit le même effet, l'accumulation de la connaissance des événements.

Cette rupture dans le temps du récit se traduit, au niveau de la tradition, par l'accumulation des faits : nos sources habituelles[23] disent que « quelque temps avant l'arrivée de Cook »[24], Terii-vao-i-te-rai-Taputapuatea-i-Faatoai, « le Marama de (l') époque »[24] avait sous son autorité trois chefs : Mahine « né en 1732, prince de Paea (à Tahiti) et de Nuurua et oncle d'Itia, l'épouse de Tu, le futur Pomare I »[24], et « que Cook connut en 1777 comme chef de Opo-

---

(20) « *As the cult of Oro spread through Tahiti and Mo'orea, a number of important marriages took place between chiefly families of the Leeward and Windward groups* » et que « *From one of theses dynastic connections whose titleholders were consacred under Oro were descended the immediate ancestors of the Pomare family* » (C. NEWBURY, in DAVIES, 1961, p. XXXVII).

(21) WALLIS, 1767 ; BOUGAINVILLE, 1768 ; COOK, 1769, 1773-1774, 1777 ; Máximo RODRIGUEZ, 1774-1775 ; MORRISON, 1788-1789 ; BLIGH, 1788, 1792 ; VANCOUVER, 1791.

(22) Il semble qu'Arii Taimai ait reçu l'éducation traditionnelle dispensée aux enfants d'*ari'i* au commencement du XIXe siècle, mais la fréquentation de son mari Alexandre Salmon dut être un puissant facteur d'acculturation (ADAMS, 1964, p. 136 et MARAU TAAROA, 1971, p. 277). Sa fille Marau fréquenta une pension à Sydney (préface de Takau Pomare in MARAU, 1971, p. 8).

(23) Terii-vahine-te-tauo-o-te-rai, Arii Taimai.

(24) Terii VAHINE, 1970, p. 398.

nohu »[25] ; Teriitapunui, qui était chef de Vaiare[26] ; et Hamau-i-Maruia-i-Ativavau, beau-père de Marama[24], que Cook connut comme chef de Maatea[25]. Il importe de s'arrêter un peu sur ces personnages dont la situation généalogique montre la manière dont les Marama étaient intégrés dans le réseau des grandes familles d'*ari'i* de Tahiti et avec lesquels les Pomare entrèrent en contact.

Revenons aux problèmes de généalogies[27]. Notre point de départ est celle de Terii-vahine-te-tauo-o-te-rai[28] aux termes de laquelle Marama mariant son fils à la fille de Punuateraitua de Varari acquit à sa famille des droits sur le *marae Nuurua;* un Marama ultérieur qui fut Terii-vao-te-rai-Taputapuatea-i-Faatoai se maria avec Terai-efa-i-Maraetaata dont le nom indique un lien avec le *marae* de Paea (Tahiti) et cette femme était, suivant l'auteur, petite-cousine du prince Amo, de la branche aînée des Aromaiterai de Papara[28] ; ils eurent notamment Ariioehau Marama dit Taipoto qui se maria avec Ruroa-i-Ahurai, fille du prince Ture-i-Ahurai, grand-chef de Papeari, frère de la reine Purea et oncle d'Itia, épouse de Pomare[28] et eut une fille, Arii-manihinihi Marama Ariioehau dite Atiau Vahine, laquelle mariée à Tetapu-a-Taaroa, fils de Tati, grand *ari'i* de Papara, chef de file des grands-chefs tahitiens et conseiller de la future Pomare IV favorable à l'installation française, eut Arii Taimai qui constitua la part tahitienne des ascendants de la famille Salmon. Les généalogies présentées par Arii Taimai[29] ne posent pas de problème de raccordement insoluble ; selon cette dernière, Marama Ariioehau, son grand-père maternel, donc Taipoto, était marié à Teva-ruaharae-i-Ahurai, fille de Auri-rua-te-fatoa, lui-même frère de Purea et oncle d'Itia, épouse de Pomare : hormis des noms différents à deux articulations[30] — mais la multiplicité des noms et l'adoption par un même individu de noms différents au cours de son existence constituent un phénomène connu — existent les mêmes chaînons aux mêmes places dans un ensemble nominativement le même. La zone d'incertitude se situe entre l'alliance des lignées de Haapiti et de Varari et Terii-vao-i-te-rai-Taputapuatea-i-Faatoai et nous n'avons pour tenter de combler cette lacune que la généalogie contradictoire donnée par K. EMORY[31] et les indications données par la reine Marau à propos de cette alliance. Racontant comment le *marae Nuurua* fut dédoublé, Marau dit que Tefeao, sœur unique de Punuateraitua de Varari et tante de Tetuanui (Itia, qui épousa Tu, Pomare I), se maria avec Marama-i-te-tauo-o-te-rai ; la tante d'Itia pouvait donc être, du côté de son père (les *Ahurai* de Faaa), une sœur de Purea ou, du côté de sa mère (les Punuateraitua), une sœur de celle-ci mais, à cette génération, aucun Marama n'est disponible pour l'épouser, ni aux générations suivantes, de sorte qu'il faut, au contraire, remonter dans le temps et admettre qu'il s'agit plutôt d'une grand'tante ; mais à la génération précédente, Marama est, d'après Emory, une femme, celle qui se maria avec le prince de Papetoai ou Faatoai (lequel donna à Terii-vao-i-te-rai les noms de Taputapuatea et Faatoai, ce qui est logique) : c'est donc, semble-t-il, plus en

(25) ADAMS, 1964, p. 134.
(26) Littéralement : Vaiere, que l'on peut légitimement traduire par Vaiare. Mais p. 77, Arii Tamai parle de Vavari, que l'on peut sans aucun doute traduire par Varari. Terii VAHINE (1970, p. 398) parle explicitement de Vaiare : Teriitapunui était donc de Varari et chef de Vaiare.
(27) Cf. chapitre II, livre II, supra.
(28) Terii VAHINE, 1970, p. 399.
(29) ADAMS, 1964, tableaux I, p. 5 ; II, p. 32 ; III, p. 35 ; IV, p. 39 ; VI, p. 63.
(30) Auri et Ture-i-Ahurai, Tevaruaharae et Ruroa-i-Ahurai.
(31) In *Traditional History of Maraes...*, 1932 (cf. chap. II, supra, matériaux...).

amont, donc plus loin dans le temps, que l'alliance Marama-Punuateraitua eut lieu ; ce qui avait, pour les Marama, le désavantage d'affaiblir les droits sur le *marae* prestigieux de *Nuurua* au profit de leur titulaire résidentiel, les Punuateraitua. Cela était important, comme la suite des événements va le montrer.

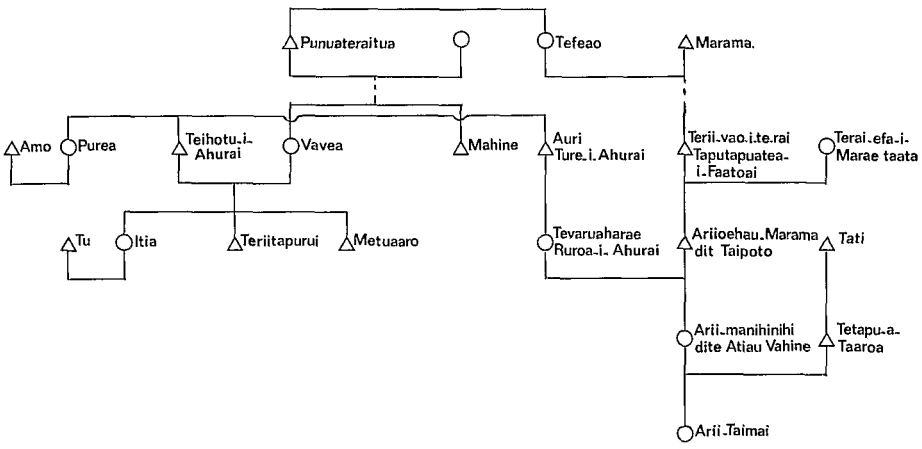


FIG. 18. — Marama *et* Punuateraitua *à l'arrivée des premiers Européens*

Les sources de ce diagramme sont les tableaux II, III, IV, VI des *Mémoires de Arii Taimai* (ADAMS, 1964, pp. 32, 35, 39 et 63), la généalogie donnée par Terii-vahine-te-tauo-o-te-rai (1970, pp. 398-399) et les indications données par la reine Marau Taaroa (1971, pp. 232-233). On l'a corrigé en tenant compte de la généalogie recueillie par K. EMORY (1932).

Au niveau des deux générations de Purea (femme de Amo, *ari'i nui* de Tahiti aux temps de Wallis), et de Itia (femme de Tu, Vaiaraatoa ou Pomare I), les Marama anciennement liés aux Punuateraitua de la chefferie voisine l'étaient aussi (beaucoup plus récemment) « aux *Aromaiterai* de Papara »[32] et, sans doute, à *Maraetaata* de Paea ; également, aux *Ahurai* de Faaa. Mahine était un Punuateraitua et, à ce titre, un cousin relativement lointain de Marama[33] ; Teriitapunui et Metuaaro, des frères et, par leur mère, Mahine était leur oncle maternel ; mais ils étaient liés aux Marama à double titre, petits cousins par l'alliance de Tefeao (Punuateraitua) avec Marama, et alliés à Marama[34] par leur commune parenté avec le *'opu ho'e* Ahurai.

Tu était cependant assez loin des Marama et seulement parent par alliance par sa femme Itia et à travers elle par les Punuateraitua ; il était aussi, par Itia et par les Ahurai-i-Tefana de Paea, cousin par alliance avec la femme du Marama de sa génération. En réalité, il se trouvait beaucoup plus proche des frères de sa femme, Teriitapunui et Metuaaro et de Mahine, l'oncle maternel de celle-ci, qui était un Punuateraitua dont la famille était titulaire du *marae Nuurua,* donc avait un titre à la suprématie de Moorea.

(32) Terii VAHINE, 1970, p. 399.
(33) Cf. la généalogie recueillie par K. EMORY, chap. II, livre II.
(34) A Ariioehau Marama dit Taipoto.

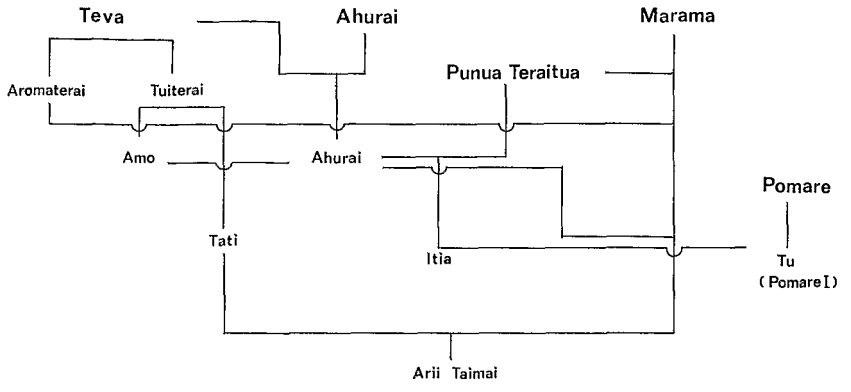


FIG. 19. — *Connexion des Marama et des autres familles ari'i*

PREMIERS CONTACTS ET CONFLITS INTERNES

La venue des premiers Européens, Wallis et Cook notamment, s'accompagne de la création de nouvelles sources historiques et de la notation de conflits qui, entre autres, mettent aux prises les gens de Moorea avec ceux de Tahiti ; en outre, ainsi qu'on l'a noté, les sources traditionnelles se trouvent nourries de ces nouvelles sources écrites qui seront rapportées localement et racontées aux « auteurs » de la tradition. A ces sources, il convient d'ajouter les travaux bibliographiques qui sont de deux sortes : ceux qui, à l'instar de MOERENHOUT[35], laissent une certaine place aux récits traditionnels tirés de chefs ou de descendants de chefs encore « en prise » avec cette tradition ; les recherches d'Eugène CAILLOT s'apparentent à ce type[36] ; autre type : les travaux qu'illustrent Niel GUNSON[37], Colin NEWBURY[38], Cedric SIMPSON[39], Douglas OLIVER[40]. Le travail de ce dernier intègre non seulement les sources, mais les études effectuées à partir des sources, mais il concerne moins Moorea que l'ensemble des îles de la Société. Pour notre part, limitons-nous à Moorea. Nous entrons dans une période délicate pour l'historien en ce sens que les conflits qui s'y déroulent ont seulement fait l'objet d'un enregistrement discontinu, lié à la venue éphémère des chroniqueurs européens observant les événements qui se passent sous leurs yeux et recueillant les récits de ceux qu'ils n'ont pu voir.

Ces conflits mettent en scène à Moorea Teriitapunui, Metuaaro et Mahine, non Marama qui est aussi demeuré à l'écart de tout contact avec les étrangers[41]. La reine Marau a expliqué que, convaincu que les Polynésiens ne pouvaient s'entendre avec les Blancs, Marama-i-te-tauo-o-te-rai avait refusé de les rencontrer :

---

(35) MOERENHOUT, 1837, *Voyage aux îles du grand océan.*
(36) CAILLOT, 1910, *Histoire de la Polynésie orientale.*
(37) GUNSON, 1962, 1964, 1969.
(38) NEWBURY, 1967, 1973, 1980.
(39) SIMPSON, 1973.
(40) OLIVER, 1974, III.
(41) ADAMS, 1964, p. 134.

« Venez, oh venez dans vos districts, Tepaururu et Amehiti,
Pour voir la grande pirogue sans balancier.
Ses rameurs sont blancs comme les nuages blancs ! »
« Non, mes enfants, non, je n'irai pas. Suivez mon bon conseil.
La curiosité a toujours été mauvaise tentatrice.
Les nuages blancs et les nuages noirs ne peuvent longtemps s'entendre.
Nous n'avons pas de meilleure leçon que l'orage » (42).

C'est au premier voyage de Cook en 1769 que les premiers Européens connus débarquèrent à Moorea pour observer le déplacement de la planète Vénus, le « Endeavour », le navire de Cook, demeurant à Tahiti dans la baie Matavai ; des recherches de J. C. BEAGLEHOLE, il ressort qu'ils débarquèrent à la corne Nord-Ouest de l'île par la passe Taotoi sur l'îlot Irioa (43), c'est-à-dire entre les chefferies de Varari à l'Ouest et au Sud et de Papetoai à l'Est.

Après ce premier voyage, l'attention des navigateurs à l'encontre de Moorea fut déterminée par les conflits qui mirent aux prises les gens de l'île et certains de leurs chefs avec d'autres et certains princes de Tahiti : en réalité, Moorea entra dans le cycle des conflits qui dévastèrent les îles du Vent avec la participation de fusils des Européens, si ce n'est celle de leurs personnes :

— 1774 : guerre navale contre Eimeo organisée par Tu (Pomare I) ; c'est le rassemblement de la flotte des pirogues de guerre contre Moorea dans la baie de Matavai à Tahiti qui nous vaut la tentative d'estimation par Cook de la population, lors de son second voyage à Tahiti (44) ;

— 1777 : nouvelle expédition contre Eimeo racontée par Cook lors de son troisième voyage ; c'est le départ de la flotte qui est l'occasion de la cérémonie propitiatoire à « Attahuru » (Paea) au cours de laquelle il y eut un sacrifice humain auquel Cook assista et qui nous a valu le seul dessin que nous possédions de ces rites aux îles de la Société (45) ; la plupart des auteurs modernes, dont CAILLOT (46), interprète Cook en faisant de cette expédition une guerre distincte de l'affaire de 1774, alors qu'ADAMS dit clairement qu'il s'agit de la continuation de cette dernière (47) ;

— vers 1783, expédition contre Tu (Pomare I), ses terres (Pare, Arue) et celles de ses alliés de la côte Est de Tahiti, à laquelle participent les gens de Moorea (48) ; mais « à quelque temps de là » (49), le chef de Moorea adversaire de Tu, Mahine, fit une expédition contre Tu dans la baie de Matavai et y fut tué (50) ;

— 1789-1790 : nouveaux changements à Moorea, nouvelle expédition de Tu avec la première fois l'utilisation de fusils européens (51) ;

— vers 1793-1794 : conquête de Moorea par Tu qui semble mettre un point final à toute autre suprématie politique *effective* sur l'île (52). Postérieurement, les Pomare (Tu ou Pomare II, fils de Pomare I) iront chercher refuge à Moorea quand la situation politique à Tahiti leur sera trop défavorable, c'est à Moorea

(42) MARAU TAAROA, 1971, p. 232.
(43) BEAGLEHOLE, 1955, I, p. 97 et note infrapaginale.
(44) BEAGLEHOLE, 1961, II, p. 405 ; ADAMS, 1964, pp. 4 et 77 ; CAILLOT, 1910, p. 72.
(45) BEAGLEHOLE, 1967, III, 1, pp. 197-205 ; ADAMS, 1964, pp. 4 et 77 ; CAILLOT, 1910, p. 81.
(46) CAILLOT, 1910, p. 81.
(47) ADAMS, 1964, p. 77.
(48) BLIGH, *Voyage à la mer du Sud*, pp. 97-98 ; MORRISON, 1966, p. 142 ; CAILLOT, 1910, p. 85.
(49) CAILLOT, 1910, p. 85.
(50) MORRISON, 1966, pp. 142-143 ; CAILLOT, 1910, p. 85.
(51) MORRISON, 1966, p. 143 ; CAILLOT, 1910, p. 95.
(52) WILSON, 1968, pp. 184-185 ; CAILLOT, 1910, p. 101. A noter, en l'espèce, l'erreur de citation et les approximations dangereuses de Caillot à propos du texte de Wilson qu'il cite, en outre, comme son unique source de référence ; là où Wilson écrit : « *formerly* », il dit : « les guerres de 1783 et de 1773 ».

que s'ancrera une partie de la mission protestante lors des mauvaises années 1808-1812, c'est à partir de Moorea que se fera et l'évangélisation de Tahiti et la conquête définitive par les Pomare de leur pouvoir, et, en fin de compte, c'est de Moorea que partira le mouvement qui aboutira à la construction, par les Pomare, d'un royaume moderne.

Le changement de nom de l'île

Nous n'avons pas parlé, jusqu'ici, du changement de nom de l'île, de Aimeho en Moorea et de la légende du lézard jaune par laquelle il est expliqué ; c'est la vision de ce lézard *(mo'o)* jaune *(re'a)* par le grand-prêtre du *marae Nuurua* qui incita la famille régnante de Varari à prendre le nom de « Atiti-moo-i-Nuurua » et le grand-prêtre à prendre celui de « Te-moo-tahua-i-Apitia »[53] ; ce nom du grand-prêtre de *Nuurua* est relaté par Arii Taimai et Marau lors du récit de l'épisode de l'allégeance d'Afareaitu à Marama[54] c'est-à-dire que ce nom est assez ancien mais il ne nous apprend rien du changement de nom effectif de Moorea. Ni COOK, ni MORRISON en général[55] n'emploient le terme Moorea, c'est-à-dire ni en 1769, ni en 1790, pas plus que le capitaine James WILSON à bord du « Duff » en 1797 qui amena les premiers missionnaires[56] ; en revanche, Moorea est concurremment utilisé avec Aimeho (ou Aimeo, Eimeo) par John DAVIES ou William ELLIS vers 1830[57] : c'est ELLIS qui souligne que Moorea est le nom le plus fréquemment donné par les indigènes à l'île Eimeo[58] ; or ce nom devait être déjà effectivement utilisé aux temps de Cook puisque les journaux de marins des équipages de Cook y font référence : l'un d'eux ne se réfère-t-il pas à « *the island Ei'maio more aftener called Morea by the natives* »[59]. On peut penser que le passage de l'un à l'autre nom est à rapporter au changement politique qui intervint entre ces dates et aboutit à établir sur l'île le contrôle des Pomare.

Chronique des événements de Moorea 1774-1794

Le tableau suivant résume la situation de ces événements par rapport à leurs sources.

Tabl. 5. — *Pomare et Moorea d'après les sources*

Événements	Témoignage direct Observation	Récit recueilli de la part des acteurs	Narration de l'historien
Première expédition navale contre Eimeo (1774)	COOK	MORRISON WILSON (a)	ADAMS, CAILLOT, OLIVER
Expédition de 1777	COOK	MORRISON WILSON (a)	ADAMS, CAILLOT, OLIVER

(53) MARAU TAAROA, 1971, pp. 53-54. Il est possible que le nom de la famille régnante de Varari ait été autre : Ati-te-moo-i-Nuurua, c'est-à-dire le *'ati* du lézard de Nuurua.
(54) ARII TAIMAI, 1964, p. 131. MARAU TAAROA, 1971, pp. 78-79.
(55) COOK, 1955-1967 ; MORRISON, 1966. Morrison écrit cependant p. 20 : « Moorea ou Aimeho ».
(56) WILSON, 1968.
(57) DAVIES, 1961 ; ELLIS, 1972.
(58) Ibid., p. 40.
(59) Anderson cité par Beaglehole in COOK, 1967, III, part one, p. 225, note infrapaginale 3 avec également des citations d'autres membres de l'équipage, Charlton et Harvey dans le même sens (« ...l'île Ei'maio — Eimeo ou Aimeho — plus souvent appelée Moorea par les indigènes »).

Mort de Mahine		MORRISON WILSON (a)	ADAMS, CAILLOT, OLIVER
Dépossession de Teriihaamoetua par Metuaaro (avril 1789)	MORRISON	WILSON (a)	ADAMS, CAILLOT, OLIVER
Dépossession et réinstallation de Metuaaro (avril 1790) (expédition de Hitihiti)	MORRISON	WILSON (a)	ADAMS, CAILLOT, MOERENHOUT, OLIVER
Début 1792: mort de Metuaaro, Pomare I, « Régent » de Moorea	VANCOUVER	WILSON (a)	OLIVER
Vers 1793-1794: conquête d'Eimeo par Pomare		WILSON (b)	ADAMS, CAILLOT OLIVER

WILSON (a): le « *Preliminary Discourse* » est l'introduction au *Missionary voyage* qui a été écrite par Samuel Greathed, de la L.M.S., et constitue une intéressante compilation des informations obtenues par les premiers voyageurs avant la venue du « Duff ».

WILSON (b): informations données dans le corps du journal lui-même.

On peut revenir à présent sur chacun d'eux en utilisant de préférence les sources proprement dites, c'est-à-dire les témoignages directs, puis les récits recueillis de la bouche de ceux qui les ont vécus, et de façon secondaire les études. L'attention que l'on porte à cette période est déterminée par le fait qu'il en découla, à la fin, l'installation des Pomare sur Moorea. Cook qui vit à Matavai en 1774 la première expédition navale contre Eimeo dit qu'il s'agissait de réduire « *to obedience the Chief of Eimeo* »[60] et que Vehiatua de Taiarapu (allié à Tu ainsi qu'on le voit à Tautira dans le manuscrit de Máximo RODRIGUEZ)[61] « *was also to send a Fleet to join those of Otous* »[62] ; James MORRISON qui entendit parler de l'affaire rapporte ce qu'on lui dit en ces termes :

> « *Moorea se révolta et Mahine (oncle de Metuaaro, roi de cette île) s'empara du pouvoir, obligeant Metuaaro à aller se réfugier auprès de Mate* (Tu, Pomare I) *avec ses sœurs dont Itia (qui devint la femme de Tu) et Teano ; ils s'y trouvaient lorsque Cook arriva alors qu'une trêve venait d'être conclue* »[63] ;

c'est aussi ce qui est dit dans WILSON[64] et ce que reprend CAILLOT[65]. Seule, la version de H. ADAMS est assez différente ; il s'agit d'une « querelle de famille » « incompréhensible aujourd'hui » entre Mahine, chef militaire d'Opunohu et son neveu Teriitapunui, chef de Varari[66] qui dégénère en une coalition des chefs de Faaa et de Paea contre Mahine, qui sont, rappelons-le, apparentés, coalition à laquelle Tu se trouve lié puisque Teriitapunui est le frère de sa femme Itia. Premier point : tandis que, pour ADAMS informé sur cela par Arii Taimai, Mahine est un chef légitime, pour tous ceux qui ont écouté ou utilisé les récits des Pomare (MORRISON, DAVIES, etc...), il est un usurpateur ; or, il est symptomatique que Cook dise que la flotte va réduire à l'obéissance le chef de Moorea, ce qui

(60) BEAGLEHOLE, 1961, II, p. 405 : « ...à l'obéissance le chef d'Eimeo ».
(61) RODRIGUEZ Máximo, 1930.
(62) « ...envoya aussi une flotte rejoindre celles de Otous (Tu, Pomare I) », ibid.
(63) MORRISON, 1966, p. 142.
(64) WILSON, 1968, p. XVIII.
(65) CAILLOT, 1910, p. 72.
(66) ADAMS, 1964, pp. 76-77. Cf. note infrapaginale supra à propos des fonctions de Territapunui à Varari et Vaiare.

signifie en clair que Mahine était pour lui — et pour son informateur — le chef de l'île ; que les Pomare aient raconté, par la suite, qu'ils se proposaient de châtier un usurpateur est aussi symptomatique si l'on considère que la manipulation a posteriori de l'histoire est le lot des nouveaux pouvoirs pour fonder leur légitimité, et que qualifier, dans ce cas-là, le pouvoir ancien d'usurpateur est de bonne guerre. Second point : ADAMS contredisant les dires de VANCOUVER et se fondant sur ceux de la princesse, son informatrice, distingue de Metuaaro ou Taaroaarii, qui vint plus tard sur la scène, un frère aîné Teriitapunui qui aurait eu avec Mahine les premiers conflits qu'on attribue à Metuaaro ; à remarquer aussi que Morrison ne parle pas de Teriitapunui mais de Metuaaro. Remarquons enfin que la « querelle de famille » n'était pas incompréhensible si l'on admet que Mahine était l'héritier des Punuateraitua ayant la suprématie de Moorea du fait qu'ils étaient les *ari'i* de *Nuurua.*

Au troisième voyage de Cook se place l'expédition de 1777 qui groupait les forces des assaillants de 1774 (Tahua de Faaa que Cook écrit Towha et Pohuetea de Atehuru ou Punuaauia-Paea) auxquels s'était joint Tetoofa du même district, mais non Tu, demeuré à l'écart ; d'où le renversement des alliances, la paix conclue avec Mahine et la tentative de punir Tu de sa défection, d'où aussi l'intervention de Cook promettant de châtier ceux qui s'attaqueraient à son protégé[67]. Cook parle d'ailleurs de Teriitapunui[68] et ce sont Morrison et Wilson qui parlent de Metuaaro. C'est au cours de ce voyage que le navigateur alla à Moorea et rendit visite dans la baie d'Opunohu à Mahine dont il ne dit pas qu'il était le chef de Moorea mais qu'avec « *a few people (he) has made himself in a manner independant of Otaheite* »[69]. D. OLIVER s'est interrogé sur ce problème d'identité (1974, III, p. 1205). S'agissant de deux mâles du même *'opu ho'e*, le problème est mineur.

L'événement concernant Moorea que l'on connaît est le pillage de Matavai et de Pare par une coalition de Moorea (Mahine) et de Atehuru (avec Tetoofa)[70] ; il intervint *(when)* « *the usual length of time between Captain Cook's visits at Otaheite had elapsed* »[71], « après cinq ans depuis le départ du capitaine Cook (soit soixante-trois lunes) »[72]. La mort de Mahine se situe après cette expédition contre Pare, lors d'une seconde attaque qui se termina par une bataille à Matavai ; elle est relatée par MORRISON qui lui donne pour cause la politique de mariage de Tu avec Metuaaro par un échange de sœurs[73] et par James WILSON[74] ; Mahine fut tué à Matavai par Vaetua, frère de Tu[75]. Cette manière de voir est contredite par H. ADAMS qui situe la mort de Mahine, plus tard lors d'une coalition contre Tu, en septembre 1790 et à Atehuru.

L'échec de Matavai qui se solda par la destruction de la flotte venue de Moorea et la mort de Mahine donna à son fils adoptif Teriihaamoetua la succes-

---

(67) ADAMS citant COOK, 1784, II, p. 62 in ADAMS, 1964, p. 77.
(68) BEAGLEHOLE, 1967, III, 1, p. 198.
(69) WILSON, 1968, p. XXVI-XXVII : [« (avec) quelques gens, il s'était rendu d'une certaine manière indépendant de Tahiti »].
(70) MORRISON, 1966, p. 143.
(71) WILSON, 1966, p. XXII : « (quand) le temps habituel entre deux visites du capitaine Cook à Tahiti fut écoulé ».
(72) ADAMS, 1964, p. 78, d'après BLIGH, 1792, p. 72.
(73) MORRISON, 1966, p. 142.
(74) WILSON, 1968, p. XXII.
(75) MORRISON, 1966, p. 143. WILSON, 1966, p. XXII : « *...Maheine, who was killed in battle by the hand of Weidooa, Pomarre's younger brother* ».

sion de sa charge, qu'il aurait assumée jusqu'en avril 1789[76]. A cette époque, « Metuaaro rassembla une troupe, et avec l'aide des armes en possession de Tu, reprit ses droits, obligeant Teriihaamoetua à se réfugier à Tahiti avec sa mère et sa tante »[76] ; c'est aussi ce qu'il est dit dans le *Preliminary Discourse*[77] : « Rapidement après le départ du bateau, une révolution eut lieu à Eimeo qui établit l'autorité de Motooaro (Metuaaro) ».

Une révolte de Moorea, en avril 1790, contre Metuaaro et au profit de son rival Teriihaamoetua se termina par son rétablissement grâce aux armes européennes : Tu, conseillé par les mutinés du « Bounty » revenus à Tahiti après que la sédition ait eu lieu à bord, envoya une troupe commandée par Hitihiti, un Tahitien de l'entourage des mutins qui avait voyagé avec Cook et était accoutumé à l'armement européen, et — dit MORRISON — « les armes à feu donnèrent à Metuaaro une telle puissance que Teriihaamoetua fut obligé de tout abandonner[78].

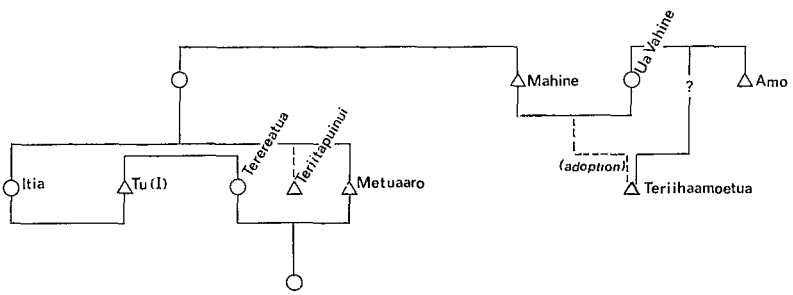


FIG. 20. — *Tu (I), Metuaaro et Mahine* (d'après *MORRISON, 1966)*

Rapports de parenté de Tu(78), Metuaaro et Mahine

Mahine était l'oncle maternel d'Itia et de Metuaaro ; il était lui-même marié à Ua Vahine (MORRISON, 1966, p. 71) qui aurait été la sœur de Amo, l'*ari'i rahi* de Tahiti du temps de Wallis et chef des *Teva*. Teriihaamoetua, fils adoptif de Mahine, qui eut la charge de celui-ci à Moorea de 1782-1784 à 1789, aurait eu pour tante la femme de Mahine (MORRISON, ibid). Dans le journal de Morrison comme dans celui de Wilson, il n'est question que de Metuaaro. Selon Adams (vraisemblablement d'après Arii Taimai), *il y avait eu un aîné que Cook connut, Teriitapunui, mort sans descendance* et auquel succéda son cadet Taaroa-arii appelé aussi Metuaaro et qui n'eut qu'une fille (ADAMS, 1964, p. 85), fille attestée aussi dans WILSON (1968, p. XXXIII).

Reste à reparler, à propos de ces troubles de 1790, de la mort de Mahine telle qu'elle est avancée par Henry ADAMS qui écrit[79] :

> « *Tu commença par demander aux mutinés* (du « Bounty ») *d'aller avec lui à Eimeo et de combattre Mahine. Ils refusèrent mais briquèrent ses fusils, ce qui lui permit avec l'aide de Itiiti de remporter un succès.* »

Ceci est tiré, selon ADAMS, du journal de Wilson de 1799, p. XXX ; or, l'auteur écrivait : « ... *and at length requested in return their assistance* (celle des Anglais du *Bounty*) *to attack Eimo where another insurrection was formed against*

(76) MORRISON, 1966, p. 143 : « ...Mahine y (à Matavai) fut tué..., ses hommes s'enfuirent chez eux et placèrent sur le trône de Moorea Teriihaamoetua, fils adoptif de Mahine qui y demeura jusqu'au départ de la Bounty en avril 1789 ».

(77) WILSON, 1968, p. XXVII : « *Shortly after the departure of the ship a revolution took place at Eimeo, by which Motooaro's authority was established* ».

(78) MORRISON, 1966, pp. 70-71.

(79) ADAMS, 1964, p. 82.

Motooaro » (WILSON, 1968, p. XXX)[80] : il n'était évidemment pas question de Mahine puisqu'on était en 1790 et qu'il était déjà mort vers 1782-1784, pp. XXII-XXIII (cf. supra, note infrapaginale). Et ADAMS de continuer : « *Mahine passa alors à Faaa et s'unit à Towha de Faaa et à Potatow de Paea pour résister à la prochaine attaque de Tu.* » Et Mahine mourut selon lui à Paea dans la bataille qui opposa Papara et Tu à Faaa, Paea et Eimeo et aboutit, grâce à l'intervention des mutinés à bord d'une goélette armée, à la défaite d'Eimeo et de ses alliés[81] ; cette bataille qui eut lieu en septembre 1790 a été décrite en détail par MORRISON qui y a participé[82] et a été aussi rapportée dans WILSON[83].

MORRISON et ses compagnons ont fréquenté Metuaaro lorsqu'il fut chef à Moorea avant et après la révolte de 1790. Ils eurent, par exemple, à protéger le débarquement d'une flottille de cochons et de *tapa* venant de Moorea et envoyée par Metuaaro à Tu II (Pomare II) à qui son père Pomare I avait passé le pouvoir nominal[84]. Ils lui rendirent également visite à Opunohu où il résidait, sans doute à proximité de la « petite anse à l'Ouest du port » (Urufara ?) et où ils furent conduits après être passés à Vaiare où ils virent Ariipaea Vahine « qui se trouvait là en visite »[85]. Ariipaea Vahine qui était la tante de Tu II et femme de Ariipaea, le demi-frère de Pomare I, était la fille d'Aromaiterai, cheffesse de Hitiaa et était aussi connue sous les noms de Teriitua, Vahine-metua ou Inna Madua[86]. MORRISON a aussi décrit le 13 février 1791 l'investiture de Tu, fils de Pomare I et d'Itia, au titre d'*ari'i rahi* à Pare, à laquelle Metuaaro participa : par un discours de son orateur, il fait allégeance au nouveau prince et son prêtre présenta au *marae* trois victimes humaines apportées de Moorea et offertes au nom de l'île[87] ; comme pour les autres parties de Tahiti, d'énormes quantités de produits tels que vivres (tubercules, noix de coco, troupeaux de cochons), *tapa*, plumes rouges, pendentifs furent apportés et présentés au jeune roi[88] ; ce sacrifice est peut-être celui dont parle le manuscrit de COTTEZ[89] à propos de Vara qui devint *tavana* d'Afareaitu sous Pomare II.

Vancouver vit à Pare, au début de l'année 1792, Metuaaro qui mourut peu de temps après, et sa fille lui succéda avec Pomare I pour régent[90]. Il est rapporté que « *Pomarre... fixed his abode at Eimeo, and the inhabitants of that island became reconciled and attached to his government, as regent for the daughter of the deceased Motooaro* »[91]. Cette « régence » dura peu. Vers 1793 ou 1794, après la soumission successive de Papenoo et de Taiarapu, décrite dans WILSON[92] et par VANCOUVER[93] : ["*Pomarre being now in possession of all Otaheite, throught of revenging the injury the chief of Eimeo had formerly done by destroying his canoes*

(80) « Et, à la fin, requit en retour leur assistance pour attaquer Eimeo où une autre insurrection s'était formée contre Metuaaro. »
(81) ADAMS, 1964, pp. 82-83.
(82) MORRISON, 1966, pp. 78-82.
(83) WILSON, 1968, p. XXX.
(84) MORRISON, 1966, p. 68.
(85) MORRISON, 1966, pp. 84-85.
(86) WILSON, 1968, p. 92, cité par ADAMS, 1964, p. 96.
(87) MORRISON, 1966, pp. 91-92.
(88) MORRISON, 1966, p. 92.
(89) COTTEZ, 1955, p. 459.
(90) ADAMS, 1964, p. 85 citant VANCOUVER, 1798, I, p. 103.
(91) WILSON, 1968, p. XXXIII : [« Pomare... fixa sa demeure à Eimeo et les habitants de cette île se réconcilièrent (avec lui) et s'attachèrent à son gouvernement (qu'il exerça) comme régent pour (le compte de) la fille du défunt Metuaaro. »]
(92) WILSON, 1968, pp. 182 et 183-184.
(93) VANCOUVER, 1798, I, pp. 138-140 d'après une citation d'ADAMS, 1964, p. 86.

and the houses of Matavai. With this intent he sent his party against that island, where his sister Wyreede Aowh made some resistence; but seven of her men being killed, she was obliged to acknowledge the conqueror, and take up her residence in Otaheite. In her stead Iddeah and Manne Manne were made chiefs of the Islands[94]. "] Wyreede Aowh était Terereatua, sœur de Pomare I et veuve de Metuaaro; Iddeah, Itia femme de Pomare I et sœur de Metuaaro; Manne Manne, Haamanimani le grand-prêtre de Pare, qui venait comme Tetupaia la mère de Pomare I de Raiatea, qui avait *Maraetaata* à Paea et qui, selon CAILLOT[95], officia en février 1791 à l'investiture du nouveau Tu (cf. supra).

Dans les vingt années qui séparent la première guerre navale contre Moorea de ce qu'il faut bien appeler la conquête de celle-ci par Pomare I, l'île connaît une série de conflits alimentés par la rivalité des ayants droit à la suprématie insulaire et le refus des habitants de se laisser imposer un gouvernement trop direct de Pomare. Ces conflits d'autorité, qui mettent en jeu le prestige de princes prétendants soutenus par la population, manifestent le jeu des compétitions entre communautés et principautés rivales, soit à l'extérieur même de Moorea, soit entre Moorea et les parties de Tahiti directement soumises à l'autorité des Pomare. Jusqu'à la venue des marins du « Bounty », ces conflits sont vierges d'intervention européenne et constituent une illustration de l'aspect militaire de la formation tahitienne ancienne. Parallèlement d'ailleurs, une série de conflits mettent aux prises les principautés tahitiennes mais la présence européenne qui, dès la venue de Cook, tend quelque peu à faire pencher la balance en faveur des Pomare manifeste une intervention progressive des facteurs extérieurs dans le fonctionnement de la société autochtone.

*
* *

Cette histoire événementielle de Moorea montre, autant sinon mieux que l'analyse institutionnelle (cf. chap. II), la place de la guerre dans la société tahitienne ancienne et, en quoi et comment, cette société peut être décrite comme une *société militaire*; et dans la mesure où la guerre, bien que mobilisatrice de la population, était en grande partie déterminée par des conflits d'autorité au sein des *hui ari'i*, l'on peut parler du système politico-militaire qui prévalait comme d'une *aristocratie militaire.*

*
* *

Reprenons l'analyse de ces conflits.

Au départ, Mahine est le chef de Moorea: cela est affirmé aussi bien par Cook que par Wilson (cf. supra) et correspond à l'appartenance aux Punuaterai-

---

(94) WILSON, 1968, pp. 184-185: [« Pomare étant à présent en possession de tout Tahiti pensa à venger l'offense que le chef de Eimo lui avait faite autrefois en détruisant ses pirogues et les maisons de Matavai. Dans cette intention, il envoya ses troupes contre cette île, où sa sœur (Terereatua) fit quelque résistance; mais sept de ses hommes ayant été tués, elle fut obligé de reconnaître le conquérant et d'établir sa résidence à Tahiti. A sa place (Itia) et (Haamanimani) furent faits chefs de l'île. »]

(95) CAILLOT, 1910, p. 91.

tua et à leur connexion avec le *marae* « national » de Nuurua. Terii Vahine (op. cit., supra) fait de Mahine le chef militaire de Opunohu et, du fait que cette région avait été autrefois conquise par les Marama, affirme la subordination de celui-ci à l'égard de ces derniers. Rien n'est moins sûr : l'autorité des Marama était née (cf. l'histoire des *Atiroo*, supra) d'une perte de prestige des *ari'i* de Varari, titulaires directs et résidentiels de *Nuurua* et c'est cela, joint à d'heureuses conquêtes et alliances qui avait fondé leur prétention à la suprématie sur Moorea. On peut penser que la consigne d'abstention de Marama à l'égard des Européens qui vont prendre tant de place sur la scène politique, militaire et religieuse va valoir pour ce lignage une perte de prestige : lorsqu'on est muni de titres, est chef qui s'affirme tel et Mahine obtient la suprématie de Moorea tant par ses titres que par ses actes. Qu'il soit dit chef (militaire) de Opunohu ne signifie pas alors qu'il devient une sorte de général de Marama mais qu'en tant qu'*ari'i rahi* il met la main sur le dispositif militaire central que représente cette région. On peut alors penser que les Punuateraitua rééditent vis-à-vis des Marama le processus qui avait permis à ces derniers de les évincer de la suprématie de Moorea quelques générations plus tôt : dépouillés du pouvoir politique par les Marama, les Punuateraitua avaient conservé une suprématie religieuse et donc sociale ; récupérant le pouvoir militaire et politique effectif, ils n'en laissent pas moins aux Marama un certain rang honorifique dû à leur qualité d'anciens détenteurs historiques du pouvoir éminent.

Le conflit avec Metuaaro et l'intervention de Pomare I.

Il est incontestable qu'en l'absence d'héritier direct de Mahine, les droits sur le *marae Nuurua* qui fondent le pouvoir suprême de ce dernier sont détenus par Metuaaro : en terme de *'opu ho'e*, au *'opu ho'e Punuateraitua* dont Mahine est le prince mâle (cf. fig. 18 et 20). Les droits de Teriihaamoetua, fils d'une sœur de la femme de Mahine, même renforcés par une adoption de ce dernier, étaient inexistants par rapport à ceux de Metuaaro : ou plus exactement, il aurait fallu que le mari de Itia, membre du *'opu ho'e* de Metuaaro, eût été d'une personnalité inconsistante ; alors Teriihaamoetua se fût affirmé sans rival à Moorea et, avec le temps et quelques générations, son lien d'adoption avec Mahine aurait pu devenir généalogique et de primogéniture, reléguant le *'opu ho'e* de Metuaaro à une place cadette.

Mais, Tu, le mari de Itia, n'était pas inconsistant. Non seulement, il était allé au *'opu ho'e Punuateraitua* mais encore, par mariage, par échange de sœur, il lia son propre *'opu ho'e* à Punuatearaitua en mariant sa sœur Terereatua à Metuaaro.

A Moorea, l'autorité de Metuaaro et de Terereatua semble s'être exercée surtout dans la partie Nord, avec la baie de Opunohu comme axe central. Dans l'ouvrage collectif consacré à l'archéologie de Moorea (GREEN et alii, 1967), R. GREEN (p. 224) affirme que Pomare I ravit à Mahine le titre de Taaroa-arii et qu'il remplaça les vieux districts de Tepaururu et Amehiti par une nouvelle division appelée Teaharoa qui occupait le nord de l'île et englobait Urufara, résidence de l'*ari'i*. Cette division et le titre de son chef, Taaroa-arii, sont cités dans le manuscrit du Rév. Orsmond (HENRY, 1962, p. 98). Notons enfin, que le nom de cette division reproduisait celui de la division septentrionale de Tahiti placée dans la confédération dominée par Pomare I.

Le double mariage par échange de sœurs que réalisa Pomare unit donc la

famille Punuateraitua à celle de Pare, le district de Pomare. Une fois son beau-frère mort, Pomare attendit peu de temps pour substituer au couple Punuateraitua/Pare, rompu par la disparition de Metuaaro, un autre couple Punuateraitua/Pare sous les termes Itia/Haamanimani.

Il convient de s'arrêter un moment sur la personne d'Itia et sa place dans le réseau de parenté, notamment par rapport à Tu, le futur Pomare II. De Arii Taimai, Henry Adams a sans doute tiré l'autre nom d'Itia, Tetuanui-reia-i-Ahurai[96] et a fait de son mariage avec Pomare I la mère de Pomare II; quand nous lirons les missionnaires, nous verrons qu'Itia est considérée comme la mère de ce dernier, et qu'à la suite de son remariage avec Tenania, frère de l'*ari'i rahi* de Huahine, ils traiteront les enfants qui en sont issus de demi-frères et sœurs de Pomare II. Mais les généalogies de Pomare contredisent, à la lettre, cette relation et ses conséquences: si nous nous reportons à Teuira HENRY, nous constatons que Pomare I n'eut pas d'enfants d'Itia mais seulement d'une seconde femme appelée Tetuanui-reia-i-te-rai-atea[97]. Une femme du même nom est la seule épouse de Pomare I dans la généalogie fournie par K. EMORY qui la qualifie: « *of Nuurua* » tandis que le manuscrit d'HENRY la dit « haute-cheffesse de Varari »[98]. C. NEWBURY a opté pour une Itia distincte de la mère de Pomare II (DAVIES, 1961, *Appendix I*) alors qu'il ne fait pas de doute que, pour K. EMORY, la Tetuanui qu'il donne pour épouse à Pomare I est Itia du fait de la place exactement la même qu'elle occupe à la fois comme sibling dans le *'opu ho'e* de Metuaaro, comme femme de Pomare I et comme mère « officielle » de Pomare II:

(1) toutes deux sont, par leur père, d'Ahurai (de Tefana, Faaa) et, par leur mère, Punuateraitua, du *marae Nuurua* de Varari;

(2) Itia ou Tetuanui (selon ADAMS) et Tetuanui (selon EMORY) sont l'épouse de Pomare I et la mère de Pomare II[99].

D. OLIVER (1974, III, p. 1188) considère donc avec justesse que Itia et Tetuanui-reia-i-te-atea ne sont qu'une seule et même personne et fait d'une jeune sœur de Itia la seconde épouse de Pomare I. C'est cette parenté qui a pu induire en erreur le généalogiste des Pomare (dans le manuscrit de T. HENRY).

MOOREA, A L'AUBE DE L'ARRIVÉE DES MISSIONNAIRES (1797)

Comment, à l'aube de l'arrivée des missionnaires, peut-on imaginer la situation de Moorea? Rien n'indique que Marama ne subsistait pas comme autorité sinon dominante, du moins importante, pour deux raisons:

— la lignée existait toujours;

— des événements survenus quelque dix ans plus tard soulignent le droit, au moins honorifique, des Marama:

a) Marau (mais elle était Marama, donc quelque peu suspecte de complaisance à l'endroit de sa famille) dit clairement que lorsque Pomare II fut battu

(96) Itia est appelée selon les pages: Tetuanui-reiaite-raiatea (p. 35), Tetuanui-rueia-i-te-rai (p. 38), Tetuanuireia-i-te-rai (p. 42), Tetuanui (p. 62), Tetuanui-rea-i-te-raiatea ou Tetuanui i Nuurua (p. 37), ADAMS, 1964, op. cit.

(97) HENRY, 1962, p. 257.

(98) EMORY, 1932, ms, p. 229; HENRY, 1962, p. 257.

(99) EMORY, 1932, ms, p. 250.

par l'armée de Papara, que son district fut dévasté et lui-même obligé à se réfugier à Eimeo (c'était donc en 1809), il réunit une assemblée pour demander l'aide de l'île afin d'écraser son ennemi l'*ari'i* de Papara et que cette aide lui fut refusée par les chefs suprêmes d'Eimeo qui se considéraient liés à Papeari (donc à Papara) par le pacte passé autrefois entre Marama et Tetunae-o-Hiti nui[100] ;

b) nous possédons dans l'*Histoire* de John DAVIES une indication très précieuse qui permet de jeter un doute sur l'étendue, au moins à toute l'île, du pouvoir des Pomare à Moorea ; c'est en 1808, lorsque les gens de Matavai en conflit avec ceux de Pare, district ancestral des Pomare, se trouvent en butte à l'hostilité de Pomare : « *The king* — écrit DAVIES — *wanted to go and fall upon immediatly the Matavians but his uncle Taipoto, the Chief of Eimeo...* »[101] ; or, ce Taipoto à propos duquel C. NEWBURY s'interroge sur sa parenté avec Pomare II[102] n'est autre que Ariioehau Marama, fils de Terii-vao-i-te-rai et père de Atiau Vahine, mère d'Arii Taimai ; le caractère secondaire de la notation, le style dépourvu d'ambiguïté de DAVIES permettent d'inférer que les Marama n'avaient pas perdu en 1808 toute autorité sur Moorea, en particulier sur la partie que ne contrôlait pas Pomare II, c'est-à-dire ce qui n'était pas Teaharoa et vraisemblablement aussi Faatoai (Papetoai).

Pour expliquer la discrétion avec laquelle les Marama exerçaient à cette époque leurs prérogatives, on peut former l'hypothèse qu'ils ne s'étaient pas souciés de se mêler des conflits qui opposaient des tenants de titres auxquels ils étaient apparentés ou alliés et dont la place se trouve gonflée outre mesure par suite de la publicité inusitée que leur apporta l'introduction de l'écrit dans le récit historique. Et les armes des Européens donnèrent à Pomare I un coup de pouce pour lui conférer, au sein du réseau politico-religieux habituel formé par les alliances entre familles, une place un peu plus importante que celle à laquelle il aurait pu espérer par les moyens habituels : mais pour intervenir à Moorea, fallait-il que sa sœur, femme du frère de sa femme, y soit installée ; et lorsqu'il la déloge, c'est pour y mettre sa propre femme, qui est étrangère à sa famille à lui, mais appartient à une famille qui a beaucoup de titres à Moorea : prudence et ténacité s'imposaient. Aussi, le mot de conquête est-il inadéquat : en réalité, ce n'est pas Pomare I qui conquit Moorea, ce fut le processus engendré par la venue des premiers Européens, la transformation de la société autochtone, l'arrivée des missionnaires, l'évangélisation et la sécrétion de nouvelles formes de pouvoir. Il semble qu'il faille considérer, qu'en dépit du dénominateur commun que constituaient les Pomare et les grands-chefs, deux ordres de pouvoirs différents se mouvaient parallèlement dans le temps : tandis que l'ordre ancien devait aller s'effritant avant de se dissoudre complètement, un nouvel ordre naissait et croissait ; à Moorea, Marama (et les Punuateraitua) représentaient l'ordre ancien, et Pomare I, puis Pomare II, le nouveau : de sorte qu'Arii Taimai avait le droit de dire par la plume d'Henry ADAMS (1964, pp 134-135) que « même quand (le second Pomare) fut réintégré en 1815 et fut le roi incontesté de Tahiti, il traita toujours Marama comme sa suzeraine ».

---

(100) MARAU TAAROA, 1971, p. 251.

(101) « Le roi désirait agir et tomber immédiatement sur les gens de Matavai, mais son oncle Taipoto, le chef de Eimeo... » (DAVIES, 1961, p. 116).

(102) DAVIES, 1961, p. 116 avec note infrapaginale de C. Newbury. A noter que si l'on admet que Itia était la mère de Pomare II, Taipoto était bien le grand-oncle par alliance de ce dernier.

LA MUTATION POLITIQUE ET RELIGIEUSE: 1801-1815
NOVATEURS CONTRE TRADITIONALISTES

On voit nettement la dissolution de l'ancienne structure et parallèlement, l'établissement du christianisme dans le récit des événements qui interviennent entre 1801 et 1815, entre la « donation » de Matavai qui permet aux missionnaires de s'« ancrer » à Tahiti et la bataille de Fei-pi qui consacre la défaite des opposants à la coalition — on pourrait presque écrire la conjuration — Pomare-missionnaires et la ruine de l'ancienne religion. Après le journal du capitaine Wilson qui couvre la toute première installation missionnaire (1797-1800), c'est le journal du missionnaire John DAVIES et son histoire de la Mission tahitienne qui constituent la source principale, soit que les missionnaires observent, soit qu'ils obtiennent un rapport quasi immédiat des événements en cours. Ceux-ci sont également rapportés par le missionnaire William ELLIS dans ses *Polynesian Researches*[103]; au-delà de l'observation et de la quasi-observation, l'on est confronté aux études mixtes du genre de celles de Henry ADAMS où la recherche bibliographique est soutenue ou complétée par les dires des témoins ou les porteurs de la tradition: il convient de se référer ici à MOERENHOUT[104] et à ADAMS lui-même[105]; les études bibliographiques pures et simples seront représentées par les œuvres de VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ[106] et d'Eugène CAILLOT[107], l'analyse par le travail de D. OLIVER[108].

*
* *

Il y a deux temps très nets dans cette période cruciale: jusqu'en 1809, Pomare I puis son fils Tu, qui prendra le titre de Pomare II après la mort de son père[109], agissent dans le cadre traditionnel; ils s'appuient, certes, sur la présence intermittente des navires européens et sur leur amitié pour les missionnaires, mais ils participent activement au jeu politique, militaire et religieux; signalons-en les principaux épisodes[110]:

— enlèvement par Pomare I de l'image du dieu Oro ravie sur le grand *marae* d'Atehuru ou Attahuru et installée au *marae Taputapuatea* de Tautira (avril 1802);

— vengeance d'Atehuru, *destruction* des districts de Faaa et Pare, retranchement de Pomare aidé de partisans de Moorea près du *marae Nanuu*, en bordure de la rade de Papeete, débandade des gens de Moorea contre Atehuru (mai);

---

(103) ELLIS, 1972.
(104) MOERENHOUT, 1837.
(105) ADAMS, 1964.
(106) VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ, 1844.
(107) CAILLOT, 1910.
(108) OLIVER, 1974, III.
(109) Pomare I meurt le 3 septembre 1803 et Tu prendra le nom de Pomare II le 26 mars 1805.
(110) DAVIES, 1961, pp. 41-55.

— coalition de Atehuru/Teva-i-uta contre Pomare, qui après l'attaque de Tautira où se trouve l'image de Oro, s'enfuit à Matavai;

— réaction de Pomare I qui lance un raid sur les arrières d'Atehuru, puis profite d'une expédition mixte, anglo-tahitienne, pour battre Atehuru: le grand-chef Rua, leader principal du parti adverse de Pomare, est tué (juillet).

Pendant ce temps, une révolte a eu lieu à Moorea dans les districts de Te-io-i-nia et, après un *upo'o tamai* (conseil de guerre, littér.: tête de guerre), c'est un grand guerrier, Taute, grand-chef de Mahaena à Tahiti et conseiller de Tu (Pomare II) qui est chargé de la réduire[111]; peut-être est-ce à la suite de cette révolte que Vara, d'une famille de *'iatoai* (noble, voire *ari'i*) fut nommé par Pomare II chef d'Afareaitu, ainsi que le manuscrit de Cottez l'indique[112]: ce Vara serait-il aussi celui qui rendit hommage au futur Pomare II par le sacrifice de victimes humaines apportées à Pare en 1791 (cf. supra)? Après la mort de Pomare I, nouvelle révolte à Moorea qui refuse que Teriiaetua, fille de Itia et de Tenania, le frère du chef suprême de Huahine, demi-sœur de Tu (?), soit nommée gouverneur (septembre 1804)[113].

Après la mort de son père, Tu est parti à Moorea avec l'image de Oro qu'il installa, sans doute, à Papetoai au *marae Taputapuatea*; il y reste un an et demi et, entre-temps fait punir par Atehuru les gens de Matavai qui lui ont manqué de respect (mai 1804-janvier 1806)[114]; à son retour, l'image de Oro est installée au *marae Nanuu* à Papeete puis à *Taputapuatea* à Tautira. Vers cette époque, il a alors acquis un rang prééminent dans la société tahitienne: il a pris, en mars 1805, le nom de Pomare; il est Tu-nui-ae-i-te-atua, grand-chef de Pare, Te-arii-vae-atua, grand-chef de Faaa, Te-vahe-atua, grand-chef de Atehuru, Te-arii-navahoroa, grand-chef de Taiarapu, Punua-i-te-rai-atua, grand-chef de Varari et, en mai 1806, il prend le titre des grands-chefs de Haapape (Mahina): Tiipa, tandis qu'en septembre a lieu un *pure ari'i* que les missionnaires traduisent *a « worship for the king »*[115]; car, ainsi que Pomare I, Pomare II est, pour les missionnaires qui ont pris sur ce point le relais des navigateurs, *le roi.*

*
* *

Pendant ce temps, les missionnaires ont fait des tournées à Tahiti, à Moorea et aux îles Sous-le-Vent; ils ont mis en chantier un catéchisme tahitien travaillé sur l'alphabet tahitien, appris l'écriture à Pomare II, mis au point un vocabulaire tahitien (1805-1806), mais ils se heurtent *(to) « the usual unwillingness to hear »*[116] et à l'indifférence. Lors d'une tournée des missionnaires à Moorea (Elder et Wilson, février 1804), les gens *« upbraided the brethen with their sickness and diseases, saying they all come from the English ships ». « They ridiculed the idea of*

(111) DAVIES, 1961, p. 52.
(112) COTTEZ, 1955, p. 459 (le mot *'iatoai* est ambigu: v. note supra, chap. II).
(113) *« To acknowledge the king's half sister (...) as their governor »* (DAVIES, 1961, p. 73).
(114) DAVIES, 1961, p. 72.
(115) Sur cette titulature cf. DAVIES, 1961, p. 86 avec la note infrapaginale de C. Newbury. *Pure ari'i: « Bure arii or worship for the king »* (DAVIES, 1961, p. 87: « ...ou (une) (prière) d'adoration pour le roi »).
(116) (à) « l'habituelle volonté de ne pas écouter », DAVIES, 1961, p. 66.

soul salvation; and of the resurrection of the body as a thing altogether incredible »[117]. Un peu plus tard, en octobre 1806, ils notent que l'intensification des rites occupe les gens et empêche la catéchèse[118]. Cependant, en dépit de ces « *usual discouragements* »[119], les missionnaires prennent de nouvelles mesures : organisation d'une école du soir, confection d'un livre de prières en langue tahitienne, traduction en tahitien de l'Écriture sainte ; et le catéchisme et le vocabulaire tahitiens sont envoyés à Londres pour y être imprimés[120]. Cette absence de prise de leur prédication sur la population les préoccupe au plus haut point, et les notations de l'insuccès rencontré au cours des tournées pastorales s'égrènent au long des pages jusqu'à cette découverte qu'ils font à propos des idées des Tahitiens, que « *the present national religion is so blended with the civil concerns, or the priviledges and authority of the chiefs, that they have no conception the one can stand without the other* »[121]. Découverte capitale qui, s'ils en ont mesuré toute la portée, devait les conduire à vouloir la ruine de la structure sociale s'ils voulaient implanter la nouvelle religion. Comme nous allons le voir, cette ruine ne vint pas directement des missionnaires mais lorsqu'elle fut consommée et que le nouveau régime fut mis en place, ils s'efforcèrent de la rendre durable afin de protéger leur religion triomphante.

On assiste donc à une intensification des rites, en même temps qu'à une reprise des guerres à partir de 1807 :

— expédition de Pomare II et de ses guerriers de Matavai contre Atehuru ; cérémonies et sacrifices à *Tapuatapuatea* à Tautira ; coalition Teva-i-uta/Taiarapu contre Pomare pour aider Atehuru ; retraite des Teva dans la montagne et destruction par Pomare II des districts du peuple Teva (mai) ;

— meurtres et destructions à Atehuru et chez les Teva ; les missionnaires recueillent à Matavai des réfugiés (juillet) ;

— exécution, sur l'ordre de Pomare, de Tetoofa, grand-chef d'Atehuru bien qu'il ait fait la paix et soit devenu inoffensif ; tué par traîtrise, sa mort est considérée par les adversaires de Pomare comme un assassinat dont ils se souviendront ; attaque sur l'ordre de Pomare, par les gens de Pare, des réfugiés installés dans la vallée de Matavai (août) ;

— destruction complète de Taiarapu ; fuite à Huahine de Tati (de la famille des *Teva*) cousin de Amo et un des grands-chefs de Papara, en compagnie de Itia, ancienne femme de Pomare I et présentement femme de Tenania qui a pu échapper à l'exécution ordonnée par Pomare II (septembre)[122].

En septembre 1807, Pomare II tombe malade et l'on suppose — chez les Tahitiens — que cela vient de l'assassinat de Tetoofa[123] ; il retombe malade six mois plus tard et craint la vengeance de ses ennemis sur sa mère et les mission-

---

(117) [« reprochaient aux frères leurs maladies et leurs épidémies, disant qu'elles viennent toutes des bateaux anglais »]. [« Ils trouvaient ridicule l'idée du salut de l'âme et incroyable celle de la résurrection du corps.] (DAVIES, 1961, p. 67).

(118) DAVIES, 1961, p. 88 : « *for ever since the king came over from Eimeo, the people... had been... attenting their great meetings... so that it was impracticable to get the children to be catechised as formerly* » [« et toujours, depuis que le roi est revenu d'Eimeo, les gens... ont... assisté à leurs grandes réunions... de sorte qu'il a été impossible de catéchiser les enfants comme autrefois »].

(119) DAVIES, 1961, p. 95.

(120) DAVIES, 1961, pp. 88-94.

(121) [la religion nationale actuelle est tellement mêlée aux affaires civiles ou aux prérogatives, et à l'autorité des chefs qu'ils ne conçoivent pas que l'une peut aller sans les autres], DAVIES, 1961, p. 103.

(122) Il avait été rapporté aux missionnaires que Tenania avait été exécuté (DAVIES, 1961, p. 102).

(123) DAVIES, 1961, p. 103.

naires[124] ; au mois d'août 1807, la cérémonie de l'organisation à Matavai de reconnaissance par le district de Hitiaa du gouvernement de Pomare entraîne un conflit entre Pare, chefferie ancestrale de Pomare, et Matavai ; c'est à ce propos que le Journal de DAVIES mentionne le nom de Taipoto, c'est-à-dire Ariioehau Marama comme « le » dit chef de Moorea (DAVIES, 1961, p. 116). En septembre, il est question d'une attaque, par les gens de Matavai, de Pomare ; puis Meetia, un prophète du dieu Oro, prêche la guerre contre ces derniers et, en novembre, c'est l'attaque de Matavai contre Pomare qui, après une contre-attaque, paraît isolé et contraint de proposer la paix : la coalition contre Pomare était générale sur la côte Est de Tahiti, regroupant les chefferies de Mahina, Haapaianoo (Papenoo), Tiarei, Mahaena, Hitiaa et même Pare avec son principal chef ; on y retrouvait notamment Taute, l'ancien conseiller de Pomare II, qui avait réduit pour le compte de ce dernier une révolte à Moorea, et celui qui sera Hitoti, grand-chef de Tiarei et aux côtés des grands-chefs Tati et Paofai les leaders du parti français dans les dernières années de l'indépendance tahitienne[125]. En décembre 1808, une nouvelle défaite de Pomare II sur la côte Ouest à la suite d'une attaque prêchée par Meetia qui aboutit à la fuite du roi, à la *destruction* des districts de Matavai, Pare et Faaa[126]. Au mois de juillet 1809, Pomare se réfugie à Moorea tandis que Tahiti est tout entier aux mains des insurgés ; c'est là que se situe, semble-t-il, la réunion rapportée par MARAU (1971, p. 251) à l'issue de laquelle les chefs de Moorea, se plaçant derrière Marama, refusèrent d'employer la force contre un parent et allié traditionnel de celui-ci à Papeari-Papara ; à la fin d'octobre, tandis que les missionnaires, sauf Henry Nott et Hayward, s'embarquent pour la Nouvelle-Galles du Sud et que Pomare conserve Te-Porionuu (Pare, Arue) et Faaa, c'est dans le reste de Tahiti le gouvernement des insurgés : *Te Hau Manahune,* le gouvernement du peuple[127].

Durant les années 1810 à 1812, Tahiti vit dans un état d'arrêt des hostilités selon l'expression des missionnaires, mais sans que Pomare II regagne quelque autorité. Mais depuis le milieu de 1808, Itia, l'ancienne femme de son père, vit avec Tenania, un second mari, à Huahine dont le chef suprême est le frère de celui-ci, et est connu sous le nom de Mahine[128] ; une note de C. NEWBURY[129] nous apprend que Itia arrangeait un mariage entre Teriitaria, fille aînée de Tamatoa IV, *ari'i rahi* de Raiatea, puis Teremoemoe ou Terito-o-te-rai, la cadette, qui devint la femme effective du chef suprême de Tahiti : c'était vers novembre 1808 et, vers le début de 1809, arriva à Huahine, venant de Raiatea, une troupe importante de guerriers qui devait s'adjoindre à d'autres, originaires de l'île, pour aller à Tahiti porter assistance à Pomare avec Itia, Tenania et Mahine en tête[130]. Un peu plus d'un an après, les partisans de Pomare II venus des îles Sous-le-Vent (Raiatea, Bora-Bora, Huahine) se trouvaient concentrés à Moorea et il y avait là Tamatoa IV de Raiatea, Tapoa I, chef suprême de Bora-Bora et les grands-chefs Mai et Tefaaora originaires de cette île. Et l'année sui-

(124) DAVIES, 1961, p. 111.
(125) DAVIES, 1961, pp. 114-119.
(126) DAVIES, 1961, p. 130.
(127) « *Hau manahune or republican government of the island* » (DAVIES, 1961, p. 136).
(128) Appelé Mahine B par D. OLIVER (1974, III) pour éviter toute confusion avec Mahine, chef de Moorea, qu'il appelle Mahine A.
(129) DAVIES, 1961, p. 126.
(130) DAVIES, 1961, p. 131. A propos du mariage de Pomare II, cf. infra.

vante, cette force de 750 guerriers, avec ces grands-chefs et Pomare Vahine[131] était prête à intervenir à Tahiti. Les missionnaires notent en outre, cette année-là (en 1811), l'extension considérable de la distillation de l'alcool à partir de la racine de *ti (Cordyline fructicosa). Le sucre de cette racine* — dit J. BARRAU[132] — *que les Tahitiens savaient extraire avait été distillé par des matelots déserteurs pour en faire de l'alcool et « les Tahitiens devinrent rapidement maître de cette méthode »*.

Après un séjour d'environ deux ans en Nouvelle-Galles du Sud, les missionnaires revinrent et s'installèrent à Moorea, dans le district de Papetoai, d'où ils reprirent leurs tournées dans l'île, à Tahiti et aux îles Sous-le-Vent. L'assistance aux réunions de prières, l'assiduité à l'école installée par John Davies à Papetoai dans la suite de celle qui avait été créée à Tahiti en 1806, les conversions, enfin, augmentèrent. Les ralliements des grands-chefs aux missionnaires s'accrurent; dès leur retour, Pomare II avait exprimé aux missionnaires son désir de conversion; en 1813, il avait abandonné complètement la religion tahitienne, et ceux de ses familiers qui y étaient toujours fidèles, comme Tapoa I, chef suprême de Bora-Bora, n'osaient plus en accomplir les rites en sa présence[133]; à partir de 1814, le mouvement de ralliement s'accélère: c'est Utami, un chef de Tahaa, qui se trouve promu par Pomare II vers février 1814 comme « *Governor or chief of Atehuru* »[134]; ce sont Metuaui ou Teamo, principal chef de Matavai et sa femme; Temaehu (Tema-ehu-atea), chef principal de Pare qui se trouvait encore en 1808 dans la coalition contre Pomare; Tamatoa IV et sa femme Turaiarii; Apere (ou Perera) femme de Mahine le chef suprême de Huahine; Paofai, le chef des *Arioi* de Tiarei et sa femme; Hitoti, frère de Paofai et chef de Tiarei qui était, lui aussi, dans la coalition de 1808; Haiaiai ou Tehitoe, frère de Tamatoa IV, et sa femme; Teraimano, fille de Tenania, le second mari d'Itia; Teriitaria ou Pomare Vahine; Terito, la vraie femme de Pomare II[135], qu'on appelle aussi Taaroa Vahine, parce qu'à Moorea, Pomare était grand-chef ou chef suprême de Teaharoa et que le nom du titulaire de cette chefferie était Taaroa-arii[136]. A Moorea, les missionnaires notèrent, durant les premières années après leur retour, que les gens étaient beaucoup plus réceptifs qu'avant à l'enseignement qu'ils dispensaient mais que leur conversion demeurait un phénomène isolé[137]. Taaroa-arii, le fils de Mahine, chef suprême de Huahine, et *(a) « young man (who) had been made a chief of Eimeo »*[138] et résidait à Varari, s'était rallié en août 1813 aux missionnaires lors d'une visite de Henry Nott mais, sans doute placé là par Pomare, il n'était qu'un étranger à Moorea; bien plus significative fut la venue en septembre 1814 à Papetoai de Matuau, un vieux chef d'Afareaitu qui,

(131) C'était Teriitaria, fille aînée de Tamatoa IV.
(132) BARRAU, 1971, p. 22.
(133) DAVIES, 1961, p. 158.
(134) DAVIES, 1961, p. 171. Note de Davies.
(135) Teremoemoe ou Terito-o-te-rai, seconde fille de Tamatoa IV aurait été préférée par Pomare II à son aînée Teriitaria qui eut en compensation le nom de Pomare Vahine, puis d'Ariipaea Vahine (cf. note de C. Newbury, in DAVIES, 1961, p. 126, et DAVIES, 1961, p. 137).
(136) C. Newbury, note in DAVIES, 1961, p. 180.
(137) « *On the 22th (april 1813), he* (Mr. Davies) *found the people in general far more willing to hear, and more attentive to what they heard than he expected* » (DAVIES, 1961, p. 156). « *The mission neighbours of Papetoai, as the people of Eimeo in general seemed hitherto very backward in embracing this new religion...* » (DAVIES, 1961, p. 183, à la date du 19 janvier 1815). [« Le 22 avril 1813,... (M. Davies) trouva les gens généralement plus disposés à entendre (la bonne parole) et plus attentifs à ce qu'ils entendaient qu'il ne s'y attendait. » « Le voisinage de la mission à Papetoai et les gens de Eimeo en général semblaient jusqu'ici très réservés quant à embrasser cette nouvelle religion. »]
(138) DAVIES, 1961, p. 165: [« (un) jeune homme (qui) avait été fait chef de Eimeo ».]

avec ses gens, fut le premier à renoncer à Moorea à « l'idolâtrie »[139] ; et encore plus significative, celle de Patii, le grand-prêtre de Papetoai, qui, un mois plus tard, en février 1815, déclara publiquement qu'il reconnaissait la nouvelle religion, qu'il n'y avait rien de bon dans l'ancienne et jeta aux flammes l'image de Oro[140]. Dans cette année 1815, deux autres chefs se rallièrent, Farefara et Faau, et surtout, Pomare fit une tournée dans l'île vers le mois de juin et rendit compte aux missionnaires de la conversion de gens des districts de Atimaha, Maatea et Haumi.

*
* *

Depuis le retour des missionnaires et leur installation en permanence à Papetoai, il n'y avait pas eu de révolte à Moorea mais on peut penser que la force de Pomare II qui s'y trouvait plus ou moins à demeure ainsi que l'encadrement des grands-chefs de l'entourage de Pomare (Tamatoa IV, Tapoa I, Mahine, etc.) qui allaient et venaient y étaient pour quelque chose. Sur Marama et son autorité, les missionnaires sont silencieux et ne parlent pas de la chefferie de Haapiti, et ses annexes d'Opunohu et de Teavaro apparaissent inexistantes. On sait que durant la dernière décennie du XVIIIe siècle — entre le voyage de Bligh et celui du « Duff » —, Opunohu avait été conquise par Metuaaro, le frère d'Itia, que sa femme comme régente et sa fille comme titulaire lui avaient succédé, et que, vers 1793, Pomare I avait confisqué à son profit cette chefferie et qu'il y avait installé à la place Itia elle-même et Haamanimani, le grand-prêtre de *Maraetaata* à Atehuru et le ministre, en quelque sorte, de Pomare I. Au début de 1803, il apparaît que Itia était installée sur la côte Nord de l'île, à Maharepa, lorsqu'elle était à Moorea et que Maharepa était un sous-district de la division Teaharoa de Moorea[141]. La révolte de septembre 1804 dont on a parlé était motivée par le refus des gens de Moorea d'accepter la fille de Itia et demi-sœur (?) de Tu (Pomare II) comme gouverneur et, du journal missionnaire de Robert Thomson, C. Newbury extrait l'information selon laquelle, et au cours du séjour qu'il fit à Moorea entre 1804 et 1806, Pomare II fut « proclamé roi... et tout le district (de Papetoai) placé sous *tapu...* », ce que NEWBURY traduit par « *His consecration as paramount chief* »[142]. En 1806, le même historien note d'après R. THOMSON que Pomare II appelé « à Aimeho Punua-te-rai-itua » et que ce « nom signifie que le roi était investi de l'autorité locale de chef dans chaque district » ; et NEWBURY de rappeler que Punua-i-te-rai-atua était le nom du chef titulaire du district de Varari à Moorea[143]. Et l'on a parlé en 1813, lors de la visite que lui fit Nott à Varari, de Taaroa-arii, le fils de Mahine (de Huahine), donc le neveu par alliance de Itia ou le cousin par alliance de Pomare II, qui

(139) DAVIES, 1961, pp. 179-180.

(140) « *...he took his god and publicly commited it into the flames* » (DAVIES, 1961, p. 184). Il s'agit plus exactement sans doute du *to'o* ou image de Oro.

(141) Les missionnaires Bicknell et Wilson furent logés à « Farepa » dans une grande maison appartenant à Itia, lors d'une tournée à Moorea en novembre 1803 (DAVIES, 1961, p. 59. Pour Maharepa, sous-district de Teaharoa, cf. DAVIES, 1961, p. 195).

(142) C. NEWBURY, in DAVIES, 1961, p. 73, d'après Robert Thomson, *History of Tahiti,* manuscrit des *London Missionary Archives* (« Sa consécration comme chef suprême »).

(143) C. NEWBURY rapportant les informations de Thomson, II, f. 82 et note personnelle, in DAVIES, 1961, p. 86.

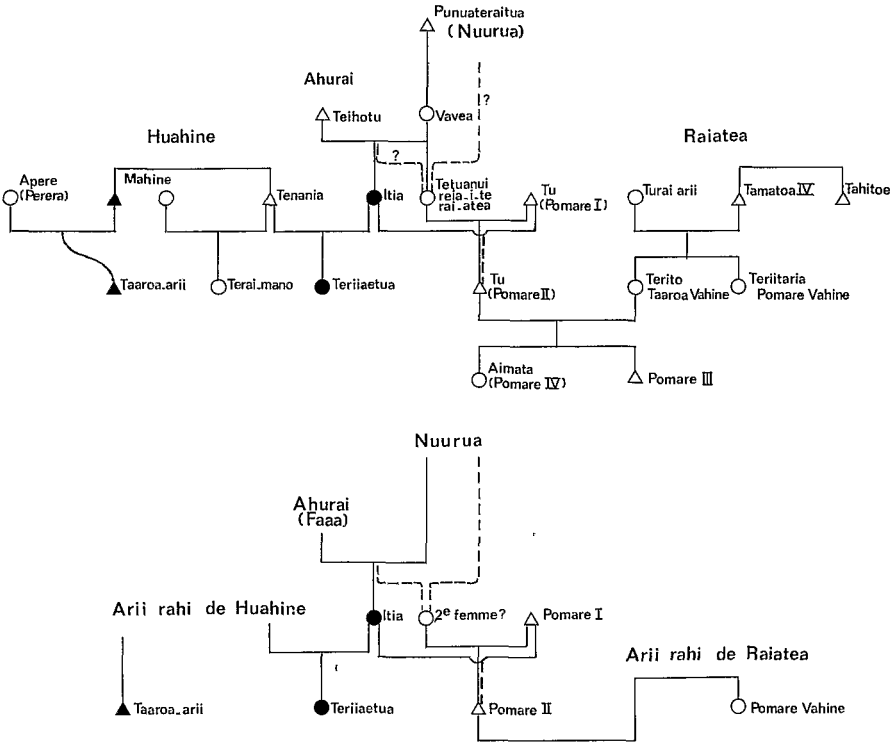


FIG. 21. — *Alliances de Pomare II*

Les diagrammes ont été construits à partir des données collectées dans John Davies (DAVIES, 1961) corroboré par les généalogies tirées de Teuira HENRY (Tahiti aux temps anciens) et de Kenneth EMORY *(Traditional history of maraes in the Society Islands)*; tandis que le premier permet le repérage des personnes, le second retrace les connexions avec les grandes familles *ari'i*. Les symboles noirs représentent les titulaires successifs du gouvernement de Moorea pour le compte des Pomare; les tiretés tracent l'ambiguïté qui subsiste concernant *Tetuanui-reia-i-te-rai-atea qui fut* la seconde femme de Pomare I si elle n'était pas Itia elle-même, et qui, distincte de Itia, devait cependant descendre de *Nuurua*. A remarquer, à la lecture du premier diagramme, que l'on pouvait très bien appeler Itia Tetuanui-reia-i-Ahurai ou Tetuanui-reia-i-Nuurua ou encore Tetuanui-reia-i-te-rai-atea-i-Nuurua. De toute façon, on notera la position centrale, stratégique, d'Itia dans le réseau d'alliances forgé autour des Pomare et l'aide qu'elle leur apporta, de ce fait.

avait été fait chef de Eimeo et dont NEWBURY note que le nom qu'il portait était celui du grand-chef titulaire de Teaharoa[144]; d'ailleurs, le même nom, on l'a vu, était donné en 1814 à la femme de Pomare (Taaroa Vahine). Mais en 1808 et 1809, Marama n'en demeurait pas moins présent, ainsi qu'on l'a vu, comme chef ou grand-chef.

Il est net que ces nominations de Pomare visaient essentiellement, à partir d'un Moorea centré sur la partie Nord de l'île, la chefferie de Teaharoa, celle de Papetoai et peut-être celle de Varari au Nord-Ouest, à franchir un pas de plus dans l'accession à la suprématie recueillant titre après titre, principauté après principauté, ainsi que les Marama l'avaient fait quelques générations avant, afin

(144) C. NEWBURY, note in DAVIES, 1961, p. 165.

de ravir aux Punuateraitua le prestige qu'ils détenaient de leur titre d'*ari'i* résidentiels de Varari et du *marae Nuurua*. Ce qu'il faut noter est que, par touches successives, le pouvoir effectif à Moorea fut transféré en une trentaine d'années des Marama aux Pomare, le dernier acte étant, au moment de la victoire de Pomare II et des chrétiens, la nomination, par celui qu'on pourra désormais appeler le roi, de Mahine chef suprême de Huahine comme « Gouverneur de Eimeo » au nom de son fils Taaroa-arii[145].

La bataille de Fei-pi qui se joua vers le 12 novembre 1815 est importante pour Moorea parce qu'elle scelle le sort de l'île comme province dépendante, au même titre que Tahiti, d'un nouveau royaume qui porte en lui les germes d'un État moderne. La cause profonde de cette victoire est la force de l'entreprise missionnaire et les succès qu'elle a rencontrés depuis le retour de la L.M.S., en contraste avec les avanies récoltées précédemment ; les missionnaires disent y voir un effet de la Providence[146] alors qu'il faudrait plutôt admettre là le résultat d'un processus rigoureux de déstructuration ; les missionnaires ne semblent pas penser, bien qu'ils notent au jour le jour la plupart de ces éléments, que le contact avec l'Occident, le choc de la civilisation occidentale, les armes, l'action des forbans qui atterrissent sur les côtes, la maladie, la dépopulation — toutes choses à présent indéniables — amènent une recrudescence de l'alcoolisme et des guerres, la perte de confiance du peuple dans ses institutions traditionnelles, la recherche d'une nouvelle raison de vivre en conformité avec la présence d'Européens qui hantent toujours plus nombreux les parages, la recherche du secret du pouvoir de ces Blancs vis-à-vis desquels les Tahitiens ont suffisamment d'orgueil pour ne pas se sentir inférieurs et dont les succès ne peuvent reposer que sur la possession de recettes efficaces au premier rang desquelles se trouve la religion. Peu importe ici la sincérité de la conversion de Pomare II : seul compte le fait qu'il appuya les missionnaires et qu'il bénéficia de leur nouveau et ascendant crédit dans la population ; il y gagna l'appui de tous les grands-chefs que séduisaient les Européens, qu'il s'agisse de leur religion, de leurs armes ou de leur technologie ; et, aussi, de l'assistance des Européens, de leurs navires et de leurs armes. Mais l'habileté, sinon le génie, de Pomare est ailleurs : c'est son apparent détachement de la scène politico-militaire tahitienne, son absence d'intervention dans le gouvernement des îles, la non-restauration du gouvernement comme disent les missionnaires (avec peut-être quelques regrets), mais aussi l'étincelle de clairvoyance qui leur fait parler en 1809 de l'apparente dissolution du gouvernement de Pomare[147]. Car si Pomare s'abstient de prendre part aux combats, il n'en est pas moins pourvu d'une force militaire et de l'appui, outre Moorea, des îles Sous-le-Vent : Huahine, Raiatea, Bora-Bora. Pendant ce temps, le parti adverse triomphe, il se focalise dans l'opposition à la nouvelle religion, se déchire, s'épuise en luttes intestines. Après une accalmie entre 1810 et 1813, l'état de guerre s'installe à nouveau à Tahiti :

— nouvelle coalition des districts de Te-Porionuu (Pare et Arue), Teaharoa, Atehuru et Papara contre Pomare II, les missionnaires et leurs fidèles qu'on

---

(145) DAVIES, 1961, p. 195. « *Puru* (Mahine), *the chief of Huahine who acted now as Governor of Eimeo in behalf of his son Taaroarii* » (« Puru, le chef de Huahine qui agissait à présent comme gouverneur de Eimeo au nom de son fils Taaroa-arii »).

(146) DAVIES, 1961, p. 174 : ...« *they are greatly altered in their moral conduct from what they were some months ago* ».

(147) « ...*the apparent dissolution of Pomare's government* » (DAVIES, 1961, p. 131).

appelle les *Pure Atua*[148] ; Pomare Vahine, Aimata, la fille de Pomare II, et les fidèles de Pare et de Matavai s'enfuient à Moorea en juillet 1815 ; Paofai et Hitoti, chefs de Tiarei, quittent Moorea pour protéger leur district contre le reste de Teaharoa, c'est-à-dire surtout Haapainoo (Papenoo) au Nord et Mahaena et Hitiaa au Sud ;

— éclatement de la coalition : Te-Porionuu et Teaharoa se liguent contre Atehuru et Papara qui sortent vainqueurs de la confrontation ;

— fin août : Papara et Atehuru s'attaquent à la presqu'île (Taiarapu). Puis, en septembre, ils s'en remettent à Pomare de la décision d'accueillir les fugitifs en vue de rétablir la paix « *The Atehuru and Papara party sent an embassy to Pomare saying he might restore the tîtî or fugitives if he thought proper for there was peace* »[149]. Ils promurent ainsi Pomare au rôle de médiateur et d'arbitre de la paix, le reconnaissant ainsi comme une autorité supérieure, et, tout de suite après, Pomare usa de celle-ci dans le sens de l'apaisement en dissuadant les chefs de Moorea d'aller faire la guerre à Tahiti. Mais toute sa force militaire partit à Tahiti et, en novembre, des gens de la mission de Moorea partirent aussi à Tahiti pour aider Pomare en cas de guerre.

Selon le récit des missionnaires, le parti « idolâtre » menaçait les chrétiens et le 12 novembre 1815, ils les attaquèrent au cours d'un service religieux ; comme ils avaient pris la précaution de s'armer et que les forces de Pomare étaient là, ils eurent raison, avec leurs armes à feu, des assaillants dont le chef Opuhara, frère de Tati et grand-chef de Papara, fut tué et les troupes s'enfuirent. Cette victoire, rapide et soudaine ne laisse pas de poser des questions :

(1) DAVIES parle de « stratagème » à l'endroit du parti adverse mais n'est-ce pas pour justifier l'armement des fidèles qui, sans un tel prétexte, eût été injustifiable ?

(2) Contre Opuhara et ses partisans, non seulement intervinrent les fidèles armés mais aussi les guerriers de Pomare dont certains n'étaient pas chrétiens[150] mais qui, cependant, se trouvaient là.

(3) Si l'on admet qu'il s'agit là d'une « opération bien montée » pour anéantir le parti adverse, si l'on retourne l'accusation du stratagème et si l'on y implique Pomare et les missionnaires, alors tout s'éclaire :

— nous avons déjà vu les missionnaires s'en prendre à Pomare qu'ils considéraient comme trop mou à l'égard des révoltés[151] ;

— nous avons vu, qu'après sa défaite de 1809, Pomare change en peu d'années du tout au tout : il ne combat plus, mais il redouble d'activité quant à ses alliances ; c'est un véritable réseau qu'il tisse avec les chefs des îles Sous-le-Vent et cela lui apporte une force qu'il ménage pour l'employer lorsque le moment sera propice ; il a derrière lui un parti chrétien montant et, évidemment, les armes à feu que lui assurent ses bonnes relations avec les navires européens ; on le prend même pour arbitre ; bref, il attend, et lorsque le parti adverse est déchiré,

---

(148) Littéralement « prière à Dieu ».

(149) DAVIES, 1961, p. 190 : [« Le parti d'Atehuru et de Papara envoya une ambassade à Pomare lui disant qu'il pouvait rétablir les tîtî ou fugitifs s'il pensait que cela servirait la paix »].

(150) Il est d'abord question de « *our people* (who were) *attend(ing) worship under arms* », puis d'un « *King's party* », d'une troupe du roi dans laquelle il y avait « *many of the refugees... who had not yet embraced Christianity* », (DAVIES, 1961, p. 192).

(151) « *...When Pomare &... were still about their sacrifices to Oro instead of using means to check the rebellion...* » (DAVIES, 1961, p. 50) : [« Lorsque Pomare, etc. étaient encore à faire des sacrifices à Oro au lieu d'user des moyens de réprimer la rébellion »].

que son ancienne base Te-Porionuu et leurs alliés de Teaharoa ont été vaincus, que ses adversaires dans la presqu'île sont affaiblis, il agit; mais très prudemment, sans se découvrir: il avance simplement ses pions; est-il accueilli avec hostilité à Tahiti, il refuse le combat[152], il attend l'assaillant; mais l'attaque est pour ce dernier un traquenard et la riposte, préparée de main de maître, est foudroyante; tout est réglé en une journée.

Car c'est symboliquement la vieille société qui s'écroule; il importe peu de souligner, à la suite de la victoire des Royaux-Chrétiens, et la modération de Pomare, et la non-destruction des districts vaincus, et la non-poursuite des femmes, des enfants et des vieillards: « *The bodies of those who fell in the engagement, contrary to the former barbarous practice, were decently buried; and the body of the chief of Papara was taken in a respectful manner to be buried in his own land* »[153]. Finalement, on peut dire que l'enterrement du corps des victimes, au lieu de leur offrande sur le *marae* du vainqueur, est de plus haute signification que la victoire elle-même. Mais en un autre sens, et selon un processus de substitution qui permettra au Tahiti ancestral de persister sous une couverture nouvelle, la sépulture chrétienne devenait le *marae* du vainqueur: les morts vaincus se trouvaient, au crépuscule de Fei-pi, traités selon la loi du vainqueur.

L'ÉLABORATION DE LA FORMATION TAHITIENNE MODERNE

Avant de poursuivre cette chronique, il paraît nécessaire, à ce point du récit, de faire le bilan de cette première histoire de Moorea et, sinon, des enseignements, du moins des questions qui concernent la société tahitienne ancienne. Cette primo-histoire de Moorea est une histoire des *ari'i*; les communautés qui supportent leur pouvoir sont omniprésentes (elles forment le peuple, la base de la production, les troupes, les forces d'occupation du territoire: elles n'en sont pas moins muettes); la communauté que l'on voit fonctionner est, en réalité, celle des *ari'i* qui dépasse largement le cadre de Moorea et pour laquelle les chefferies de l'île sont des sièges qui échoient à ses membres en fonction de la naissance, des alliances ou du sort des armes; dans son cadre restreint, et avec la relative abondance des sources dont on a déjà parlé, Moorea corrobore, sinon l'idée de HANDY, à laquelle s'est rallié K. EMORY dans ses travaux, des *hui ari'i* considérés comme une couche culturelle venue aux îles de la Société se surimposer au peuplement en place, du moins celle d'OLIVER faisant des *ari'i* une superstructure qui repose sur le pouvoir des *ra'atira* et les communautés que ces derniers tiennent en mains. Ces communautés forment la structure essentielle; territoriales, elles fonctionnent dans le cadre des chefferies et l'expression de *Hau manahune*, approximativement, le gouvernement de la plèbe, appliquée à une société tahitienne dont une large partie des *ari'i* a fui à Moorea ou aux îles Sous-le-Vent, ou du moins, n'exerce pas le pouvoir, manifeste leur force: en 1809-1810, les Tahi-

(152) DAVIES, 1961, p. 191: à l'arrivée de Pomare II à Tahiti, « le parti idolâtre », qui semble déterminé à s'opposer au débarquement, fait feu sur sa suite, mais il interdit strictement de riposter.

(153) DAVIES, 1961, p. 192: [les corps de ceux qui tombèrent dans l'engagement, contrairement à la pratique barbare précédente furent *décemment enterrés* (c'est nous qui soulignons); et le corps du chef de Papara fut emporté avec respect pour être enterré sur sa propre terre].

tiens ont ainsi expérimenté qu'ils pouvaient vivre sans *ari'i*: parce qu'ils disposent en dépit du silence formel des sources, et sans doute sous l'égide des *ra'atira* (chefs de communautés, « propriétaires fonciers »), de l'organisation communautaire nécessaire au fonctionnement de l'économie et à l'exercice des rapports sociaux; les *ari'i* étaient une superstructure, et nous allons voir, encore que les missionnaires vont se servir du pouvoir des anciens *ari'i,* que les communautés cultuelles vont s'organiser rapidement dans le cadre des chefferies: l'organisation autour des *marae* de communautés de fidèles qui est postulée par D. OLIVER va dans le sens de cette organisation communautaire traditionnelle sous-jacente au pouvoir des *ari'i* et explique la facilité avec laquelle apparaissent les nouvelles communautés cultuelles. Et l'on peut dire que Moorea (et Tahiti) passent symboliquement, au moment de Fei-pi, *d'un système d'aristocratie militaire et religieuse à une république de communautés patriarcales et élitaires* qui émerge de la chute des *ari'i*, cristallise dans le cadre de l'Église chrétienne et va perdurer quelque cent cinquante ans au moins.

*
* *

Après cette bataille de Fei-pi, le nouveau gouvernement des îles du Vent est progressivement mis en place et Moorea se trouve définitivement placée à un rang subalterne. On doit désormais parler d'un seul roi, mot que traduit le terme tahitien d'*ari'i rahi* ou d'*ari'i* tout court, puisqu'il n'y a plus, dans les districts que des gouverneurs, soit que Pomare II confirme dans leurs fonctions des anciens tenants de titres, soit qu'il y installe ses compagnons ou des adeptes du christianisme[154]: ainsi Tati, *ari'i* de Papara qui avait perdu sa chefferie à la suite de sa défaite de 1806, mais qui, à l'encontre de son frère Opuhara, avait rallié par la suite Pomare, est-il reconfirmé dans cette chefferie, mais avec le titre de gouverneur que rend le mot tahitien *tavana*[155]; autre exemple, celui d'Utami, un chef de Tahaa devenu le compagnon des heures sombres de Pomare II, qui devient gouverneur des Oropaa, c'est-à-dire du district d'Atehuru (Punaauia et Paea).

On peut se demander si ce changement de vocabulaire, créé par l'unification politique de Tahiti, et le fait de réserver le terme d'*ari'i* à la personne du roi n'ont pas été étendus à la hiérarchie sociale elle-même. On a déjà souligné, à plusieurs reprises, que le mot *'iatoai* qui, dans la littérature consacrée à la société ancienne, désigne la noblesse et quelquefois des « sous-chefs », apparaît tardivement dans cette littérature: DE BOVIS semble l'employer pour la première fois, le mot étant absent dans les récits des navigateurs et des missionnaires, c'est-à-dire ceux datant d'avant 1815; en revanche, HANDY (1930) et MARAU (1971) l'emploient couramment, de même que les personnes avec lesquelles j'ai parlé de la société ancienne tant à Tahiti qu'à Moorea; au contraire, le mot *to'ofa*, qu'emploie couramment MORRISON entre autres, n'apparaît plus dans la littérature du XIXe siècle: MOERENHOUT (1837) parle des « tavanas » (sic) comme d'une catégorie sociale. On a, semble-t-il, affaire à une transformation du vocabulaire social qui

(154) DAVIES, 1961, p. 200.
(155) Corruption de l'anglais governor suggéré par C. NEWBURY, 1967 (a), p. 9. Mais MOERENHOUT (1837, II, p. 9) en faisant une catégorie sociale préeuropéenne.

se traduit, tant par des hésitations des informateurs (ceux de MOERENHOUT, par exemple, qui ne peuvent plus parler d'*ari'i* parce que le mot renvoie au Roi ou à la Reine), que par des néologismes. D'ailleurs, dans les textes du milieu du XIXe siècle (*Messager de Tahiti* notamment) apparaît le terme *hui ra'atira* pour désigner la population tandis que le terme *manahune* a complètement disparu. La stratification sociale à cette époque paraît ainsi composée de la famille royale (l'*ari'i rahi* et les *hui ari'i*), la population (les *hui ra'atira*) et entre les deux, les nobles *('iatoai)*.

Revenons-en à nos chefferies après Fei-pi. Pour Moorea, le gouverneur paraît être Taaroa-arii qui est le nom traditionnel porté par le titulaire de la chefferie de Teaharoa[156] que Pomare I paraît avoir créé sur les ruines des deux anciens districts de Marama (cf. supra et R. GREEN, 1967, p. 224). Ce n'est d'ailleurs qu'un prête-nom pour Mahine, chef suprême de Huahine, qu'à la fin de 1815 DAVIES qualifie de gouverneur de Eimeo nommé par Pomare II[157] au nom de son fils[158] ; un an et demi plus tard, vers mars ou avril 1817, Vara ou Tepau-arii, chef d'Afareaitu, reconnaît formellement (par un présent de nourriture fait à Mahine) la suprématie de Taaroa-arii, soulignant ainsi qu'auparavant Afareaitu (et peut-être les trois chefferies de Te-io-i-nia) étaient demeurées à l'écart du nouveau pouvoir. D'ailleurs, ce gouvernement de Mahine/Taaroa-arii dut être surtout symbolique du fait que l'un et l'autre avaient affaire à Huahine : le premier paraît être demeuré « roi », suivant la dénomination d'ELLIS jusqu'à sa mort tandis que le second s'engagea dans cette île dans une affaire de tatouage qui le fit braver l'autorité de son père, condamner aux travaux forcés et, finalement, l'amena à la mort[159]. Où résidait le gouverneur quand il était à Moorea ? Dans le district de Papetoai peut-être, près de la Mission, également à Teateapua à cinq milles à l'ouest de Papetoai où avait été installé le camp des guerriers insulaires des îles Sous-le-Vent venus soutenir Pomare II à partir des années 1812-1813[160] ; le missionnaire Nott rendit visite à Taaroa-arii à Varari en 1813[161] mais cette indication ne confirme peut-être que la précédente du fait que Teataepua se trouvait, du fait de sa proximité géographique, dans le ressort de la chefferie de Varari, non pas que Taaroa-arii avait affaire avec la chefferie elle-même. Je pense qu'il faut se faire du gouvernement de Moorea sous le régime Pomare une idée analogue à celle que l'on pouvait avoir de la suprématie des Marama un peu avant l'arrivée des Européens : une suprématie officielle sur l'île, des droits effectifs (sur les chefferies du Nord), des pouvoirs nominaux (sur les chefferies du Sud-Ouest et Te-io-i-nia) seulement scellés par les actes de reconnaissance de leurs propres titulaires. Mais outre l'encadrement missionnaire, les facteurs importants de changement par rapport à l'ancien temps étaient, d'une part, que par suite de la dégénérescence des titres d'*ari'i* les droits des titulaires sur leurs terres étaient davantage soumis aux prérogatives de l'autorité suprême qui pou-

(156) HENRY, 1962, p. 98.

(157) HANDY (1930, p. 80) parle d'une connexion entre le Nord de Moorea et le groupe de Teaharoa (Te-Aharoa) de Tahiti dominé par Te-Porionuu, fief des *Pomare* ; C. NEWBURY, in DAVIES, 1961, p. 180, note infrapaginale, signale que Pomare II portait à Moorea le titre de Taaroa-arii, chef suprême de Teaharoa.

(158) DAVIES, 1961, p. 195.

(159) ELLIS hésite à propos des titres de Mahine sur Huahine : grand-chef héréditaire de l'île (p. 492), chef principal sous Teriitaria (Pomare Vahine) dans le code adopté en 1822 (p. 572), roi dans l'affaire de Taaroa-arii (pp. 595-610).

(160) Teuira Henry indique (HENRY, 1962, p. 101) Teataepua comme la localisation de la maison *arioi* du district de Varari. De grande dimension, ces maisons pouvaient loger beaucoup de monde.

(161) DAVIES, 1961, p. 165.

vait, du moins, tenter de les confisquer et, d'autre part, que le commerce et les affaires naissantes pouvaient faire des chefs et des détenteurs de terres des puissances économiques limitant le nouveau pouvoir politique.

L'Église, nouvelle structure sociale et vecteur d'innovation économique

L'encadrement missionnaire tout d'abord. Il s'effectue à travers trois institutions principales, qui, par suite des circonstances historiques, sont nées et ont été expérimentées à Moorea : la station missionnaire, l'école, les lieux de culte. La première station fut celle de Papetoai, noyau de missionnaires priant, enseignant, prêchant dans tout Moorea ; autour d'eux, un cercle de catéchistes assidus à l'école, aux réunions, aux services du culte parmi lesquels des chefs, des fils de chefs, des prêtres de la religion traditionnelle, des chefs *arioi* ; la population des fidèles stables forme une communauté de baptisés que les missionnaires appellent la *congrégation* ; à l'intérieur de la congrégation, un cercle de chrétiens plus confirmés, les *membres d'Église :* c'est là, en germe, la structure de la paroisse protestante actuelle. Des églises ou chapelles (selon les textes anglais), pour lesquelles nous usons en français aujourd'hui, pour l'Église évangélique, de la dénomination de temples, furent construites : le temple d'Afareaitu en 1825, le temple octogonal de Papetoai en 1829[162] ; la station de Papetoai avait été constituée dès le retour des missionnaires en 1812, celle d'Afareaitu le fut au cours de l'année 1817. En 1825, sur une population pour Te-io-i-nia qui devait être de quatre cents habitants d'après Orsmond, il y avait une congrégation de trois cents membres et en 1829, le nombre des membres d'Église était de cent vingt. Pour l'ensemble de Moorea, lorsque le missionnaire Henry quitta la station de Papetoai pour Tiarei (à Tahiti), c'est-à-dire en 1827, il y avait trois cents membres d'Église sur un total de mille sept baptisés vivants qui représentaient à l'époque la presque totalité de la population de l'île[163]. Quatre ans plus tard, les diacres furent institués pour le fonctionnement de l'Église à Papetoai : c'étaient notamment Patii, l'ancien grand-prêtre de Oro qui devint plus tard pasteur de l'Église à Tiarei (à Tahiti), Vara ou Tepau-arii, chef nommé d'Afareaitu qui devint diacre dans l'Église de sa chefferie et adjoint du révérend Orsmond ; ces diacres s'occupèrent des nouvelles Églises en voie de constitution, ils enseignèrent, devinrent pasteurs et essaimèrent le protestantisme dans toute la Polynésie centrale. C'étaient d'anciens chefs ou de petits chefs, des prêtres et grands-prêtres de l'ancienne religion tahitienne, des membres et des titulaires de charges de la société *arioi* : des cadres de l'ancienne société qui devinrent des cadres et des agents de propagation de la nouvelle foi, en somme, des constructeurs, sous l'autorité morale des missionnaires, de la nouvelle société. Les écoles suivaient la création des nouvelles églises, et après 1815, on assista à la multiplication des lieux de culte.

Il faut voir dans ce développement de l'Église la matrice de la nouvelle structure sociale : dans les chefferies, la communauté religieuse prend le relais des

(162) En anglais, le mot *chapel* est réservé aux lieux de culte des Églises non officielles, auxquelles appartenaient les missionnaires de la L.M.S. *(London Missionary Society) ;* l'équivalent français « temple », s'appliquant à des lieux de culte protestants, paraît le plus adéquat.

(163) DAVIES, 1961, pp. 240-241 avec ses notes explicatives de C. NEWBURY

anciennes formes sociales liées à la stratification politique et religieuse. Dans certains cas, un *tavana* (gouverneur) nommé par Pomare, qui remplace (?) l'*ari'i* titulaire, tel Vara à Afareaitu, édifie son autorité sur l'Église en s'intégrant dans la nouvelle hiérarchie religieuse ; une organisation collective structurée de la population se dresse en face de lui jusqu'à ce qu'il devienne un auxiliaire de la nouvelle puissance religieuse : du coup, il récupère une large partie de pouvoirs des *ari'i*, il s'intégre, en tant que cadre reconnu, dans la nouvelle société et devient, sous l'autorité politique du roi et morale du missionnaire en poste à Afareaitu, le premier des Tahitiens de son district. La multiplication des lieux de culte est remarquable : un par district en 1816 soit cinq en tout, vingt quelques mois plus tard ; dès la fin de 1815, deux grandes réunions pour le culte se tinrent, l'une à Afareaitu, l'autre à Maharepa sur la côte nord, puis Arahu, chef de Varari converti, obtint que des réunions régulières se tiennent à Varari. Un lieu de culte fut édifié à Teataepua en 1818 là où se trouvait une maison *arioi*[164] ; cet Arahu, d'ailleurs, devait avoir quelque importance puisqu'il figure comme le chef d'Eimeo aux côtés de Tati, d'Utami et de Veve chef de Taiarapu au nombre des grands-chefs approuvant le premier code tahitien des dix-huit articles de Pomare II[165]. Un peu partout, les services religieux s'étaient multipliés : en 1817, il y avait à Papetoai deux services le dimanche, le matin et le soir ; par ailleurs, un service avait lieu le mercredi soir, et à Papetoai et à Afareaitu fut ajouté, en outre, un service du lundi soir.

William ELLIS a dépeint par le menu, pour Huahine, l'importance revêtue par les obligations religieuses pour la population, le respect du sabbat, la multiplicité des cultes du dimanche et, en semaine, les dévotions particulières ; bref, la mise en place d'un cérémonial absorbant, peut-être plus contraignant encore que le rituel ancien ; et il est très probable que cette description est aussi valable pour l'ensemble des îles de la Société, a fortiori, pour ce bastion du christianisme que fut Moorea[166]. Il y avait peu de services en semaine, nous dit ELLIS (si ce n'est qu'il faut se mettre en mémoire ceux du lundi et du mercredi soir auxquels il faut ajouter une conférence le samedi soir) ; le sabbat — c'est-à-dire le dimanche dans le langage missionnaire — avec son interdiction de travailler était rigoureusement observé et, avec justesse nous semble-t-il, le narrateur voit dans cette rigoureuse observance une assimilation des interdictions liées au sabbat aux prescriptions du système religieux ancien dont les infractions, considérées comme des crimes, appelaient les sanctions les plus rigoureuses ; de la sorte, la veille du sabbat était le *mahana ma'a*, littéralement le jour-de-la-nourriture et cette expression est devenue la dénomination, en langue tahitienne, du mot samedi : car c'était ce jour-là que l'on allait pêcher, cueillir les fruits et les tubercules, préparer le repas du dimanche au *hima'a* (four tahitien), nettoyer la maison et même, dit ELLIS, procéder aux soins corporels, si tant est que des Tahitiens aient pu, à l'instar des Européens, supporter de se baigner une seule fois par semaine ; le dimanche, c'était l'arrêt de toutes activités profanes : on ne faisait ni troc, ni commerce, on ne faisait ni feu, ni nourriture sauf en cas de maladie, mais on doit penser qu'au

(164) DAVIES, 1961, p. 220.
(165) ELLIS, 1972, p. 552. Tati approuva au titre de Teva-i-uta, Utami comme gouverneur des Oropaa. Teaharoa, à Tahiti, ne fut pas consulté parce que Pomare II s'estimait, sans doute, le représentant direct de cette division.
(166) ELLIS, 1972, pp. 463 et suiv.

vu des activités cérémonielles à accomplir par chacun, il eût été difficile de concilier les deux :

— d'abord, tôt le matin, prières particulières dans les « maisons pour prières secrètes » que l'esprit religieux des Tahitiens semble avoir fait éclore dans chaque jardin de la maisonnée depuis la victoire du christianisme. A ce sujet, ELLIS écrivait à propos de Moorea sur la piété du peuple :

> « *Une ou deux fois, en approchant de Temae, au lever du soleil, nous avons rencontré des indigènes revenant des buissons où ils s'étaient retirés, à l'aube, pour méditer et prier en secret* » et encore à propos des habitants de Papetoai, à Moorea : « *Tous pratiquaient régulièrement la prière et c'était un plaisir de voir dans les jardinets entourant les habitations indigènes de petits* fare bure huna (fare pure huna), *maisons pour prières secrètes* [167] ;

— puis un premier culte public célébré dans les chapelles « indigènes » — distinctes, semble-t-il, de l'édifice où avait lieu le principal culte — par les habitants eux-mêmes ; il s'agissait de lectures, de chants et de prières, sans doute dirigés par les diacres et les autres Tahitiens qui aidaient les missionnaires dans leur travail ; DAVIES parle à ce sujet de *'orometua* qu'il traduit par *teacher* [168] alors qu'à présent les Tahitiens entendent par *'orometua* le pasteur lui-même [169] ; en outre, cette distinction implicite des multiples lieux de culte, avec leurs différences de destination et leur hiérarchisation, se retrouve dans la structure paroissiale actuelle, avec les *fare putuputura'a* ou maisons de réunion d'un côté et le *fare purera'a* ou temple de l'autre.

— A 8 heures du matin, c'est l'école du dimanche organisée en plusieurs classes sous la direction de maîtres indigènes.

— A 9 heures, c'était, sous la direction du(es) missionnaire(s), la réunion de la congrégation tout entière pour les services du matin (chants, prières, lectures, sermons, bénédiction) qui prenaient fin vers 10 heures et demie ou 11 heures.

— L'après-midi, répétition des enfants à l'école, puis, vers 4 heures un quart, avait lieu un service en tahitien qui durait une heure et demi à deux heures.

*
* *

Religion nouvelle très contraignante, mais acceptée au début et avec enthousiasme ; si l'on considère la rapidité des changements, l'autorité missionnaire ou royale ne suffisait pas, il fallait l'adhésion de la population. Reportons-nous encore à Huahine, car nous avons là le témoignage d'ELLIS sur la transformation de la culture matérielle et, là encore, il n'y a aucune raison pour que Moorea, foyer du christianisme et la zone la plus à proximité de Papeete après le reste de Tahiti, ait été en retard sur Huahine dans ce mouvement d'acculturation. Ne parlons pas de progrès mais apprécions simplement la transformation telle que l'observe, d'après ELLIS, le capitaine Gambier en 1822.

> « *Nous étions dans un excellent port, sur les rivages duquel on voyait nettement tous les signes du travail et du confort, car dans toutes les directions, des cottages blancs, parfaitement anglais, se montraient furtivement à*

(167) ELLIS, 1972, pp. 380 et 359. Ces édifices familiaux font penser aux *marae* domestiques d'antan.
(168) DAVIES, 1961, p. 214.
(169) Plus exactement, *'orometua a'o. 'Orometua ha'api'i,* instituteur.

travers les riches feuillages... » « *Le travail s'épanouit ici. Les chefs sont fiers de construire leurs maisons à la mode européenne et se croiraient déshonorés s'ils ne surpassaient les classes inférieures dans les métiers nécessaires à la construction. Leurs femmes, elles aussi, se classent au-dessus de leurs inférieures dans l'art de faire les tissus.* » « *Tous les meubles avaient été fabriqués dans l'île par les indigènes...* » « *Le bruit du travail était comme de la musique pour mes oreilles* »[170].

Notons ici, au passage, avant d'aller plus loin, le moteur de la transformation. La rivalité des chefs pour le prestige, la compétition des groupes sociaux hiérarchisés, avec évidemment comme valeur de référence l'adoption de modèles étrangers, certes proposés, peut-être même imposés dans certains cas, mais à n'en pas douter, étant donné la rapidité et l'ampleur de la transformation, très largement acceptés. Car, mesurons exactement l'intensité de cette transformation: nous ne sommes pas dans notre siècle de changements technologiques rapides où les médias ont un pouvoir d'information et de maturation considérable, nous vivons un siècle et demi en arrière, aux antipodes d'une Europe où la civilisation matérielle évolue lentement, sur un archipel perdu dans l'immensité de la mer du Sud avec une poignée de missionnaires en relation avec leur culture d'origine grâce aux passages épisodiques de quelques voiliers. On pourrait continuer la peinture du tableau par la description des maisons, des procédés de fabrication comme celui de la chaux, la construction des routes, des ponts, des chapelles, l'extraction du corail (où Taaroa-arii, condamné aux travaux forcés, trouva la mort) ou l'utilisation des pierres de *marae* comme matériaux de construction. Les soucis de prestige n'étaient pas exempts de telles entreprises, comme on l'a vu, ou encore comme dans la construction de cette chapelle royale de Pomare II à Tahiti dont les missionnaires déplorèrent et le gigantisme et la charge qu'elle représenta pour la population[171]. Et la construction du temple octogonal de Papetoai ne sera pas exempte d'un tel reproche car c'est John Davies qui avoue: « *it has been a heavy job for the natives* »[172]. Mais dans l'ensemble, ce qui paraît indéniable, c'est l'esprit d'innovation et la capacité d'adaptation de la population dans le domaine technologique: nous en avons parlé dans le cadre de la sociologie et de l'histoire économique contemporaines de Moorea (cf. livre I).

*
* *

Avant d'examiner dans un deuxième temps comment, à Moorea, une nouvelle économie restructure la société, il reste à signaler deux opérations qui favorisèrent le développement de la nouvelle puissance religieuse: l'organisation d'une imprimerie et la fondation d'une école d'enfants de missionnaires qui servit aussi d'école de chefs. C'est en mai 1821 que fut créée à Afareaitu cette *Academy of the South Seas* dirigée par le Rév. Orsmond et sa femme, et dans laquelle Pomare III fut envoyé après son couronnement en 1824 pour apprendre la lecture, l'écriture et l'anglais[173]. Auparavant, en 1817, était arrivée d'Angleterre

(170) Rapport fait par le capitaine Gambier lors de la venue à Fare (Huahine) du *Dauntless*, d'après ELLIS, 1972, pp. 434-435.
(171) ELLIS, 1972, p. 449: chapelle de Papaoa à Pare-Arue, île de Tahiti.
(172) DAVIES, 1961, p. 239: « ce fut une lourde (charge) pour les indigènes » (photo 10, Livre I).
(173) En anglais, *academy* fait autant référence à une école élémentaire, secondaire ou à une pension, qu'à une institution plus élevée.

une presse à imprimer pour laquelle l'éclatement de la mission entre différentes stations des îles du Vent et Sous-le-Vent posait un problème d'implantation; c'est finalement à Afareaitu que cette presse fut installée avant d'être transférée l'année suivante à Huahine. Ce fut ELLIS qui la mit en place. Furent imprimés à Afareaitu un abécédaire, un catéchisme en tahitien et la traduction en tahitien de l'Évangile selon saint Luc: *Te Evanelia na Luka*[174]: c'était le premier texte en tahitien de l'Écriture sainte à être imprimé à Tahiti; un catéchisme écrit par les missionnaires en 1807 avait été envoyé en Angleterre et imprimé mais n'était jamais parvenu dans les îles. ELLIS a laissé des notes très vivantes sur le fonctionnement de l'imprimerie à Moorea. Elle avait été installée en même temps que le ménage Ellis; Pomare II avait donné, dit ELLIS, des « directives » et les gens s'étaient « accord(és) entre eux »[175]: c'est-à-dire que le roi avait dû simplement charger le chef de faire le nécessaire pour loger les Ellis et la presse, et que ce dernier s'était entendu avec les chefs subalternes d'Afareaitu et le chef de Maatea pour diviser le travail: aux gens d'Afareaitu la construction de l'imprimerie et à ceux de Maatea celle de la demeure d'Ellis. Celui-ci participa de près à l'édification de l'imprimerie, notamment en faisant démolir des *marae* des environs pour avoir des dalles basaltiques bien polies comme sol pour l'édifice[176]. Pomare II, aussi bien que la population, fut émerveillé par l'impression du papier et les livres que les missionnaires obtinrent; il procéda lui-même à l'impression de son propre abécédaire, en petit comité, à l'abri de la grande foule qui l'avait suivi, puis son œuvre fut montrée à celle-ci qui manifesta sa « stupeur » et son « ravissement »[177]: opération de prestige bien montée par Pomare II qui savait son métier de grand-chef tahitien.

Les Tahitiens ne s'adaptaient pas seulement technologiquement, ils savaient récupérer les apports nouveaux pour les faire servir à l'idéologie traditionnelle. Une grande foule suivait ces travaux: ELLIS note naïvement leur exclamation « *Beritanie fenua paari* » qu'il traduit avec quelque emphase par:

> « *Oh, Grande-Bretagne, terre de gens habiles et de savants!* »[178]. Il écrit: « *Le nombre des étrangers à l'île était si grand que... le district d'Afareaitu ressemblait à un champ de foire. La plage était couverte de pirogues venues des endroits les plus éloignés d'Eimeo et des îles voisines* »[179].

Tout le monde désirait les livres; le papier était fourni, d'Europe, par la société biblique britannique et étrangère, mais pour la reliure, indispensable pour la conservation des ouvrages entre les mains de leurs utilisateurs, il fallut faire appel, à défaut de carton, aux ressources locales: du *tapa* placé en couches superposées et battues puis pressées à la presse à bras; des peaux de moutons amenées d'Angleterre pour les dos et les coins. Il fallut donc acquérir du *tapa* et des femmes furent employées à le battre; quant au cuir, lorsque le stock de peaux importées eut été épuisé, on a eu recours à des peaux de chèvres, de chiens, de chats: « l'imprimerie, dit ELLIS, fut convertie en tannerie »[180]; de plus,

---

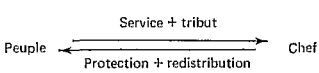
(174) Phonologiquement: *Te Evaneria na Luta.* Cf. sur ce sujet Richard LANGDON, 1966, « The lost treasure of Afareaitu ».
(175) ELLIS, 1972, p. 367.
(176) ELLIS, 1972, p. 367.
(177) ELLIS, 1972, p. 369.
(178) ELLIS, 1972, p. 371. Plus exactement: « *Peritanie fenua paari* ». Aujourd'hui, les Tahitiens emploient le mot *Peretane* pour Grande-Bretagne.
(179) ELLIS, 1972, p. 371.
(180) ELLIS, 1972, p. 373.

certains Tahitiens qui avaient appris la reliure travaillèrent à la demande, chacun apportant le carton de *tapa* et le cuir nécessaire, plus du *tapa* et du cuir remis au relieur à titre de rémunération : cette activité d'impression, au départ purement bénévole, débouchait sur un petit surplus diffusé dans l'économie tahitienne, monnayable, et de quelque consistance du fait de l'ampleur de la demande de papier imprimé.

Comme, en vertu des écritures et de la morale puritaine dont les missionnaires avaient été abreuvés durant toute leur jeunesse, on ne donne rien sans rien, nos imprimeurs décidèrent de faire payer les amateurs de lecture : « *Ainsi,* écrit W. ELLIS, *les gens ne seraient-ils pas tentés de sous-estimer la valeur des biens reçus sans paiement.* » Mais d'ajouter aussitôt pour écarter l'accusation de négoce : « *Cela* (une petite quantité d'huile de coco demandée en contrepartie de chaque ouvrage) *n'était pas fait en vue d'en retirer un bénéfice, mais seulement pour faire comprendre aux gens la valeur des livres.* » « *Ce paiement représentait, en fait, les frais de papier et de matériel* »[181]. C'était sans doute exact mais il n'empêche :

(1) que la Mission mettait le doigt dans l'engrenage du négoce même si elle opérait selon un « juste prix », alors que ce qu'elle « vendait » de la matière, papier et machine, fournie par (ou) grâce à des dons et du labeur de missionnaire, n'était pas commercialisable[182] :

(2) qu'à de pauvres êtres qui venaient chercher la lumière qu'on leur avait fait miroiter, on en marchandait les reflets : tant de bambous d'huile pour l'Évangile de Luc. Il faut lire cette anecdote, que raconte benoîtement Ellis, des cinq hommes venus de Tahiti qui passent la nuit au pied de la maison du pasteur afin d'être sûrs d'obtenir leur *parau na Luka* (parole de Luc) pour saisir, et la foi de ces gens envers toutes ces choses nouvelles, la nouvelle religion comme l'écriture ou l'imprimerie, et ce qu'il pouvait y avoir d'excessif dans le donnant-donnant des missionnaires. Le procès de ces missionnaires et de leur étroitesse d'esprit a été fait maintes fois et pas toujours avec des arrière-pensées très pures pour que l'on y ajoute quelque chose. On préférera plutôt souligner leur bonne foi et leur opposer, non pas la morale de leurs censeurs européens, mais plutôt la représentation que pouvaient se faire les Tahitiens de leur attitude. Je n'ai pas trouvé de témoin tahitien qui ait donné ses impressions à ce propos et l'on ne peut qu'induire de ce que nous savons des comportements tahitiens ce qu'était cette représentation. En termes anciens, le donnant-donnant était à la première vue simple réciprocité ; mais entre les missionnaires et le peuple, il ne pouvait y avoir cette simple réciprocité, pas plus qu'entre un chef et son peuple ; entre ces derniers, l'échange était plus complexe et non simultané :



Le donnant-donnant avait cours entre deux sujets placés au même niveau hiérarchique : or, les missionnaires étaient au sommet de la hiérarchie, plus que

(181) ELLIS, 1972, p. 374.
(182) Plus exactement, la Mission vendait le papier et le coût d'utilisation de la machine que l'on peut, néanmoins, analyser dans la perspective du renouvellement de cette dernière, comme la vente d'une fraction de celle-ci.

l'*ari'i rahi* puisqu'ils l'avaient converti, presque des dieux, puisqu'ils avaient renversé les dieux anciens ou, du moins, ils étaient sur terre les représentants du Dieu qui avait renversé ces derniers ; ou encore, on peut formuler les choses de cette manière : le peuple était fidèle au Dieu que les missionnaires représentaient, il exécutait, comme on va le voir, à travers ses chefs les prestations nécessaires, il respectait comme un interdit traditionnel leur sabbat et, en échange de cette soumission, de ce prestige dont il dotait les missionnaires comme ses chefs, il était en droit d'attendre des dons, dont les livres étaient parmi les instruments les plus parfaits puisque venant des missionnaires et parlant de la foi qu'ils enseignaient : par le donnant-donnant, les missionnaires abîmaient leur prestige et s'abaissaient au rang de leurs fidèles. Cela n'empêcha pas les gens d'être avides de livres et d'apporter, pour cela, leurs cannes de bambou remplies d'huile de noix de coco mais, à la longue, les missionnaires passèrent pour des êtres peu généreux, voire ladres et compromirent ainsi leur image de chefs.

William ELLIS n'a pas daté les faits qu'il raconte et il faut, pour combler cette lacune, se reporter à DAVIES : d'après ce dernier, la presse fut installée vers mars ou avril 1817 puis déménagée à l'aide du « Haweis », le navire missionnaire, d'Afareaitu à Fare (Huahine) en juin 1818 ; cela les situe donc entre ces deux années. A cette date, les activités commerciales de la Mission étaient encore discrètes, encore que la constitution de Sociétés auxiliaires pour s'occuper de ces activités date de cette époque, et Pomare II se lançait tout juste dans les grandes entreprises commerciales que sa mort allait dispenser d'une faillite peu flatteuse. On a déjà souligné, à plusieurs reprises, la difficulté d'écrire une histoire de Moorea à partir du moment ou l'île se trouve politiquement intégrée à sa grande voisine : c'est le problème de l'histoire locale dont l'objet, les faits déterminants, fuient la scène dominée pour le pôle dominant ou passent de l'échelle locale à une autre échelle ; dont les sources, attirées par le théâtre régional ou national où il se passe quelque chose, deviennent localement muettes. A ce moment, un pas de plus est franchi avec l'intégration économique de Moorea dans l'ensemble tahitien : l'économie de l'île est affectée par des mesures générales, les politiques commerciales respectives de la Mission et de Pomare II ; elle était déjà prise dans le courant mercantile qui baignait Tahiti depuis le début du siècle et allait s'accentuer, tant dans le passage des baleiniers que l'augmentation du trafic entre l'Amérique (et l'Europe via le détroit de Magellan) et les colonies européennes d'Australasie.

Développement de l'économie marchande

Moorea participa, tout d'abord, au commerce du porc salé entre Tahiti et la première colonie européenne d'Australasie, la Nouvelle-Galles du Sud, dont l'étude d'ensemble a été faite par l'historien Henri MAUDE[183] et dans le cadre duquel s'inscrit l'entreprise du Brick « Norfolk » que nous avons cité pour ses relations avec Pomare I[184]. Ce commerce concerna surtout Moorea quand les navires européens touchèrent « Taloo Harbour », la baie de Opunohu, près de Papetoai, lorsque les troubles de Tahiti les empêchèrent de rallier leur habituel

(183) MAUDE, 1959 et 1968.
(184) Cf. chap. III.

point d'ancrage, la baie de Matavai. La Nouvelle-Galles du Sud était, au début du XVIIIe siècle, l'établissement de Port Jackson (futur Sydney) qu'il fallait ravitailler de l'extérieur, du fait que tout le pays vers l'Ouest, à l'intérieur de l'Australie, était « *terra incognita* »[185] et que, de toute la Polynésie, seul son centre géographique et historique, Tahiti, possédait un surplus économique suffisant pour organiser l'approvisionnement de la colonie européenne en fruits et légumes tropicaux, en volailles, et, par-dessus tout, en porc salé[186]. C'était évidemment Tahiti, principalement touché par les navires, qui pouvait disposer d'un tel surplus, mais Moorea n'en était pas non plus dépourvue : MORRISON raconte, par exemple, que lors de la prestation d'allégeance de Metuaaro à Tu (II), fils de Pomare I, le 9 mars 1790, une flotille vint de Moorea à Pare apporter une grande quantité de cochons et de tissus *(tapa)*[187]. MAUDE a recensé, dans son étude, les arrivées à Sydney de bateaux se livrant au commerce du porc salé entre 1801 et 1830 et, à partir des diverses sources (DAVIES, ELLIS), l'on a essayé de repérer ceux des navires qui touchèrent « Taloo harbour » (Opunohu), du moins ceux que les missionnaires ont mentionnés : pour la période 1801-1820, dix-sept navires touchèrent Moorea sur un total de quarante-trois[188]. Les navires allaient aussi à Teturoa (Tetiaroa), petit atoll au Nord de Tahiti, et aux îles Sous-le-Vent chercher des cochons[189]. A côté du porc salé, les navires transportaient de l'huile de coco, des ignames, de l'arrow-root, des holoturies et aussi des perles et des huîtres perlières qui ne venaient pas de Tahiti et, également, du bois de santal qui ne venait pas des îles de la Société[190]. Ce commerce du porc salé toucha les missionnaires et intéressa Pomare II ; entre 1800 et 1810, la Mission disposait de peu de ressources et les missionnaires étaient suffisamment connus des grands-chefs pour introduire les capitaines-négociants sur le marché des porcs : comme intermédiaires, ils retirèrent quelques bénéfices des transactions qui augmentèrent leurs faibles ressources. Ainsi, en juin 1804, le « Harrington » qui faisait le commerce entre Port-Jackson et la côte espagnole de l'Amérique du Sud toucha « Taloo harbour » puis Matavai et passa commande de porc salé aux missionnaires pour son retour d'Amérique vers l'Australie :

> « *The miss. (missionnaries) got sundry necessary articles from the Capt.(ain) and pieces of chintz partly for bartering with the natives hogs. The Harrington was expected to return in about seven month... and the miss. by that time to be able to collect hogs and salted pork for pay. They had before for the purpose of procuring a few necessaries salted a cask of Pork twice to send to Port Jackson.* »
>
> [Les miss(ionnaires) obtinrent divers articles nécessaires... et des pièces (d'étoffes) de Perse en partie pour négocier avec les indigènes (l'achat) de porcs. Le « Harrington » devait retourner au bout de sept mois et les miss(ionnaires) à ce moment devaient avoir pu collecter des

(185) On a pris cette expression à Henri MAUDE (1968, p. 178).

(186) MAUDE, 1968, p. 179 écrit : « *The geographical and historical centre of all Polynesia, Tahiti alone possessed a surplus economic production sufficient to establish and sustain a regular barter trade...* »

(187) MORRISON, 1966, p. 68.

(188) Sur un total de quarante-trois navires qui rapportèrent à Port-Jackson du porc salé entre 1801 et 1820 :
— 14 ne sont pas mentionnés dans DAVIES ;
— 17 sont mentionnés être passés, principalement lors du retour vers Port-Jackson, par Moorea ;
— 12 ne sont pas mentionnés être passés par Moorea.
Si tous les navires qui passèrent par Moorea n'en ramenèrent pas des cochons, on n'est pas sûr, non plus, que les douze non mentionnés être passés à Moorea n'y passèrent pas, pas plus que les quatorze inconnus de Davies, et qu'ils n'y ramassèrent pas, au passage, des cochons.

(189) DAVIES, 1961, pp. 63, 100, 105, 109.

(190) MAUDE, 1968, pp. 226 et suiv.

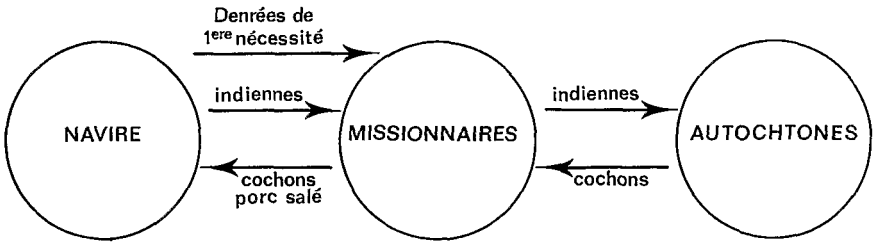


FIG. 22. — *Porc salé et économie missionnaire*

cochons et du porc salé en paiement. Ils avaient par deux fois, auparavant, et pour se procurer quelques nécessités, salé un tonneau de porc pour Port Jackson »][191].

En août 1807, les missionnaires aidèrent pareillement le navire « General Wellesley » en faisant le tour de Tahiti pour acheter des porcs. Mais il semble bien que ce fut Pomare II qui fut le grand bénéficiaire du commerce des porcs qui lui servit à financer, si l'on peut ainsi s'exprimer, l'armement de ses troupes. En revanche, les missionnaires continuèrent à faire du commerce, peut-être de l'huile de noix de coco : en tout cas, durant les années 1811 et 1812, c'est-à-dire, à Moorea, après leur retour de Port-Jackson, ils gagnèrent 1.000 livres en huit mois ; Pomare n'était pas moins intéressé, écrit NEWBURY, « *sensing commercial advantage under cover of recently learned phrases of piety* » [« flairant un avantage commercial sous les formules de piété qu'il avait récemment apprises »][192].

De ces années date l'idée de construire un navire missionnaire pour ravitailler, dans un sens, la colonie et, dans l'autre, vendre en Nouvelle-Galles du Sud les produits tahitiens. Ce navire, le « Haweis », fut lancé en décembre 1817 à Papetoai ; mais il eut, au titre du commerce missionnaire, une brève carrière : après avoir transporté les familles de missionnaires à leurs stations respectives et fait quelques voyages « non rentables »[193] vers l'Australie, il y fut vendu. Il était pourtant porteur de grands espoirs : il devait servir à la pêche des huîtres perlières aux Tuamotu et, à ce titre, être pourvu d'un équipage tahitien, exporter perles et nacres sur Port-Jackson et en rapporter les approvisionnements nécessaires aux missionnaires et les produits manufacturés (outils, couteaux, étoffes) demandés par les autochtones ; bref, c'était un bel instrument de commerce dont les missionnaires avaient voulu se pourvoir sur les conseils du gouvernement et de la Mission en Nouvelle-Galles du Sud et avec l'aide de Pomare II : celui-ci avait fourni les matériaux pour la construction et les missionnaires la main-d'œuvre.

Le « Haweis » était l'une des pièces de l'économie missionnaire ; une autre était la constitution de sociétés commerciales : il s'agissait toujours d'accroître les ressources de la mission, de décharger la *London Missionary Society*, à Londres, de l'aide qu'elle apportait aux missionnaires, et même, de compenser l'aide déjà apportée par la direction de la L.M.S. aux missions en Polynésie. ELLIS explique

(191) DAVIES, 1961, p. 72.
(192) C. NEWBURY, d'après des lettres de Marsden, Nott et Pomare dans les années 1811 à 1813 publiées dans les *Transactions of the Missionary Society*, in DAVIES, 1961, p. 159.
(193) ELLIS, 1972, p. 379.

qu'il était difficile de faire entretenir le corps pastoral et supporter les dépenses de l'Église par les nouveaux convertis, et qu'il fallait mieux procéder indirectement par un pool, alimenté par une double participation venant de Londres et du pays lui-même et supportant l'entretien des missionnaires, le fonctionnement des écoles et une contribution générale pour le développement du christianisme. La société auxiliaire collecterait les produits constituant la participation des habitants et les exporterait. Il s'agissait ainsi, toujours, de faire du commerce, créer un instrument de collecte pour les produits à exporter, huile de coco, arrow-root, mais les missionnaires, d'une part, ne voulaient pas mêler la L.M.S. et la Mission tahitienne directement à cette affaire purement commerciale où la religion n'avait que faire et, d'autre part, n'avaient pas les pouvoirs pour organiser une collecte efficace. D'où l'idée de mettre les grands-chefs, aux premiers rangs desquels Pomare II, dans l'affaire :

— la société commerciale devenait une affaire nationale derrière laquelle les missionnaires s'abritaient ;

— les chefs réutiliseraient, pour la traite, l'ancien tribut qui leur était dû, ce qui levait, pour les missionnaires, la difficulté qu'ils auraient pu avoir à obtenir les produits ;

— la contribution du pays à l'œuvre missionnaire dont il avait bénéficié formerait, aux yeux des gens, un objectif susceptible de remplacer les offrandes cérémonielles abolies avec l'ancienne société qui constituaient une partie des prestations traditionnelles. C'est le 13 mai 1818 que fut créée la Société missionnaire de Tahiti, à Papetoai : assistaient à la cérémonie le roi et les missionnaires Nott, Davies, Orsmond, Ellis et Henry ; elle réunissait surtout les chefs et la population de Moorea[194], mais Mahine, chef suprême de Huahine, et les autres chefs des îles Sous-le-Vent étaient présents, de même que quelques grands-chefs de Tahiti : Tati, qui était à la droite de Pomare II, et Paofai, chef de Tiarei, à sa gauche. Le 6 octobre suivant, une société identique fut créée à Huahine avec les grands chefs des îles Sous-le-Vent. Ces sociétés firent démarrer en quelque sorte l'économie de traite : deux ans après, en 1821, elles procédèrent à un premier envoi de fonds pour rembourser la L.M.S. de ses efforts pour les missions dans la mer du Sud : 1.900 livres ; l'affaire dut paraître suffisamment bonne à Pomare II pour qu'il veuille mettre sur pied une organisation autochtone concurrente.

Le transport, le commerce, la production : pas à pas, les missionnaires constituaient, le plus souvent à partir de Moorea qui était en quelque sorte leur champ d'expérimentation pour les îles du Vent, une économie de traite intégrée : production indirecte par la récupération de l'institution traditionnelle du tribut des chefs, production directe, aussi, par la venue de spécialistes et la constitution de domaines de plantation. Il y eut, à ce sujet, deux expériences : avec la canne à sucre et le coton.

En août 1818, la L.M.S. avait envoyé à Tahiti un spécialiste de la culture de la canne à sucre et de la fabrication du sucre, M. Gyles, qui avait exercé auparavant ses activités aux Antilles, et il s'installa avec son matériel à Moorea, constituant au fond de la baie de Opunohu une grande plantation clôturée. Il semble que Pomare ne s'occupa de cette affaire — peut-être pour donner les autorisa-

(194) ELLIS, 1972, p. 391.

tions nécessaires — qu'après quelques mois de retard, puisque ELLIS écrit que l'absence du roi retenu à Tahiti « retarda considérablement la réalisation du projet »[195] ; également, cet agent, envoyé par les directeurs de la L.M.S., ne semble pas avoir eu de bons rapports avec les missionnaires auxquels il reprochait de ne pas lui fournir de la main-d'œuvre obéissante et bon marché tandis que ces derniers le trouvaient ignorant des gens et de leurs coutumes[196]. *Les missionnaires qui s'étaient, pour des raisons d'argent, engagés dans des entreprises marchandes éprouvaient à présent les inconvénients que la logique capitaliste infligeait à leur idéal.*

Le retard de Pomare II à autoriser — ou avaliser — cette entreprise peut être aussi venu de ses propres visées qui se précisèrent peu à peu et allaient y faire obstacle, puisqu'au début, il avait cependant consenti à l'installation de l'usine à sucre à Opunohu, ce qui prouve qu'il ne s'était pas aussi désintéressé de l'affaire qu'il y paraissait[197]. Selon Ellis, l'opposition du roi à l'entreprise vint de ce que le capitaine d'un vaisseau arrivé de Tahiti « dans un but commercial », l'« Indus », raconta au roi à propos de Gyles qui serait venu en expérimentateur jeter les bases d'une économie européenne de plantations susceptible de réduire les Tahitiens en esclavage, à l'instar des Noirs des Antilles. Il est assez probable que si de tels propos furent tenus, ils furent entendus mais il ne faut pas sous-estimer, non plus, dans cette opposition royale, la part de la propre ambition de Pomare II ; car, à regarder de près les choses, les missionnaires avaient montré ce qu'il fallait faire et, par la suite, le roi le fit : achat d'un bateau, monopole à son profit des produits de traite ; en revanche, et tandis que les missionnaires avaient le contrôle de leurs débouchés grâce à la Mission de Sydney et au gouvernement de la Nouvelle-Galles du Sud, Pomare se trouvait obligé de s'en remettre à des particuliers pour vendre ses produits. Comme nous le verrons, ce fut un échec, au moins parce que les princes des îles Sous-le-Vent refusèrent de s'associer à l'entreprise, et le roi disparut sur ces entrefaites.

Quoi qu'il en soit, une assemblée des chefs et du peuple de Tahiti et de Moorea fut réunie à Papaoa dans le district de Pare, à Tahiti, pour promulguer le premier code de lois tahitien et, à cette occasion, Pomare II posa aux chefs la question de la plantation de sucre de Moorea qui fut refusée, et Gyles fut invité par les missionnaires à rentrer en Nouvelles-Galles par le premier bateau. Mais l'entreprise sucrière n'en disparut pas pour autant : le missionnaire Bicknell la reprit, mais à Tahiti et à petite échelle : le moulin à sucre était alimenté par les plantations autochtones, le produit réparti entre l'entrepreneur, les planteurs apporteurs de matière première et la mission[198].

Quatre ans après l'affaire Gyles, les directeurs de la Mission de Londres envoyèrent à Tahiti, avec le matériel nécessaire, deux artisans pour filer et tisser le coton ; ils arrivèrent en même temps qu'une délégation venue inspecter les

---

(195) ELLIS, 1972, p. 400.

(196) « *...Mr. G*(yles) *having been in the West Indies, and wittnessing the cheapness of labour by means of the negroes throught the natives of these islands might be induced to labour in the same way... He blamed the miss.*(ionaries) *much that the natives could be had work, as he was ignorant of the people and of their manners and way of living* » [« M. Gyles qui avait été aux Indes occidentales et témoin grâce aux Noirs du bon marché du travail pensait que les indigènes de ces îles devaient être incités à travailler de la même manière. Il blâmait beaucoup les missionnaires de ce que les indigènes travaillaient à peine, car il était ignorant des gens et de leurs manières de vivre] », DAVIES, 1961, p. 233.

(197) DAVIES, 1961, p. 233.

(198) DAVIES, 1961, pp. 233-234.

stations tahitiennes. Ils s'installèrent d'abord à Pare (Tahiti), puis déménagèrent à Papetoai (Moorea), selon la décision de la L.M.S. et en dépit des préférences des grands-chefs de Tahiti qui souhaitaient avoir la manufacture près de leur résidence : peut-être flairaient-ils une affaire qui pouvait leur rapporter, en compensation, des produits de l'étranger. Il ne s'agissait plus d'exportation, mais de subvenir aux besoins en coton tissé, qui tendait à remplacer le *tapa*, et que les gens obtenaient au passage des navires[199]. A Huahine, les missionnaires avaient incité les habitants à cultiver du coton[200] et cette culture avait dû aussi se répandre à Moorea puisque aucune entreprise de plantation organisée n'était envisagée pour approvisionner la manufacture qui devait se borner à traiter, sans faire de bénéfice, la matière première apportée par les habitants[201] : il ne s'agissait donc pas, en principe, d'une entreprise commerciale classique mais d'une exploitation de service industriel. ELLIS dit aussi, qu'en dépit de l'enthousiasme que suscitèrent les premiers tissages et de la qualité du tissu obtenu, les gens de Moorea ne se mirent pas à la culture[202] et que la manufacture dut tourner avec ce qu'apportaient les membres des sociétés missionnaires locales[203]. Ces indications en apparence contradictoires sont quelque peu éclairantes :

(1) ELLIS veut vraisemblablement souligner que, par suite des déceptions que ressentirent les gens çà et là, l'existence de la manufacture ne donna pas un coup de fouet à la culture du coton.

(2) La manufacture fonctionnait avec le coton des sociétés missionnaires locales, donc, il y avait une certaine production collectée à travers les membres de ces sociétés, soit que ceux-ci se livrent directement à la culture, soit qu'ils l'obtiennent de leurs dépendants, soit encore, en ce qui concerne les chefs, qu'ils l'obtiennent par tribut.

(3) ELLIS laisse entendre que le coton de la manufacture venait non seulement de Moorea, mais aussi de Tahiti et également des îles Sous-le-Vent puisque se situaient là les deux autres sociétés missionnaires locales. La manufacture stimulait donc, à partir de Papetoai, une certaine activité qui embrassait tout l'archipel.

Ce texte d'ELLIS a encore un autre intérêt en ce qu'il souligne, à la date de 1821, l'existence de commerçants qui ne tiennent pas à voir se développer une production locale susceptible de concurrencer leurs importations et emploient les arguments en leur pouvoir : ils font peur aux Tahitiens en leur racontant que les bateaux ne viendront plus, ils essaient de casser les taux d'échanges entre les apporteurs de coton et la fabrique, ils menacent Armitage, le manufacturier, ou tentent de s'arranger avec lui[204]. ELLIS dit, très curieusement, « *qu'ils étaient* certainement (c'est moi qui souligne) *persuadés que sa tentative était une spéculation destinée à gagner de l'argent* »[205] : pourquoi prêter à ces commerçants cette pensée, présentée d'ailleurs comme incertaine, de spéculation à propos d'une affaire non lucrative, si l'on n'avait peur de s'en faire accuser ? Dans le plan des

(199) DAVIES, 1961, p. 233 ; ELLIS, 1972, p. 407.
(200) ELLIS, 1972, p. 402.
(201) ELLIS, 1972, p. 407.
(202) Le tissu obtenu était plus grossier que le coton importé, et cela refroidit l'enthousiasme des gens ; en outre, la déception que les habitants de Huahine avaient ressentie lorsqu'ils n'avaient pu tirer de leur coton le profit qu'ils en espéraient empêcha le développement de cette culture à Moorea (ELLIS, 1972, p. 408).
(203) ELLIS, 1972, p. 408.
(204) ELLIS, 1972, p. 408.
(205) ELLIS, 1972, p. 408.

directeurs de la L.M.S., si ce n'est dans celui des missionnaires de ces îles (puisqu'ils disent n'avoir été consultés dans aucune des deux affaires du sucre et du coton[206], il y avait peut-être bel et bien, à terme, l'espoir de transformer cette industrie en une belle activité d'exportation. L'entreprise cotonnière périclita : Armitage voulut former des élèves, mais ceux-ci exigèrent d'être rémunérés pour leur travail et, finalement, « *l'entreprise fut abandonnée au bout de quelques années* »[207].

L'échec de ces entreprises économiques des missionnaires centrées sur Moorea ne signifie pas le déclin de l'économie de traite, pas plus que la faillite de l'entreprise de Pomare II qui n'intéressa directement Moorea qu'en ce que l'île était un pourvoyeur de produits : huile de noix de coco, arrow-root, cochons. Un fils du missionnaire Henry avait acheté vers 1820 pour le roi un brick, le « Macquarie », pour faire le commerce de traite entre Tahiti et la Nouvelle-Galles, brick qui devait être payé en porc salé et dont Pomare II (conseillé par Henry ?) se proposait d'en vendre les parts aux chefs des îles Sous-le-Vent en échange de livraisons de porcs[208]. Le roi s'attendait donc à recevoir un tribut en produit de traite de la part de ces îles, tribut déguisé en échange contractuel pour émousser la susceptibilité de leurs chefs suprêmes, et comptait en outre sur les livraisons imposées à Tahiti et Moorea du fait du caractère discrétionnaire des prélèvements dont il s'était réservé l'usage lors de la promulgation du premier code[209] ; malheureusement, les chefs des îles Sous-le-Vent refusèrent d'entrer dans l'affaire, d'autant que Pomare II, tout occupé à se réserver le monopole de la traite, avait prétendu brider les sociétés auxiliaires de Huahine et de Raiatea dans leurs affaires en interdisant aux Tahitiens de vendre aux missionnaires : le *ve'a* (messager) envoyé par Pomare II auprès des *ari'i rahi* de Huahine et de Raiatea revint avec les rameaux de *ni'au* (feuilles de cocotiers) qu'il avait emportés pour sceller l'adhésion des chefs, et, selon MOERENHOUT, lorsque le *ve'a* revint, porteur de leur refus, Pomare II s'était résolu à la guerre lorsqu'il mourut (7 décembre 1821)[210].

LA CRISE ET SES EFFETS A MOOREA : 1. LA MAMAIA

Après la mort de Pomare II et à la faveur, et de la minorité de Pomare III (1821-1827) et de la jeunesse de la reine Pomare Vahine (Pomare IV, 1827-1877), le gouvernement des grands-chefs s'installa à Tahiti jusqu'à l'établissement du protectorat français ; la régence était exercée par Teriitaria, première fille de Tamatoa IV *ari'i rahi* de Raiatea qui était appelée Pomare Vahine en dépit du mariage de sa sœur Teremoemoe avec Pomare II vers 1810, et le pouvoir effectif tendit, grâce à la tenue d'assemblées périodiques de députés, à passer entre les mains des chefs. La population de Moorea (y compris les *manahune* ou seule-

(206) DAVIES, 1961, p. 233. « *As before in the case of Mr. Gyles the miss. had not been at all consulted in this business...* »

(207) VINCENDON-DUMOULIN, 1844, p. 653.

(208) ELLIS, 1972, p. 556 ; MOERENHOUT, 1837, p. 484 ; VINCENDON-DUMOULIN, 1844, p. 619. Ce *brick* arriva au début de 1821 aux îles de la Société.

(209) ELLIS, 1972, p. 551. « Et, en ce qui concerne les impôts que la population avait à fournir pour son usage, il ne voulait admettre aucune autre loi que ses propres besoins et, en conséquence, continuait à lever toutes les contributions que son ambition ou ses engagements commerciaux pouvaient exiger. »

(210) ELLIS, 1972, p. 556 ; MOERENHOUT, 1837, pp. 484-485 ; VINCENDON-DUMOULIN, 1844, pp. 618-620.

ment les *ra'atira*) dut donc élire des députés, par districts et tous les trois ans[211]. Durant cette période, les observateurs signalent la dégradation des mœurs, qu'il s'agisse des capitaines de navires en relâche ou d'Européens résidents, en particulier l'alcoolisme ; d'ailleurs, ces observateurs accusent particulièrement la faune des baleiniers fréquentant le port de Papeete d'être la cause de cette dépravation. Un des plus violents à souligner ce lien de cause à effet fut MOERENHOUT dont la femme fut assassinée, mais son opinion n'était pas entièrement partagée par d'autres, en particulier par VINCENDON-DUMOULIN qui y voyait plutôt la conséquence d'un refus généralisé des codes inspirés par les missionnaires[212]. Il n'est pas dit, d'ailleurs, que dans cette évolution, Moorea ait été particulièrement touchée : c'était surtout Papeete, principal point de contact avec l'extérieur qui était le champ essentiel des observateurs ; en outre, l'agglomération était en voie de constitution, elle agglutinait des gens qui se coupaient de leur district et il n'est peut-être pas erroné de voir dans l'état de Papeete à cette époque une conséquence de la croissance citadine dans une société qui ignorait rigoureusement le phénomène urbain.

*
* *

A partir de 1826, ce fut le mouvement des *Mamaia* qui occupa, pour quelques années, le devant de la scène politique et religieuse. Les premiers prophètes, Teao et Hue, étaient apparus dans les Églises de Papeete et Punaauia et, si à l'instigation des missionnaires, notamment du Rév. Darling de Punaauia, les grands-chefs tahitiens n'avaient condamné les deux prophètes et leurs adeptes au bannissement général, Moorea n'aurait peut-être pas connu « l'hérésie ». Un certain nombre d' « hérésiarques », dont le jeune chef Paraita qui devait plus tard devenir régent lorsque Pomare IV déserta Papeete, s'étaient fixés à Afareaitu et furent pris en charge par le titulaire de l'Église, Orsmond, qui les intégra dans sa congrégation en dépit de l'hostilité de son collègue Darling. Pritchard, de l'Église de Papeete, et Davies, de Papara, qui étaient décidés à extirper l'hérésie par le bras séculier, réussirent avec l'aide de Tati, pour la circonstance grand-juge de Papara, à la multiplier. Niel GUNSON, dont nous suivons l'étude[213] rappelle qu'un certain mécontentement se faisait jour parmi les fidèles, notamment à propos des contributions faites par la société auxiliaire tahitienne à la L.M.S. et, également, qu'il y avait eu des accusations de détournement de fonds[214] ; mais il affirme qu'en 1830, Moorea était encore peu touchée[215] ; le mouvement était beaucoup plus répandu à Tahiti et aux îles Sous-le-Vent ; à Maupiti, Taero, principal *ari'i* de l'île qui avait été rétabli comme chef lors de la conversion au christianisme, récusa la foi orthodoxe et, avec les chefs et le peuple, révoqua le Code des lois de Tamatoa. A la cour tahitienne elle-même, la *Mamaia* trouva des

(211) ELLIS, 1972, p. 590 et VINCENDON-DUMOULIN, 1844, p. 668.
(212) MOERENHOUT, 1837, pp. 489, 497, 498 ; VINCENDON-DUMOULIN, 1844, pp. 667, 683, 693, 704, 763, 887-894.
(213) GUNSON, 1963b, Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti 1826-1841, *Bulletin de la Société des Études océaniennes* (traduction d'un article de Niel GUNSON et Ralph G. WHITE, 1962, *Journal of the Polynesian Society).*
(214) GUNSON, 1963b, p. 259.
(215) GUNSON, 1963b, p. 261.

sympathies parmi certains chefs et, en outre, les pratiques anciennes, danses ou cérémonies, trouvaient crédit auprès de la jeune reine : ainsi, vers décembre 1828, celle-ci avait participé à Moorea à une danse traditionnelle avec des *tutae'auri,* jeunes gens rebelles au christianisme[216] ; elle participa avec Tamatoa de Raiatea et Mahine chef suprême de Huahine et chef de Moorea à une cérémonie de présentation traditionnelle de l'*a'a'one* à Papetoai[217] à laquelle les chefs d'Afaraeitu assistèrent, puis à Afareaitu même, ce, en dépit des avertissements des grands-chefs Tati, Utami et Paofai transformés en grands-juges ; en mars 1832, ces grands-juges se trouvaient à Moorea. Puis cette affaire de la *Mamaia* dégénéra à la suite de la guerre de Raiatea avec Tahaa, aux îles Sous-le-Vent, au cours de laquelle la reine en profita pour répudier son époux, abandonnant Tapoa, chef de Tahaa, pour un jeune *ari'i* de Huahine. Les grands-chefs Hitoti et Paofai se rallièrent à ce mariage béni par le missionnaire Nott et, du coup, les opposants aux grands-chefs, et notamment Taiarapu et Moorea, déclarèrent s'opposer au mariage ; le chef-juge de Moorea, Fanaue, prétendit faire juger Paofai et dissoudre le mariage, et beaucoup d'habitants de l'île allèrent à cet effet à Tahiti, mais l'assemblée des chefs, convoquée pour la circonstance, ne se prêta pas à l'entreprise, et « ceux qui étaient venus de Moorea pour juger Paofai furent... jugés à leur tour et condamnés ». Ils s'en retournèrent très déçus à Moorea, et Simpson remarqua à Papetoai une désaffection des écoles[218]. Par la suite, Orsmond essaya, entre autres choses (la question du mariage), de faire réintégrer les chefs de Moorea dans leurs fonctions, demandant à Tati la réunion à Tarahoi (la résidence royale à Papeete) d'une Assemblée générale qui se tint peu après[219] et décida la reddition de Taiarapu et du leader des dissidents, Taaviri, chef des juges. Il semble que si Moorea, où l'hérésie finalement fut minime, se leva cependant au moment où l'affaire se compliquait de considérations qui y étaient étrangères, c'est que la situation n'y était pas tellement limpide. Ainsi, l'un des « adeptes marquants » des *Mamaia* était un des chefs de Moorea et juge suprême de l'île[220] qui, ayant contracté la petite vérole se joignit, bien que *membre d'Église*, aux *Mamaia* en qui il mit toute confiance pour sa guérison et il retourna à Moorea en mai 1841 où il vécut, d'abord à Afareaitu, puis à Teavaro, avant de mourir peu après.

Ces péripéties, qui dépassaient largement Moorea mais ne l'épargnaient pas, témoignent du trouble dans lequel se trouvait jetée le nouvelle société tahitienne : les missionnaires, la reine, les grands-chefs, la *Mamaia* étaient les acteurs d'un drame dont ils jouaient le prologue : celui de la perte formelle de l'indépendance qui, à l'échelle de Moorea, signifia, outre la mise en place à travers les vieux rouages d'une superstructure administrative et religieuse de type colonial, la

(216) *tutae'auri,* d'après GUNSON, op. cit., p. 236, un jeu de mots sur l'expression *teuteu ari'i,* les serviteurs du roi, *tutae signifiant excréments et tutaeauri* la rouille ou les personnes en rupture avec la loi (DAVIES, 1851).

(217) *a'a'one,* belle étoffe spécialement tissée pour les personnes de rang élevé et donnant lieu à des fêtes de présentation en public avec danses lors de son offrande à la personne concernée. Les missionnaires redoutaient en cette occasion des manifestations indécentes, ORSMOND, 14 janvier 1833, S.S.J. (*South Seas Journals,* LMS Library, London), n° 100, cité par GUNSON, op. cit., p. 271.

(218) GUNSON, op. cit., p. 277 d'après Simpson, 18 mai 1833, S.S.J. (*South Seas Journals,* LMS library, Londres). Gunson écrit également (op. cit., p. 275) : « En août 1832, Orsmond remarquait que Hitoti et Paofai, qui avaient antérieurement été des *épines* dans le flanc de la Reine, étaient devenus ses principaux soutiens » (d'après ORSMOND, 22 août 1832, S.S.J. n° 100).

(219) Nott maria la Reine le 3 décembre 1832 et l'assemblée des chefs se tint le 4 février suivant (GUNSON, op. cit., p. 279).

(220) GUNSON, 1963 b, p. 284.

mainmise sur la terre à la faveur de la dépopulation et tous les obstacles juridiques levés, l'introduction de la colonisation agricole sous la forme de *papa'a* ou de fils de *papa'a* taillant leurs fiefs à l'abri du « libéralisme » des nouvelles lois, et l'organisation systématique d'une économie coloniale.

LA CHEFFERIE: DÉCLIN POLITIQUE ET ASCENSION ÉCONOMIQUE

A l'aide de nomenclatures établies durant la guerre d'indépendance tahitienne, vraisemblablement en vue d'éclairer le gouverneur français Bruat, l'on peut faire le point sur l'état des chefferies de Moorea, lors de l'établissement du protectorat[221]. L'étude du capitaine RIBOURT, qui a paru pour la première fois en 1850 dans la *Revue coloniale,* fournit, rappelons-le, la hiérarchie des divisions de Moorea aux temps anciens, telle que les informateurs pouvaient la donner vers les années 1847-1848; elle est reproduite dans le tableau ci-après:

Tabl. 6. — *Divisions de Moorea d'après Ribourt en 1847-1848*

Grandes divisions	Districts	Sous-districts	Anciens chefs	Chefs actuels
Eha-te-io-inia (Te-io-i-nia)			Tepuauariiumarea (a) (Tepau-arii-i-Umarea)	
	1) Maatea		Papauru Tetuaeaha	Pee (b)
	2) Haumi		Mairau	Taero
	3) 4) Afareaitu		Tetuaiterai Omaomao	Hapoto (c)
Eha-te-io-iraro (Te-io-i-raro)				
	1) Paiuma	1) Moruu 2) Haapiti 3) Teavaro		Teautaia Marama (a) (d)
	2) Teaharoa (Te-Aharoa)	1) Teaharoa 2) Atimaha		Tauhiro Tauirua
	3) Varari		Punuateraitua (a) Puariri (e) Terahuaura (e)	Mahine
	4) Faatoai ou Papetoai		Unauna	Tauraatua

Source: RIBOURT, 1863, pp. 311-312.
Notes: (a) Grand-chef ou *ari'i;* (b) Pee institué par Pomare à la place de Papauru et de Tetuaeaha; (c) Hapoto fait chef par Pomare à la place de Tetuaiterai et Omaomao; (d) 3e et 4e districts de Atiau Vahine; (e) Sous-chefs.

A l'aide des indications fournies, d'autre part, par l'étude présentée par le commandant COTTEZ sur les cadres « maoris » de Moorea vers 1855, ainsi que les informations éparses contenues dans les travaux utilisés antérieurement (DAVIES, ELLIS, MOERENHOUT), enfin, la belle étude de Raoul TEISSIER concernant les *chefs et notables des établissements français de l'Océanie au moment du Protectorat*

(221) RIBOURT, 1863; COTTEZ, 1955.

1842-1880 (TEISSIER 1978), on obtient d'utiles précisions sur le gouvernement des chefs de Moorea.

Tepau-arii-i-Umarea était le titre des *ari'i* d'Afareaitu, comme on l'a vu déjà ; peut-être le titulaire avait-il un rang supérieur aux deux autres *ari'i* de Haumi et Maatea, puisque RIBOURT le déclare grand-chef de Te-io-i-nia ; le titre avait été porté (cf. supra) par les Marama de Haapiti, mais le missionnaire John DAVIES appelle ainsi Vara qui était le chef d'Afareaitu lors de l'évangélisation et devint par la suite le diacre du Rév. Orsmond ; ce Vara était dit par John DAVIES (cf. supra) avoir été chef traditionnel, alors que le manuscrit de COTTEZ en fait un *tavana* nommé à la suite des honneurs qu'il avait rendus à Pomare : c'était un descendant de *'iatoai*[222] qui, pour honorer Pomare, avait immolé son frère pour le mettre sous les pieds de l'*ari'i rahi.* Il est donc clair que le titre de Tepau-arii, donné à Vara, était une résurgence du passé destiné à légitimer, en regard des anciennes coutumes, le pouvoir conféré sur le district par Pomare. Après la mort de Vara en 1835, Pomare IV nomma pour lui succéder Hapoto, son neveu et fils adoptif[223].

A Maatea, le *tavana* était Pee qui, au moment de la guerre d'indépendance, aura un rôle décisif dans le ralliement des chefs de Moorea[224] ; d'après les chefs consultés par RIBOURT, il avait été installé par Pomare à la place de Papauru et Tetuaeaha dépossédés par ce dernier[225] ; dans le manuscrit d'ORSMOND, publié par Teuira HENRY, ceux-ci figuraient comme chefs subalternes de Maatea sous l'autorité du grand-chef Te-arii-mana[226] ; lorsque Cook était allé à Moorea, on lui avait parlé de « Hamoah », chef de « Wate-a »[227], c'est-à-dire, comme l'écrit Adams, de Hamau chef de Maatea[228] : il s'agissait de Hamau-i-Maruia, ou mieux encore, de Hamau-i-Maruia-i-Ativavau[229], qui, marié avec la fille d'Aro-maiterai, chef de la branche aînée des Teva, eut Terai-efa-i-Maraetaata avec laquelle s'unit un des Marama (Terii-vao-i-te-rai) ; leur petite-fille fut Atiau Vahine, à propos de laquelle Adams fait dire à Arii Taimai, dont elle était la mère, qu'elle était à Maatea Teriimana-i-Ahurai[230] : donc, à l'époque du premier Pomare, les Marama avaient acquis, par alliance et héritage, un droit au titre des *ari'i* de Maatea et, comme ils avaient déjà le titre d'Afareaitu, ils avaient unifié en quelque sorte Te-io-i-nia (cf. fig. 24).

La destitution des chefs secondaires de Maatea dut se faire sous Pomare II dont ADAMS fait dire à Arii Taimai que lui-même et sa cousine (c'est-à-dire Atiau Vahine) s'étaient réfugiés à Moorea quand il fut chassé de Tahiti en 1808[231] ; on peut former l'hypothèse qu'après le retour des missionnaires de Port-Jackson à Moorea et sa propre conversion, Pomare II élimina, d'accord

(222) Donc, à notre sens, de chef, *to'ofa,* voire *ari'i ri'i* ou même *ari'i* (cf. supra la valeur à accorder au terme *'iatoai*).

(223) COTTEZ, 1955, p. 459.

(224) Il provoqua la réunion à Afareaitu d'une Assemblée des chefs de Moorea pour soutenir le gouvernement du protectorat (COTTEZ, 1955, p. 457).

(225) RIBOURT, 1863, p. 312.

(226) HENRY, 1962, p. 97.

(227) BEAGLEHOLE, 1967, I, p. 229.

(228) ADAMS, 1964, p. 134.

(229) ADAMS, 1964, pp. 5 et 32 ; TERII-VAHINE TE-TAUO-O-TE-RAI, 1970, p. 398.

(230) ADAMS, 1964, p. 136.

(231) ADAMS, 1964, p. 135. En réalité, c'est le 22 juillet 1809 que les missionnaires installés à Huahine furent avertis que les affaires de Tahiti allaient aussi mal que possible et que Pomare et ses gens étaient à Moorea (DAVIES, 1961, p. 133).

avec Atiau Vahine elle-même convertie, deux chefs partisans de l'ancienne religion pour leur substituer un chrétien.

A Haumi, le chef Taero (Taero a Tuirai, qu'il ne faut pas confondre avec le Taero de Maupiti, *ari'i rahi* de cette île et adepte de la *Mamaia)* descendait de la famille de Pohuetea, grand-chef de Mano-tahi (Punaauia)[232], le Potatow de Cook. *Ari'i* de Haumi, il avait été dépossédé de sa principauté vers 1816 par Pomare II « à la suite des luttes religieuses »[232], mais rétabli par le roi en 1820 à la demande de son remplaçant. Favorable au protectorat français, il ne suivra pas les insurgés dans leur lutte pour le maintien de l'indépendance tahitienne.

Pour Haapiti, sur la côte Sud-Ouest, et Teavaro, sur le littoral Sud-Est, il y avait un seul chef, Marama, à propos duquel le manuscrit de COTTEZ[233] confirme les nomenclatures de RIBOURT[234] et de Teuira HENRY[235] et qui était le représentant de Atiau Vahine, descendante des Marama et des *Ahurai* (cf. fig. 23); Marama, *tavana* de Haapiti et de Teavaro s'appelait Vehiatua Raatira et était un simple *ra'atira* de Taiarapu qui avait pris le titre de Marama comme représentant d'Atiau Vahine, lequel titre n'appartenait qu'à elle seule[236]. Atiau Vahine était chef de quatre districts[237]:

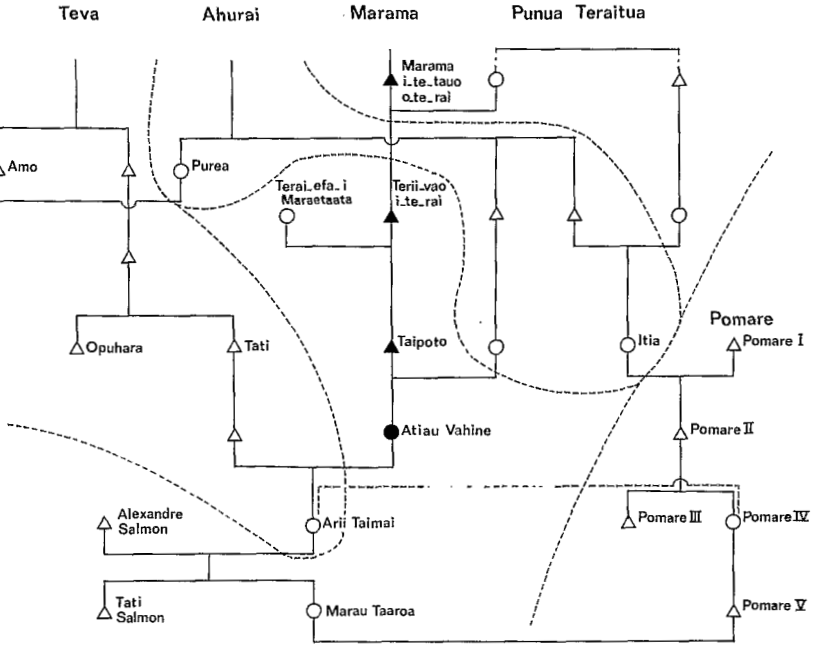


FIG. 23. — *Grandes familles* ari'i *au début du XIXe siècle*

(232) TEISSIER, 1978, p. 70. Ribourt (op. cit., supra) indique Mairau comme ancien chef, mais HENRY (1962, p. 97) avance Taero et Mairau comme grands-chefs.
(233) COTTEZ, 1955, pp. 459-460.
(234) HENRY, 1962, pp. 98 et 101.
(235) RIBOURT, 1863, p. 312.
(236) COTTEZ, 1955, p. 454; TERII-VAHINE TE-TAUO-O-TE-RAI, 1970, p. 399.
(237) Selon MARAU (1971, p. 226) et Tati SALMON (1951, p. 329), Atiau Vahine avait aussi des titres sur Mahina et en était cheffesse.

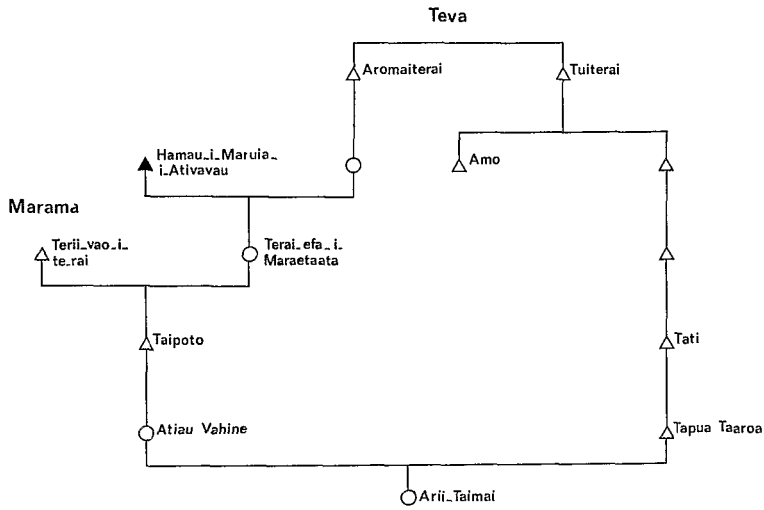


FIG. 24. — *Hamau-i-Maruia, grand-chef de Maatea*

— deux à Tahiti, Papeari et Faaa ; elle détenait Papeari par sa mère que le manuscrit de COTTEZ appelle Muhaopa, mais Arii Taimai (ADAMS) Tevaruaharae, et Terii-Vahine-te-tauo-o-te-rai Ruroa-i-Ahurai[238] ; cette dernière était la fille de Ture-i-Ahurai, *ari'i* de Papeari et frère de Purea[239] (cf. supra : Marama et Punuateraitua à l'arrivée des premiers Européens) et appartenait aux *Ahurai, ari'i* de Faaa ; Atiau Vahine était donc également héritière de ce dernier district ;

— deux à Moorea, Haapiti et Teavaro, qu'elle détenait de son père Ariioehau Marama dit Taipoto dont DAVIES parle en 1808 comme le chef de Moorea engageant son neveu par alliance Pomare II à respecter la tradition religieuse[240]. On voit, donc, qu'en qualité de descendante des Marama, Atiau Vahine occupait une place importante à Moorea ; cette place fut d'autant renforcée qu'Atiau épousa un fils de Tati duquel elle eut Arii Taimai : alors que, du fait de l'intégration de Moorea dans le royaume de Tahiti, l'administration de l'île se trouvait, à son plus haut niveau, localisé près de la Reine, Atiau Vahine se trouvait, par son mariage, toucher de près l'un des personnages (sinon le personnage) qui exerçait la plus grande autorité dans ce gouvernement de grands-chefs. Cela n'avait que des avantages pour orienter, dans le cadre de la nouvelle économie coloniale, la demande extérieure atteignant la capitale vers les chefs devenus producteurs-exportateurs.

Soulignons d'abord le déclin de la chefferie : au moment du protectorat, nous avons un recul de plus de 70 ans pour apprécier l'évolution de la situation à Moorea depuis l'arrivée des premiers Européens. Elle est caractérisée par le glissement de l'autorité suprême des Marama aux Pomare : on veut bien croire avec Arii Taimai — selon ce que lui fait dire Henri ADAMS — que Pomare II considé-

(238) COTTEZ, 1955, p. 454 ; ADAMS, 1964, pp. 33 et 35 ; TERII-VAHINE-TE-TAUO-O-TE-RAI, 1970, p. 399.
(239) TERII VAHINE, p. 399.
(240) Cf. supra (DAVIES, 1961, p. 116).

rait Marama comme sa suzeraine[241] : il n'empêche qu'à Tahiti et Moorea, l'*arii rahi,* c'était à présent un Pomare. Le roi avait acquis des titres de chefferies par héritage ou par déshérence[242], Marama conservait le sien[243] et certains descendants de chefs promus *tavana* avaient recueilli ceux des *ari'i* titrés dont ils étaient les successeurs[244] ; mais cela n'avait que la valeur de titres de noblesse dépourvus de toute sanction officielle puisque ces titres étaient liés aux *marae* et à l'ancienne structure sociale et que les obligations découlant de celle-ci avaient disparu, les *marae* étaient détruits et les fonctions sociales dissoutes. A un plan pratique, en revanche, l'on peut considérer que la démarche de Pomare II dans son ascension au pouvoir suprême ne fut pas différente de celle de ses prédécesseurs : il utilisa le plus possible les moyens traditionnels (parenté, alliance, adoption) pour s'établir et établir des gens à lui ; et lorsque ces moyens lui faisaient défaut, il se faisait confirmer par l'autorité légitime ou, encore, empruntait un titre (un nom de titre de chef par exemple) qui donnait au porteur, après coup, une certaine légitimité. Arii Taimai et la reine Marau ont voulu, dans leurs écrits, faire apparaître la légitimité des Teva et, du coup, nous présentent les Pomare comme des usurpateurs, alors qu'en fait, les Pomare étaient trop liés aux Teva, aux Ahurai, aux Marama et à toutes les grandes familles *ari'i* de Tahiti et de Moorea pour que l'on puisse, à propos de cette dernière île, parler de conquête : comme les Marama l'avaient fait vis-à-vis des Punuateraitua, et avec les mêmes moyens traditionnels permettant de fléchir les règles trop absolues, les Pomare se substituèrent aux Marama dans le gouvernement suprême de l'île et s'ils inspirèrent des généalogies à leur avantage, les Marama en firent autant. En fait, Pomare II avait acquis, par sa mère, l'héritage des Punuateraitua et acquérant une position suprême à Moorea, les Pomare n'avaient mis fin qu'à une suprématie relativement récente à l'aune des siècles qui avait précédé la leur (cf. fig. 23, supra).

Mais, paradoxalement, tandis que l'autorité politique des Marama se trouve oblitérée par le pouvoir royal naissant lié à la nouvelle société, leur force économique durant cette première moitié du XIXe siècle croît. On a noté, à diverses reprises, les soucis économiques de quelques grands-chefs ; de par sa position, Atiau Vahine se trouve la bénéficiaire de la nouvelle économie. Celle-ci consiste dans le développement des activités marchandes sur la base de l'exportation des produits primaires : oranges, huile de noix de coco, coton, et ce développement intervient naturellement sur la plaine littorale où se trouve concentrée à présent la population. Du fait de la diminution de la population, que l'on a souligné dans le premier livre, il y a eu, d'une part, un allégement numérique dans la pyramide sociale qui, faisant disparaître nombre d'autorités (petits-chefs, sous-chefs, *ra'atira*) situés entre les grands-chefs survivants et les forces productives, a radicalisé les rapports de production en éradiquant intermédiaires et contrepoids potentiels, et, d'autre part, a produit un accroissement des surfaces disponibles pour les titulaires de droits fonciers ; Atiau Vahine s'est trouvé ainsi contrôler,

(241) ADAMS, 1964, p. 135.

(242) THOMPSON (cité par DAVIES, 1961, p. 86) mentionne les titres que possédait Pomare II en 1806 (cf. supra).

(243) Pomare II était d'après Thompson (DAVIES, 1961, p. 86) Punua-te-rai-i-tua, mais Marama (Marama-i-te-tauo-o-te-rai) avait acquis ce titre par alliance et ses descendants, en l'occurrence Taipoto, le détenaient par filiation.

(244) Exemple de Vara, *tavana* d'Afareaitu. Cf. supra.

soit directement, sur ses propres terres, soit indirectement au titre des contributions dues aux chefs, une large partie de la production qui, du fait de son caractère marchand, était créatrice d'un surplus dont on a montré, pour la période suivante, les possibilités économiques[245].

LA CRISE: II. LE PROTECTORAT ET LA GUERRE (1842-1847)

Dans cette ascension économique qui se dessine à Moorea, la guerre pour le maintien de l'indépendance tahitienne constitue un « aparté »; le protectorat français date de 1842-1843[246] et la guerre débuta un an plus tard, durant jusqu'en 1847. Une des études récentes de C. NEWBURY, consacrée aux aspects de résistance et de collaboration à la conquête française durant cette guerre, souligne la neutralité relative de Moorea[247]. C'est Tairapa, chef-juge de l'île, qui, à la suite d'une assemblée des chefs tenue à Afareaitu en juin 1844, acquit une grande influence qu'il mit au service du parti français; parmi les alliés actifs des Français, il y avait aussi le chef Hapoto d'Afareaitu[248]. Le manuscrit de COTTEZ souligne la part prépondérante de Pee, chef de Maatea, et dans la réunion de l'Assemblée d'Afareaitu en 1844, et dans la lutte contre les insurgés:

> *« A l'arrivée des Français, Manea... était chef du district de Papetoai: au moment de l'insurrection, il hésita à se prononcer. Cependant, après le combat de Faaa, Papaiau (hui ra'atira* exerçant à Paea les fonctions de chef pour le compte de sa femme Noho Vahine et *leader* des insurgés)[249] *ayant envoyé des messagers dans les districts de Moorea pour engager les gens de Moorea à prendre part à l'insurrection, quelques chefs étaient sur le point de se laisser ébranler, de ce nombre était Manea.*
>
> *» Mais le chef Pee... convoqua une grande Assemblée à Afareaitu et, avec l'assistance de Tairapa et de Arahu (orateur de Moorea), il parvint à retenir les gens à Moorea dans leurs demeures. Il fut décidé qu'on se soumettrait au gouvernement du Protectorat »*[250].

D'ailleurs, Manea effectua un revirement et participa, comme Pee, aux expéditions françaises contre les insurgés. Mais cette action de Tairapa et de Pee n'empêcha pas, écrit C. NEWBURY, des contingents de rejoindre les rebelles à Punaauia[251].

LA MISE EN PLACE DES STRUCTURES TRADITIONNELLES

Après la guerre, qui prit fin avec la reddition de Punaauia (22 décembre 1846) et de Papenoo (24 décembre), s'ouvrit à Papeete, pour Tahiti et

---

(245) Cf. première partie, chapitre VI.
(246) Septembre 1842: établissement du Protectorat; mars 1843: ratification par Paris.
(247) NEWBURY, 1973. Resistance and collaboration in French Polynesia: The Tahitian War 1844-7, *Journ. Polyn. Soc.*
(248) NEWBURY, op. cit., p. 13. Tairapa (Taatarii a Tairapa a Hou), grand-juge de Moorea et président des *To'ohitu*, la Haute-Cour tahitienne, descendait des *ari'i* d'Afareaitu et de Huahine. Il avait fréquenté les baleiniers, fait le commerce du porc-salé et connaissait Hawaii, l'Australie et le Chili. Il avait appris l'anglais, « avait la bosse des affaires et possédait une très forte influence politique sur la population de l'île » (TEISSIER, 1978, p. 67).
(249) COTTEZ, 1955, p. 425.
(250) COTTEZ, 1955, pp. 455-457.
(251) NEWBURY, 1973, p. 13.

Moorea[252], la période des grandes Assemblées législatives réunies pour élaborer les bases du nouveau régime. A Moorea, Papetoai demeure une résidence de la Reine et le siège de la Mission protestante que dirige le pasteur Stimpson. Un lieutenant de juge et un poste de gendarmerie y sont installés. La coexistence de ces institutions de droit tahitien et de droit français manifeste ce qu'est devenu le Protectorat de 1843, un condominium franco-tahitien au sein duquel les tendances françaises à l'administration directe vont progressivement ronger les prérogatives tahitiennes. Les assemblées législatives tahitiennes ne se réunissent pas après 1864. La reine Pomare IV (Aimata, fille de Pomare II), qui règne depuis 1827, meurt en 1877 et lui succède son fils Pomare V marié à Marau-Taaroa Salmon, fille de la princesse Arii Taimai et de l'homme d'affaires anglais Alexandre Salmon. Le commandant Chessé étant gouverneur en 1879, Pomare V signa un acte de donation de ses États à la France (20 juin 1880). La princesse Takau Pomare, fille de la reine Marau-Taaroa a relaté dans le livre des Mémoires de sa mère cette manière de coup d'état :

« *La Reine Marau* — écrit Ariimanihinihi Takau — *ne participa en rien aux préparatifs de l'annexion. On peut même dire qu'elle fut soigneusement écartée de toute cette affaire. Avec sa mère* (c'est-à-dire Arii Taimai), *elle avait cependant été convoquée à la réunion de chefs qui prépara la déclaration d'annexion.*

> « *Nous rentrâmes à Papeete la veille de l'assemblée et, le lendemain matin, un certain nombre de chefs et de cheffesses vinrent prendre ma mère pour se rendre au gouvernement avec elle. A la porte se trouvait M. Caillet, ancien lieutenant de vaisseau et directeur des Affaires indigènes. Il déclara à ma mère et à ceux qui l'accompagnaient qu'ils pouvaient s'en retourner, la réunion étant déjà terminée. Mais quelle ne fut pas notre surprise à tous et à toutes, en entendant bientôt tirer des coups de canon ; c'était pour saluer le pavillon de la France, que l'on était en train de hisser en remplacement de celui du Protectorat. L'acte d'annexion venait d'être signé par le Roi et un certain nombre de chefs.* »
>
> *Nous ne tardâmes pas d'apprendre que l'un d'eux, Maheanuu, en voyant ma mère arriver, avait été parlé à l'oreille du Commissaire de la République :* « *Si cette femme entre ici, il n'y aura rien de fait, c'est moi qui vous en réponds. Un mot d'elle et tout est par terre. Il faut absolument que vous trouviez un moyen pour l'empêcher d'entrer.* »
>
> « *C'est alors que M. Caillet avait reçu mission de la renvoyer sans plus de façons. Sur quoi les membres de la réunion, intimidés par la présence du Commissaire de la République et de son aide de camp, endoctrinés par Maheanuu et comme tous les indigènes, incapables de résister à une autorité établie, ne sachant pas lire* (le français sans doute, je pense) *pour la plupart et ne comprenant pas très bien de quoi il s'agissait, se fiant comme ils font à la bonne foi de ceux qu'ils sont accoutumés à respecter, furent amenés à signer un acte dont la plupart ignoraient la teneur, ainsi qu'ils me l'avouèrent par la suite...* »

L'un des premiers problèmes, que régla (ou tenta de régler) le Protectorat, fut celui du statut de la terre. On a dit (première partie, chap. III) comment, sur l'instigation des missionnaires, l'État tahitien avait réglé ce statut en déclarant la terre inaliénable et hors commerce, afin de la mettre à l'abri de la convoitise des étrangers et d'en protéger la propriété au profit des autochtones (premières lois de Pomare II adoptées à partir de 1819, lois XII et XIII du Code Pomare de

(252) Plus exactement pour les États du Protectorat, c'est-à-dire outre les îles-du-Vent, les Tuamotu, et Tubuai et Raivavae aux Australes. Les îles Gambier formaient un protectorat distinct, et les îles Sous-le-Vent étaient indépendantes. Quant aux îles Marquises, elles avaient été annexées dès 1842.

1842). Le Protectorat à peine ratifié par le gouvernement de Louis-Philippe (1843), un arrêté organisait la location des terres au profit des étrangers (1844), puis un an après, en pleine guerre, les lois XII et XIII étaient révisées de façon à permettre les ventes de la terre aux non-Tahitiens. Un arrêté d'application de la loi XII, pris en octobre, prévoyait l'enregistrement des terres, préoccupation reprise dans un arrêté de 1847, la guerre se trouvant désormais finie, puis en quelque sorte officialisée par une loi tahitienne de 1852 adoptée par l'Assemblée législative. La multiplicité des actes, la hâte à légiférer, la manière qui consistait à ce qu'un arrêté conjoint de la Reine et du commissaire français prépare les esprits à l'édiction d'un acte plus solennel (révision officielle du Code Pomare ou adoption d'une loi par l'Assemblée), le souci d'aller au-delà de l'autorisation d'acquérir en prévoyant un enregistrement des droits acquis susceptible de dégager des terres sans maître, tout cela dénote l'urgente préoccupation du Protectorat de fournir des terres à la colonisation que le nouveau régime impliquait. Le peu d'effets dont fut suivi la loi de 1852 souligne peut-être moins la négligence des détenteurs tahitiens de la terre qu'un refus au niveau de l'inconscient d'enregistrer celle-ci et d'entrer dans le « jeu » du colonisateur. Il fallut plus de quarante ans, de multiples textes, des invites comminatoires à peine de confiscation et, peut-être et surtout, la substitution de l'administration directe au régime du Protectorat pour obtenir cet enregistrement (cf. chap. III, tome I). Mais la troisième phase de l'opération foncière, l'individualisation des droits qui auraient permis aux acquéreurs de traiter facilement avec un seul vendeur ou bailleur vint buter, comme on l'a vu, sur le « problème de l'indivision », c'est-à-dire la forme juridique traditionnelle de *fenua feti'i* (propriété parentale) revêtue par la propriété tahitienne de la terre (d'où plus tard les procédures abusives de l'adjudication ou de la licitation pour permettre ce rapt de la terre que la colonisation avait du mal, à Tahiti, à organiser — ou du moins — avait davantage de mal à organiser qu'ailleurs, au Maghreb, au Congo, à Madagascar, en Indochine ou en Mélanésie.

Un autre problème, rapidement réglé à l'avantage des étrangers, fut celui des alliances matrimoniales dont la résolution permit, sur le plan foncier, d'activer la constitution de la propriété coloniale, européenne et *demie.* Une loi tahitienne du 1er mars 1837 avait interdit les mariages entre Tahitiennes et étrangers[253] ; dans ses dispositions, cette loi avait nettement pour objectif d'empêcher les étrangers de s'implanter légalement dans les familles tahitiennes et d'y acquérir, par voie de conséquence, les droits dévolus aux Tahitiens dans leur propre pays : car la fille née d'une union entre un étranger et une Tahitienne ne pouvait se marier avec un étranger à Tahiti, alors qu'elle pouvait aller à l'étranger, s'y marier et y rester, et qu'en revanche, elle pouvait se marier à Tahiti avec un Tahitien[254]. Cette loi correspond à un durcissement de la politique du gouvernement tahitien à l'égard des étrangers et de leurs interventions dans les affaires du pays, qu'il s'agisse d'appuyer des réclamations d'indemnisation consécutives à des pillages de navires[255], de recrutements de Tahitiens pour aller faire la guerre

(253) SALMON Ernest, 1964, *Alexandre Salmon et sa femme Ariitaimai,* p. 28. VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ (1844, *Iles Taïti,* p. 859) datent cette loi du 1er mars 1835.

(254) VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ, 1844, op. cit., pp. 859-860.

(255) Affaire du brick *Truro* pillé aux Tuamotu motivant l'intervention d'une force navale britannique, VINCENDON-DUMOULIN... 1844, pp. 783 et suiv.

aux Maori en Nouvelle-Zélande[256] ou des tentatives de la mission catholique installée depuis 1834 aux îles Gambier pour s'implanter à Tahiti dans un État dont l'Église officielle était protestante[257]. Dans cette conjoncture, la reine, entourée des missionnaires britanniques influents, gouverne en composant avec l'Assemblée des chefs qui sont loin d'être tous insensibles aux réclamations étrangères, notamment ceux qui deviendront les partisans d'un protectorat français. Notons aussi que c'est cette expulsion de catholiques qui va déclencher les interventions de plus en plus fréquentes de la marine royale française qui aboutiront en 1842 à l'ultimatum de son commandant à la Reine et aux grands-chefs et, de là, au Protectorat.

Au début de cette année-là, la Reine suspendit pour trois jours l'interdiction de mariage édictée par la loi de 1835-1837, afin de permettre à sa cousine Arii Taimai d'épouser le négociant anglais, Alexandre Salmon, suspension qui permit la célébration d'autres mariages « en attente »[258]. L'établissement du Protectorat français eut pour effet d'abroger la loi, de même qu'il permit l'établissement du culte catholique. En revanche, il souleva un autre problème religieux, celui du fonctionnement des Églises protestantes de Tahiti et de Moorea, qui se trouvèrent brutalement dépourvues — à quelques exceptions près, les Rév. Orsmond et Stimpson — de leur encadrement missionnaire, du fait du départ des pasteurs de la L.M.S. *(London Missionary Society)* à la suite de la proclamation du commissaire français Bonnard du 1er mai 1852 « rend(ant) inopérant l'exercice de leur ministère »[259]. Après quelques années d'incertitudes, durant lesquelles les Églises de Tahiti et de Moorea — Églises d'État du Royaume tahitien — furent abandonnées à leur sort, l'Assemblée législative, par une demande du 15 mai 1860, sollicita l'aide de l'Église réformée de France qui envoya les deux premiers missionnaires protestants français arrivés à Tahiti en 1863, les pasteurs Arbousset et Atger[260].

La levée de la prohibition des mariages entre Tahitiennes et étrangers allait permettre, à la faveur de la démobilisation sur place de soldats français qui avaient combattu dans la guerre de l'Indépendance, puis de marins et également avec la venue de fonctionnaires, de commerçants, d'artisans de la métropole et d'ailleurs, la constitution de ce peuplement *demi* de si grande importance dans le développement de l'économie du coprah.

Dans cette mise en place progressive de la société traditionnelle tahitienne c'est, paradoxalement, l'économie marchande qui a connu le développement le plus incertain. Ce sont certainement les mobiles économiques (commerce du porc salé pour la Nouvelle-Galles, fréquentation des parages tahitiens par les baleiniers à partir des années 1800), qui ont contribué le plus à rompre l'isolement tahitien et, par l'établissement de relations de plus en plus fréquentes, entraîné par l'alcool, les maladies, la dépopulation et le trafic des armes à feu, la décomposition de la formation tahitienne ancienne. Le développement de l'économie marchande a, ensuite, connu un développement notable: à propos des

(256) Affaire du baron Thierry pour la colonisation de la Nouvelle-Zélande, VINCENDON-DUMOULIN..., 1844, p. 795.

(257) Tournée à Tahiti des missionnaires Laval et Caret qui se termine par leur expulsion à la suite de leur intervention en faveur d'un sujet français catholique lui-même menacé d'expulsion, VINCENDON..., 1844, pp. 807 et suiv.

(258) SALMON Ernest, 1964, op. cit., pp. 28-29.

(259) REY-LESCURE, 1970, *Abrégé d'histoire de Tahiti*, p. 76.

(260) Ibid., p. 76.

années 1800, l'historien néo-zélandais, H. MAUDE parle de Tahiti comme de la métropole de la Polynésie (*Tahiti metropole of Polynesia,* MAUDE, 1968, p. 178) pour rendre compte de l'importance commerciale prise par Papeete à cette époque dans le Pacifique. A l'exportation du porc salé qui dure jusque vers 1830[261] s'ajoute celle de perles nacrières, d'holoturies, de bois de *tamanu* ou *'ati (Calophyllum inophyllum);* les îles Cook, au Sud-Ouest des îles de la Société, ajoutent à ces produits du bois de santal[262].

On a vu que Moorea, mais aussi Tahiti et les îles Sous-le-Vent, fournissaient de l'huile de noix de coco, notamment grâce aux Sociétés auxiliaires de la Mission et que, dans son entreprise, Pomare II désirait organiser en monopole royal le commerce de l'huile; il se proposait aussi de collecter et d'exporter de l'arrow-root tahitien *(pia, Tacca leontopetaloides).*

L'ère des baleiniers, dont Tahiti, avec ses possibilités de ravitaillement en vivres frais, est la plaque tournante dans le Pacifique Sud, se développe progressivement dans les premières années du siècle et subsiste jusque dans les années 1860. La chasse à la baleine correspond aux besoins croissants de l'Amérique du Nord et de l'Europe en huile d'éclairage avant que les huiles de pétrole apparaissent plus rentables (1860)[263]. Ce sont les baleiniers qui sont les principaux responsables de l'apport à Tahiti d'alcools européens en paiement des vivres frais fournis et de l'importance de l'alcoolisme qui semble être considérable dans les années 1830[264]. Aussi, l'Assemblée des Chefs de 1835 discuta-t-elle d'une loi portant prohibition des boissons alcooliques[265]. Ce sont aussi les baleiniers qui apportèrent de la quincaillerie et des clous, si prisés des Tahitiens, et introduisirent les premières pièces d'argent d'Europe, d'Amérique du Nord ou d'Amérique du Sud et qui reçurent le nom de *tara* (déformation du mot dollar).

Avant d'être Consul des États-Unis, puis Consul de France, le Belge MOERENHOUT, auteur du *Voyage aux îles du Grand Océan* (1837), a été négociant et a parcouru la plupart des îles et atolls de la Polynésie orientale. Il fait avec Valparaiso, port de la Capitainerie générale de Santiago, devenue la République du Chili, le commerce de la nacre (qu'il obtient dans les îles basses — les Tuamotu —), de l'huile de coco et de l'arrow-root qu'il se procure dans les îles hautes comme Tahiti. Au début, et se lançant dans le commerce de l'arrow-root, il a cru habile d'engager les Tahitiens à lui en livrer en les payant d'avance et en a éprouvé une sévère déconvenue, n'ayant jamais pu obtenir les quantités qu'il avait réglées:

> « *Je me fiais toujours à ce que j'avais entendu dire de la probité et de la justice des Indiens* (sic) *depuis le changement de religion...* (Il s'agit vraisemblablement de la peinture qui en a été faite par les missionnaires.) *Je crus, en conséquence, pour mieux engager les Indiens à faire de l'arrow-root, pouvoir en toute sûreté le payer d'avance, au moins en grande partie... Il vint, bientôt, pour m'offrir leurs services, un grand nombre d'Indiens, parmi lesquels s'en trouvaient plusieurs des plus notables et des mieux famés, comme chrétiens assidus. On convint des prix, des mesures... Tous*

(261) MAUDE H. E., 1959, The Tahitian Pork Trade 1800-1830, *Journ. Soc. Océanistes,* t. XV, n° 15, pp. 55-95.
(262) BEAGLEHOLE Ernest, 1967, *Social Change in the South Pacific: Rarotonga and Aitutaki,* p. 13.
(263) DOUMENGE, 1966, *L'Homme dans le Pacifique Sud,* pp. 133-135 et BEAGLEHOLE, ibid., p. 91.
(264) MOERENHOUT, 1837, I, pp. 310-312; CAILLOT, 1910, pp. 186-187; cf. supra chap. I, livre I. Également VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ, 1844, p. 839.
(265) VINCENDON-DUMOULIN..., 1844, p. 795.

me promirent d'être exacts pour l'époque (de la livraison), *et de m'approvisionner des meilleures qualités... Il fut d'abord question de l'échange d'une cinquantaine d'habits et de redingotes contre de l'arrow-root...*

» *Trois mois s'étaient presque passés, et presque aucun de mes débiteurs ne m'avaient encore payé mon arrow-root... Je me mis à les presser; alors ils me contestèrent la mesure, voulant la réduire d'un grand tiers, et un Indien, qui avait acheté pour moi, et qui, loyal et droit, reprochait leur mauvaise foi à ses compatriotes fut, pour ce fait seul, traduit par eux devant le tribunal.* (MOERENHOUT ajoute que « (s)on individu s'en tira » parce que le missionnaire Pritchard « achetant lui-même quelquefois de l'arrow-root » était intéressé à l'affaire et prit part au débat.) *En résumé, pas un seul sur plus de cent vingt ne me paya ce qu'il m'était dû. Plusieurs poussèrent la déloyauté jusqu'à me donner de l'arrow-root mal préparé, jusqu'à me l'apporter mouillé ou moisi... Quand j'exposai mon affaire à M. Nott* (l'un des principaux missionnaires de la *London Missionary Society* en poste à Tahiti depuis le début de l'évangélisation), (il) *me dit que lorsqu'il avait besoin de passer avec eux quelque marché, il promettait bien le paiement, montrait même l'objet qu'il voulait leur donner, mais ne leur remettait jamais avant d'avoir reçu ce qu'ils devaient en retour* »[266].

Ce récit donne le ton des rapports économiques entre Tahitiens et traitants européens dans les années 1830. Plusieurs observations peuvent être avancées:

(1) Aussi déplaisant qu'ait été pour l'auteur le procédé de ses fournisseurs d'arrow-root, il faut reconnaître que, réciproquement, les Tahitiens avaient dû être grugés bien des fois, tant la faune des baleiniers, traitants et aventuriers de tous poils qui hantaient à l'époque Tahiti et ses îles était souvent peu recommandable. L'affaire du monopole de Mosé Dané, à la fin des années 1820, souligne cet aspect; MOERENHOUT la raconte en ces termes[267]:

« *A mesure que le désordre* (causé par la *Mamaia*) *croissait dans toutes les îles* (de la Société), *le commerce y éprouvait plus d'entraves. Un grand nombre de bâtiments baleiniers commençaient à visiter O-taïti, tant à cause de ses beaux ports... qu'à cause de l'abondance des provisions qu'on pouvait s'y procurer, jusqu'alors,* à des prix assez modérés... » (c'est nous qui soulignons; ce qui laisse entendre qu'on se ravitaillait à bon compte, avec de l'alcool, de la quincaillerie ou des vêtements de pacotille, tels ceux donnés par Moerenhout dans son affaire d'arrow-root); « *mais un lascar, nommé Mosé Dané, qui vivait à O-taïti, depuis quelques années, y établit tout à coup une espèce de monopole de provisions tel que les Indiens n'avaient plus le droit de vendre les leurs, mais devaient les remettre à Mosé Dané, qui les vendait ensuite aux navires, en en demandant des prix si exhorbitants qu'on ne les lui donnait que parce qu'il n'y avait pas moyen de faire autrement* ».

Selon MOERENHOUT, le peuple et les missionnaires craignaient cet individu, mais la Reine, et peut-être les chefs, le protégeaient, peut-être parce qu'eux-mêmes le craignaient, peut-être et surtout parce qu'il s'était acquis leur accord en leur donnant de bonnes commissions sur ses affaires. Il avait été l'instigateur de la prise et du pillage d'un vaisseau anglais à Tiioka (Takaroa, atoll de l'aire culturelle et linguistique du Vahitu dans les Tuamotu) et, recherché par la Marine anglaise, il ne fut livré par le gouvernement tahitien que lorsque le commandant anglais eut fait remettre aux missionnaires pour la Reine des présents considérables avec ordre de ne les lui donner qu'après livraison du coupable, et dit MOERENHOUT, « *...la reine et les chefs craignant également de déplaire au gouvernement britannique, il fut enfin sacrifié* »[268].

(266) MORENHOUT, 1837, I, pp. 224-228.
(267) MORENHOUT, 1837, II, p. 505.
(268) MORENHOUT, 1837, II, pp. 506-507.

(2) Nouvellement arrivé dans le royaume de Tahiti, Moerenhout ne paraît pas soupçonner en dessous de la Reine et des grands-chefs, tel son ami Tati, grand-chef de Papara, l'existence de *'iatoai* et surtout de *ra'atira* qui continuent à tenir la terre cultivée par les dépendants *manahune.* Bien que je n'aie pas d'informations directes sur la perpétuation de cet état de choses, et bien qu'à la faveur de l'écroulement du système *ari'i,* puis des désordres liés au mouvement *Mamaia,* il soit possible que les liens de dépendances se soient distendus, il n'empêche que des gens comme Tati ou Atiau Vahine, dont j'ai parlé précédemment, s'étaient mués en producteurs-exportateurs en utilisant les *manahune* producteurs et leurs chefs *ra'atira, 'iatoai, ari'i.* Ne passant pas par ces canaux socio-économiques, le négociant courait le risque de s'entremettre avec une foule de gens qui n'avaient pas le pouvoir économique de fournir quoi que ce soit.

(3) La fourniture d'arrow-root à MOERENHOUT ne paraît pas constituer une entreprise économique fondamentalement différente de celle de la fabrication de *tapa* décrite quarante ans plus tôt par MORRISON (cf. supra, chap. III, livre II). Mais il y a dans l'affaire des *tapa* l'emploi d'un code traditionnel d'usages qui lie les parties et se trouve complètement absent de la transaction de MOERENHOUT :

— don de cochons en paiement préalable du travail à faire, les cochons étant consommés lors d'une fête, mais avec une sanction efficace si le travail n'est pas fait et la commande de *tapa* non livré : le pillage par le client, qui a donné les cochons, de la maison de l'entrepreneur[269] ;

— l'entrepreneur-propriétaire qui désire du tissu *(tapa)* informe ses tenanciers de l'abattage à faire de la matière première et, à la date prévue, les femmes des tenanciers se présentent pour la fabrication, la fourniture des prestations de travail étant engagée par la jouissance de la terre concédée aux tenanciers[270].

(4) Une affaire de plantation de canne à sucre engagée par MOERENHOUT avec Tati à Papara éclaire un peu plus cette transformation des rapports économiques traditionnels :

> « *Tati m'avait renouvelé l'offre de former une plantation..., je crus n'avoir rien de mieux à faire que de l'intéresser à cette entreprise, dans la pensée qu'il aurait plus d'influence sur les Indiens, et ferait travailler à meilleur compte ; et en effet, dans le commencement tout semblait m'annoncer que j'avais bien raisonné. Une pièce de terre de soixante-dix arpents, qu'on m'avait accordée, fut nettoyée et enclose ; une grande partie du peuple de Papara y travaillait, et tout cela s'exécuta en si peu de jours qu'on aurait cru que l'opération se faisait par enchantement. Ceci terminé, la plantation de la canne était à mes frais ; ...je dus abandonner la place au moment où l'on commençait à planter. Je crus agir politiquement en laissant au chef des étoffes pour payer, au moins en grande partie, les planteurs... Aussitôt après mon départ, toute la famille du chef vint lui rendre visite. Il fallait bien lui faire des cadeaux ; et, faute d'autres, mes étoffes y passèrent. Les planteurs n'étant pas payés, ne travaillèrent pas avec beaucoup de zèle ; et quand six mois après, je retournai à O-taïti, je trouvai ma plantation peu avancée, et mes marchandises gaspillées. J'en envoyai d'autres ; on n'en fit pas un meilleur emploi ; et pour comble de désagréments, on m'adressa bientôt des réclamations exorbitantes... je me vis obligé de payer au moins un tiers en sus de la valeur réelle* (sic) *de ma plantation*[271].
>
> » *...ils s'étaient engagés à couper et à passer au moulin toute la canne à sucre de ma plantation ; mais ils n'ont pas une seule fois rempli intégrale-*

(269) MORRISON, 1966, p. 134.
(270) MORRISON, ibid., p. 131.
(271) MOERENHOUT, 1837, I, pp. 273-274.

ment leurs engagements. Quelquefois, ils s'arrêtaient au tiers ou à la moitié de la besogne et réclamaient le paiement pour le tout. Le travail pressait; il fallait transiger, payer; et malgré tout cela, je perdais chaque année la moitié non coupée à temps, ce qui empêchait la récolte de l'année suivante... j'avais eu le tort... d'intéresser le chef à l'affaire... toujours disposé à me rendre tous les services qui étaient en son pouvoir, il se trouve néanmoins aujourd'hui, comme tous les autres chefs, dans une position telle qu'il doit, toujours et en toutes circonstances, favoriser le peuple dans le besoin qu'il éprouve de s'y ménager des amis; ce qu'il fit souvent sans scrupule à mes dépens, usant libéralement de mes marchandises, donnant toujours quelque chose de plus aux Indiens pour leur travail, lors même qu'il n'était fait qu'à demi, régalant tous ceux qui le visitaient... »[272].

Ce jeu entre les trois agents socio-économiques, l'entrepreneur européen, le grand-chef tahitien descendant d'*ari'i nui maro 'ura* et *ari'i* lui-même avant que Pomare II n'en monopolise le titre, enfin son peuple, c'est-à-dire la population du district de Papara, est extrêmement révélateur; car au-delà d'une certaine altération des rapports sociaux traditionnels, on retrouve les thèmes de l'infrastructure idéologique du Tahiti ancien dont MOERENHOUT ne perçoit que les apparences:

(a) On constate une altération des rapports socio-économiques. Lorsque MOERENHOUT fut l'objet de « réclamations exorbitantes », il fit intervenir « les chefs » (c'est-à-dire Tati et sans doute des intendants de Tati, l'équivalent des *to'ofa* et des *ra'atira* des temps anciens) et également le missionnaire Davies; celui-ci « fut insulté et presque hué », et vis-à-vis des chefs et du missionnaire, les gens furent « insolens »[273]. Cela s'explique: l'évangélisation avait été libératrice de l'ancienne structure sociale, et particulièrement de ses aspects coercitifs (statut des *manahune*, notamment des *vao* du fond des vallées, *tapu* religieux, sacrifices humains; le peuple avait vu les *ari'i* traditionalistes battus à Fei-pi, les *ari'i* alliés à Pomare II rabaissés au rang de gouverneurs; le contrôle sur la terre exercé par les chefs, et qui conditionnait la fourniture de prestations en produits et en travail, n'avait d'efficacité que dans la mesure où il y avait une certaine pression démographique: la baisse considérable de la population[274] devait avoir libéré beaucoup de terres, tandis que l'établissement du Protectorat en même temps qu'il va rétablir, une fois la guerre de l'Indépendance finie, un système coercitif, va aussi raréfier la terre du fait de l'installation de colons et de la constitution de domaines de colonisation; enfin, les années 1830 sont marquées par la poursuite de la crise de la *Mamaia* qui remet en cause les nouvelles structures.

(b) Cependant, les rapports traditionnels subsistent: Tati est remarquablement obéi au début de l'entreprise; dans la suite de l'affaire, cette autorité de Tati joue beaucoup plus mollement, car Tati cherche essentiellement à ne pas se couper de ses gens et à ne pas perdre son prestige: les chefs tahitiens, si on leur fournit des prestations de travail sans rechigner, on leur demande en contrepartie de distribuer s'ils le peuvent. En réalité, le jeu de Tati dans l'affaire est très clair: il a vu dans l'opération un moyen d'accroître son prestige en faisant des affaires avec un grand négociant et en y impliquant son peuple, et le peuple a marché;

(272) MOERENHOUT, ibid., I, pp. 275-276.
(273) MOERENHOUT, ibid., I, p. 274.
(274) Cf. chapitre I, livre I, D. OLIVER a estimé la population de Tahiti en 1767-1774 à quelque 35.000 habitants; le décompte du missionnaire Davies s'établit à 8.674 personnes pour 1829, enregistrant ainsi une diminution des trois quarts de la population (OLIVER, 1974, I, p. 34 et MAC-ARTHUR Norma, 1968, *Island Populations of the Pacific*, p. 261).

l'Européen donne et Tati distribue, car s'il ne distribuait pas, il y perdrait son prestige ; la plantation de la canne à sucre n'est plus son affaire, mais celle de l'Européen ; lui, Tati, n'est plus qu'un relais, qu'une courroie de transmission de plus en plus lente à transmettre à mesure que l'Européen ne paie pas ce à quoi les gens s'attendent ; Tati ne va pas jouer son prestige pour le profit de l'Européen : dans l'affaire telle que l'expose MOERENHOUT, on ne sait pas si Tati avait un avantage financier (qu'il aurait dû avoir puisqu'il avait fourni le terrain) ; mais Tati devait penser que l'opération financière devenant difficile, le prestige était pour lui bien plus important que l'argent.

(c) Restent les rapports entre Moerenhout et le peuple de Tati : au début, celui-ci travaille avec ardeur, certainement pour le prestige du grand-chef, ainsi que ce dernier a dû le leur laisser entendre, et pour le prestige du *mata'eina'a* de Papara qui n'en est pas séparable. Lorsque l'on passe à la seconde phase et que les paiements se font attendre (parce qu'en l'absence de Moerenhout, Tati a utilisé en libéralités à sa parentèle ce que lui a laissé le négociant), il est vraisemblable que le grand-chef use d'atermoiements disant aux travailleurs que le riche négociant a dû s'absenter, partir au loin à Valparaiso ; il a peut-être ajouté qu'il y était allé vendre des perles et donc qu'il allait revenir fort riche et que tout allait s'arranger. Et je ne suis pas éloigné de croire que s'il ne l'a pas dit, Tati le pensait, et également qu'il n'était pas très éloigné de la vérité, puisqu'au demeurant, Moerenhout finissait toujours par payer.

Seulement avec mauvaise grâce, allant même jusqu'à faire intervenir le missionnaire du district : non seulement, ce *papa'a* (Européen) était ladre, mais il allait leur faire avoir une histoire avec l'Église. Or ce que les Européens — et ici en l'occurrence Moerenhout — ont toujours mal compris c'est, outre cet univers économique tahitien du prestige, du don et de la distribution, l'importance de la confiance : Moerenhout a perdu la confiance des gens de Papara parce qu'il ne les avait pas payés, qu'il le pouvait et qu'il ne l'a fait qu'en montrant sa ladrerie. Les gens de Papara ont vu en Moerenhout, du fait de sa position sociale à Papeete et auprès de Tati, un des trois grands chefs de Tahiti, un chef polynésien qui, du fait de ses affaires, était très riche, donc devait distribuer. Et puis, il devait être là, présent, pour suivre de près les rapports avec ses planteurs : l'absence a toujours créé des difficultés aux chefs polynésiens, à preuve, notre expérience de A à Afareaitu quelque cent quarante ans plus tard. En ce sens, cette affaire de Moerenhout et de Tati qui plonge ses racines dans les comportements sociaux préeuropéens des Tahitiens préfigure des comportements polynésiens modernes dans le Tahiti des années mille neuf cent soixante.

MOERENHOUT fait également, ainsi qu'on l'a vu, le commerce des nacres perlières. Les lagons perliers ont été découverts en 1808 (DOUMENGE, 1966, p. 135) et ce commerce en direction de Valparaiso et de l'Europe via le détroit de Magellan va, à partir de 1830, prendre le relais du commerce du porc salé. Il y a, vers 1825, une tentative de Pomare Vahine, première promise du défunt Pomare II et régente du royaume de Tahiti durant la minorité du jeune Pomare III, d'établir un tribut sur les huîtres perlières, à peine pour les vaisseaux européens non porteurs d'une autorisation du gouvernement d'être pillés par les sujets tuamotu du royaume : ce qui arriva au brick anglais « Dragon » et motiva aussitôt après,

l'arrivée du navire de guerre britannique « Blossom » ; le décret sur le tribut fut rapporté[275] : bel exemple de « diplomatie par la canonnière ».

Parallèlement au commerce des nacres perlières, se développent les exportations d'huile de coco. Le grand-chef Tati est un important producteur, de même que Atiau Vahine, sa belle-fille dont on a parlé à propos de Moorea et Alexandre Salmon, mari de Arii Taimai, fille de Atiau Vahine. Salmon s'intéresse également à l'élevage du gros bétail et les exportations d'oranges vers la Californie se développent[276].

Il est vraisemblable que la situation de plus en plus troublée de Tahiti vers la fin des années 1830 et dans les années 1840, avec notamment la guerre de l'Indépendance, freine la croissance des échanges marchands. Sous le Protectorat, les années 1850 seront des années de tentatives économiques : tandis que l'étoffement de la colonie européenne en fonctionnaires, soldats, marins, artisans, commerçants-importateurs crée de nouveaux besoins (c'est à cette époque que s'organise le marché vivrier municipal de Papeete)[277], on s'efforce de développer l'élevage, d'acclimater la vanille. Tahiti exporte des holoturies (bêches ou biches de mer) et avec la guerre de Sécession aux États-Unis et la pénurie de coton que cette guerre engendre, un grand projet de plantation de coton naîtra à Atimaono qui est le quatrième district de Teva-i-uta et la zone d'extension maximale de la plaine littorale à Tahiti ; c'est en cette occasion que, faute d'obtenir sur place de la main-d'œuvre, des coolies chinois de la province de Canton seront amenés à Tahiti ; la fin de la guerre de Sécession entraînera la reconversion de la plantation de Atimaono en canne à sucre pour la production de sucre et de rhum, mais la culture du coton s'étendra un peu partout aux îles de la Société et jusque dans l'archipel des Marquises. Notre histoire de l'économie traditionnelle de Moorea en signale les traces (livre I, chap. VI).

En fait, c'est après 1870 et la découverte de la fabrication du coprah que la plantation systématique de la cocoteraie littorale dans les îles de la Société va intervenir, et c'est à partir des années 1880, 1890 et 1900 que les exportations deviennent importantes[278]. La vanille va suivre, puis le café après 1930 (cf. notre étude : Contribution à l'étude de l'économie polynésienne, structures et tendances, in FAGES et alii, 1970, *Tahiti et Moorea*).

Après un démarrage relativement rapide, l'économie d'exportation a connu une pause relative d'un demi-siècle, à partir des années 1830 et jusque dans les années 1880-1890, en dépit d'une succession de cycles et d'opérations fracassantes, telle l'affaire de la plantation de Atimaono. C'est en ce sens que l'on peut parler, dans les premières décennies du Protectorat, de ce paradoxe que constitue le développement incertain de l'économie marchande jusqu'à ce que le coprah permette l'expansion facile du produit tiré de l'exploitation du cocotier. Des colons, des terres libres et un produit facilement exportable sont à la base de l'expansion de la cocoteraie productrice d'un surplus qui donne son assise au dynamisme d'une bourgeoisie de propriétaires fonciers exploitants, européenne,

---

(275) VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ, 1844, pp. 675-678 (pillage du *brick* « *Dragon* » en 1825 par les habitants des îles de la Chaîne, c'est-à-dire d'Anaa, redoutables par leurs guerriers.

(276) SALMON Ernest, 1964, pp. 42-43.

(277) ROBINEAU, 1975.

(278) 5.000 t à la fin du XIXe siècle (FAGES et alii, 1970, p. 22 *bis*, diagramme reproduit au chapitre VI, livre I, supra).

demie et tahitienne. Et c'est le dynamisme de cette couche sociale, intermédiaire entre un petit groupe de dominants européens et la société rurale polynésienne et opérant une certaine diffusion de revenus vers le milieu rural, qui assurera aux îles de la Société la stabilité sociale qu'elles connaîtront durant près d'un siècle, avant les bouleversements économiques des années 1960 et leurs effets sociaux déstabilisateurs, joints aux effets cumulatifs de la reprise démographique.

Résultats et perspectives

De la présente étude, quatre séries de considérations peuvent être dégagées ; les premières concernent l'évolution de la société tahitienne qui montre l'intérêt, pour la prise en compte des phénomènes de développement, et à l'encontre de la périodisation dualiste habituelle fondée sur le fait colonial, d'une prise en considération plus fine de l'évolution des sociétés en développement. Le second ordre de considération concerne les rapports de la modernité et de la tradition et le caractère relatif et relationnel de ces phénomènes : l'exemple des îles de la Société montre que la modernité qui accompagne l'évangélisation et oblitère la tradition ancienne tend à s'enraciner et se constituer en tradition au cours de la seconde période de l'histoire tahitienne. La présente étude souligne en troisième lieu un certain nombre d'éléments qui paraissent faire l'originalité d'une sociologie polynésienne, sinon océanienne : un certain contenu idéologique, la notion de *leader,* celle de réseau de relations. Un quatrième point important nous paraît être l'intérêt méthodologique, pour l'étude des situations sociales et de leur évolution, d'une double démarche fondée sur l'analyse simultanée des structures et de la dynamique des phénomènes.

CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉVOLUTION DES SOCIÉTÉS EN DÉVELOPPEMENT

L'évolution tahitienne est caractérisée par une double transition :

1. entre la formation sociale ancienne et la formation nouvelle qui résulte du contact avec l'Europe et des processus engendrés par ce contact ;

2. entre la formation sociale traditionnelle née des premiers contacts avec l'Europe et de son élaboration progressive tout au long du XIXe siècle, et la formation tahitienne actuelle qui apparaît avec les bouleversements qui culminent dans la décennie des années soixante.

La première transition

On peut symboliquement la définir en termes de temps par les dates extrêmes de 1767 (arrivée de Wallis) et de 1847 (fin de la guerre pour l'Indépendance tahitienne) avec ses principaux temps forts: 1797-1801, arrivée des premiers missionnaires; 1815, bataille de Fei-pi et défaite par les royaux-chrétiens, novateurs et modernistes, des chefs et du peuple tenants de l'ancienne tradition; 1842-1843, établissement du Protectorat français et début de la guerre pour l'Indépendance. En outre, la fin des années vingt et les années trente sont occupées par le mouvement *Mamaia* pour le retour à la tradition ancienne.

Cette première transition est caractérisée par un quadruple changement: démographique, idéologique, économique, social, le changement social constituant une large conséquence des trois premiers. Dans l'ensemble des processus que déclenchent les premiers contacts avec les Européens, on peut estimer que le changement essentiel est d'abord démographique. Prouvé ou non, mais assez probable, l'état de surpeuplement de Tahiti, auquel on attribue peut-être de façon discutable la coutume de l'« infanticide » va contribuer à la baisse de population que l'on enregistre et que l'on attribue à l'importation des maladies contagieuses avec la venue des Européens, à la recrudescence (?) des hostilités internes, à l'introduction progressive des fusils dans les guerres, aux ravages causés par les alcools importés (?): car si la situation démographique se détériore, sans doute dès les premières années du contact, et sans doute surtout avec la rupture du phénomène d'isolat, les comportements démographiques ne changent pas, au moins jusqu'en 1815; conçus pour limiter l'accroissement de la population, ils contribuent vraisemblablement d'autant à en accélérer la diminution; en revanche, on peut estimer, sinon dans toutes les îles de la Société, du moins à Tahiti et à Moorea, que la morale chrétienne, renforcée par la pression qui émane de la domination de l'Église sur la société, tend à modifier ces comportements.

Ce changement démographique, dont les Tahitiens prennent d'ailleurs assez rapidement conscience, explique sans doute pour une large part le changement de religion auquel il se prêtent. Il est, me semble-t-il, assez vraisemblable qu'un des motifs essentiels de ce changement est la constatation de l'efficacité, voire de la supériorité technologique dont les Européens sont porteurs, constatation jointe d'une multiplication en nombre de la venue de ces derniers; ces deux constatations, qui apparaissent inéluctables pour les Tahitiens à cause de l'impuissance magique de leurs propres dieux à les soustraire à ce nouvel environnement technologique et humain dans lequel ils se trouvent plongés leur apparaissent — selon les missionnaires qui se sont largement servis de l'argument — comme le résultat de l'efficacité magique de la religion des nouveaux venus, mais il est aussi très probable que la conscience de l'affaiblissement démographique a accéléré le changement idéologique et l'adhésion à la religion des Européens avec l'abandon des dieux et de leurs prêtres; sans toutefois que disparaisse des esprits tahitiens les croyances liées aux esprits des morts ou à l'efficacité magique des esprits inférieurs, tels ceux habitant les *ti'i* et qui sont attachés aux actes de la vie quotidienne, faire de bonnes récoltes, éviter la maladie, par exemple: Jésus Christ avait détrôné Taaroa, Tane et Oro, il a eu beaucoup moins de prise sur les *varua 'ino* ou l'efficacité des *ti'i.*

Changement économique

En termes de société, le changement de religion, l'adoption du christianisme, constitue le phénomène essentiel, car en même temps que disparaissent Taaroa, Tane et Oro, la structure *ari'i* se trouve dissoute en tant que telle. Mais il n'empêche que ce changement religieux n'est qu'un épiphénomène d'un phénomène plus général, « l'englobement » de Tahiti et de la Polynésie centrale dans la sphère de l'économie marchande: Wallis, Bougainville, Cook participent à un courant de voyages de découvertes dont la curiosité, si elle est le mobile apparent — et pour eux conscient — est sous-tendue par des préoccupations coloniales mercantiles qui animent le long conflit franco-britannique du XVIIIe siècle: Inde, Antilles, Mascareignes en sont les enjeux essentiels, et Bougainville visitant Tahiti s'intercale entre Wallis et Cook. Vingt ans après, Bligh vient chercher des arbres à pain pour nourrir la main-d'œuvre servile des îles à sucre aux Indes Occidentales et, une décennie encore après, Tahiti entre dans le grand commerce: du porc salé pour les premières colonies australiennes, en même temps que commence l'ère des baleiniers.

L'économie ancienne était, au-delà de la satisfaction des besoins de subsistances, une économie cérémonielle — voire de fêtes — reposant sur le don, la coopération, mais surtout le prélèvement effectué par les dominants *(ari'i, ra'atira)* sur les dépendants *(manahune).* L'économie nouvelle devient ce que j'appellerai une *économie mixte,* à la fois économie traditionnelle (de subsistance et économie cérémonielle, l'Église se substituant en tant que support social à l'ancienne religion), mais aussi économie marchande: après une série de « cycles » (porc salé, vivres frais pour les baleiniers, arrow-root, oranges, canne à sucre, coton, huile de coco), l'économie d'exportation se stabilise sur le coprah dans le milieu de la seconde moitié du XIXe siècle. Parallèlement, se développe la ville (Papeete) et une production marchande pour le marché local. Mais la place de la sphère marchande dans cette économie mixte se trouve conditionnée par la nouvelle structure sociale qui a remplacé la domination des *ari'i* par celle des propriétaires terriens, par l'encadrement colonial européen et par le développement d'une formation commerçante chinoise.

Changement social

L'effondrement de la société ancienne a pour effet d'effacer les anciens clivages. D'une part, l'évangélisation comporte un aspect de libération individuelle, puisque tous les chrétiens sont égaux — au moins formellement — devant Dieu, et que l'évangélisation s'effectue par l'action de dissidents de l'Église d'Angleterre, lesquels rejettent les idées de hiérarchie et sont attachés dans leur pratique religieuse à des idées de démocratie (synodalité, congrégationnalisme); cela signifie que — au moins au plan social, mais non point au plan économique, parce qu'à ce niveau, intervient le jeu des droits fonciers — tous les Tahitiens sont égaux et qu'il n'y a plus de *manahune.* La facilité, relevée, avec laquelle les missionnaires organisent à Moorea — mais également à Tahiti et aux îles Sous-le-Vent — des communautés de fidèles, noyaux de futurs *'amuira'a* (groupes de prières de quartiers) et de futures paroisses, permet de penser que cet aspect libérateur du message évangélique a été particulièrement entendu chez ceux qui en étaient les premiers bénéficiaires. D'ailleurs, l'expression qui va prévaloir pour

désigner la population, tous ordres et rangs confondus, est fondée sur le mot *ra'atira* qui nommait les gens de l'ordre intermédiaire : *hui ra'atira* signifie actuellement les citoyens et, dans un discours, est le collectif par lequel l'orateur s'adresse au public[1].

D'autre part, souvenons-nous que les Pomare — et également les rois des îles Sous-le-Vent — confisquant à leur profit le terme d'*ari'i* qui désignera désormais le roi à l'exclusion de tout autre, décapitent, au moins nominalement, la stratification institutionnelle ancienne ; ce qui en tient lieu désormais est un phénomène de création ou de reconnaissance hiérarchique dans différents domaines (autorité publique, parenté, parenté royale ou des anciens chefs ou *ari'i,* propriété) : création, le terme de *tavana* qui désigne désormais dans toutes les îles de la Société le titulaire de la chefferie en dessous du roi *(ari'i)* ; reconnaissance, le mot *'iato'ai* qui désigne « la seconde classe des chefs inférieurs »[2] ou les nobles[3], « familles dérivées des branches cadettes des *ari'i* »[4], ou « sous-chefs »[5] à propos desquels il est apparu qu'il y avait eu là création d'un mot pour éviter d'avoir à utiliser le terme *ari'i* à propos des anciens chefs et de leur famille ; enfin, et parce que la terre prend — et va prendre — de plus en plus d'importance avec la pénétration plus poussée de l'économie marchande, la désignation du — ou des — titulaire(s) de la terre, qui ne sont plus déterminés par leur appartenance à un ordre et un rang dans la société, promeut le mot *fatu* (seigneur, propriétaire)[6] à un rôle essentiel dans la sociologie tahitienne. Le dictionnaire de Davies ou de la L.M.S. publié en 1851 et corrigé et annoté par l'interprète Drollet[7] qui vécut à la fin du XIXe siècle et au début du XXe montre dans ses corrections l'importance économique revêtue par la terre : les annotations donnent le mot *faufa'a* (richesse) pour synonyme de terre *(fenua)*[8]. Si l'on ajoute à ce vocabulaire celui des nouvelles distinctions ou fonctions instituées par l'Église (membre d'Église, *mero Etaretia;* diacre, *tiatono;* pasteur, *'orometua a'o),* on obtient le panorama des distinctions nouvelles par lesquelles les *Ma'ohi* s'élèvent au-dessus de la masse des *hui ra'atira;* il suffira d'y ajouter celles qu'introduit la constitution des conseils de districts, *tavana piti,* sous-chef, *to'o pae,* les « cinq » du conseil.

Mais dans ces nomenclatures, il en est d'essentielles et d'autres non. Essentielle, l'Église, structure de conditionnement idéologique et d'organisation sociale suprafamiliale des *Ma'ohi,* également structure coloniale avec sa hiérarchie qui

---

(1) Employé sans l'article collectif *hui,* le mot *ra'atira* conserve une notation de commandement et est employé pour désigner un chef d'équipe, un directeur, le capitaine d'une goélette (*Te ra'atira pahi,* LEMAÎTRE 1973, p. 106).

(2) « *The second class of the inferior chiefs* », DAVIES, 1851, p. 116, ce qui peut s'entendre, dans le contexte des royautés chrétiennes, comme la couche sociale venant après les chefs locaux *tavana,* leurs parents et cadets ou les familles de rang placées en dessous des familles de *tavana,* c'est-à-dire des anciens *ari'i* dépossédés de leur titre par les réformes introduites par Pomare et les nouveaux rois.

(3) BOVIS (DE), 1909, p. 18.

(4) « *...families derived from the younger branches of the ari'i stock* », HANDY, 1930, p. 42.

(5) « ...Ils étaient sous-chefs, iatoai... » (ADAMS, 1964, *Mémoires d'Arii Taimai,* p. 7).

(6) « *Lord, master, owner* », DAVIES, 1851, p. 83 ; « Seigneur (biblique), maître, propriétaire », LEMAÎTRE, 1973, p. 53.

(7) Alexandre DROLLET, 1871-1963 in O'REILLY, 1974, *Tahitiens,* 2e éd., p. 151. Mais le dictionnaire porte le cachet de Louis Drollet « interprète-assermenté, Papeete (Tahiti) », un frère d'Alexandre qui vécut de 1865 à 1944 (O'REILLY, op. cit., p. 152). L'article 5761 de la *Bibliographie de Tahiti* (O'REILLY et REITMAN, 1967, p. 511), qui traite du dictionnaire de Davies, ne mentionne pas les corrections introduites par Drollet.

(8) Faufaa^{2} : gain, profit, advantage, *fortune, wealth* (*).

(*) *Taata faufaa, a wealthy man; ...Faufaa amui, undivided property or inheritance; Faufaa fenua, real estate* (les mots en italique sont les ajouts de Drollet, DAVIES, 1851, p. 83).

subordonne la structure ecclésiale *ma'ohi* à l'encadrement missionnaire européen. Beaucoup moins importante, la structure politique *(tavana, to'o pae)* qui tend, avec l'installation en force de l'administration française comme suite du passage au Protectorat, à être dépolitisée et réduite au rang de structure administrative subordonnée ; mais les titres politico-administratifs conjugués avec le contrôle de la terre et donc de la richesse et, le cas échéant, des fonctions religieuses, avec également une généalogie de *'iato'ai*, peuvent donner naissance, parmi les *tavana,* à des chefs polynésiens de grand talent et de grand prestige ; et non plus à un plan individuel, mais au plan du groupe, ils vont permettre, grâce à l'assise économique solide conférée par les cultures de rapport et, notamment dans la seconde moitié du XIXe siècle, par le coprah, la constitution d'une couche sociale de notables terriens exploitant la force de travail villageoise.

Dans la formation de la société traditionnelle, on a noté la conversion des chefs et grands-chefs à l'économie de traite des produits (coco notamment) dès avant l'établissement du Protectorat ; cette conversion montre des grands-chefs utilisant leurs droits ancestraux sur les terres qu'ils détiennent dans leurs districts et peut-être même sur l'ensemble du district pour obtenir, par tribut prélevé sur les gens devenus *hui ra'atira* et catéchumènes, voire membres d'Église, mais toujours économiquement dépendants, les produits qui leur permettent de s'enrichir. La transformation de liens de dépendance *personnels,* légitimant le prélèvement de la récolte sur la terre concédée par le chef ancien, en liens de dépendance *réels* occasionnés par la concession de la terre par son titulaire ou son détenteur, contrepartie de la récolte, s'inscrit dans une évolution logique d'autant plus graduée que ce qu'on appelle aujourd'hui, et déjà dès la fin du siècle dernier, le métayer de cocoteraie, est désigné en langue tahitienne par *ti'a'au,* mot qui signifie d'abord gardien, impliquant ensuite qu'il y a rémunération. Un travail historique à entreprendre consisterait à rechercher dans les sources la trace et les étapes de cette transformation de rapports d'abord personnels en rapports d'abord réels (portant sur la terre).

Avec la politique française, amorcée dès le Protectorat, d'établissement de droits réels par la constatation et l'enregistrement des droits sur la propriété foncière, un pas de plus est franchi dans la constitution de cette couche de notables terriens et la cristallisation des anciens dépendants en une masse paysanne productrice de la force de travail nécessaire auxdits notables : les descendants d'anciens chefs et sous-chefs, de *'iato'ai* qui ont les fonctions dévolues au *Ma'ohi* dans l'Église, qui ont été — et sont, ainsi que leurs enfants — les premiers alphabétisés et ont bénéficié — et bénéficient — des écoles de districts installées dans l'État tahitien sous l'impulsion des missionnaires, sont ceux qui détiennent aussi les fonctions de *tavana* et de *to'o pae* (chef, président et membres du conseil de district — *mero i te apo'ora'a mata'eina'a*) et qui, parce qu'ils détiennent ancestralement des droits sur la terre et que la preuve de reconnaissance de la propriété se fait par généalogie et, parce qu'aussi, ils forment la juridiction de base pour la constatation des droits fonciers, vont se trouver au premier rang pour bénéficier de cette bonne affaire pour certains qu'est la constitution d'une propriété foncière tahitienne selon le modèle européen (selon les règles édictées par le Code civil français).

En outre, la colonisation qui se développe à partir des années 1850 grossit l'embryon de bourgeoisie terrienne *ma'ohi* d'apports coloniaux qui, par mariage,

vont s'insinuer dans les familles *ma'ohi* et former cette bourgeoisie terrienne tahitienne *ma'ohi* et *demie* qui va prospérer durant près d'un siècle en accaparant une large part de l'excédent que procurent le coprah, puis la vanille et enfin le café. Également, un nombre non négligeable de colons édifiera sa fortune sur cet excédent, non en captant la propriété *ma'ohi* par une politique judicieuse d'alliances matrimoniales, mais par la capture pure et simple par dol — ce qui revient à un vol — des terres qu'ils convoitent (acquisition à vil prix, par des dons dérisoires, en donnant de l'alcool; donations et testaments multiples; ventes sur adjudications, et plus tard sur licitations).

Ainsi, à l'aurore atomique dans le Pacifique, Tahiti, Moorea et les îles Sous-le-Vent forment une société coloniale hiérarchisée et pluri-culturelle; société qui, en dessous d'un noyau directionnel, administratif et commercial européen, et à côté d'une formation sociale chinoise politiquement et socialement marginalisée, mais économiquement importante (exportation de vanille et café des îles de la Société, import-distribution des biens de consommation), développe ce que l'on peut appeler une bourgeoisie européenne, *ma'ohi* et largement *demie*; une bourgeoisie dont la richesse et la reproduction sociale reposent sur un large contrôle de la terre, de la production susceptible d'être monétarisée et de la force de travail fournie par des communautés villageoises, pénétrées par cette bourgeoisie et conditionnées par une idéologie religieuse qui prêche la soumission et la résignation à l'ordre présent contre la promesse d'une vie dans l'Au-delà.

La seconde transition

Le point de départ est le changement économique, mutation a-t-on pu écrire[9], induit par le C.E.P. (Centre d'expérimentations nucléaires), mais dont on peut dire, avec un recul suffisant à présent, qu'il fut préparé et amplifié par une conjonction du progrès technologique abolissant la distance (avion à réaction, média), de l'expansion économique de l'Occident des années 1960 et, avant 1974, du coût exagérément bas des transports; conjonction qui permet l'atteinte des îles lointaines du Pacifique par le tourisme des pays riches. En outre, les effects du C.E.P., grossis par ceux d'une politique parallèle d'investissements civils massifs, puis par la large prise en charge des dépenses et des emplois publics par la puissance métropolitaine, prolongent l'expansion locale avec ses effets de modernisation, d'urbanisation, mais aussi de salarisation, d'inflation, d'exode rural et insulaire et, finalement, de creusement des inégalités économiques et sociales et d'insuffisances de l'emploi.

La politique d'investissements sociaux (éducatifs et sanitaires), engendrée parallèlement à la mise en œuvre du C.E.P., puis relayée par la prise en charge financière métropolitaine, est créatrice d'emplois administratifs et sociaux qui servent de supports au développement d'une classe moyenne d'employés, d'enseignants et d'infirmiers se recrutant aussi bien au sein des couches *demies,* notamment les plus pauvres, que parmi les titulaires de diplômes (certificat d'études primaires, brevet) appartenant à la masse *ma'ohi.* L'exemple fourni par le *mata'eina'a* d'Afareaitu et le village de Maatea montre bien les effets de cette

(9) RINGON, 1970, Mutations et changements sociaux... in FAGES et alii, *Tahiti et Moorea...* Egalement in *Journ. Soc. Océanistes,* n° 28, pp. 177 et suiv.

promotion sociale plus particulièrement préparée ici par une stratégie de scolarisation entreprise depuis longtemps qui avantage, au sein de Moorea, les deux principales communautés villageoises du *mata'eina'a.*

L'effet brutal de la salarisation organisée par le C.E.P., les effets civils qui y sont joints, ainsi que ceux induits par l'expansion que crée cet apport massif d'argent sont créateurs, au profit de ceux qui en sont les bénéficiaires les plus directs, d'un *surplus de masse* réinjecté dans les circuits monétaires par le jeu d'une dynamique indéniable de la consommation (entendue en un sens large et impliquant aussi bien une modification — une acculturation — des habitudes alimentaires ou des loisirs que l'acquisition de biens durables ou la modernisation de l'habitation et des moyens de transport.

L'acquisition de ce surplus est cependant limitée dans l'espace et dans le temps. Il s'accompagne chez les mieux placés, ceux qui possèdent de la terre et sont le plus rompus aux pratiques de maximisation des profits monétaires, de la formation de véritables fortunes: l'exemple A, au village d'Afareaitu, est éloquent, mais non isolé à Moorea et combien plus répandu encore à Tahiti. On peut dire que ce que la masse villageoise *ma'ohi* gagne en simple surplus, les éléments dynamiques de la bourgeoisie terrienne qui s'extirpent du cercle du coprah et se lancent dans de fructueuses entreprises de construction ou de services le gagnent en fortunes rapidement édifiées. L'accroissement de la demande solvable a pour contrepartie l'extension du marché, et essentiellement du marché des produits importés: ceux-ci sont préférés par les Tahitiens parce que bien moins chers et plus faciles à préparer (conserves, surgelés) que les produits locaux, parce que la nouveauté ne leur répugne pas, bien au contraire, peut-être aussi parce qu'ils symbolisent, en même temps que la venue de l'argent facile, une nouvelle version du « mythe du cargo »; les produits locaux n'en sont pas dévalués pour autant et le marché principal de Papeete, baromètre du marché de ces produits, enregistre à la fois une augmentation régulièrement forte de l'offre, en même temps qu'une forte hausse des prix: mais la demande se trouve elle-même en hausse, tant du fait de l'accroissement démographique que de la croissance urbaine, tandis que la hausse des prix correspond, du fait de l'inflation, tant à la recherche par les producteurs et les revendeurs du maintien de leur pouvoir d'achat, voire à l'augmentation de ce dernier, qu'à l'anticipation des bénéfices qu'ils savent — ou espèrent — pouvoir tirer d'une demande solvable croissante. Inflation, disions-nous: tout le commerce alimentaire d'import-distribution se trouve entre les mains d'un groupe minoritaire (de souche chinoise), donc soudé et historiquement habitué au commerce; l'augmentation régulière des prix n'est que la prise de la part qu'il estime lui revenir, de l'augmentation brutale des salaires qui profite à la population locale; en outre, l'existence d'une colonie européenne relativement importante, expatriée de France par le C.E.P., l'Administration et le mouvement des affaires, dotée de revenus sensiblement plus élevés que la moyenne des Tahitiens et préférant consommer des produits européens, donc en très large mesure importés, est un facteur qui conforte les commerçants, d'une part, à miser sur l'import, d'autre part, à proposer des prix toujours plus élevés.

Les victimes: c'est, d'abord, la fraction de la bourgeoisie du coprah qui ne s'est pas reconvertie; finalement, ses éléments jeunes vont se salariser, mais comme la masse des *Ma'ohi,* avec tout juste une qualification un peu plus élevée,

parce qu'ils parlent mieux le français, qu'ils ont été un peu plus à l'école et que, surtout, l'école leur a un peu plus profité du fait qu'ils parlaient français et que, *jusqu'à ces dernières années, la scolarisation se faisait impérativement en français.* Viennent ensuite ceux qui ne bénéficient que faiblement de la salarisation : très forte et multiforme à Tahiti et Moorea, elle devient plus faible dans les archipels un peu plus éloignés, sous forme de contrats temporaires aux îles Sous-le-Vent et, dans le reste de la Polynésie centrale, dans les plus proches des îles Australes. Le degré de salarisation de la population du Territoire reflète la distance qui sépare le cœur de la Polynésie centrale de ses marges australes, tuamotu ou marquisiennes, et à la décroissance de la salarisation correspond la décroissance des revenus monétaires. Les victimes sont enfin, même au cœur de la Polynésie centrale, à Papeete, à Tahiti, à Moorea, ceux qui, pour une raison ou une autre, se trouvent mal intégrés à ce mode de production fondé sur le salariat : vieilles gens dépourvues de soutiens locaux ; émigrés des îles dans l'agglomération urbaine qui ont des difficultés à trouver une terre (même celle des premières pentes montagneuses, à 100 ou 200 m d'altitude, est très chère) ; à trouver un travail régulier alors qu'ils se trouvent déclassés par une main-d'œuvre tahitienne plus familière avec le progrès technique, le travail salarié, qui parle mieux français... ; à s'adapter à une vie urbaine très différente du genre de vie qu'ils ont connu dans leur île et qu'ils subissent en plus avec toute la précarité attachée à leur condition d'immigrés.

Telles sont les victimes au plus fort de l'expansion, entre 1965 et 1970. La détérioration des conditions économiques, puis la crise qui se développe progressivement à partir des années soixante-dix, ne peuvent qu'en multiplier les espèces et le nombre.

Un des effets sociologiques — et non des moindres — de la venue du C.E.P. a été de renforcer considérablement la colonie européenne et de changer, transmuter les rapports entre communautés ethniques. L'un des tout premiers efforts du C.E.P. a été d'amener dans le Territoire, et principalement à Papeete, base arrière des installations et point de concentration des jeunes travailleurs venus de Tahiti et de Moorea et des immigrés des îles plus lointaines, un contingent important de jeunes militaires et marins qui vont se trouver en concurrence avec les Tahitiens dans leurs entreprises amoureuses et, du fait de la préférence dont ils seront l'objet, vont subir les réactions très vives des autochtones évincés, lesquels seront très durement sanctionnés en justice ; comme par ailleurs, et du fait de la salarisation, de nombreuses filles et femmes de Moorea et du Tahiti rural viennent vivre à Papeete, l'image du jeune *papa'a* (Européen) devient pour les *Ma'ohi* celui qui prend les femmes et que l'on est obligé par la force de supporter : il se dessine ainsi dans ces premières années du C.E.P. un sentiment d'hostilité déclarée à l'égard des jeunes *papa'a,* de l'appareil répressif et, finalement, de la société *papa'a* tout entière et de ses institutions qui deviennent celles d'une domination *papa'a* que les jeunes Tahitiens subissent, faute de pouvoir s'en débarrasser.

Par ailleurs, le gonflement de la colonie européenne, l'expatriation de ménages européens venus de France ou d'ailleurs (Afrique notamment), d'un niveau de culture moyennement peu élevé, qui tendent à transporter à Tahiti leurs habitudes et leurs fantasmes, mal préparés à affronter une culture différente ou transportant à Tahiti les attitudes de refus de considérer l'autre qu'ils ont forgé en Afrique, conduisent à la formation d'une société *papa'a* dont l'hétérogé-

néité d'origine, de milieu et de profession, se trouve compensée par l'unicité de ses sentiments à l'égard de la société tahitienne perçue de façon unifiante à travers les stéréotypes véhiculés par le colonialisme et le racisme. Et les *Ma'ohi* qui subissent parfois sur les lieux de travail les effets de ce colonialisme, de ce racisme sinon exprimé du moins latent de leurs employeurs, tendent à réviser leur attitude classique à l'égard du *papa'a* considéré jusqu'ici comme celui auquel les dieux ont donné du pouvoir, qui est un chef sinon un père, et avec lequel on entretient des relations qui s'inscrivent dans les rapports traditionnels de *tribut-redistribution-réciprocité.*

Les familles européennes (françaises, américaines, etc...) installées à Tahiti et les milieux *demis* tendent à laisser socialement à l'écart cette société *papa'a* expatriée, même si elle se trouve en relations étroites d'affaires ou de services : affirmation d'une identité tahitienne qui tend à récupérer dans cette affirmation d'une personnalité collective les masses *ma'ohi* dont on tendait précédemment plutôt à se différencier dans le cadre de la formation sociale tahitienne traditionnelle et sous le régime colonial. Mais avec le développement d'une situation de crise économique à partir des années 1970[10], l'augmentation du nombre des immigrés insulaires en milieu urbain, un accroissement démographique impliquant le doublement de la population en vingt-cinq ou trente ans et la croissance corrélative de l'offre sur un marché du travail presque exclusivement urbain, différents signes sont apparus d'une relative misère pour les plus démunis, d'une crainte de la misère pour nombre d'autres et d'une radicalisation des rapports à l'intérieur d'une société tahitienne tendant à se fragmenter en fractions antagonistes. En voici quelques-unes :

— continuation de la reprise, à Tahiti, des cultures vivrières traditionnelles ;

— gens sans travail, ayant perdu leur emploi, connaissant une situation économique difficile, perceptible même à Moorea en 1979 ;

— multiplication du phénomène de bandes de jeunes sans emploi, vivant en marge, sinon de la société, du moins de l'économie tahitienne organisée, sans que d'ailleurs des phénomènes de délinquance s'y trouvent étroitement liés ;

— consensus politique de fait, autour d'un statut politique susceptible d'évoluer, par alliance tacite des deux coalitions qui s'opposent depuis l'arrivée du C.E.P. dans la possession du pouvoir au parlement polynésien ;

— radicalisation, contre cet *establishment* tahitien *ma'ohi, demi* et européen installé dans le pays, d'une jeune *intelligentsia* sensible à l'acuité des problèmes sociaux et culturels ;

— violences exercées par des individus, voire des groupes à l'encontre de résidents européens, des institutions organisées et des signes de la persistance d'une domination qui, pour revêtir des formes politiques plus tempérées, tend aussi à accentuer la dépendance économique (développement des charges publi-

(10) Répercussion à Tahiti de l'inflation mondiale d'autant plus redoutable pour la Polynésie centrale que son économie est étroitement tributaire du marché mondial (importations couvertes seulement au dixième près par les exportations) ; l'expansion passagère liée au nickel en Nouvelle-Calédonie, en drainant une partie de la main-d'œuvre qualifiée tahitienne a, pour un lustre, pu masquer l'acuité des problèmes d'emploi qui sont réapparus avec d'autant plus de netteté, lorsque la Nouvelle-Calédonie a cessé son rôle de soupape de sûreté, qu'à la même époque, a commencé la crise pétrolière avec les répercussions réfractées et amplifiées par les économies capitalistes occidentales.

ques et sociales partiellement couvertes par la métropole dans une économie territoriale objectivement incapable d'en supporter le coût).

En cette fin du XXe siècle, la formation tahitienne traditionnelle cède la place à une interrogation; les signes se multiplient d'une radicalisation à terme des rapports sociaux, faute d'élaborer à temps une politique économique draconienne d'austérité postulant l'abandon de l'artificielle et artificieuse économie de dépendance subventionnée dérivée du C.E.P. La formation sociale tahitienne nouvelle résultera de l'action lucide et courageuse des individus et des groupes qui oseront ou pourront contrôler les intérêts des étrangers et de l'actuelle bourgeoisie tahitienne de services pour les plier à l'intérêt général du peuple polynésien.

LA DIALECTIQUE DE LA MODERNITÉ ET DE LA TRADITION

La double transition qui caractérise l'histoire tahitienne tient, pour une part, à la longueur de la période de l'acculturation européenne (un peu plus de deux siècles au moment où l'on écrit) et, d'un autre côté, à une caractéristique particulière des contacts avec l'extérieur qui, du fait de l'éloignement géographique des grands centres mondiaux dominants de décisions et de diffusion et de l'isolement insulaire relatif, interviennent par à-coups: premiers contacts avec les navigateurs, arrivée des missionnaires, protectorat français, incidences à Tahiti des deux guerres mondiales, C.E.P. On retrouve — ou l'on peut retrouver — cette périodisation ternaire dans l'histoire de la Polynésie, voire de l'Océanie et même des pays hors du Pacifique soumis à l'impact colonial de l'Occident. Le cas tahitien est peut-être seulement, outre les modalités différentes des séquences, plus frappant que d'autres, mais il présente pour ces derniers, l'intérêt d'inciter à remettre en cause, dans la vision de leur histoire, le dualisme qui consiste à opposer des temps préeuropéens à une période coloniale, néo-coloniale et post-coloniale et à voir dans les actuelles sociétés en développement la simple coexistence (ou l'affrontement, voire les deux) d'éléments traditionnels précoloniaux anciens et d'éléments modernes, acculturés, récents. L'exemple tahitien montre, et cela vaut pour toutes les sociétés à propos desquelles on doit remettre en cause le schématisme dualiste, qu'on ne peut rien comprendre à la situation actuelle dans laquelle on se trouve si l'on ne prend pas en compte les apports du passé à travers une opération de périodisation pertinente de ce passé: périodisation inévitablement empreinte de subjectivité, mais pour laquelle il existe cependant quelques points de repères objectifs que l'on peut, ensuite, tester auprès des intéressés, pour savoir ce que, pour eux, ils représentent.

Ce phénomène de double transition au sein de l'histoire tahitienne conduit aussi à affirmer, comme on le voit à propos de la théorie dualiste concernant la dynamique des sociétés colonisées, les notions de modernité et de tradition. Les mots tahitiens correspondants, *'api* (nouveau) et *peu* (coutume, habitude) forment un couple dont le sens, quoique légèrement différent, est voisin[(11)]; la

(11) Le mot moderne a été traduit en langue tahitienne par *'api, hou, opi* (TEPANO JAUSSEN, 1969); *hou* est traduit par Davies (1851) par *new, late, lately, recently* — nouveau, dernier, dernièrement, récemment; mais *opi*, traduit également par *late, new* est annoté « obsolète » par Drollet (DAVIES, 1851, p. 169); de fait, c'est le mot *'api* qui exprime au plus près l'idée de modernité avec un écart de sens très peu important si l'on se rapporte à la définition de Littré: « Qui est des derniers temps » (LITTRÉ, rééd. 1960, *Dictionnaire de la langue française*).

différence vient plus, actuellement, de la charge péjorative positive pour l'un, négative pour l'autre dont nous revêtons les mots français de ce couple, que de leur sens littéral.

Au plan de l'histoire tahitienne, les rapports de la modernité et de la tradition s'expriment, d'abord, en termes de conflits : après une période où la nouveauté est acceptée, non seulement avec curiosité, mais empressement, vient le moment où elle est contestée parce que signe ou symbole des entreprises qui visent à déraciner, abolir la tradition : c'est, à notre sens, l'interprétation que l'on doit faire d'une lecture d'ensemble des conflits tahitiens qui, avant l'arrivée des missionnaires (1797-1801), tournaient autour de la marche avec l'hégémonie des *Pomare* en termes traditionnels, puis, progressivement et de façon accélérée, après le retour de ces missionnaires et l'alliance de plus en plus étroite, entre Pomare II et ces derniers, se trouvent polarisés entre un parti royal-chrétien, novateur donc, et un parti traditionaliste attaché à l'ancien ordre socio-religieux.

Conflit également lors du phénomène *Mamaia:* la *Mamaia* consiste, rappelons-le, en une innovation religieuse, par rapport au christianisme enseigné par les missionnaires, qui sert de support à une réhabilitation de la tradition éradiquée par ces mêmes missionnaires comme manifestation de paganisme ; face à une tradition ancienne revendiquée et exaltée par les novateurs *mamaia,* les missionnaires et les grands-chefs tahitiens, leurs alliés, se prévalent, sur la base d'un passé païen (*etene*) rejeté dans le néant, d'une tradition chrétienne en voie d'enracinement, ainsi que le montre le pasteur ELLIS.

Un troisième et dernier conflit se trouve exprimé dans la guerre pour l'Indépendance tahitienne qui met aux prises les Français et leurs alliés d'un côté, les chefs tahitiens soutenus par la Reine de l'autre. Ainsi qu'à propos de la *Mamaia,* une explicitation poussée des idéologies en présence serait à faire au niveau de la société tahitienne à propos de cette guerre qui oppose aux partisans du nouvel ordre politique (les grands-chefs liés aux Français) ceux d'un ordre plus traditionnel, au sein duquel affleurent probablement le souci de défendre autour de la Reine la mission gouvernée par la L.M.S., la tentation de faire ressurgir l'ordre ancien traditionnel, peut-être quelques espérances politiques de soutien anglais, et surtout le refus de la présence étrangère. Mais le succès militaire français n'aurait pas été aussi net (tout est terminé en 1847) si une large partie de la population n'avait suivi les grands-chefs partisans des Français, et si finalement ces grands-chefs au pouvoir depuis la création du royaume chrétien n'avaient bénéficié de l'enracinement dans la population des nouvelles institutions et du dérangement que pouvait leur causer la remise en cause de l'ordre social mis en place depuis la victoire de Pomare II.

Un autre exemple d'enracinement de la novation et de l'élaboration d'une nouvelle tradition est fourni par la transformation des rapports de production liés à la personne, en rapports de production réels (liés à la terre). Les liens de dépendance anciens sur lesquels reposent la production sont *intuitu personae* et tiennent à la structure sociale et au contrôle de la terre qui en est la conséquence. Tandis que la structure sociale se trouve profondément remaniée (disparition formelle ou désuétude des ordres supérieurs, assimilation des dépendants aux hommes libres) la terre devient, avec la pénétration de l'économie marchande, un bien de production que sa transformation en propriété foncière régie par le Code civil français rend mobilisable : le gardien d'une cocoteraie ne l'est plus parce que dépendant d'un chef qui a des prérogatives et sur lui et sur la cocoteraie, il l'est

par accord avec le propriétaire pour l'exploitation de la cocoteraie : si l'accord vient à se rompre, l'homme perd seulement son emploi de gardien, le propriétaire ne lui enverra pas une troupe (comme Vehiatua II dans la vallée de Tautira au temps de Maximo Rodriguez) pour le forcer à continuer à fournir ses prestations de noix de coco ; en revanche, le propriétaire pourra aussi se séparer de son gardien et en mettre un autre à la place. L'huile de coco, puis le coprah obtenus par gardiennage constituent, dans ce processus de dépersonnalisation de l'économie, une étape que l'exploitation généralisée de la vanille, à la fin du XIXe siècle, vient achever : pour le coprah, le producteur est selon la terminologie tahitienne un gardien qui a la moitié ou les trois cinquièmes de la récolte pour le travail qu'il fournit ; avec la vanille, la garde de la terre est toute formelle puisqu'il s'agit d'une terre nue remise par son propriétaire à un exploitant qui plante et s'engage à fournir un cinquième de la récolte. On passe ainsi en un siècle, d'un système de prélèvement sur des dépendants à un système de rapports contractuels ; au plan théorique, ce passage s'effectue par un « saut qualitatif » tenant au changement de statut de la tenure foncière ; à un plan pratique, il s'effectue progressivement par différentes étapes : tribut de produit marchand, gardiennage-métayage de cocoteraie, métayage-vanille, rémunération en nature pour la collecte du café.

Lorsqu'au cours de la décennie des années soixante, l'on passe de la domination du coprah à celle du salariat, le caractère manifeste du changement (ou plus exactement de la grappe de changements) qui atteint la Polynésie centrale fait que les Tahitiens considèrent le système économique et social qu'ils connaissaient au début de cette décennie comme traditionnel. Le passage à un nouveau système économique et social apporte la preuve que les éléments de modernité intégrés par la formation sociale tahitienne tout au long du XIXe siècle sont devenus tradition : plus exactement, la tradition de 1960 est un complexe de traits qui viennent, soit d'emprunts faits au cours du XIXe siècle, soit de la formation sociale tahitienne ancienne préeuropéenne.

On a vu que le passage de la formation ancienne à ce que l'on peut bien appeler, à présent, la société traditionnelle, s'effectue à trois niveaux. Qu'au niveau de l'idéologie disparaît ce qu'on a appelé la superstructure idéologique (la croyance aux dieux et aux *ari'i* descendant des dieux), tandis que subsiste l'infrastructure, c'est-à-dire l'ensemble des thèmes de libéralité et de dépense dans le domaine de l'économie, d'honneur-prestige-honte, d'aide-entraide, de don-distribution qui caractérisent les comportements du peuple aussi bien que celui de ses chefs. Qu'au niveau de l'organisation, on assiste au remplacement de la structure *ari'i* par l'Église, principalement, et accessoirement par une chefferie administrative à propos de laquelle une étude en profondeur pourrait être entreprise ; en outre qu'à ce niveau, on constate que la terre, sans perdre sa qualité de facteur de détermination sociale lié au *marae* ancestral, acquiert une valeur sinon marchande, du moins dans l'économie marchande qui en fait le déterminant essentiel de l'économie traditionnelle ; enfin, qu'à ce même niveau organisationnel apparaît la coexistence entre deux conceptions de la famille, l'une biblique imposée par les missionnaires, l'autre *ma'ohi* reposant sur la notion de *'opu ho'e,* ces deux conceptions jouant chacune dans son domaine propre, la première dans les relations de l'individu avec l'Église, la seconde dans les relations interindividuelles des *Ma'ohi* et dans leurs rapports à la terre. Qu'à un troisième niveau, celui des activités sociales, on assiste à un maintien, voire un développement des pratiques d'entraide communautaire dans le cadre de ce qu'on a

appelé l'économie mixte, c'est-à-dire l'économie de subsistance plus celle des cultures de rapport.

Le passage de la formation traditionnelle à la société contemporaine s'effectue à chacun de ces niveaux de la façon suivante. Au plan de l'idéologie, on constate encore la perduration de cette infrastructure idéologique ancienne dont on a parlé, mais s'accompagnant de l'intrusion de l'argent dans les préocupations et les comportements quotidiens des gens : une idéologie de l'argent se développe, qui trouve sa limite dans l'expérience des Tahitiens dans ce que l'on appelle le piège du salaire et de l'argent, mais a une emprise de plus en plus grande du fait de l'importance de la salarisation de la population et aussi du développement d'une « classe moyenne ». Au plan de l'organisation, l'Église, structure dominante de la formation traditionnelle et structure de remplacement de la hiérarchie dominante au sein de la société ancienne, se trouve en perte de vitesse, moins peut-être en ce qui concerne la foi que les œuvres : dans le passé, elle était le moule d'activités sociales profanes liées tant à la production qu'à la consommation, alors qu'à présent, il s'agit seulement des activités cérémonielles propres à la vie de l'Église ; en outre, il est certain que son autorité morale extra-religieuse, particulièrement forte lorsque la chefferie administrative se trouvait entre les mains d'un titulaire à la personnalité effacée, risque de se trouver limitée du fait de la création de municipalités démocratiquement élues et dotées de pouvoirs et de moyens : même si la personnalité du maire et de ses adjoints n'est pas particulièrement forte, le poids de l'institution communale dotée d'une administration, de pouvoirs et de moyens modernes sans commune mesure avec les moyens matériels de l'Église doit donner à la commune un rôle directeur dans la vie collective des communautés villageoises tahitiennes. Reste le plan des activités sociales marqué par le déclin des activités économiques communautaires, désormais limitées à la sphère domestique et à la sphère cérémonielle commandée par l'Église ; la cause de ce déclin est à rechercher dans la salarisation, la monétarisation de l'économie et l'individualisation qui en résulte, bien que ce dernier phénomène trouve ses limites lorsqu'un leader (maire, pasteur éventuellement), doté d'une forte personnalité, parvient à imposer une autorité essentiellement morale, largement fondée sur le prestige, au peuple placé sous sa juridiction et à engager ce dernier dans des entreprises économiques avantageuses[12] ; en outre, et ceci est aussi lié à la vigueur des communautés villageoises, notamment lorsqu'elles se sentent représentées par un chef capable, le développement d'autres pratiques collectives fondées sur l'esprit de compétition, tels le sport (football, courses de pirogues), les groupes de chants et de danses, vient compenser le déclin précédemment souligné.

Ce rôle du chef polynésien, représentatif de la communauté qui l'a élu, choisi, capable de rassembler les énergies individuelles parce qu'il a la confiance de ceux qui l'ont choisi, parce que ceux-ci savent qu'il leur apportera en retour ce qu'ils recherchent, la subsistance, l'emploi, le prestige, demeure aux antipodes de l'économie de marché ; fondée sur le primat de l'argent érosif des comportements de libéralités et de prestige et liée à l'industrialisation productrice d'anonymat et

(12) Phénomène décrit pour 1974-1975 à Maatea, mais qu'on retrouve aussi ailleurs (cf. ROBINEAU Cl., 1978, réciprocité, redistribution et prestige chez les Polynésiens des îles de la Société, *Journ. Soc. Océanistes*, n° 61, pp. 161-168).

érosive de comportements personnalisés ou de solidarité, cette dernière constitue une menace pour les rapports traditionnels qui peut ne pas demeurer seulement latente : nous nous plaçons dans le domaine d'hypothèses qui ne sont pas, pour cela, à écarter. Ceci dit, le maintien durable d'une spécificité polynésienne protectrice de ces rapports n'est pas à écarter non plus et l'on va y revenir. On veut auparavant noter, pour répondre à une interrogation formulée en introduction, les exemples cités précédemment l'attestent, que ces rapports traditionnels soigneusement organisés dans le cadre d'opérations économiques modernes peuvent recéler un dynamisme que les recettes importées ou importables de l'entrepreneur capitaliste classique, de l'économie programmée par les bureaux, ou du coopérativisme à l'occidentale, s'avéreront peu capables de fournir.

Un dernier point doit être souligné : la fonction assignée à la tradition rapportée dans cette société tahitienne dominée. Depuis une dizaine d'années, l'*intelligentsia* (et notamment la jeune *intelligentsia*) met à l'honneur la recherche de la tradition en tant qu'affirmation de la personnalité tahitienne. Dans une société culturellement dominée comme l'a été la formation sociale tahitienne traditionnelle au cours des XIXe et XXe siècles, on peut avancer l'idée que la persistance de l'idéologie *ma'ohi,* le modèle des relations entre le chef polynésien et son peuple, des valeurs comme le prestige constituent au même titre que le maintien de l'usage de la langue, autant de manifestations de refus de l'acculturation et l'on peut à cet égard se demander si ce refus — conscient ou inconscient — n'a pas pour résultat non seulement la conservation de ces thèmes de tahitianité, mais encore l'exaltation de leur manifestation : on ne peut pas écarter l'idée que ces thèmes empruntés pour la plupart à la société ancienne ont connu un développement d'autant plus sensible que la formation traditionnelle se trouvait progressivement dominée et investie à tous les plans : démographique, politique, culturel, religieux.

L'idéologie *ma'ohi* dont nous parlons, la notion de leader polynésien constituent des lignes de force d'une sociologie polynésienne spécifique : la notion de réseau en constitue une autre.

LE PHÉNOMÈNE DE RÉSEAU DANS LA SOCIOLOGIE POLYNÉSIENNE

Dans sa thèse sur la chefferie en Mélanésie du Sud, Jean GUIART souligne l'importance de la notion de réseau pour expliciter les faits d'organisation sociale mélanésienne[13]. L'analyse des faits tahitiens, tant anciens que modernes, permet leur interprétation sous cet aspect et suggère que ce concept explicatif a une extension proprement océanienne.

La parenté ma'ohi moderne en termes de réseau

Phénomène central de la parenté et privilégiant les aspects de génération sur ceux de filiation, le *'opu ho'e,* groupe des *siblings* issus de même père et/ou de même mère, constitue un noyau familial éphémère procédant de noyaux analo-

(13) GUIART J., 1963, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud.*

gues antérieurs, se divisant en noyaux ultérieurs et en relations contemporaines par commune descendance et par alliance avec d'autres noyaux analogues, formant ainsi un réseau formel de parenté. La non-unilinéarité relative de cette dernière, la relativité de l'endogamie, l'importance des faits de résidence comme sur-détermination nécessaire de la parenté sont autant de facteurs qui favorisent l'organisation de celle-ci en réseaux. A l'intérieur de ces réseaux formellement constitués, l'intensité des relations déterminée par la proximité, des intérêts communs (terre par exemple), l'appartenance à un même milieu social, les solidarités ou les affinités découlant d'une commune formation scolaire ou religieuse constituent les éléments déterminatifs de réseaux *réels:* cela revient à rappeler cette réflexion d'un informateur selon laquelle chacun actualise à l'intérieur d'une constellation formelle de parents les liens familiaux qu'il privilégie.

Réseaux fonciers

L'analyse des rapports à la terre à Maatea a montré l'existence de « familles de terres » correspondant aux différents réseaux de parenté qu'illustre le tableau ci-après :

Tabl. 7. — *Réseaux fonciers à Maatea*

Réseaux de parenté	« FAMILLES DE TERRES »											
	S	DS	T	N/U	E	A	36-40	47	Poma-	Dom.	Occup.	Autres
Réseau S	*17*	*14*	5							2		2
Sous-réseau N	3			*7*						1		
Sous-réseau PS	2			1	2				2		1	2
Réseau U												
Sous-réseau M_2 U_2	*9*		2	2						1	1	
'opu ho'e 7-32-35	*5*			2		3						
Sous-réseau I_2 U_2				2		2					3	1
Sous-réseau U_2/U_3	2			*8*		3						1
Réseau T	1		*27*			1			2	3	5	
Réseau E					*4*	*5*					1	
Maisonnées 36, 40	1		2				*21*	2			1	
Maisonnées isolées			1			1		2	1			

Source: Répartition de la terre par maisonnées à Maatea, chap. III.
Notes: Droits des maisonnées sur les terres de Maatea (fréquence); Dom.: terres domaniales; Occup.: terres occupées; les chiffres en italique expriment les fréquences dominantes.

Ces « familles de terres » dénotent des communautés d'intérêts venant interférer avec les différents réseaux de parenté et dessinant à l'intérieur et entre ces réseaux des lignes de force qui en modifient l'efficacité.

Réseaux économiques

L'étude de Maatea met à jour trois types de réseaux :

1. des réseaux de coopération intravillageois associant les maisonnées :

— dans le domaine des subsistances domestiques selon le jeu de différents paramètres (parenté, entraide, réciprocité...) qui manifestent la persistance d'une idéologie polynésienne influençant les comportements *ma'ohi* dans ce domaine,

— dans le domaine du travail autour de chefs de file particulièrement dynamiques dont l'entrepreneur P est un exemple remarquable illustrant le type de ce que j'ai appelé le *chef* ou *leader polynésien ;*

2. des réseaux de travail constitués dans le champ du travail salarié effectué, notamment hors de Moorea, par la polarisation des travailleurs autour de certains entrepreneurs de Tahiti aboutissant au fonctionnement de filières d'embauche spécifiques ;

3. des réseaux de relations économiques au niveau de l'île et débordant du cadre insulaire, associant différents entrepreneurs et entreprises en fonction de différents paramètres familiaux, fonciers, économiques, politiques et constituant, autant sur la base d'oppositions et d'antagonismes que de sympathies et de communautés d'intérêts ou de vues, des factions antagonistes totalisantes et mouvantes. On a ainsi montré, pour Moorea, une polarisation d'intérêts *ma'ohi, demis* et même européens autour de deux pôles antagonistes.

Réseaux anciens

Ces coalitions socio-économico-politiques ne sont pas différentes, dans leur constitution et leur fonctionnement, des alliances politico-militaro-religieuses de Tahiti aux temps anciens, telles qu'on les voit se nouer et se défaire à partir de 1767, date à laquelle on peut élaborer une chronique à peu près valable des événements qui surviennent à Tahiti et Moorea. Deux réseaux sous-tendent ces alliances ou antagonismes anciens :

1. le réseau des principales familles *ari'i* et leurs relations : c'est parce que ces différentes familles se trouvaient ancestralement en inter-relations fréquentes que le thème d'une opposition *Pomare-Teva* demeure en dépit d'écrits récents[14] quelque peu irréel ;

2. le réseau des principaux *marae (marae ari'i)* avec les titres qui leur étaient attachés, les pierres issues d'un *marae*-souche servant de fondation aux *marae* qui en étaient idéologiquement issus.

B. GÉRARD a souligné[15] à la suite de Tati SALMON[16] le double réseau de *marae* qui, à partir de Raiatea de Bora-Bora, tendait à couvrir tout ou partie des îles de la Société et ce thème est repris dans l'article récent de G. CADOUSTEAU[17] pour justifier la légitimité des *ari'i* de Vaiari (Papeari) et de Papara à Tahiti à la suprématie politico-religieuse. Par ailleurs, l'expansion du culte du dieu Oro a

(14) CADOUSTEAU G., 1980, Les Teva, ancienne dynastie tahitienne, *Bull. de la Soc. des Études océaniennes,* n° 212, pp. 727-732.

(15) GÉRARD B., 1974 b, Origine traditionnelle et rôle social des *marae* aux îles de la Société, Cah. O.R.S.T.O.M., Sci. Hum., vol. XI, n°s 3-4, p. 215, notamment tableau II.

(16) SALMON Tati, 1951, L'histoire de Bora-Bora et la généalogie de notre famille du marae Vaiotaha, *Bull. Soc. Et. Océan.,* n° 97.

(17) CADOUSTEAU, 1980, op. cit.

pour effet la constitution d'un nouveau réseau de *marae* se superposant aux réseaux existants et servant de support à de nouvelles ambitions politiques.

En ce qui concerne le pouvoir des *ari'i* à Moorea et à Tahiti, H. ADAMS, Arii TAIMAI, la reine MARAU et G. CADOUSTEAU (Terii Vahine te-tauo-o-te-rai) ont fondé leurs droits politiques sur leur lignée généalogique et le rattachement de cette lignée à un *marae* prestigieux ou tenu pour tel alors qu'en réalité, ces droits ont échu à tel ou tel, non point à cause de ce rattachement, mais parce que l'intéressé faisait parti d'un réseau au sein duquel d'autres avaient potentiellement les mêmes droits mais ne se sont pas trouvés bénéficier, historiquement, de l'avantage somme tout fortuit (guerre, conjonction d'alliances, mainmise sur telle image de dieu, etc.) qui lui a permis de récupérer lesdits droits. Autrement dit, l'idéologie *ari'i* tendait à justifier la détention des titulaires de droits par une légitimité verticale alors que l'accession à ces droits résultait, parmi les titulaires potentiels d'un réseau situé au même horizon, de l'émergence parmi eux d'un plus puissant, d'un mieux placé ou d'un plus chanceux.

ÉVOLUTION, STRUCTURE, DYNAMIQUE, HISTOIRE

Ces considérations de sociologie polynésienne, que l'on vient de développer, reposent sur une lecture structurale de l'évolution tahitienne au détriment de la lecture dynamique effectuée auparavant et aboutissant à dégager différentes formations dans le temps de la société tahitienne en même temps que leurs transitions de l'une à l'autre. Cela montre que l'évolution sociale peut être lue en entier selon plusieurs axes, un axe vertical diachronique privilégiant une lecture en termes dynamiques, un axe horizontal synchronique ouvrant sur une lecture en termes de structure.

Cette double possibilité de lecture des phénomènes sociaux s'inscrit dans le cadre des progrès effectués depuis une trentaine d'années tant par l'analyse structurale que par l'analyse dynamique mais l'on pense que l'étude réalisée ici apporte un peu plus : le recours simultané à ces deux axes d'analyse, l'analyse de structure actuelle servant de « marchepied » à une analyse dynamique dont le recours à l'histoire permet d'étendre considérablement les dimensions temporelles, et qui se trouve, dans le passé ainsi atteint, enrichi par un nouvel usage de l'analyse de structure : l'analyse des structures sociales actuelles, tant dans le cadre limité de la communauté de Maatea qu'au niveau insulaire de Moorea, et projeté dans l'évolution économique, politique et sociale récente, permet d'atteindre la dynamique des systèmes socio-économiques (l'économie des maisonnées, l'économie villageoise, le système du coprah) et par la méthode de l'histoire régressive de faire apparaître la consistance de ce qu'on a appelé la formation sociale tahitienne traditionnelle opposée à une formation nouvelle en cours d'élaboration.

Par la suite, le choix d'une perspective d'investigation résolument historique a permis de faire apparaître cette formation tahitienne traditionnelle comme le dépassement d'une formation ancienne antérieure dont, pour l'analyse de son contenu, on a, du fait de l'indigence des documents la concernant, repris à nouveau l'axe des structures : analyse religieuse, sociale, économique, politique ; le synchronisme cède le pas au diachronique lorsque l'écriture d'une histoire

devient possible avec l'enregistrement de plus en plus serré que procure la multiplication des voyages et des contacts avec Tahiti : c'est la maîtrise de cette histoire qui permet d'évaluer la dynamique de la société ancienne et d'éclairer le passage de cette formation à ce qu'on a appelé la formation traditionnelle.

On a en quelque sorte effectué un jeu entre l'analyse structurale et l'analyse dynamique. Ce jeu n'a été possible — quand choisir l'axe des structures et quand choisir l'axe de la dynamique sociale — que parce que l'on s'était donné un fil directeur supérieur, historique. En ce sens, la présente étude peut être lue comme une histoire privilégiant les faits de dynamique mais recourant aux investigations structurales lorsque c'était nécessaire : pour une perception préliminaire de l'actuel, pour atteindre la substance de la formation ancienne. Le recours à ce jeu dialectique entre les perspectives dynamiques et les perspectives structurales devrait permettre d'avancer dans l'appréhension et la connaissance des problèmes d'évolution des sociétés.

Perspectives

Il nous faut revenir, à présent, sur les interrogations formulées incidemment dans les préliminaires, et concernant la portée de la recherche en sciences humaines en Polynésie centrale. Nous nous limiterons à deux questions : l'intérêt de la présente recherche pour le développement de la Polynésie, la pratique et l'avenir de la recherche en Polynésie.

On s'était donné pour objectif de dégager une dynamique économique spécifique *ma'ohi* susceptible de servir de base au développement du peuple polynésien ou tout au moins tahitien. Cette dynamique paraît pouvoir s'organiser autour de *leaders polynésiens,* utilisant le cadre institutionnel existant (formations séculières dérivées des instances religieuses, *pupu, 'amuira'a* et, depuis 1972, communes de plein exercice), et rassemblant autour d'eux et autour de projets proposés à leur peuple les énergies individuelles nécessaires à la réalisation de ces projets, ce en utilisant les principes de comportements ancestraux compris des Polynésiens (*tauturu, arofa,* solidarités parentales et locales, distribution, prestige collectif, compétitions collectives). Compte tenu des difficultés propres au développement à Tahiti d'une économie capitaliste reposant sur une base productive consistante et suffisante, c'est, nous semble-t-il, par l'exaltation de formes et d'objectifs plus authentiquement *ma'ohi* que les Polynésiens peuvent contribuer à résoudre, au moins en partie, le problème économique auquel ils se trouvent confrontés.

On proposera pareillement, concernant la seconde question que l'on s'est posée, la pratique et l'avenir de la recherche, une solution polynésienne. A l'issue de ce travail, il nous semble que paraissent venus les temps de la quête fine tant sur le passé vécu actuellement par les intéressés que sur le suivi des changements en cours ; et, parallèlement, ceux de la recherche par les autochtones eux-mêmes. La quête sur l'évolution sociale présente est d'ardente nécessité : l'importance du complexe urbain tahitien, les interrogations concernant les problèmes nouveaux à résoudre — emploi, jeunes —, dépendances extérieures, les interférences multiples et de plus en plus serrées, étroites, fréquentes de l'extérieur, la poussée des forces montantes constituent autant d'arguments qui justifient une analyse suivie

de l'évolution en cours. Mais parallèlement, et à mesure que le poids de l'extérieur se fait plus fort sur la vie quotidienne, que le cadre social et la vie sociale se transforment, le souvenir des traditions devient pour les intéressés un besoin : rééquilibrer les effets de la dynamique pesant de l'extérieur par une intensification de la vie intérieure, par la « construction d'une nouvelle tradition ». L'histoire est une création. C'est en se créant une histoire ou, plus exactement, en recréant eux-mêmes leur histoire que les Polynésiens pourront supporter leur insertion dans un monde de plus en plus omniprésent sans cesser d'être eux-mêmes, ce en réalisant une seconde condition, celle d'œuvrer eux-mêmes sur cette histoire. Le temps est venu où la recherche doit être le fait des Polynésiens. On suggère que l'utilité de ce présent travail puisse être d'ouvrir des horizons et de convaincre les Polynésiens de prendre plus complètement en charge leur propre destin. C'est notre vœu.

Bibliographie

La présente bibliographie concerne uniquement les ouvrages, articles et documents qui ont été cités. Les îles de la Société disposent de répertoires, voire d'ouvrages bibliographiques élaborés par d'éminents spécialistes et qui ont été cités et analysés dans le cours du texte. On renvoie également, pour les sigles et abréviations employés dans les références ci-dessous, à la liste des sigles et abréviations exposée au début de l'ouvrage, nous contentant de rappeler seulement le code utilisé pour désigner les périodiques les plus employés:

B.S.E.O. ..... *Bulletin de la Société des Études Océaniennes.*
J.P.H. ..... *The Journal of Pacific History.*
J.P.S. ..... *Journal of the Polynesian Society.*
J.S.O. ..... *Journal de la Société des Océanistes.*
S.S.J. ..... *South Seas Journals.*

RÉFÉRENCES CONCERNANT LA POLYNÉSIE ET L'OCÉANIE

ADAMS (H.), 1964, *Mémoires d'Arii Taimai,* Paris, Publications de la Société des Océanistes, n° 12; traduction de *Memoirs of Arii Taimai e Marama of Eimeo &...,* 1947, New York, Scholars' Facsimiles and Reprints. Introduction de Marie-Thérèse et Bengt DANIELSSON, 168 p., diagr., index, bibliogr., photo hors-texte. L'édition américaine de 1947 est la reproduction de celle de Henri Adams à Paris en 1901.

ADAMS (H.), 1974, *Lettres des mers du Sud,* Paris, Société des Océanistes, n° 34, carte, index, illustr.; traduction notes et introduction de E. DE CHAZEAUX.

AHNNE (E.), 1926, De la coutume du *pii* et des modifications qu'elle apporta au vocabulaire tahitien, *B.S.E.O.,* n° 11, février, pp. 6-10.

ANONYME n.d., *Exposition coloniale de 1889. Les colonies françaises. IV: Colonies et protectorats de l'océan Pacifique... Tahiti...,* Paris, Maison Quantin, 104 p., fig., bibliogr.

ARMSTRONG (W. E.), 1924, Rossel Island Money: a unique monetary system, *The Economic Journal,* vol. XXXIV, september, pp. 423-429. Réédité par G. Dalton en 1967, in *Tribal and peasant economics. Readings in Economic Anthropology,* Garden-City, pp. 246-253.

BANKS (J.), 1963, *The* Endeavour *Journal of Joseph Banks 1768-1771,* edited by J. C. Beaglehole, Sydney (Australia), Angus and Robertson, 2 vol.

BARFF (J.), 1853, *South Seas Letters,* Huahine, 12 april.

BARFF (J.), 1854, *South Seas Letters,* Huahine.

BARRAU (J.), 1961, *Subsistence agriculture in Polynesia and Micronesia,* Honolulu, Hawaii, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 223, 94 p., photos, croquis, index, bibliogr.

BARRAU (J.), 1971, *Plantes utiles de Tahiti,* Paris, Société des Océanistes, dossier 8, 33 p., croquis, photos, couverture en couleur, bibliogr.

BASCOU-BREVANNE (R.), n.d. (1972), *Situation et problèmes démographiques en Polynésie française,* n.l. (Papeete), 14 p. multigr.

BAZIN (M.), n.d., *Polynésie française: situation économique et perspectives d'avenir (1959-1960),* Papeete, Service des Affaires économiques et du Plan, multigr.

BEAGLEHOLE (E.), 1957, *Social change in the South Pacific. Rarotonga and Aitutaki,* London, Georges Allen and Unwin Ltd., 268 p., index.

BELLWOOD (P.), 1975, The Prehistory of Oceania, *Current Anthropology,* vol. 16, n° 1, mars, pp. 9-28, carte, fig., bibliogr.

BEST (E.), 1924, *The Maori,* Wellington, Memoirs of the Polynesian Society, n° 5, 2 vol.

BLOSSOM (T. G.), 1840, *South Seas Letter,* Eimeo, 26 october.

BLOSSOM (T. G.), 1843, *South Seas Letter,* Eimeo, 21 february.

BODIN (V.), 1977, *Tahiti, la langue et la société,* Paris, Université de Paris III, Sorbonne, thèse de doctorat en linguistique.

BONNEAU (R.), 1965, Les problèmes de la tenure des terres en Polynésie française, *Cahiers de Documentation,* n° 4, Papeete.

BOUGAINVILLE (L.-A. DE), 1966, *Voyage autour du monde, suivi du supplément de Diderot,* présentation par Michel Hérubel, Paris, Union générale d'Édition, 506 p.

BOVIS (M. DE), 1909, *État de la société taïtienne à l'arrivée des Européens,* Papeete, Imprimerie du Gouvernement, 66 p. Réédité de la *Revue Coloniale*, 1855, 2e sér., t. XIV, pp. 368-408 et 510-539.

BUCK (P. H.) (*Te Rangi Hiroa*), 1949, *The Coming of the Maori,* Wellington (New-Zeland), Maori Purposes Fund Board and Whitcombe and Tombs Ltd., 1re éd.

BUCK (P. H.) (*Te Rangi Hiroa*), 1952, *Les migrations des Polynésiens,* Paris, Payot, cartes, illustrations. Traduit de: *Vikings of the Sunrise,* Frederik A. Stockes Company, New York, 1938 (réédité en 1959 à Chicago et Londres par The University of Chicago Press), 473 p.

BURROWS (E. G.), 1940, Culture Areas in Polynesia, *J.P.S.*, n° 49, pp. 349-363.

CADOUSTEAU (G.), 1980, Les Teva, ancienne dynastie tahitienne, *B.S.E.O.*, n° 212, t. XVIII, n° 1, pp. 727-732.

CAILLOT (E.), 1909, *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation,* Paris, Ernest Leroux, éditeur.

CAILLOT (E.), 1910, *Histoire de la Polynésie orientale,* Paris, Ernest Leroux, éditeur, 606 p., appendice, pièces justificatives.

CAMBACÉRES (J.-M.), ROBINEAU (Cl.), 1976, Origine géographique de la production des fruits et légumes vendus sur le marché de Papeete, 1974-1975 (Polynésie française), *Cahiers ORSTOM,* série *Sciences humaines,* vol. XIII, n° 4, pp. 357-365, diagr., cartes, tabl.

CARROLL (V.), Ed., 1970, *Adoption in Eastern Oceania,* Honolulu, University of Hawaii Press, Association for Social Anthropology in Oceania, Monograph Series, 1, VIII + 422 p., diagr., fig., tables, notes, référ.

CHABBERT (C.), 1941, *Patua, scènes vécues de Moorea-Tahiti,* Avignon, Les Livres nouveaux, 236 p., carte.

CHABOUIS (L. et F.), 1954, *Petite histoire naturelle des Établissements français de l'Océanie. I. Botanique, II. Zoologie,* Papeete. Réédité (n.d.) par la Société Polynésienne d'Édition, Papeete, 2 tomes, 164 + 198 p., croquis.

CHABOUIS (L. et F.), s.d., *Petite flore de Tahiti,* Paris, Société des Océanistes, Dossier 7, 32 p., croquis, phot.

Circonscription des îles du vent, 1968, Papeete, Polynésie française, Administration des îles du Vent, ronéo.

CLAIRIN (R.), 1971, *Polynésie française. Comparaison des résultats des recensements de 1956, 1961 et 1971 et du dénombrement de 1967,* Paris, I.N.S.E.E.-Direction générale et Division des départements et territoires d'outre-mer, V + 8 p. multigr., tableaux.

CLAIRIN (R.), 1972, La population de la Polynésie française, *Population,* Paris, revue bimestrielle de l'Institut National d'Études Démographiques, n°s 4-5, juillet-octobre, pp. 703-727.

COMMISSION DU PACIFIQUE-SUD, 1973, *Bulletin Statistique,* n° 1, Population 1972, 32 p., tabl., carte sur la couverture.

COOK (Captain J.), 1955-1967, *The Journal of Captain James Cook in his voyages of discovery,* edited from the original manuscripts by J. C. BEAGLEHOLE with the assistance of J. A. WILLIAMSON, J. W. DAVIDSON and R. A. SKELTON, 4 volumes and a portfolio, Cambridge, published by the University Press for the Hakluyt Society, extra-series.
I, 1955, *The voyage of the* Endeavour *1768-1771,* n° 34, 684 p., + a general introduction and an introduction to the 1st voyage, a note on Polynesian history, a textual introduction and a note on the graphic records and... (CCLXXXIII), illustr., cartes, cartes hors-texte, appendices, index;
II, 1961, *The voyage of the* Resolution *and* Adventure *1772-1775,* n° 35, 1022 p.;
III, 1967, *The voyage of the* Resolution *and* Discovery *1776-1780,* n° 36, 2 parts one and two, 718 + 1647 p., and 1955, *Charts and views,* ed. by R. Skelton, 58 pl.

COOK (Captain J.), 1980, *Relations de voyages autour du monde,* Paris, Maspéro, coll. « FM/La découverte », 2 vol.

COPPENRATH (G.), s.d., 1967, *Incidence économique des divers modes de sortie d'indivision aux E.F.O.,* manuscrit inédit, dactyl.

COPPENRATH (G.), *Les Chinois de Tahiti. De l'aversion à l'assimilation 1856-1966,* Paris, Publ. Soc. Océanistes, n° 21, 144 p., tabl., annexes, photos, bibliogr.

CORNEY (B. Gl.), Ed., 1913-1919, *The Quest and Occupation of Tahiti...,* London, Cambridge University Press, 3 vol.

COTTEZ (J.), 1955, Tahiti il y a cent ans. Aperçu rétrospectif des cadres Maori des îles Tahiti et Moorea vers 1855, *B.S.E.O.,* n° 112, t. IX (n° 11), septembre, pp. 434-450.

CROCOMBE (R. G.), 1964, *Land tenure in the Cook Islands,* Oxford University Press, Melbourne, 180 p., cartes, bibliogr., index, glossaire des termes indigènes et techniques.

CROCOMBE (R. G.), Ed., 1971, *Land tenure in the Pacific,* Melbourne, Oxford University Press, 419 p., notes en fin de chapitres, index.

CUZENT (M. G.), 1860, *Tahiti, Recherches sur les principales productions végétales de l'île,* Rochefort, Société d'Agriculture, des Belles-Lettres, Sciences et Arts de Rochefort. Travaux. Année 1859-1860, 275 p.

DANIELSSON (B.), 1956, *Work and Life on Raroia: An acculturation Study from the Tuamotu group, French Oceania,* London, George Allen and Unwin, 244 p., référ., croquis, tabl., diagr., photos, carte, carte hors-texte.

DANIELSSON (B.), 1957, *L'amour dans les Mers du Sud,* Paris, Stock.

DANIELSSON (B.), 1972, La Polynésie in POIRIER et alii, *Ethnologie régionale I.* Afrique, Océanie, Paris, Gallimard N.R.F. « Encyclopédie de la Pléiade », pp. 1236-1329, carte, fig., tabl., bibliogr., tabl. et index en fin du volume.

DAVIDSON (J. M.), 1970, Polynesian outliers and the problem of cultural replacement in small populations, *Studies in Oceanic Cultures History, volume 1,* Honolulu (Hawaii), Bernice P. Bishop Museum, Department of Anthropology, Pacific Anthropological Records, Number 11, R.C. Green and M. Kelly ed., pp. 61-72, tables, références citées à la fin du volume.

DAVIES (J.), 1850, *South Seas Letter,* Haweis' Town, Papara (Tahiti), 30 december.

DAVIES (J.), 1851, *A Tahitian and English Dictionary, with Introductory Remarks on the Polynesian Language and a Short Grammar of the Tahitian Dialect, with an Appendix,* Tahiti, London Missionary Society, V + 40 + 314 + 7 p. Annoté par Louis Drollet.

DAVIES (J.), 1961, *The History of the Tahitian Mission 1799-1830.* With supplementary papers from the correspondence of the Missionaries, Cambridge, published for the Hakluyt Society at the University Press, The Hakluyt Society, second series n° CXVI, edited by

C. W. Newbury with an introduction from him, LIV + 392 p., cartes, index, notes en bas de pages, illustr., cartes hors-texte.

DENEUFBOURG (G.), 1965, Notice explicative sur la feuille Moorea, in *Carte géologique à l'échelle du 1/40.000e : Moorea,* Paris, Territoire de la Polynésie française. Bureau des Recherches géologiques et minières.

DOUMENGE (F.), 1966, *L'homme dans le Pacifique Sud. Étude géographique,* Paris, publications de la Société des Océanistes, n° 19, XVIII + 636 p., cartes, graphiques, photos, index, sélection bibliogr., une carte hors-texte.

ELDER (J.), WILSON (C.), 1804, *L.M.S. Journal Round Eimeo,* 26 janvier-21 février 1804.

ELDER (J.), YOUL (J.), 1805, *L.M.S. Journal Round Eimeo, 11 october-1 november,* Tahiti.

ELLIS (W.), 1972, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois. Polynesian Researches,* Paris, Musée de l'Homme, publications de la Société des Océanistes, n° 25, 2 vol., 947 p., portrait, croquis, planches, tables. Traduction des *Polynesian Researches,* édition de 1853. Précédée d'un portrait de William Ellis de C. Newbury. Remarques liminaires de P. O'Reilly. Première édition en 1829 intitulée: *Polynesian Researches during a residence of nearly 8 years in the Society and Sandwich Islands,* London, Fisher & Jackson, 2 vol., 2e éd. 1831, nouvelle éd. 1853, London, Henry G. Bohn.

EMORY (K.), 1932, *Traditional history of maraes in the Society Islands,* Honolulu, Hawaii, Bernice P. Bishop Museum, unpublished manuscript, 260 + 5 p., dactylogr., tabl., généalogies.

EMORY (K.), 1933, *Stone remains in the Society Islands,* Honolulu, Hawaii, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 116, 182 p., plans, phot., référ.

FAGES (J.), 1968, A propos des résultats statistiques du recensement de 1962 en Polynésie française, *J.S.O.,* t. XXIV, n° 24, pp. 77-95.

FAGES (J.), 1972, La communauté tahitienne de Nouvelle-Calédonie, *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines,* vol. IX, n° 1, « Sociétés et espaces océaniens en transition: Études sociales et économiques en Polynésie orientale et Mélanésie du Sud », pp. 75-86, tabl., diagr., ouvrages et documents consultés.

FAGES (J.), 1974, Migrations et urbanisation en Polynésie française, *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines,* Paris, ORSTOM, vol. XI, nos 3-4, pp. 243-258, cartes, fig., tabl., bibliogr.

FAGES (J.), 1975 a, *Punaauia-Paea. Contact ville-campagne et croissance urbaine de la côte Ouest de Tahiti,* Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et Documents », n° 41, 112 p., sources bibliographiques, planches phot., cartes, fig., diagr., tabl.

FAGES (J.), 1975 b, *Petit atlas de la Polynésie française,* Paris, Société des Océanistes, coll. « Dossiers tahitiens », n° 19, 40 p., cartes, plan, bibliogr., cartogr., phot. Réédit. 1979.

FAGES (J.), 1976, Les Tahitiens de Nouvelle-Calédonie en 1974, *B.S.E.O.,* t. XVI, nos 8-195, juin, pp. 657-697, tabl., bibliogr., annexes.

FAGES (J.), RAVAULT (F.), RINGON (G.), ROBINEAU (Cl.), 1970, *Tahiti et Moorea. Études sur la société, l'économie et l'utilisation de l'espace.* Préface par Gilles Sautter, Paris, ORSTOM, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 4, 183 p., fig. cartes, tables, bibliogr.

FINNEY (B. R.), 1965, *Polynesian Peasants and Proletarians. Socio-economic Change among the Tahitians of French Polynesia,* Wellington, the Polynesian Society Inc., Polynesian Society Reprints, n° 9, 62 p., fig., cartes, pl., référ., tables. (Publication à part de l'article du *Journal of the Polynesian Society,* 1965, Wellington, vol. 74, n° 3, pp. 269-328.)

FINNEY (B. R.), 1973, *Polynesian peasants and proletarians,* Cambridge (Massachussets), Schenkman publishing Company, 147 p., cartes, fig., photos, tables, bibliogr. (reprise de la publication de 1965).

FIRTH (R.), 1936, *We the Tikopia. A sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,*

London, George Allen & Unwin Ltd., 2nd ed., 1957. Ed by Beacon Press, Boston, 1966, Beacon Paperback, n° 164, 488 p., illustr., index.

FIRTH (R.), 1940 a, *The work of the gods in Tikopia,* London, London School of Economics and Political Science, Monographs on Social Anthropology, n°s 1-2.

FIRTH (R.), 1940 b, The Analysis of Mana: an Empirical Approach, *J.P.S.*, n° 49, pp. 483-512.

FIRTH (R.), 1959 a, *Economics of the New Zealand Maori,* Wellington, R. E. Owen, 519 p., tabl., cartes, illustr., bibliogr., index. Publié pour la première fois en 1929 sous le titre: « Primitive Economics of the New Zealand Maori. »

FIRTH (R.), 1959 b, *Social Change in Tikopia. Re-study of a Polynesian Community after a generation,* London, George Allen & Unwin Ltd., 360 p., illustr., tabl., carte, index.

FIRTH (R.), 1965, *Primitive Polynesian Economy,* London, Routledge and Kegan Paul et Hamden (Connecticut), Archon Books, 385 p., index, carte, tabl., fig., illustr., 1re éd. 1939.

FORSTER (J.), *Observations made during a Voyage round the World,* London, 1778.

GARANGER (J.), 1967, Archaeology and the Society Islands, in Genevieve HIGHLAND et alii (ed.), *Polynesian Culture History,* Honolulu (Hawaii), Bernice P. Bishop Museum, special publication 56, pp. 377-396, référ.

GARANGER (J.), 1969 a, L'archéologie et les îles de la Société, *B.S.E.O.*, t. XIV, n°s 7 et 8, n°s 168 et 169, septembre-décembre, pp. 246-271, photos, bibliogr. Publié en anglais en 1967, in Genevieve A. HIGHLAND, Roland W. FORCE, Alan HOWARD, Marion KELLY, Yosihiko H. SINOTO (ed.), *Polynesian culture history. Essays in Honor of Kenneth P. Emory,* Bernice P. Bishop Museum Special Publication 56, Bishop Museum Press, Honolulu, Hawaii, sous le titre: Archaeology and the Society Islands, pp. 377-396, photo, référ.

GARANGER (J.), 1969 b, *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois,* Paris, Société des Océanistes, « Dossiers tahitiens » n° 2, 30 p., carte, croquis, illustr., bibliogr. Réédité en 1979.

GARANGER (J.), 1972 a, *Archéologie des Nouvelles-Hébrides. Contribution à la connaissance des îles du Centre,* Paris, publication de la Société des Océanistes, n° 30, VIII + 406 p., tabl., cartes, graphiques, dessins, phot., index, bibliogr.

GARANGER (J.), 1972 b, Mythes et archéologie en Océanie, *La Recherche*, n° 21, mars, pp. 233-242, photos, cartes, fig., référ., bibliogr.

GARANGER (J.), 1972 c, Archéologie et mise en place des populations de l'Océanie, in Jean POIRIER, *Ethnologie régionale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 33, t. I, pp. 1007-1023.

GARANGER (J.), 1973, Cultural continuity, replacement and contacts in Prehistoric Oceania, *9th International Union for Quaternary Research,* Christchurch (New Zealand).

GARANGER (J.), 1974, La poterie Lapita et les Polynésiens, *J.S.O.*, t. XXX, n°s 42-43, pp. 7-15.

GARANGER (J.), 1975, *Marae* marae ta'ata. Travaux effectués par la mission archéologique ORSTOM-C.N.R.S. en 1973 et 1974, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, R.C.P. n° 259, 87 p. multigr., plans, photos, fig., bibliogr.

GARANGER (J.), 1980, Océanie: Préhistoire et Archéologie, in *Encyclopaedia Universalis,* supplément, vol. 2, pp. 1060-1064, carte, photos, bibliogr.

GARANGER (J.), O'REILLY (P.), POIRIER (J.), 1978, *Tahitiens d'autrefois,* Paris, Nouvelles Éditions Latines, coll. « Dossiers Tahitiens », n° 24, 32 p., illustr.

GAUDILLOT (C.), 1960, *Programme de développement agricole de la Polynésie française. Rapport technique,* Paris, B.D.P.A., Mission d'Inspection dans l'océan Pacifique, 92 p. + notes, multigr., tabl.

GAUGUIN (P.), 1951, *Ancien culte mahorie.* Présentation de l'Ancien culte mahorie par René Huyghe (suivi de:), Paris, Pierre Bérès, 55 p. fac. sim. + 31 p., illustr. en couleur.

GERARD (B.), 1974 a, *Contribution à l'étude des structures lithiques à caractère religieux aux îles de la Société. Ethnologie, Archéologie,* mémoire de stage de l'ORSTOM, Papeete,

ORSTOM (Centre de Papeete), multigr., 136 p., graph., croquis, tabl., photos, cartes et pl. h.t., bibliogr.

GERARD (B.), 1974 b, Origine traditionnelle et rôle social des marae aux îles de la Société, *Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum.,* Paris, ORSTOM, vol. 11, n°s 3-4, pp. 211-226, fig., phot., bibliogr.

GERARD (B.), 1978, Le marae : description morphologique, *Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum.,* vol. 15, n° 4, pp. 407-448, plans, croquis, photos, référ., bibliogr.

GERBAULT (A.), 1941, *Iles de Beauté,* Paris, Gallimard, 229 p.

GERBAULT (A.), 1949, *Un paradis se meurt,* Paris, éd. Self, illustr., carte.

GIFFORD (E.), 1929, *Tongan Society,* Honolulu (Hawaii), Bernice P. Bishop Museum, bulletin 61, 366 p., tabl., index, littérature citée. Réédité en 1971 par Klaus Reprint Co., New York.

GOLDMAN (I.), 1955, Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia, *Amer. Anthropologist,* 57, pp. 680-697.

GOLDMAN (I.), 1957 a, Cultural Evolution in Polynesia. A Reply to Criticism, *J.P.S.,* 66, pp. 156-164.

GOLDMAN (I.), 1957 b, Variations in Polynesian Social Organization, *J.P.S.*, vol. 66, n° 4, december, pp. 374-390.

GOLDMAN (I.), 1960 a, The Evolution of Status system in Polynesia, in *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences,* Philadelphia, The University of Pennsylvania Press.

GOLDMAN (I.), 1960 b, The Evolution of Polynesian Societies, in *Culture in History,* ed. by S. Diamond, New York, Columbia University Press.

GOLDMAN (I.), 1970, *Ancient Polynesian Society,* Chicago, The University of Chicago Press, 672 p., cartes, illustr., annexes, bibliogr., index.

GOO (F. C. C.), BANNER (A. H.), 1963, *A Preliminary Compilation of Tuamotuan Animal and Plant Names,* Honolulu, University of Hawaii, Hawaii Marine Laboratory, multigr.

GRAND (A. R.), s.d., 1964, *L'Indivision foncière et le Développement économique et social en Polynésie française. Paea et Pueu,* Paris, EPHE, Sorbonne (VIe section : Sciences économiques et sociales), 226 p., publié in 1971, *J.S.O.*, t. XXVII, n° 30, pp. 7-29 et n° 31, pp. 171-206, tabl.

GRAND (A. R.), 1981, *Pouvanaa a Oopa et nationalisme à Tahiti,* Paris, Université de Paris, 1 Panthéon-Sorbonne, thèse de Doctorat de IIIe cycle, 504 p., multigr., bibliogr., fig., phot., annexes, lexique.

GREEN (R. C.), GREEN (K.), RAPPAPORT (R. A.), RAPPAPORT (A.), DAVIDSON (J.), 1967, *Archaeology of the Island of Mo'orea. French Polynesia,* New York, The American Museum of Natural History, Anthropological papers, vol. 51, part 2, 229 p., carte, plans, tabl., littérature citée.

GROSSAT (B.), 1979, *Les relations entre démographie et développement : La Polynésie française,* Paris, Université de Paris V, René Descartes, thèse pour le doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences humaines, 2 tomes, 745 p. + annexes, cartes, tabl.

GUESNIER (A.), 1968, *Rapport octobre 1966-février 1968,* Papeete, Service de l'Économie rurale, premier secteur agricole, 117 p. multigr.

GUIART (J.), 1962, *Les religions de l'Océanie,* Paris, P.U.F., coll. « Mythes et religions », 156 p., bibliogr.

GUIART (J.), 1963 a, *L'Univers des formes : l'Océanie,* Paris, Gallimard N.R.F., coll. « l'Univers des formes » dirigée par André Malraux et G. Salles, 462 p., 438 illustr., index, bibliogr., cartes hors-texte.

GUIART (J.), 1963 b, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud,* Paris, Université de Paris,

Institut d'Ethnologie, « Travaux et Mémoires », LXVI, 688 p., tabl., diagr., cartes hors-texte.

GUILCHER (A.), 1969, *L'Océanie*, Paris, P.U.F., coll. « Magellan. La géographie et ses problèmes », 295 p., cartes, fig., photos, bibliogr.

GUILLAUME (M.), 1956, *Étude de l'Économie rurale de l'Océanie française. Rapport de mission,* Papeete, ministère de la France d'Outre-Mer, Direction des Affaires économiques et du Plan, Établissements français de l'Océanie, publication du Service de l'Agriculture et des Eaux et Forêts, n°s 28 et 28 *bis*, Agri P.E. août 1956, 2 tomes, multigr.

GUNSON (N.), WHITE (R. G.), 1962, An account of the *Mamaia* or visionary heresy of Tahiti 1826-1841, *J.P.S.*, 71, pp. 209-253. Publié en français en 1963 sous le titre : « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti 1826-1841 », *B.S.E.O.*, n°s 143-144, t. XII (n°s 6-7), juin-septembre, pp. 233-294.

GUNSON (N.), 1963, A note on the difficulties of ethnohistorical writing with special reference to Tahiti, *J.P.S.*, vol. 72, n° 4, december, pp. 415-419, référ.

GUNSON (N.), 1964, Great women and friendship contract rites in the Pre-Christian Tahiti, *J.P.S.*, 73, pp. 53-69.

GUNSON (N.), 1969, Pomare II of Tahiti and the Polynesian Imperialism, *J.P.H.*, n° 4, pp. 65-82.

HANDY (E. S. C.), 1930, *History and culture in the Society Islands,* Honolulu, Hawaii, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 79, 111 p., cartes, fig., planches, référ. Réimprimé par Kraus Reprint Co., New York, 1971.

HANDY (E. S.C.), 1932, *Houses, Boats and Fishing in the Society Islands,* Bishop Museum, Bull. 90, Hawaii, 1932.

HANSON (A.), 1966, *Continuity and Change in Rapan social organization.* Thèse miméographiée, 384 p., éditée en 1970 sous le titre : *Rapan Lifeways. Society and History on a Polynesian Island,* Boston (Massachusetts), Little Brown and Company, College Division, 227 p., illustr., cartes, bibliogr., trad. en français en 1973 sous le titre : *Rapa. Une île polynésienne : hier et aujourd'hui,* Paris, Société des Océanistes, publication n° 33, 257 p., cartes, fig., tabl., planches, bibliogr. méthodique, analytique et critique par A. Hanson et P. O'Reilly, table analytique.

HENRY (Teuira), 1962, *Tahiti aux temps anciens,* Paris, publications de la Société des Océanistes, n° 1, 670 p., index. Préfaces par J. M. Orsmond, 1848, W. D. Alexander, Honolulu, E. D. Ahnne et Orsmond Henry Walker, Papeete, 1923, J. Franck Stimson, Papeete, 1928. Traduction de l'anglais par Bertrand Jaunez de *Ancient Tahiti* publié par le Bernice Pauahi Bishop Museum, bulletin n° 48, Honolulu, Hawaii, 1928.

HENRY (W.), PLATT (G.), BICKNELL (H.), 1820, *South Seas Letter,* Eimeo.

HIGHLAND (G. A.), FORCE (R. W.), HOWARD (A.), KELLY (M.), SINOTO (Y. H.), ed., 1967, *Polynesian Culture History : Essays in honor of Kenneth P. Emory.* Foreword by Roland W. Force. Preface by Genevieve A. Highland, Honolulu, Hawaii, Bishop Museum Press, Bernice P. Bishop Museum Publication 56, XIX + 594 p., bibliogr. de Kenneth P. Emory, diagr., fig., illustr., index, planches, tables.

HOOPER (A.), 1966, *Marriage and Household Structure in two Tahitian Communities. A thesis....* Cambridge (Massachusetts), Harvard University, Unpublished manuscript, 249 p. dactylogr., cartes, tables, diagr., note sur l'orthographe des mots tahitiens, référ. citées.

HOUSE (W.), s.d., Cf. MITCHELL LIBRARY...

HOWE (W.), 1841, *South Seas Letter,* Afareaitu (Eimeo), 20 october.

HUETZ DE LEMPS (A.), 1963, *L'Océanie française,* Paris, P.U.F., coll. « Que Sais-je ? », 124 p., cartes, fig., tabl., bibliogr. sommaire, 1re éd. 1954.

I.N.S.E.E., 1950, *Résultats du recensement de 1946. Territoires d'outre-mer : Établissements français de l'Océanie :* 1re partie, Population océanienne, Paris, Bulletin mensuel de statistiques outre-mer, supplément série Statistique n° 11.

I.N.S.E.E., 1962, *Résultats statistiques du recensement général de la population de la Polynésie française effectué le 9 novembre 1962,* Paris, Imprimerie nationale, 240 p., tabl., carte.

I.N.S.E.E./F.I.D.E.S., *Résultats du recensement de la population de la Polynésie française. 29 avril 1977. Études,* 231 p. tabl., fig.

JACQUIER (H.), 1949, Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française. *B.S.E.O.,* Papeete, n° 86, (t. VII, n° 16), pp. 584-606.

JULLIEN (M.), 1963, Aspects de la configuration ethnique et socio-économique de Papeete, *Pacific Port Towns and Cities,* Alexander Spoehr (ed.), pp. 47-62.

JULLIEN (M.), 1964, *Inventaire sociologique des foyers de Papeete (Tahiti) 1959-1962,* n.l. (Papeete), ORSTOM, Mission de Polynésie française, 98 p. multigraph., tabl., bibliogr., cartes hors-texte.

KAY (P.), 1963 a, Aspects of Social Structure in a Tahitian Urban Neighbourhood, *J.P.S.*, vol. LXXII, n° 4, pp. 325-371, référ.

KAY (P.), 1963 b, Urbanization in the Tahitian Household, *Pacific Port Towns and Cities,* Alexander Spoehr (ed.), Honolulu, Hawaii, Bishop Museum Press, pp. 63-73, référ.

KEESING (F. M.), 1953, *Social Anthropology in Polynesia. A Review of Research,* London-Melbourne-New York, Oxford University Press. Published under the auspices of the South Pacific Commission, 126 p., carte, selected bibliography, index.

KOOIJMAN (S.), 1964, Ancient Tahiti God-figures, *J.P.S.*, vol. 73, n° 2, june, pp. 110-125, fig.

LABORDE (L.), n.d., *Occupation de l'espace et cadre bâti de Tahiti au XVIIIe siècle,* Paris, Université de Paris VIII, Institut d'Urbanisme, dactyl.

LAGAYETTE (P.), 1973, *Henry Adams et les mers du Sud: « The Memoirs of Arii Taimai »,* Université de Pau et des pays de l'Adour, thèse de doctorat de 3e cycle, 267 p.

LANGDON (R.), 1966, The lost treasure of Afareaitu, *J.P.H.*, vol. 1, pp. 227-231.

LAVONDES (A.), 1968, *Art ancien de Tahiti,* Paris, Société des Océanistes, « Dossiers tahitiens », n° 1, 30 p., illustr., bibliogr., rééd. en 1979.

LAVONDES (A.), 1971, *Le Polynésien et la Mer, catalogue d'une exposition,* Papeete, ORSTOM et Société des Études Océaniennes, 49 p., illustr.

LAVONDES (H.), 1979, Tahiti du fond de soi, *B.S.E.O.*, n° 208, t. XVII, n° 9, pp. 491-507, notes, référ. bibliogr.

LEMAITRE (Y.), 1973, *Lexique du tahitien contemporain: tahitien-français, français-tahitien,* précédé d'indications sur la prononciation et la grammaire tahitienne. Préface de A.-G. Haudricourt, Paris, ORSTOM.

LEVY (R. I.), 1973, *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands,* Chicago and London, University of Chicago Press, 547 p., appendices, glossaire, référ.

LEWTHVAITE (G. R.), 1964, Man and Land in Early Tahiti: Polynesian Agriculture through European Eyes, *Pacific Viewpoint,* 5 (1), pp. 11-34.

LOTI (P.), 1947, *Le mariage de Loti,* Paris, Calmann-Lévy, 250 p.

LUNDSGAARDE (H. P.), 1974, *Land Tenure in Oceania,* Honolulu (Hawaii), The University Press of Hawaii, Association for Social Anthropology in Oceania, monograph series, ASAO Monograph n° 2, 288 p., cartes, fig., tabl., index.

LUOMALA (K.), 1951, *The Menehune of Polynesia and Other Mythical Little People of Oceania,* Honolulu (Hawaii), B.P. Bishop Museum bulletin, n° 203.

MAC ARTHUR (N.), 1968, *Island Populations of the Pacific,* Canberra, Australian National University, Honolulu, University of Hawaii Press, 381 p., cartes, fig., référ., index.

MALINOWSKI (B.), 1921, The Primitive Economics of the Trobriand Islanders, *Economic Journal,* n° 31, pp. 1-15. Version française, in Maurice GODELIER, 1974, *Un domaine contesté:*

l'Anthropologie économique, pp. 80-95. « L'économie primitive des îles Trobriand », Paris-La Haye, Mouton éd.

MALINOWSKI (B.), 1965, *Coral Gardens and their Magics.* Bloomington (Indiana), Indiana University Press, Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics. Traduit en français en 1974 sous le titre : *Les jardins de corail,* Paris, François MASPÉRO, « textes à l'appui ».

MARAU TAAROA, 1971, *Mémoires de Marau Taaroa dernière reine de Tahiti,* traduits par sa fille la princesse Ariimanihinihi Takau Pomare, Paris, Musée de l'Homme, publications de la Société des Océanistes, n° 27, avec une préface de la princesse Takau Pomare, 294 p.

MARINER (W.), 1817, *An account of the natives of the Tonga Islands in the South Pacific Ocean,* compiled and arranged by John Martin from the extensive communications of Mr William Mariner, London, J. Martin, 2 vol., 3e éd. : 1827, Edimburg, Constable Press.

MAUDE (H. E.), 1959, The Tahitian Pork Trade : 1800-1830, *J.S.O.,* t. XV, n° 15, pp. 55-95.

MAUDE (H. E.), 1968, *Of Islands and Men : Studies in the Pacific History,* Melbourne, Oxford University Press, XXII + 397 p., planches, fig., appendices.

MAUER (D.), 1972, *Aimer Tahiti. Tahiti, les yeux ouverts,* Paris, Nouvelles Éditions latines, illustr. hors-texte, lexique.

MAZELLIER (P.) (sous la dir. de), 1978, *Mémorial polynésien,* Papeete, Hibiscus Ed., 6 vol.

MELVILLE (H.), 1951, *Omoo,* Paris, Gallimard, N.R.F.

MERLE (R.), 1962, *L'île,* Paris, Gallimard, N.R.F.

METGE (J.), 1967, *The Maoris of New Zealand,* London, Routledge and Kegan Paul, X + 245 p., illustr., cartes.

MINISTÈRE DE LA FRANCE D'OUTRE-MER, 1950, *Documents et statistiques. IV : La monnaie et le crédit dans les territoires d'outre-mer,* Paris.

MITCHELL LIBRARY [Manuscript C 229], *Transactions on board of the Armed Colonial brig Norfolk at Otaheita 1801 and 1802 by William House.*

MITCHELL LIBRARY [Manuscript ML/MSS/24/5], *Tahiti British Consulate Papers,* vol. 5, In-Letters 1857-1866.

MITCHELL LIBRARY [Manuscript ML/MSS/24/6], *Tahiti British Consulate Papers,* vol. 6, In-Letters 1867-1873.

MOENCH (R. U.), 1963, *Economic Relations of the Chinese in the Society Islands,* Cambridge (Massachusetts), 191 p. multigr.

MOERENHOUT (J.-A.), 1837, *Voyages aux îles du Grand Océan,* Paris, Adrien Maisonneuve. Reproduction de l'édition princeps de 1837 par la Librairie d'Amérique et d'Orient, XV + 569 + 519 p., table, carte hors-texte.

MORRISON (J.), 1966, *Journal de James Morrison, second maître à bord de la « Bounty ».* Traduit de l'anglais par B. JAUNEZ, Paris, Musée de l'Homme, publications de la Société des Océanistes, n° 16, Papeete, Société des Études océaniennes, XXIII + 211 p., frontispice.

NEWBURY (C. W.), 1960, L'administration de l'Océanie française de 1849 à 1866 : la transformation du protectorat, *Revue française d'Histoire d'outre-mer,* Paris, t. XLVI, nos 163-165, pp. 97-154.

NEWBURY (C. W.) (ed.), 1961, Cf. J. DAVIES, 1961.

NEWBURY (C. W.), 1967 a, Aspects of cultural change in French Polynesia : the decline of the Arii, *J.P.S.,* vol. 76, n° 1, march, pp. 7-26, référ. Réédité en 1967, in *Polynesian Society Reprint no 15,* Wellington, The Polynesian Society, pp. 1-20, référ.

NEWBURY (C. W.), 1967 b, *Te Hau Pahu rahi.* Pomare II and the concept of Inter-Island government in Eastern Polynesia, *J.P.S.,* 76, 4, december, pp. 477-514, diagr., référ., carte hors-texte, appendices contenant *Mare's evidence* (1845) et *Matatore's evidence*

(1845). Réédité en 1967, in *Polynesian Society Reprint,* n° 15, Wellington, The Polynesian Society, pp. 21-58, référ., diagr., appendices.

NEWBURY (C. W.), 1973, Resistence and collaboration in French Polynesia: The Tahitian War, 1844-7, *J.P.S.,* The Polynesian Society, vol. 82, n° 1, march, pp. 5-27, référ.

NEWBURY (C. W.), 1980, *Tahiti Nui, Change and Survival in French Polynesia, 1767-1945,* Honolulu (Hawaii), University Press of Hawaii, 380 p., cartes, illustr., bibliogr., index.

OLIVER (D. L.), 1952, *Les îles du Pacifique. L'Océanie des temps primitifs à nos jours.* Paris, Payot, Bibliothèque géographique. Traduit de l'anglais par R. Jouan, 366 p., tabl., dessins, cartes, référ.

OLIVER (D. L.), 1967, Friendship Pacts in Ancient Tahiti, in Genevieve HIGHLAND et alii (ed.), *Polynesian Culture History,* Honolulu (Hawaii), Bishop Museum, special publication 56, pp. 439-450, Littérature citée.

OLIVER (D. L.), 1974, *Ancient Tahitian Society,* Honolulu (Hawaii), The University Press of Hawaii, 3 vol., 1419 p., cartes, fig., diagr., photos, pl. hors-texte, notes, bibliogr., index des sujets, des lieux et des noms.

O'REILLY (P.), TESSIER (R.), 1962, *Tahitiens. Répertoire bibliographique de la Polynésie française,* Paris, publications de la Société des Océanistes, n° 10, Musée de l'Homme, 435 p., illustr. et portraits, tables. Augmenté d'un supplément de Patrick O'Reilly, 1966, publications de la Société des Océanistes, n° 17, Paris, Musée de l'Homme, 103 p., portraits, tables. Seconde édition mise à jour et augmentée, 1975, *Tahitiens. Répertoire biographique de la Polynésie française,* Paris, Société des Océanistes, n° 36, 670 p., supplément, illustr. et portraits, tables.

O'REILLY (P.), REITMAN (E.), 1967, *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française,* Paris, Musée de l'Homme, publications de la Société des Océanistes, n° 14, 1046 p., index analytique, liste des publications périodiques, liste des navires cités.

ORLIAC (C.), 1982, *Matériaux pour l'étude des habitations préhistoriques à Tahiti,* thèse pour le doctorat de 3e cycle, Paris I, 1982.

OTTINO (P.), 1965, *La pêche au grand filet* ('upe'a rahi) *à Tahiti,* Paris, ORSTOM, Cahiers ORSTOM. Sciences humaines, vol. II, n° 2, 75 p., carte, tabl., croquis, index, bibliogr.

OTTINO (P.), 1967, Early 'ati of the Western Tuamotus, *Polynesian Culture History. Essays in Honor of Kenneth P. Emory* (ed. by Genevieve A. HIGHLAND, Roland W. FORCE, Alan HOWARD, Marion KELLY, Yosihiko H. SINOTO), Honolulu (Hawaii), Bishop Museum Press, Bernice P. Bishop Museum Special publication 56, pp. 451-481, carte, diagr., littérature citée.

OTTINO (P.), 1970 a, Adoption in Rangiroa, in Vern CAROLL (ed), *Adoption in Eastern Oceania,* Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 88-118.

OTTINO (P.), 1970 b, Les fare tupuna ou « maisons de famille » en Polynésie orientale, *L'Homme,* X, 2, avril-juin, pp. 45-58.

OTTINO (P.), 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien,* préface de Georges Condominas, Paris, éditions Cujas, 530 p., carte, diagr., annexes, glossaire, index, bibliogr. Compte rendu par Cl. Robineau, 1976, in *J.S.O.*, Paris, Musée de l'Homme, n° 50, t. XXXII, mars 1976, pp. 121-128.

Pacific Islands Year Book, 1963, Sydney, Pacific Publications Pty. Ltd., 9th edition, 495 + 156 p. Originally compiled by R. W. Robson, FRGS. Editor of the 9th edition: Judy Tudor.

Pacific Islands Year Book, 1972, Sydney, Pacific Publications (Australia) Pty. Ltd., 11e ed., 542 p., cartes, tabl., carte hors-texte, index.

PANOFF (M.), 1962, Mariage et résidence dans trois districts de Polynésie française, *B.S.E.O.*, n° 140 (t. XII, 3), pp. 129-135.

PANOFF (M.), 1964 a, *Les structures agraires en Polynésie française. Rapport d'une mission effectuée dans le cadre de l'ORSTOM 1961-1963* (Paris), Ecole Pratique des Hautes Études,

V[e] et VIe sections. Centre documentaire pour l'Océanie, Rapports et documents I, 147 p., multigraph., tabl., cartes, bibliogr. Repris, in *La terre et le pouvoir en Polynésie,* thèse pour le doctorat de 3e cycle, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Paris, 1966. Ensemble repris dans *La terre et l'organisation sociale en Polynésie,* Payot, Paris, 1970, 286 p.

PANOFF (M.), 1964 b, L'ancienne organisation cérémonielle des Samoa occidentales, *L'Homme,* vol. 4, n° 2.

PANOFF (M.), 1965, Tahiti et le mythe de l'Indépendance, *Les temps modernes,* n° 225, février.

PANOFF (M.), 1966, Un demi-siècle de contorsions juridiques en Polynésie française, *J.P.H.,* vol. 1, pp. 115-128.

PANOFF (M.), 1970, Cf. PANOFF (M.), 1964.

PAPY (R.), 1951-1954, *Tahiti et les îles voisines. La végétation des îles de la Société,* Toulouse, travaux du Laboratoire forestier de Toulouse, 384 p., illustr., diagr., cartes, pl. et cartes hors-texte.

PAWLEY (A.), 1967, The Relationships of Polynesian Outlier Languages, *J.P.S.,* vol. 76, n° 3, pp. 259-296, 1 carte dans le texte.

PETARD (P.-H.), n.d., *Quelques plantes utiles de la Polynésie française: Ptéridophytes et Monocotylédones* (Marseille), Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie, 104 p., index, bibliogr., photos, croquis.

PLATT (G.), 1854, *South Seas Letter,* Raiatea.

POIRIER (J.), 1972 [sous la direction de], *Ethnologie régionale 1. Afrique Océanie,* Paris, Gallimard N.R.F., « Encyclopédie de la Pléiade », 1608 p., cartes, fig., tabl., index, bibliogr.

Polynésie française, 1963, *Étude préliminaire pour le plan quinquennal de développement de l'économie agricole 1964-1968,* Papeete, publication du Service de l'Agriculture et des Eaux et Forêts, 2 tomes, multigr., 129 + 293 p.

Polynésie française, Service des Affaires administratives, GN/ET, *Résultats du dénombrement de la population effectué en 1967,* 7 p. dactylogr., tabl.

Polynésie française, Service des Affaires administratives, *Résultats du dénombrement de la population effectué en 1967: répartition de la population par sexe et groupe d'âge,* 15 p. multigr., tabl.

Polynésie française, *Recensement du 8 février 1971* (4 fascicules: *Données individuelles, Données collectives, Le logement, La construction),* Service du Plan, Statistique, 127 + 90 + 101 + 139 p. multigr., tabl.

Polynésie française, Service du Plan, Section d'Études statistiques, RBB/ST, s.d., *Recensement de la Polynésie française 1971,* n° 1, 9 p. multigr., tabl.

Polynésie française, Service du Plan, Section d'Études statistiques, RBB/ST, s.d., *Enseignements sur l'étude des mouvements naturels de la population de Polynésie française,* n° 1, 4 p. multigr.

Population..., résultats par section de commune, recensement de la Polynésie française, 29 avril 1977, INSEE/FIDES, 7 p. multigr., tabl.

RAVAULT (F.), 1967, *Maharepa. Étude de structure agraire,* Paris, ORSTOM, 113 p. multigr., tabl., diagr., cartes hors-texte.

RAVAULT (F.), 1972, L'origine de la propriété foncière des îles de la Société (Polynésie française): essai d'interprétation géographique, *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.,* Paris, ORSTOM, vol. IX, n° 1, pp. 21-24.

RAVAULT (F.), 1980, *Papeari. L'organisation de l'espace dans un district de la côte Sud de Tahiti,* Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et Documents », n° 126, 196 p., cartes, fig., tabl.

République française. Territoire de la Polynésie française. *Recensement général de la population*

(décembre 1956). Résultats définitifs, Service de Statistiques chargé des Relations et de la Coopération avec les États d'outre-mer, Paris, décembre 1960.

République française. Ministère des Départements et Territoires d'outre-mer. Territoire de la Polynésie française, 1968, *Les budgets familiaux en Polynésie française 1967-1968,* Paris, Société d'Études pour le Développement économique et social, 2tomes, multigr., 309 + 307 p., carte, graphiques, tabl.

REY-LESCURE (P. H.), 1970, *Abrégé d'histoire de Tahiti et des archipels de la Polynésie française,* 2e édition, Papeete-Tahiti, Librairie Klima, 124 p., annexes, bibliogr.

RIBOURT (P.), 1863, État de l'île Tahiti durant les années 1847-1848, *Annuaire de Tahiti,* Papeete, pp. 302-324. Publié pour la première fois en 1850 dans la *Revue Coloniale,* Paris.

RINGON (G.), 1968, *Changements sociaux à Afareaitu,* Papeete, ORSTOM, 76 p. dactyl., publié en 1970 sous le titre: « Mutations et changements sociaux dans un village de Polynésie française, district d'Afareaitu », Moorea in *J.S.O.,* 28, tome XXVI, septembre 1970, pp. 177-234, tabl., bibliogr. Résumé dans: « Mutations et changements sociaux dans deux districts de Moorea: Étude comparative d'Afareaitu et de Paopao », in FAGES J. et alii, 1970, *Tahiti et Moorea. Étude sur la société, l'économie et l'utilisation de l'espace,* Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, n° 4, livre II, pp. 72-100, bibliogr., plans hors-texte.

RINGON (G.), 1969, Vaitupa, étude d'un quartier de migrants ruraux en milieu urbain, in *Rénovation urbaine, agglomération de Papeete,* Papeete, territoire de la Polynésie française, SCET-COOP/SETIL, pp. 54-74. Publié en 1971 dans le *J.S.O.,* n° 32, t. XXVII, pp. 235-250 sous le titre: « Vaitapu un quartier de migrants dans la zone urbaine de Tahiti ».

RINGON (G.), 1970 a, Mutations et changements sociaux dans un village de Polynésie française, district d'Afareaitu, Moorea, *J.S.O.,* n° 28, t. XXVI, pp. 177-234, tabl., bibliogr.

RINGON (G.), 1970 b, « Mutations et changements sociaux dans deux districts de Moorea: étude comparative d'Afareaitu et de Paopao », in FAGES J. et alii, *Tahiti et Moorea. Étude sur la société, l'économie et l'utilisation de l'espace,* Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et Documents », n° 4, livre II, pp. 72-100, bibliogr., plans hors-texte.

RINGON (G.), 1971, *Une commune de Tahiti à l'heure du Centre d'Expérimentations du Pacifique: Faaa. Une sociologie du présent,* Paris, ORSTOM, 1971, 226 p. multigr., tabl., cartes, ouvrages cités, documents concernant la Polynésie, carte hors-texte.

RINGON (G.), 1972, Les changements d'une commune de Tahiti entre 1960 et 1970: Faaa, suivi de: Une minorité européenne dans le Pacifique: les Français à Tahiti, *Cah. ORSTOM. Sci. hum.* « Sociétés et espaces océaniens en transition. Études sociales et économiques en Polynésie orientale et Mélanésie du Sud », vol. 9, n° 1, pp. 25-40 et 41-48.

ROBINEAU (Cl.), 1966, L'étude des phénomènes économiques traditionnels et ses problèmes, *Bulletin de liaison des Sciences humaines,* Paris, ORSTOM, n° 4, février 1966, multigr., pp. 1-21.

ROBINEAU (Cl.), 1968, Économie ostentatoire chez les Polynésiens: l'exemple des îles de la Société, *Économies et sociétés. Économie, Ethnologie, Sociologie,* Genève, Librairie Droz, Cahiers de l'I.S.E.A., t. II, n° 4, avril, vol. 11, pp. 819-832, fig.

ROBINEAU (Cl.), 1969, *Mo'orea, 1968. Une économie en transition: du coprah au tourisme,* Tahiti, ORSTOM, Centre de Papeete, publication provisoire, 99 p. multigr., cartes, diagr., tabl., documents annexes, liste des ouvrages et documents cités, liste des termes vernaculaires et locaux employés, tables, carte hors-texte. Repris (excepté pour les documents annexés) in FAGES et alii, 1970, livre I, pp. 40-46, livre II, pp. 33-71.

ROBINEAU (Cl.), 1970 a, Surplus ou dynamique de groupe, un exemple polynésien, *Cahiers internationaux de sociologie,* Paris, P.U.F., vol. 49, pp. 111-132.

ROBINEAU (Cl.), 1970 b, Papeete, pôle régional. Papeete et les îles extérieures. Dynamismes économiques tahitiens, contribution à l'étude de l'économie polynésienne, Moorea (introduction à l'étude de Moorea), Moorea 1968. Une économie en transition. Du

coprah au tourisme, in FAGES et alii, *Tahiti et Moorea. Études sur la Société, l'Économie et l'Utilisation de l'Espace,* Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, 4, I, pp. 13-17, 40-46, II, pp. 1-28, 29-30, 33-71, diagr., cartes, tabl., bibliogr., listes des termes utilisés localement, tables, carte hors-texte.

ROBINEAU (Cl.), 1975 a, *Papeete, premier marché de Tahiti,* Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et Documents » de l'ORSTOM, n° 44, cartes, plans, diagr., tabl., annexes, glossaire, référ., pl. hors-texte, 134 p.

ROBINEAU (Cl.), 1975 b, The Tahitian Economy and Tourism in *A New Kind of Sugar: Tourism in the Pacific,* Honolulu, East-West Center, ed. by Ben R. Finney and Karen Watson, pp. 61-76, tabl., graph., cartes, notes, bibliogr.

ROBINEAU (Cl.), 1976, Compte rendu de OTTINO Paul, « Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien », *J.S.O.,* n° 50, t. XXXII, mars, pp. 121-128.

ROBINEAU (Cl.), 1977 a, Takapoto. Étude socio-économique, *J.S.O.*, t. XXXIII, n° 54-55, mars-juin, pp. 3-37, cartes, fig., tabl., annexes, référ.

ROBINEAU (Cl.), 1977 b, Reproduction sociale ou changement en Polynésie orientale. Le cas tahitien, in *Essais sur la Reproduction des Formations sociales dominées,* Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et Documents », n° 64, pp. 159-162, cartes, fig., référ.

ROBINEAU (Cl.), 1978, Réciprocité, redistribution et prestige chez les Polynésiens des îles de la Société, *J.S.O.*, t. XXXIX, n° 61, pp. 161-168, référ. Publié en anglais en 1976 sous le titre : « Reciprocity, Redistribution and Prestige among the Polynesians of the Society Islands », in David C. PITT (ed.), *Development from Below. Antropologists and Development Situations,* The Hague and Paris, Mouton, « World Anthropology », pp. 187-202, référ.

ROBINEAU (Cl.), 1982, Découverte et connaissance des Polynésiens des îles de la Société. Les Espagnols à Tautira et le journal de Maximo Rodriguez, référ., publié dans les « Actes de la Table ronde » du C.N.R.S. *Importance de l'exploration au siècle des Lumières,* Paris, 8-9 décembre 1978, pp. 151-160.

ROBINEAU (Cl.), s.d., *Moorea,* Paris, Société des Océanistes, dossier 10, 32 p., carte, illustr., bibliogr., sommaire. Deux éditions, en français et en anglais. Réédité en 1979 en français et en anglais.

RODRIGUEZ (M.), 1930, *Journal de Maximo Rodriguez,* Papeete, Imprimerie du Gouvernement, 137 p.

ROUCAUTE (J.), 1951, *La réglementation foncière et les différents domaines dans le Territoire des E.F.O.,* manuscrit dactylogr., non publié. Papeete, Service des Domaines et du Cadastre.

SAHLINS (M.), 1955, Esoteric Efflorescence in Easter Island, *Amer. Anthropologist,* vol. 57, pp. 1045-1052.

SAHLINS (M.), 1957, Differenciation by Adaptation in Polynesian Societies, *J.P.S.*, vol. 66, pp. 291-300.

SAHLINS (M.), 1958, *Social stratification in Polynesia,* Seattle, University of Washington Press, American Ethnological Society Monograph Series, M-29, 306 p., annexes, glossaire, bibliogr., index.

SAHLINS (M.), 1961, The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion, *Amer. Anthropologist,* vol. 63, pp. 322-345.

SAHLINS (M.), 1963, Poor man, Rich man, Big man Chief: Political types in Melanesia and Polynesia, *Comparative Studies in Society and History,* n° 5, pp. 285-300.

SALMON (E.), 1964, *Alexandre Salmon (1820-1866) et sa femme Ariitaimai (1821-1897). Deux figures de Tahiti à l'époque du Protectorat,* Paris, Musée de l'Homme, publications de la Société des Océanistes, n° 11, 200 p., planches et tableau généalogique hors-texte.

SALMON (Tati), 1951, L'histoire de l'île de Bora-Bora et la généalogie de notre famille du marae

Vaiotaha, B.S.E.O., n° 97, t. VIII (n° 8), décembre, pp. 315-330. Manuscrit de 1904 traduit de l'anglais.

SAMPSON (C. A.) (v. SIMPSON).

SCHMITT (R. C.), 1966, Recensements officiels de la Polynésie française : une bibliographie, *B.S.E.O.*, t. XIII, pp. 651-656.

SEGALEN (V.), 1956, *Les Immémoriaux*, Paris, Plon, « Terre humaine », 279 p., illustr., cartes, référ.

SEGUIN DES HONS (B.), *Polynésie française. Rapport sur la situation économique du Territoire de 1960 à 1962*, dit *Rapport Seguin des Hons*, (Papeete), Service des Affaires Économiques et du Plan, multigr., tabl.

SERVICE HYDROGRAPHIQUE DE LA MARINE, 1876, *Océan Pacifique, Tahiti et Moorea*, Paris, carte n° 3500 à l'échelle de 1/100870e.

SERVICE HYDROGRAPHIQUE DE LA MARINE, 1886, *Océan Pacifique. Archipel de la Société. Ile Moorea*, Paris, carte n° 4118 à l'échelle de 1/30140e.

SIMPSON (C. A.), 1973, Tahiti. George Pritchard et le « mythe » du « Royaume missionnaire », *J.S.O.*, Musée de l'Homme, 38, t. XXIX, mars 1973, pp. 57-68, bibliogr.

SMITH (P.), 1910, *Hawaiki : The Original Home of the Maori*, London, Whitcomb and Tombs, 3e éd.

SPENCER (G.), 1853, *South Seas Letter*, Papeete, 11 march.

Statistiques agricoles 1954, 1954, Papeete, bibliothèque du Service de l'Économie rurale de la Polynésie française, n° 1034, multigr.

SUGGS (R. C.), 1962, *Les civilisations polynésiennes*, Paris, « La Table Ronde », 272 p., illustr., bibliogr. Traduction de : *The Island Civilizations of Polynesia*, New American Library of World Literature, 1960, 254 p., illustr., pl., cartes, bibliogr.

TAYLOR (C. R. H.), 1951, *A Pacific Bibliography. Printed Matter relating to the Native People of Polynesia, Melanesia and Micronesia*, Wellington, Polynesian Society, coll. « Memoirs of the Polynesian Society », vol. 24, XXIX + 492 p., front., carte hors-texte, rééd. 1965, Oxford, Clarendon Press.

TEISSIER (R.), 1953, Étude démographique sur les établissements français de l'Océanie, de Cook, au recensement des 17-18 septembre 1951, *B.S.E.O.*, n° 102, t. IX (n° 1), mars 1953, pp. 6-31, tabl., référ.

TEISSIER (R.), 1978, Chefs et notables des établissements français de l'Océanie au temps du Protectorat, *B.S.E.O.*, n° 202, t. XVII, n° 3, mars, pp. 1-139, généalogie, sources, portraits, table alphabétique.

TEPANO JAUSSEN (Mgr), 1949, *Grammaire et dictionnaire de langue maorie*, Braine-le-Comte (Belgique), Zech et fils. Rééd. 1969 sous le titre : *Grammaire et dictionnaire de la langue tahitienne*, Papeete, Archevêché de Papeete, 336 p.

TERII-VAHINE-TE-TAUO-O-TE-RAI (nom de l'auteur orthographié dans l'article), 1970, Marama, famille puissante et très ancienne des mers du sud, *B.S.E.O.*, t. XIV, nos 11 et 12, nos 172-173, pp. 397-400.

TERII-VAHINE-I-TE-TAUO-O-TE-RAI I TAFANA I AHURAI MAI ARII CADOUSTEAU, 1978, L'agression Pomare et l'usurpation du pouvoir, *B.S.E.O.*, n° 204, t. XVII, n° 5, pp. 295-305, généalogies.

THOMAS (W. L.), 1965, The variety of physical environments among Pacific Islands, *Man's place in the Island Ecosystem*, A Symposium edited by F. R. Fosberg, Honolulu (Hawaii) Bishop Museum Press.

T'SERSTEVENS (A.), 1950, *Tahiti et sa couronne*. T. I : *Tahiti-Moorea. Les Polynésiens*. T. II : *Marquises - Sous-le-Vent - Australes - Tuamotu*, Paris, Albin Michel, 396 + 405 p., notes et commentaires, glossaire, illustrations, planches, carte.

TYERMAN (D.), BENNET (G.), 1831, *Journal of Voyages and Travels by the Rev. Daniel Tyerman and Georges Bennet... between the Years 1821 and 1829,* Montgomery J. éd., London, 2 vol. Publié à nouveau en 1832, en trois vol., à Boston par Crocker and Biewster.

VALENZIANI (C.), 1940, *Renaissance démographique en Océanie française,* Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione, Roma, Consorzio nationale, ser. III, 3, 216 p.

VALENZIANI (C.), 1949, Enquête démographique en Océanie française, *Population,* Paris, 4, pp. 93-114.

VERIN (P.), 1962, Travaux archéologiques en Polynésie française pendant l'année 1961-1962, *B.S.E.O.,* t. XII, n° 4, n° 141, pp. 67-68.

VINCENDON-DUMOULIN (A.), DESGRAZ (C.), 1844, *Iles Taïti. Esquisse historique et géographique précédée de considérations générales sur la colonisation française dans l'Océanie,* Paris, Arthus Bertrand éd., Librairie de la Société de Géographie, 2 vol., 998 p.

WALLIS (S.), 1774, Relation d'un voyage fait autour du monde dans les années 1766, 1767 et 1768..., in J. HAWKESWORTH, *Relation des voyages entrepris par ordre de S.M. Britannique pour faire des découvertes dans l'hémisphère méridional,* traduit de l'anglais, Paris, Saillant et Nyon, Panckoucke, tome deuxième (in 4°).

WILLIAMSON (R. W.), 1967, *The Social and Political Systems of Central Polynesia,* Oosterhout N.B. (The Netherlands), Anthropoligical Publications, 3 vol., XXVIII + 438 + 493 + 487 p., cartes, bibliogr., index, 1re édition, 1924, Cambridge (England), Cambridge University Press.

WILSON (J.), 1968, *A Missionnary voyage to the Southern Pacific Ocean 1796-1798.* Introduction par Irmgard Mosehner, New York and London, Frederick A. Praeger, C + 420 p., appendice, bibliogr., illustr., cartes. Précédé d'un « Preliminary Discourse » (de S. Greathed). (Reproduction de l'original publié à Londres par T. Chapman pour la Société missionnaire en 1799.)

YOUNG (J. L.), 1947, Histoire locale: Atimaono, *B.S.E.O.,* n° 79 (juin), pp. 324-333 et n° 80 (septembre), pp. 361-366. Manuscrit traduit par J. Laguesse; ce manuscrit avait été déjà traduit et publié (*B.S.E.O.,* n° 60, pp. 728-733 et n° 61, pp. 768-778, 1937).

RÉFÉRENCES CITÉES D'ORDRE GÉNÉRAL OU DIVERSES

AUGÉ (M.), 1969, *Le rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian,* Paris, ORSTOM, Mémoire n° 34, 264 p., cartes, fig., tabl., bibliogr., glossaire.

BALANDIER (G.), 1967, *Anthropologie politique,* Paris, P.U.F., Le Sociologue, coll. « SUP », 12, XI + 240 p., fig., tables, bibliogr., index.

BALANDIER (G.), 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales,* Paris, P.U.F., Bibliothèque de Sociologie contemporaine, 334 p., index, bibliogr. terminologique.

BALANDIER (G.) [sous la direction de], 1956, « *Tiers Monde* ». *Sous-développement et développement,* Paris, P.U.F., Cahier de l'I.N.E.D., n° 27.

BALANDIER (G.), PAUVERT (J.-Cl.), 1952, *Les villages gabonais...,* Brazzaville, Mémoires de l'Institut d'Études centrafricaines, n° 5, 92 p., fig., illustr., bibliogr., sommaire.

BARTON (R. F.), 1922, Ifugao Economics, *University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology,* Berkeley, XV, 5, pp. 385-446.

BOHANNAN (P.), 1959, The Impact of Money on a African subsistence economy, *Journal of Economic History,* XIX, n° 4, pp. 491-503. Réédité par G. Dalton en 1967, in *Tribal and peasant economics. Readings in Economic Anthropology,* Garden City (New York), The Natural history Press, pp. 123-135.

BRAUDEL (F.), 1958, Histoire et Sociologie, in GURVITCH G. et alii, *Traité de Sociologie,* I, Paris, P.U.F., « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », pp. 82-98, bibliogr. sélectionnée.

CHESNEAUX (J.), 1976, *Du passé faisons table rase?* Paris, F.M./petite collection « Maspéro », n° 104, 191 p.

CHESNEAUX (J.), PARAIN (Ch.), SURET-CANALE (J.) et alii, 1967, *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique,* Paris, La Nouvelle Critique, « Recherches internationales à la lumière du Marxisme », Cahier 57-58, janvier-avril, 344 p., bibliogr.

CHEVALIER (L.), 1952, *Madagascar. Population et ressources,* Paris, P.U.F., Cahiers de l'I.N.E.D., n° 15.

CHILDE (V. G.), 1946, *What happened in History,* London, Penguin Books Ltd.; traduit en français et publié en 1961 sous le titre: *De la préhistoire à l'histoire,* Paris, B. Arthaud. Publié en 1963 à Paris par Gallimard, coll. « Idées », 363 p. + tabl. synoptique.

CONDOMINAS (G.), 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar-Luk, village Mnong Gar,* Paris, Mercure de France, 493 p., photos, cartes, dessins, glossaire, index.

CONDOMINAS (G.), 1965, *L'exotique est quotidien. Sar-Luk, Viêt-nam central,* Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 538 p., illustr., cartes, notes, glossaire, index.

CONDOMINAS (G.), 1980, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est,* Paris, Flammarion, 542 p., cartes, tabl., fig., photos, index, glossaire, référ., bibliogr. dans le texte.

CRESSWELL (R.), 1969, *Une Communauté rurale de l'Irlande,* Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, t. LXXIV, 571 p.

CRESSWELL (R.), 1975, « Le Laboratoire de l'ethnologue », in Histoire et méthodes, in CRESSWELL et alii, *Éléments d'Ethnologie,* vol. I, pp. 21-23.

DALTON (G.), 1969, Theoretical Issues in Economic Anthropology, *Current Anthropology,* February, vol. 10, n° 1, pp. 63-102, tabl., fig., référ. citées. Discussion et critique à la suite de l'article et, notamment, critique de A. G. Frank, p. 67. Réponse de G. Dalton à la critique de Frank, in *Current Anthropology,* n° 12, vol. 2, 1971, p. 237.

DURKHEIM (E.), 1960, *De la division du travail social,* Paris, P.U.F., coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ».

EINZIG (P.), 1949, *Primitive Money in its Ethnological Historical and Economic Aspects,* London. 1966, 2nd ed., Oxford and New York, Pergamon Press, 557 p., bibliogr., index.

ENGELS (F.), 1966, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État,* Paris, Éditions Sociales.

EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1960, *Social Anthropology,* London, Cohen and West Ltd., 134 p., bibliogr. sélect. Publié pour la première fois en 1951.

FREEMAN (J. D.), 1961, On the Concept of the Kindred, *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* London, vol. 91, n° 2, pp. 192-220.

GARAUDY (R.) et alii., 1969, *Sur le mode de production asiatique,* Paris, Éditions Sociales, Centre d'études et de recherches marxistes, 347 p., bibliogr.

GODELIER (M.), 1965, Objet et méthode de l'Anthropologie économique, *L'homme, revue Française d'Anthropologie,* Paris, avril-juin, t. V, n° 2, Mouton and C°, pp. 32-91. Repris en 1969, in *Rationalité et irrationalité en économie,* Paris, François Maspéro (2e éd., 1971, t. II, pp. 131-209).

GODELIER (M.), 1969, *Rationalité et irrationalité en économie,* Paris, François Maspéro. Réédité en 1971, in « F.M./Petite collection Maspéro », 2 tomes, nos 81-82, 121 + 213 p.

GODELIER (M.), 1970, *Sur les sociétés capitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine,* Paris, Éditions Sociales, Centre d'études et de recherches marxistes, 415 p.

GODELIER (M.), 1974, *Un domaine contesté: L'anthropologie économique. Recueil de textes,* Paris-La Haye, Mouton éd., 374 p., bibliogr.

GURVITCH (G.), 1950, *La vocation actuelle de la Sociologie,* Paris, P.U.F., « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 607 p.

GURVITCH (G.), 1958, Problèmes de sociologie générale, in GURVITCH et alii, *Traité de Sociologie,* I, Paris, P.U.F., « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », pp. 153-251, bibliogr. sélectionnée.

HARRIS (M.), 1959, The Economy has no Surplus? *Amer. Anthropologist,* 61, pp. 182-199.

HERSKOVITS (M. J.), 1940, *The Economic Life of Primitive Peoples,* rééd., 1952, *Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics,* New York, Alfred A. Knopf Inc.

KIRCHHOFF (P.), 1955, The Principles of Clanship in Human Society, *Davidson Anthropological Journal,* I, pp. 1-11.

LEVI-STRAUSS (C.), 1958, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 454 p., illustr., fig., bibliogr., index.

LEVI-STRAUSS (C.), 1973, *Anthropology structurale deux,* Paris, Plon, 450 p., schémas, bibliogr., index.

LITTRE (P. E.), 1960, *Dictionnaire de la langue française,* rééd., Paris, Gallimard, Hachette, 7 vol.

MAUSS (M.), 1923-1924, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *L'Année sociologique,* 2e série, t. I. Publié à nouveau in Marcel MAUSS, 1950, *Sociologie et Anthropologie,* Paris, P.U.F., coll. « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », pp. 143-279.

MAUSS (M.), 1924, Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie, *Journal de Psychologie normale et pathologique,* Paris. Publié à nouveau, in Marcel MAUSS, 1950, *Sociologie et Anthropologie,* Paris, P.U.F., « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », pp. 283-310.

MAUSS (M.), 1950, *Sociologie et anthropologie.* Précédé d'une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », de Cl. Lévi-Strauss, Paris, P.U.F., « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », 389 p.

MEILLASSOUX (Cl.), 1960, Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance, *Cahiers d'Études africaines,* Paris-La Haye, Mouton, n° 4, décembre, pp. 38-67, bibliogr.

MENDRAS (H.), 1976, *Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie,* Paris, Armand Colin, « Collection U », 238 p., cartes, tabl., annexe, index, bibliogr.

MONIOT (H.), 1976, En France, une anthropologie d'inspiration marxiste, in *L'Anthropologie économique. Courants et problèmes,* dossier sous la direction de François Pouillon, Paris, François Maspéro, coll. « Dossiers Africains », pp. 33-56.

MURDOCK (G. P.), 1949, *Social Structure,* New York, Mac Millan. Trad. française 1972, *De la structure sociale,* Paris, Payot.

PEARSON (H. W.), 1965, The Economy has no Surplus. Critique of a theory of Development, *Trade and Market in the Early Empires,* New York, The Free Press, 2e ed., pp. 320-342.

POLANYI (K.), ARENSBERG (C. M.), PEARSON (H.W.), ed. 1965, *Trade and Market in the Early Empires. Economics in History and Theory,* New York, The Free Press, 2e éd., 374 p., bibliogr., index, cartes h.t., 1re éd., 1957, Glencoe (Illinois), The Free Press. Traduction française de Claude et Anne Rivière sous le titre: Karl POLANYI et Conrad ARENSBERG, 1975, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie,* préface de Maurice Godelier, Paris, Larousse, 348 p., bibliogr., index, cartes.

POUILLON (F.) et alii, 1976, *L'Anthropologie économique: courants et problèmes,* Paris, François Maspéro, coll. « Dossiers Africains », 159 p., bibliogr.

RADCLIFFE-BROWN (A. R.), FORDE (D.), 1950, *African systems of kindship and marriage.* Traduction française : 1953, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* Paris, P.U.F., 512 p., index.

SAHLINS (M. D.), 1968, *Tribesmen,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series, 118 p., fig., index, référ. sélectionnées.

TAX (Sol), 1953, *Penny Capitalism: A Guatemalian Indian Economy,* Washington, Smithonian Institution. Institute of Social Anthropology, pub. n° 16.

TOYNBEE (A.), 1951, *L'histoire, un essai d'interprétation,* abrégé par D.C. Sommerwell, Paris, Gallimard.

THURNWALD (R.), 1932, *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft,* Berlin, Die Menschliche Gesellschaft, III. Trad. angl.: 1932, *Economics in Primitive Communities,* London. Traduit en français en 1937 sous le titre: *L'Économie primitive,* Paris, Payot.

VAN DER PAS (H. T.), 1973, *Economic Anthropology 1940-1972. An Annoted Bibliography,* Oosterhout (Pays-Bas), Anthropological Publications, 221 p., index.

WITTFOGEL (K.), 1964, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total.* Avant-propos de Pierre Vidal-Naquet, Paris, éd. de Minuit, coll. « Arguments », n° 23, 671 p., notes, bibliogr., index. Traduction de: *Oriental Despotism. A comparative study of Total Power,* Yale University Press, 1959, 1re éd., 1957.

COLLECTIONS ET PÉRIODIQUES CITÉS

Annuaire de Tahiti (Annuaire des Établissements français de l'Océanie (ou des E.F.O.), 1863, 1886, 1904, 1906, 1915, Papeete, Imprimerie du Gouvernement.

American Anthropologist, Washington, the American Anthropological Association *(Amer. Anthropologist.).*

Annuaire de Tahiti pour l'année 1859, devenu : *Annuaire des Établissements français de l'Océanie et du Protectorat des îles de la Société et Dépendances pour l'année commune 1862* (puis les années 1863, 1864, 1865, 1877, 1878, 1879, 1883, devenu : *Annuaire des Établissements français de l'Océanie* (annuaire des E.F.O.) *pour 1885* (puis pour les années 1886 à 1917), Papeete, Imprimerie du Gouvernement.

Annales Economies, Sociétés, Civilisations, Paris, A. Colin.

Bulletin de la Société des Études océaniennes (Bull. Soc. Et. Océan., B.S.E.O.), Papeete, Société des Études océaniennes.

Bulletin de Statistiques de la Polynésie française, Section d'Études statistiques du Service du Plan, Papeete.

Cahiers internationaux de sociologie, Paris, P.U.F.

Cahiers ORSTOM, sér. Sci. hum., Paris, ORSTOM (*Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.).*

Current Anthropology, A World Journal of the Sciences of Man, Chicago, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, The University of Chicago Press.

Davidson Anthropological Journal.

(La) Dépêche de Tahiti. (journal), quotidien, Papeete.

Encyclopaedia Universalis, Paris, Encyclopaedia Universalis, France éditeur.

Institut d'Emission d'outre-mer (rapports annuels), Papeete.

Journal de la Société des Missions évangéliques de Paris, photostat du Service de Documentation de l'Église évangélique de Polynésie française, Papeete. Années 1873 à 1916.

Journal de la Société des Océanistes, Paris, Société des Océanistes *(Journ. Soc. Ocean., J.S.O.).*

Journal officiel des Établissements français de l'Océanie, Papeete, Imprimerie du Gouvernement, devenu : *Journal officiel de la Polynésie française.*

Journal of Pacific History (The), Canberra (Australia), Australian National University *(Journ. Pacif. Hist., J.P.H.).*

Journal of the Polynesian Society, a quaterly study of the peoples of the Pacific area, Wellington (New Zealand), The Polynesian Society *(Journ. Polynes. Soc., J.P.S.).*

(The) Journal of the Royal Anthropological Institute, London.

London Missionary Society, 1821-1833, *Quaterly Chronicle of the Transactions of the London Missionary Society 1815-1832,* London, 4 vol.

L'Homme, Revue française d'Anthropologie, Paris, Mouton.

Messager de Tahiti, Papeete, Imprimerie du Gouvernement. Publié à partir de 1852; il incorpore *Te Vea no Tahiti,* hebdomadaire publié à Papeete par l'Imprimerie du Gouvernement entre 1850 et 1859. Hebdomadaire. Porte en sous-titre à partir du 1er janvier 1860 : *Journal officiel des Établissements français de l'Océanie.* Publié jusqu'en 1883 et remplacé en 1884 par le *Journal officiel (des Établissements français de l'Océanie* — des E.F.O. — puis *de la Polynésie française).*

(Le) Monde (journal), quotidien, Paris.

Pacific Viewpoint, Wellington (Nouvelle-Zélande).

(La) Recherche, revue mensuelle, Paris.

South Seas Journals, London, London Missionary Society Library.

Statistiques agricoles du premier secteur agricole, Papeete, Service de l'Agriculture de la Polynésie française.

Glossaires

A. *GLOSSAIRE DES MOTS VERNACULAIRES, LOCAUX ET TECHNIQUES*

Seuls les mots vernaculaires les plus courants et les plus fréquemment employés ont été mentionnés, à l'exclusion des noms d'espèces animales et végétales (voir glossaire B) et du vocabulaire spécifique exposé dans le texte. En revanche on a rappelé l'acception des divinités ou les groupes sociaux revenant fréquemment. L'origine linguistique du mot est indiquée entre parenthèses.

Ahima'a ou *hima'a* (tahitien): four tahitien ou polynésien appelé parfois aussi « four canaque » dans la littérature: « les aliments sont disposés sur des pierres chauffées au fond d'un trou, qui est recouvert pendant la cuisson » (LEMAÎTRE, 1973).

Ahu (tahitien): partie supérieure, en pierres, de la cour ou de la plate-forme d'un *marae.*

'Ahu (tahitien): étoffe, vêtement.

Ahurai: une des familles *ari'i* importantes de Tahiti au moment de la Découverte et dans les décennies suivantes parce qu'elle se trouve alliée aux principales familles royales (*Pomare, Marama, Teva*). Titulaire de la chefferie de Faaa (Tetaha, Tefana). Étaient *Ahurai* Purea, femme de Amo, des *Teva* de Papara; Itia, femme de Pomare I. Ecrit aussi: *Ahurei.*

'Ai'a (tahitien): pays natal; *'ai'a tupuna*: littér. pays natal des ancêtres, patrie. Cf. Le mot maori *kainga*: village.

'Aito (tahitien): guerrier; syn. arch.: *toa*; cf. *'aito* et *toa*: arbre de fer (v. ces mots, glossaire des espèces végétales).

'Amu'amura'a (tahitien): casse-croûte.

'Amuira'a (tahitien): rassemblement, groupement; assemblée des fidèles d'un quartier au sein d'une paroisse de l'Église protestante.

'Amura'ama'a (tahitien): repas de tous les jours.

Ao (tahitien): jour, la lumière du jour; *te ao nei*: Le monde d'ici-bas, *i te ao 'a muri atu*: dans l'autre monde. S'oppose à *po*: la nuit (v. ce mot).

'Api (tahitien): nouveau, neuf; moderne (qui est des derniers temps).

'Apo'ora'a (tahitien): assemblée, conseil, *'apo'ora'a hau*: conseil du gouvernement; *'apo'ora'a mata'eina'a*: conseil de district; *'apo'ora'a rahi o te fenua*: littér. grande assemblée du pays, assemblée territoriale; *'apo'ora'a iriti ture*: parlement.

Ari'i (tahitien): roi; *ari'i vahine*: reine. *Ari'i nui*: roi, chef suprême; *ari'i rahi*: roi, chef au-dessus des *ari'i.* Dans le Tahiti ancien, *ari'i*: grand-chef, prince (chef d'une principauté); *ari'i ri'i*: chef inférieur, petit chef. Cf. les mots maori ou tikopian *ariki*: roi, chef.

Ariki (maori, tikopia): chef, roi.

Arioi (tahitien): confrérie ayant, au sein de l'ancienne société tahitienne, un rôle d'équilibre, de contre-société. Écrit aussi *'arioi.*

Arofa (tahitien): pitié, sympathie, bonté, compassion, solidarité.

'Ati (tahitien): descendance, ensemble des descendants; Polynésie centrale ancienne: lignage. *'Ati* (tahitien, homonyme): espèce d'arbre (v. glossaire B).

Atiroo: groupe, clan venu de la côte ouest de Tahiti, apparenté aux *Marama* et venu s'installer à Moorea, sur la côte sud-ouest avec l'autorisation de ces derniers. S'étant étendus dans diverses parties de l'île, ils en furent chassés, à la suite d'un litige, par une campagne qui donna aux *Marama* la partie centrale de l'île et un district sur la côte sud-est (Teavaro).

Atua: dieu, esprit dans la religion des anciens Tahitiens; Dieu, dans les Églises chrétiennes.

'Aua fare (tahitien): cour ou enceinte résidentielle, cour d'une maison.

'Aua i'a: parc à poisson.

Boat: petit bateau à rames ou à moteur hors-bord servant principalement à faire des traversées sur les lagons (plans d'eau relativement calmes par rapport au large); baleinière. Tahitien: *poti*, tuamotu: *kau.*

Bonitier: petit bateau à moteur embarquant quatre à cinq personnes pour la pêche, à la ligne, au thon et à la bonite (poisson de la famille des scombridés).

Demi, ta'ata afa ma'ohi: métis polynésien-européen ou polynésien-chinois; socialement, les métis polynésiens-chinois tendent à s'agréger à l'un ou l'autre groupe composant; en revanche, les métis polynésiens-européens tendent à former une catégorie culturelle mixte qui s'identifie, selon les problèmes, à l'une ou l'autre composante; en outre, au fil des générations, l'on assiste soit à la confortation dans le groupe *demi*, soit à la tahitianisation ou à l'européanisation des intéressés.

Ekalesia (pron. *Etaretia*, tahitien): Église. Se dit, en abrégé, pour les *membres* d'Église (pour *mero Ekalesia*).

'Etene (tahitien): païen.

Fa'a'amu (tahitien): nourricier, adoptif.

Fa'a'apu (tahitien): plantation; *fa'a'apu vanira*: plantation de vanille.

Fa'aipoipo (tahitien): marié(e), se marier, marier.

Fa'atito (tahitien): « marier » la vanille, c'est-à-dire féconder la fleur du vanillier.

Fafa (tahitien) : jeunes feuilles de *taro* et de *tarua* cuites à la manière des épinards et sont parfois qualifiées ainsi.

Fafaru (tahitien): poisson fermenté dans l'eau de mer.

Fanau (tahitien): donner naissance; se dit des enfants dont la parenté est biologique par rapport aux *fa'a'amu* dont la parenté est adoptive.

Fare: maison.

Fare atua (tahitien ancien): littér. maison du dieu, « arche » contenant le *to'o* (image du dieu), « marae mobile » (Morrison).

Fare ia manaha (tahitien ancien): maison des trésors sacrés, case sacrée (dans l'enceinte du *marae*).

Fare paroita (tahitien): maison de paroisse (s'écrit aussi *paroisa*, pron. *paroita*).

Fare pote'e (tahitien): maison ovale (maison longue traditionnelle).

Fare purera'a, fare pure (tahitien): église, temple.

Fare putuputura'a (tahitien): maison de réunion.

Fare tama'ara'a (tahitien): maison, salle à manger.

Fare ta'oto (tahitien): maison pour dormir.

Fare teata (tahitien): cinéma.

Fare toa (tahitien): magasin (*toa*, homonyme de *toa*, guerrier et arbre *Casuarina*, vient sans doute de l'anglais *store*).

Fare tupuna (tahitien): maison des ancêtres ; *fare metua*: maison des parents. Selon les informations recueillies à Maatea, les *fare tupuna* sont des demeures plus belles, plus grandes ou plus anciennes que les *fare metua*.

Fare tutu (tahitien): cuisine, *fare umu*: cuisine où il y a un four (actuellement four construit ou disposé au-dessus du sol, LEMAÎTRE, 1973).

Fare vanira (tahitien): littér. « maison de vanille », belle demeure de style « colonial » bâtie avec l'argent gagné à une certaine époque avec la culture de la vanille.

Fari'i hau (tahitien): terres d'apanage ou de chefferies, terres données par l'État *Pomare* aux *tavana* (chefs de districts) nommés par le pouvoir pour leur permettre de subvenir à leurs besoins (de *hau*, règne, gouvernement).

Fatarau (tahitien ancien): autel des offrandes dans la cour des *marae*.

Faufa'a (tahitien): riche, utile; *moni faufa'a*: argent pour les grosses dépenses.

Feia tumu (tahitien): la catégorie, les gens (de même) origine, les « habitants originaires » (OTTINO, 1972, p. 323).

Fenua (tahitien): pays, terre, terrain, île haute opposée à atoll (*motu*); *Te Fenua Marite*: l'Amérique, les États-Unis ; *fenua feti'i:* les terres des parents (en indivision) ; *fenua 'opu:* les terres du *'opu*, groupe circonscrit de descendance, particulièrement du *'opu ho'e*, groupe des *siblings; Fenua 'amui:* terre indivise, terre de groupe.

Feti'i (tahitien): famille étendue, parentèle, parents.

Firifiri (tahitien): beignets en forme de 8 confectionnés par les boulangers. Origine possible: de *firi*, tresser en longueur (LEMAÎTRE, 1973).

Ha'ama (tahitien): honte ; *mea ha'ama roa*: quelle honte ; *fa'aha'ama*: honteux, qui fait honte ; *e mea fa'aha'ama*: cela fait honte.

Haerera'a feti'i (tahitien): cheminement généalogique.

Hapu (Maori): lignage.

Hau (tahitien): règne, gouvernement, paix ; *hau pahu nui* (littér.: gouvernement du grand tambour), alliance entre Tahiti, Huahine, Raiatea et Maupiti ; *Hau hupehupe, hau una*: selon ELLIS (1981, I, p. 404; 1972, I, p. 248) repris par HANDY (1930, p. 7), distinction par les anciens Tahitiens des temps préeuropéens entre le règne non policé et le règne policé. *Hupehupe*: paresseux, bon à rien ; *'una:* dartre, d'où GÉRARD (1974a, p. 12) y voit la malice de l'informateur d'ELLIS (*'una:* vérole); mais il se peut, aussi, qu'il s'agisse de *huna* et non de *'una* (écrit par ELLIS *una*), ce qui signifierait le règne du secret (*huna:* secret).

Highest-ranking kin Titles: titres de parenté les plus élevés par le rang.

Hima'a: v. *ahima'a*.

Himene (tahitien): chant, chanson, cantique; *himene papa'a*: chant, cantique *papa'a* (européen); *himene tarava*: chant, cantique de style traditionnel.

Hiva (tahitien ancien): guerriers, « gardes du corps des *ari'i* » (MARAU TAAROA, 1971, p. 83).

Ho'o (tahitien): prise, valeur, vendre, acheter; *Ho'o mai*: acheter; *Ho'o atu*: vendre.

Horoa (tahitien): 1) don, donner; *horo'a 'ino* (littér. mauvais donneur): avare, 2) prêter.

Hui ari'i (tahitien): les rois ; *hui ra'atira*: les citoyens ; *hui tupuna*: les ancêtres ; *hui metua tane, -vahine:* les pères, les mères ; *hui ari'i* évoque selon HANDY (1930) une couche culturelle venant se superposer à la pyramide sociale existante aux îles de la société.

I'a ota (tahitien): poisson cru.

'Iatoai (tahitien): strate en dessous des *ari'i* aux îles de la Société (souvent rendu par nobles, sous-chefs). Ce terme n'apparaît pas dans la littérature avant le début du XIXe siècle. Au XIXe siècle, les *'iatoai* sont formés des familles de chefs qui ne peuvent se prévaloir du titre de *ari'i* réservé au roi de Tahiti (et à ceux de sa famille et ses alliés qui sont appelés « princes » par DE BOVIS, 1909).

'Ipo (tuamotu): pain fait de farine, de lait de coco et sucre cuit au four ; également pain de fruit de l'arbre à pain fermenté (*mahi*) cuit au four tahitien.

I tai (tahitien): vers la mer si l'on est à terre, vers le large si l'on est sur le lagon; *i uta*: vers l'intérieur ou le milieu de l'île si l'on est sur la côte; vers la terre si l'on est sur le lagon ou à proximité des côtes.

Iwi (maori): tribu; les tribus s'inséraient entre les *vaka* (littér. pirogues), confédérations de tribus, et les *hapu*, lignages.

Kainga (maori): village; tahitien, *'ai'a*: v. ce mot.

Kindred: parenté.

Kin-titles: Titres familiaux ou de parenté.

Kin-congregation: communauté familiale ou parentale.

Ma'a (tahitien): nourriture, mets; *ma'a tahiti*: cuisine tahitienne. S'oppose à: *ma'a papa'a*, cuisine européenne, et à *ma'a tinito*, cuisine chinoise.

Mahi (tahitien): fruit de l'arbre à pain fermenté, conservé dans une fosse (LEMAÎTRE, 1973); pâte de fruit d'arbre à pain pétrie et cuite au four (MORRISON, 1966); *'ipo mahi*: fruit de l'arbre à pain fermenté pétri et façonné en pain et cuit au four.

Mana (maori): prestige, puissance, force, pouvoir magique. Tahitien: « pouvoir surnaturel ou matériel; doué, qui possède un pouvoir » (LEMAÎTRE, 1973).

Manahune (tahitien ancien): strate sociale en dessous des *ra'atira*; 1) chez les *Pomare*: êtres libres ayant des *marae*, 2) chez les *Teva*: dépendants n'ayant pas de *marae* (BODIN, 1977).

Manava (tahitien): bienvenue!

Ma'ohi (tahitien): du pays, autochtone, indigène. S'oppose à *papa'a* ou *popa'a*: étranger et, plus spécialement, gens de couleur blanche (Européens, « Caucasoïdes » selon la désignation américaine).

Marae (maori): place de réunion dans le village maori ancien. Tahitien: temple des anciens Tahitiens.

Marama: une des familles *ari'i* les plus importantes de Moorea, en rivalité avec les *Punuateraitua* titulaires du plus important *marae* de Moorea, *Nuurua*. Titulaire des chefferies de Haapiti, Opunohu, Teavaro à Moorea.

Maro (tahitien): vêtement, ceinture des temps anciens; *Maro 'ura, maro tea*: ceintures de plumes, symbole de prestige et de pouvoir:
— *'ura*: ceinture de plumes rouges;
— *tea*: ceinture de plumes blanches ou jaunes.

Mata'eina'a: district, population du district; actuellement: section de commune, *'oire*. Dans le Tahiti ancien: chefferie, clan.

Mero Etaretia: v. *Ekalesia*.

Metua (tahitien): père, parents (père, mère); *metua tane*: père, *metua vahine*: mère.

Miti hue (tahitien): sauce préparée à partir de morceaux de coco mis à fermenter dans de l'eau avec du jus de crevettes, à l'intérieur d'une calebasse appelée: *hue*. Préparation voisine: *miti ha'ari*, sauce faite de lait de coco auquel on a ajouté de l'eau (LEMAÎTRE, 1973).

Mo'a (tahitien): saint; superlatif, *ra'a*: sacré.

Moni (tahitien): argent, monaie; *moni faufa'a*: argent pour les grosses dépenses; *moni orara'a*: argent pour subsister, pour la vie quotidienne (par opposition à *moni faufa'a*); *moni tauturu*: argent pour l'aide, pour entraide; plus spécifiquement, « denier du culte », argent donné au *me* de l'Église; *moni vitiviti*: « argent rapide », argent acquis et/ou dépensé rapidement, argent « qui file entre les doigts ».

Mo'otua (tahitien): petit-fils.

Mono'i (tahitien): huile de coco parfumée à diverses plantes aromatiques; l'une d'elles est le *tiare tahiti (gardenia tahitensis). Mono'i pitate*: huile parfumée au jasmin.

Mori (tahitien): lampe, essence (carburant); *mori-gaz*: lampe à pétrole à pression; *mori mata'i*: lampe-tempête; *mori pata*: lampe-torche.

Motu (tahitien): île, îlot, atoll par opposition à île haute (*fenua*).

Muto'i (tahitien): agent de police, police.

Ni'au (tahitien): palmes de cocotiers; *fare ni'au*: maison couverte en palmes de cocotiers tressées.

Noa (tahitien ancien): non sacré, profane. S'oppose à *ra'a*: sacré.

Nu'u (tahitien): armée.

O (tahitien): cadeau, présent d'entrée apporté lors d'une visite.

'Ohipa moni (tahitien): travail pour avoir de l'argent, travail salarié.

'Ohipa tauturu (tahitien): travail d'entraide.

'Opere (tahitien): distribuer.

'Opi'o (tahitien): action de cuire ou recuire de façon prolongée au four tahitien; d'après MORRISON, nom des fruits de l'arbre à pain, des bananes plantains, des *fe'i* cuits de cette façon.

'Opu (tahitien): descendance, famille, parenté; *'opu feti'i*: parenté, famille (TEPANO JAUSSEN, 1969); parenté par le sang directe et collatérale, ascendants et descendants par rapport à Ego (Maatea); ensemble des *'opu ho'e* étendus se rapportant « à un même ascendant situé à la deuxième génération ascendante par rapport aux générations les plus anciennes de ces *'opu ho'e* » (OTTINO, 1972, p. 482); *'opu ho'e*: frères et sœurs; étendu (selon OTTINO, ibid.): ces frères et sœurs plus les deux générations descendantes qui en sont issues; *'opu metua*: ascendants d'Ego (Maatea); famille du père et/ou de la mère, employé dans un sens vague (OTTINO, ibid.).

Oro: un des dieux les plus importants des îles de la Société, créé par Taaroa dont il n'était pas cependant le premier né; né à Opoa, île de Raiatea, avec *Taputapuatea* pour *marae*, son culte se répandit à Tahiti et Moorea et tendit à la prééminence; il était dit le dieu de la guerre et tenu pour être à l'origine de la Société *Arioi*. Tamatoa I, roi de Raiatea, était l'incarnation de Oro (HENRY, 1962, pp. 237 et suiv.). Écrit souvent: *'Oro*.

Oromatua (tahitien ancien): esprit des morts, âme détachée du corps après la mort; *ghost* (fantôme) selon Oliver, 1974, I, p. 65.

'Orometua (tahitien): maître; *'orometua a'o*: pasteur (littér. maître qui donne des conseils, des avertissements, qui prêche); *'orometua ha'api'i*: instituteur, professeur (maître qui enseigne).

Pa (maori): fort, forteresse; équivalent tahitien: *pare*.

Pahi (tahitien): navire, « goélette »; bateau à voile, à un ou plusieurs mâts, à moteur, à vapeur.

Pai (tahitien): chausson (pâtisserie), tarte fourrée au coco rapé ou à divers fruits (ananas, bananes).

Pa'i taro, pa'i (tahitien): tarodière. Homonyme de *pa'i*: gencive; également: *pa'i niho*, de *niho*: dent.

Papa'a (prononcé souvent *popa'a*) (tahitien): personne de couleur blanche, européenne (caucasoïde selon les Américains); étranger. (S'oppose à *ma'ohi*.)

Papa ru'au, mama ru'au (tahitien): grands-parents.

Pare (tahitien): fort, refuge fortifié.

Pareu (tahitien): vêtement ou tissu traditionnel fait en textile moderne (coton, fibres artificielles), paréo.

Paroisa (paroita) (tahitien): paroisse.

Paturu (tahitien): apporter un soutien, une aide.

Pereo'o mata'eina'a (tahitien): littér. véhicule, voiture du district (v. *Truck*).

Peu (tahitien): coutume.

Pe'ue (tahitien): natte.

Pinex: aggloméré de fibres de bois qui sert de matériau pour les panneaux des cloisons et des murs des maisons modernes de facture modeste. (On construit l'armature en bois de la maison, on place portes et fenêtres, on couvre, on construit le plancher en bois et on finit avec du *pinex* par les murs et cloisons. Quand on remplace la tôle ondulée du toit par du *ni'au*, palmes de cocotier tressées, ou du *rauoro*, pandanus tressé, et le *pinex* par du bambou éclaté et tressé, on a une maison en style « néo-polynésien ».)

Po (tahitien): la nuit; s'oppose à *ao*, le jour, la lumière du jour. Séjour des anciens dieux.

Po'e (tahitien): préparation de fruit cuit et d'amidon. (LEMAÎTRE, 1973). Banane et papaye sont employés comme fruit mais aussi le manioc et le *'ape, Alocasia macrorrhiza* L. L'amidon aujourd'hui importé, était fabriqué auparavant avec du manioc produit localement. Celui-ci avait remplacé le *pia, Tacca leontopetaloïdes* L., Taccacée, appelé souvent *arrow-root* tahitien.

Pomare: une des familles royales les plus importantes de Tahiti aux temps anciens; tenue par les *Teva* et les *Marama* pour rivale sinon usurpatrice, elle a bénéficié de l'appui européen et créé, à la faveur de l'action missionnaire, le premier État tahitien moderne. Principaux acteurs: Tu ou Vairaatoa ou Pomare I; Pomare II reconnu pour la première fois seul *ari'i* de Tahiti; la reine Pomare IV (1827-1877); Pomare V son fils dont le règne est marqué par l'Annexion. Te Porionuu (la région de Papeete) et Teaharoa (la côte nord-est de Tahiti) constituent la base de la puissance tahitienne des Pomare. Descendants de chefs de Pare (région de Papeete) et de Fakarava (Tuamotu), ils rassemblent, dès avant Pomare I et par une politique d'alliances avec les principales familles, des droits potentiels sur les principautés tahitiennes, Moorea, les îles Sous-le-Vent.

Popoi (tahitien): pâte à base de bananes, fruits de l'arbre à pain ou *taro*.

Poti (tahitien): bateau, «sauf les pirogues et les paquebots» (LEMAÎTRE, 1973).

Pua'a toro (tahitien): bœuf. Souvent consommé par les Tahitiens sous forme de corned-beef, conserve de bœuf importée. Certaines marques sont plus prisées que d'autres.

Punuateraitua: une des familles *ari'i* les plus importantes de Moorea, rivale des *Marama* voisins de Haapiti. Titulaire du *marae Nuurua*, le plus prestigieux de Moorea, et de la chefferie de Varari. Mahine, qui fut l'adversaire de Pomare I à Moorea, appartient à cette famille.

Pupu (tahitien): groupe, équipe.

Pure ari'i (tahitien ancien): littér. prière pour l'*ari'i*, un des cultes les plus importants de l'ancienne religion tahitienne.

Purupiti (tahitien): pupitre, chaise; l'espace où se trouve le pupitre ou la chaise, dans les temples et les maisons de réunion.

Ra'a (tahitien ancien): sacré; s'oppose à *noa*, profane.

Ra'atira (tahitien): 1) actuellement, *hui ra'atira*: les citoyens; 2) Tahiti ancien: la seconde strate entre les *ari'i* et les *manahune* (v. ces mots).

Rahui (tahitien): 1) actuellement, interdiction de récolter dans les cocoteraies en dehors des périodes autorisées (pour éviter les vols lorsque la cocoteraie n'est pas habitée de façon permanente, notamment sur les atolls) ou en dehors des tours de récolte attribués sur une même cocoteraie aux différents co-propriétaires ou co-détenteurs des droits de collecte. 2) Tahiti ancien: interdiction de récolter dans un district ou une portion de district, soit en vue d'en réserver la production pour des festivités à venir, soit après de telles festivités, en vue de laisser se reconstituer la production naturelle. Maori: interdit de récolter (cf. 2. Tahiti ancien).

Rauoro (tahitien): feuille du pandanus; feuilles tressées de pandanus pour la couverture des maisons: *fare rauoro*, maison couverte en pandanus (pandanus: *fara; pae'ore*, variété sans épine qui sert à faire des nattes et des paniers).

Rangatira (maori): cadets des familles de chefs (membres des branches cadettes). Correspondant tahitien: *ra'atira* (v. ce mot).

Rima tauturu (tahitien): littér. les bras pour aider, les conseillers missionnaires auprès de l'Église évangélique de Polynésie française.

Siblings: frères et sœurs dans le langage de l'anthropologie de la parenté.

Taaroa: dans l'ancienne religion tahitienne, le dieu suprême, créateur de l'univers et des autres dieux, le maître de l'océan.

Taata (homme): dieu, petit-fils de Taaroa l'être suprême, qui, avec Hina sa grand-mère, qui était la propre fille de Taaroa, engendra un fils et une fille qui furent les procréateurs du genre humain.

Ta'ata (tahitien): homme, être humain; homme (sexe masculin); *Ta'ata 'ohipa moni*: homme faisant un travail salarié, travailleur salarié, salarié: *Ta'ata pa'ari:* homme adulte; *Ta'ata rave 'ohipa:* travailleur, littér. homme prenant un travail; *Ta'ata ru'au:* vieil homme; *Ta'ata ho'o:* vendeur (de *ho'o* v. ce mot).

Tahu'a: 1) actuellement, guérisseur; 2) anciennement, spécialiste, créateur; *Tahu'a pure*: prêtre des anciens temps; *Tahu'a parau tumu fenua*: éducateur ancien; *Tahu'a ra'au*, (créateur de

médicament), médecin (ancien); aujourd'hui: *taote* (de *doctor*); *Tahu'a marae*, constructeur de *marae*; *Tahu'a fare*, constructeur de maison (autrefois); *Tahu'a va'a*, constructeur de pirogues; *Tahu'a tautai*, spécialiste de pêche.

Taio (tahitien): ami, compagnon, frère adoptif. Maximo Rodriguez fut adopté par Vehiatua (II) et Tu (Pomare I) et échangea son nom avec eux.

Taioro (tahitien): sauce fermentée de coco rapé, d'eau salée et de crevettes (LEMAÎTRE, 1973).

Tama'ara'a (tahitien): repas, festin.

Tama'i (tahitien): guerre; *upo'o tama'i*: littér. têtes de la guerre, « conseil de guerre ».

Tamanu (tahitien): v. *'ati.*

Tamari'i (tahitien): enfants.

Tane (tahitien): mari; homme par rapport à *vahine* (femme); Teuri *tane*: M. Teuri.

Tane: un des dieux anciens les plus puissants après Taaroa, avec Tu, Tii et Oro, tous créations de Taaroa. Tane, dieu de la Beauté, aurait été, avant le développement du culte de Oro, le dieu suprême de Tahiti et l'un des deux dieux suprêmes de Moorea; il était aussi le dieu des forêts et de la vie animale (HENRY, 1962, pp. 135 et suiv.); selon certaines traditions, il était aussi puissant que Taaroa.

Tao'a (tahitien): 1) objet, bien, propriété, richesse; 2) cadeau, présent; *tao'a horo'a*: un présent donné; *tao'a ho'o*: une marchandise achetée ou vendue.

Tapa (tahitien): tissu polynésien fait de fibres d'écorce battue entrecroisées et agglutinées donnant une sorte de papier servant d'étoffe.

Tapu (tahitien): interdit; maori: sacré.

Tara (tahitien): dollar. Monnaie de compte tahitienne encore en usage et représentée au XIXe siècle par les pièces en argent de 1 dollar, de 5 F ou les pièces équivalentes en circulation en Amérique latine. 1 *tara* égale 5 FP; 1 $ US égale environ 20 *tara.*

Tarahu (tahitien): dette, devoir de l'argent; emprunter, louer, engager quelqu'un; *ho'o tarahu*: acheter à crédit.

Taure'are'a (tahitien): la jeunesse, les jeunes.

Tautai: groupe de pêche (ELLIS); « pêche (mode de pêche, produit de la pêche, instrument de pêche) » (LEMAÎTRE, 1973); *te feia tautai*: le groupe de pêche; *tahu'a tautai*: le spécialiste, le chef de pêche.

Tauturu (tahitien): aide, entraide (s'entraider: *tauturu te tahi i te tahi*).

Tavana (tahitien): littér. gouverneur (de l'anglais: *governor*); chef, président du Conseil de district; *tavana hau*: administrateur, chef de circonscription ou de subdivision administrative; *tavana mata'eina'a:* littér. chef de section de commune, maire adjoint; *tavana 'oire:* littér. chef de la ville, maire de la commune; *tavana piti*: littér. second chef, sous-chef; *tavana tauturu*: littér. chef pour aider, chef adjoint; *tavana rahi*: littér. grand-chef, gouverneur, haut commissaire.

Teva: une des familles royales les plus importantes de Tahiti aux temps anciens, tenant les *Pomare* pour usurpateurs. Titulaires des chefferies de Papara et des Teva de l'intérieur (côte sud de Tahiti-nui) et d'une prééminence sur les Teva de la Mer (Tahiti-iti), ils subirent de la part de ces derniers une défaite qui leur fit perdre le *maro 'ura* et le (ou l'un) des *to'o* du dieu Oro. Furent *Teva*, outre Amo, mari de Purea, qui subit la défaite précitée de Papara, Opuhara chef des Traditionalistes défaits à Fei-pi (1815), Tati artisan du protectorat français, Arii Taimai, la reine Marau, femme de Pomare V, et la princesse Takau Pomare.

Ti'a'au (tahitien): gardien, chargé d'entretenir, métayer.

Ti'i (tahitien): objet de bois ou de pierre, anthropomorphe ou non, dans lequel était censé « entrer » un esprit que les humains désiraient invoquer.

Tinito (tahitien): Chinois.

Tiurai (tahitien): juillet, fêtes de juillet.

Toa (tahitien): v. *'aito.*

Tohunga (maori): prêtre, maître des rites magiques.

Tomite (tahitien): titre de propriété constatée, établi par les *tomite mata'eina'a,* Comités ou Conseils de district.

To'o (tahitien): image des dieux anciens enfermée dans le *fare atua* (maison du dieu, « arche ») et qui demeurait au *marae* dans le *fare ia manaha* (maison sacrée, maison des choses sacrées, maison des trésors sacrés) ou que l'on pouvait déplacer avec la pirogue sacrée, *va'a ra'a* (« *marae* mobile » de Morrison).

To'ohitu (tahitien): littér. « les sept » (de *hitu,* sept) la Haute-Cour tahitienne; *To'o pae:* littér. « les cinq », ceux du Conseil de district; à Maatea, le conseiller représentant le quartier auprès du *tavana piti* (sous-chef de district); *to'o pae mau:* les membres élus du Conseil de district après le *tavana* (chef) et le *tavana piti* (sous-chef); *to'o pae mono:* les cinq suppléants du Conseil de district, un conseiller suppléant (de *mono*, suppléant, substitut, remplaçant); *to'o pae tauturu*: conseiller de district.

Totaiete (tahitien): société commerciale, mutuelle, coopérative. *Taiete* est aussi employé.

Toto (tahitien): sang. *Ho'e toto*: « un sang », descendants directs d'un même parent à la première génération, frères et sœurs germains. *Toru toto*: « trois ou troisième sang(s) », descendants directs d'un trisaïeul, à la troisième génération, 2e cousin.

Truck (à Tahiti): véhicule utilitaire, recarrossé en bois à cause de la corrosion marine et servant à la fois au transport des voyageurs et des marchandises.

Tu: un des dieux les plus puissants après Taaroa, créé par ce dernier; dieu-artisan et exécuteur des œuvres de Taaroa.

Tu: nom porté par Pomare I jusqu'à l'investiture de son fils Pomare II à l'âge de huit ans en 1791 qui prend le nom de Tu; Tu paraît être l'abrégé du nom officiel des grands-chefs de Te-Porionuu, Tu Nui e A'a i te Atua. La coutume du *pi'i* entraîna le changement du nom de l'atoll de Teturoa en Tetiaroa et de l'île Meetu en Meetia.

Tuahu (maori): autel sacré du village.

Tuaro'i (tahitien): étude de textes bibliques entreprise en commun au *fare putuputura'a* (maison de réunion) par les fidèles, le soir, sous la direction d'un pasteur ou d'un diacre et entrecoupée de chants (*himene*).

Tui i'a (tahitien): « paquet » du poisson, dix à quinze poissons enfilés par les ouïes sur un morceau de corde tiré de l'écorce de *purau* et servant d'unité de transaction et transfert.

Tupuna (tahitien): ancêtre, *Buka (puta) tupuna*: livre de famille ou des ancêtres contenant les généalogies de la famille.

Unu (tahitien): poteaux de bois sculptés installés dans la cour des *marae.*

'Utuafare (tahitien): maisonnée.

Va'a (tahitien): pirogue.

Vaka (maori): pirogue, groupe ou confédération de tribus (*iwi*) censées descendre d'ancêtres arrivés en Nouvelle-Zélande sur la même pirogue.

Vahine (tahitien): femme, épouse ou compagne d'un homme (par rapport à *tane*, homme; Teuri *vahine*: Mme Teuri.

Whanau (maori): famille (étendue).

Whare (maori): maison; *whare puni*: maisonnée; *whare runanga*: maison de réunion; *whare whakairo*: maison sculptée.

Wharf (tahitien: *uahu*): jetée pour l'accostage des bateaux.

Whenua (maori): terre; *whenua hapu*: terre lignagère.

B. *GLOSSAIRE DES ESPÈCES ANIMALES ET VÉGÉTALES*

Ce glossaire ne contient que les espèces relativement peu connues et les espèces spécifiques polynésiennes les plus importantes. Les déterminations scientifiques viennent de BARRAU, CHABOUIS, 1954 et 1961, GOO et BANNER, 1963 et de M. H. SACHET (Smithsonian Institution, Washington).

'Aito (tahitien): *Casuarina equisetifolia* L.; casuarina, filao, bois de fer; syn. *toa.*

'Amae (tahitien): v. *miro.*

'Ape (tahitien): *Alocasia macrorrhyza* Schott (BARRAU, 1971); aracée.

Arbre à pain: *Artocarpus altilis* (Park.) Fosberg, moracée. Tahitien: *'uru, maiore.*

Arrow-root (tahitien): *Tacca leontopetaloides* (L.) O. Ktze. Tahitien : *pia.*

'Ati (tahitien): arbre, *Calophyllum inophyllum* L.; syn. *tamanu.*

Ature (tahitien): poisson, *Selar crumenophtalmus* Bloch; carangidé, jeune chinchard.

'Aute (tahitien): 1) *Hibiscus rosa sinensis* L., hibiscus; 2) autrefois *Broussonetia papyrifera* (L.) Vent., mûrier à papier.

'Auti (tahitien): v. *Ti.*

'Ava (tahitien; samoan: *kava*): *Piper methysticum* L.; boisson enivrante consommée dans l'ancien Tahiti.

Bancoul (noix de): *Aleurites moluccana* (L.) Willd. Tahitien: *ti'a'iri* ou *tutu'i.*

Bonite: poisson, *Katsuwomus pelamis* L., scombridé. Tahitien: *'auhopu*, jeune bonite; *toheveri*, grosse bonite.

Châtaignes tahitiennes (ou polynésiennes): *Inocarpus fagiferus* (Park.) Fosberg. Tahitien: *mape.*

Chevrette: *Palaemon eupalaemon* Lar., crevette d'eau douce appelée « chevrette » à Tahiti. Tahitien: *'oura pape.*

Cœur-de-bœuf: *Annona reticulata* L., annonacée. Tahitien: *tapotapo papa'a* (LEMAÎTRE, 1973); autre source: *mafatu pua'atoro*, trad. littér. de « cœur-de-bœuf ».

Corossol: *Annona muritaca* L., annonacée.

Evi (tahitien): v. pomme de Cythère.

Fara (tahitien): v. pandamus.

Fe'e (tahitien): poulpe, pieuvre.

Fei (tahitien): *Musa troglodytarum* L.; bananier à régime érigé et à fruits à chair jaune et à peau rougeâtre, spécifique de l'Océanie. Originaire de la côte nord de la Nouvelle-Guinée.

Hoi (tahitien): v. igname.

Hora (tahitien): *Tephrosia purpurea* (L.) Pers.; « plante utilisée pour empoisonner le poisson » (LEMAÎTRE, 1973).

Hotu (tahitien): arbre, *Barringtonia asiatica* (L.) Kurz.; syn. *hutu.*

Igname: *Dioscorea alata* L.; tahitien: *ufi*, syn. *uhi*; *ufi* est la grande igname. Autre espèce: *Dioscorea bulbifera* L.; tahitien: *hoi.*

Kava (samoan): *Pometia pinnata* Forster. A l'état sauvage de la Mélanésie à Samoa, introduit à Tahiti (BARRAU, 1961, p. 63).

Kava (samoan, homonyme): v. *'ava.*

Ma'apape (tahitien): herbe luxuriante qui aime l'eau et empêche la pousse des autres plantes parasites; *Commelina* (CHABOUIS, 1970).

Maiore (tahitien ancien): v. arbre à pain.

Maito (tahitien): *acanthurus nigroris* Cuvier et Valenciennes, et esp. voisines; poisson-chirurgien souvent cause d'empoisonnements alimentaires.

Mao'a (tahitien): *Turbo setosus* Gml. (CHABOUIS, 1954); escargot de mer appelé « turbo soyeux ».

Maire (tahitien): fougère odorante; 1) servant à l'ornementation: *Polypodium vitiense* Baker; 2) recherchée pour la fabrication du *mono'i* (huile parfumée): *Alyxia stellata* (Forst.) R. et S.

Mape (tahitien): v. châtaignes tahitiennes.

Mei'a (tahitien): banane, sauf banane *fe'i*; syn. *mai'a.*

Miro (tahitien): *Thespesia populnea* (L.) Soland. ex. Correa; bois de rose; syn. *'amae.*

Mûrier à papier: v. *'aute.*

Nono (tahitien): arbre, *Morinda citrifolia* L.

'Opuhi (tahitien): plante, *Amomum cevuga* Seem.

'Oura miti (tahitien): *Panulirus penicillatus* Olivier (CHABOUIS, 1954); langouste de récif; *'oura pape*: v. chevrette.

Pae'ore (tahitien): variété de pandanus inerme (v. pandanus).

Pahua (tahitien): coquillage, *Tridacna elonga* Lmk. (CHABOUIS, 1954); bénitier.

Pandanus: Pandanus tectorius Park. Tahitien: *fara; pae'ore*: variété sans épine servant à faire des nattes et des paniers; *rauoro*: feuille du pandanus.

Pia (tahitien): 1) bière; 2) *arrow-root* tahitien (v. ce mot).

Pistachier: arbre fruitier, *Syzygium cuminii* Skeels, myrtacée dont le nom plus exact est: jamelongue (pistache, en l'espèce, est une appellation impropre utilisée à Tahiti). Tahitien: *pistash.*

Piti (tahitien): *Stenobolium stans*, plante servant de support aux lianes de vanille.

Plantains: grosses bananes à cuire aussi bien que *fe'i* (v. ce mot) dans la littérature des anciens aussi bien français qu'anglo-saxons.

Pohue (tahitien): lianes, convolvulacées.

Pomme de Cythère: *Spondias dulcis* Park.; tahitien: *vi* ou *evi tahiti.*

Pua (tahitien): *Fragraea berteriana* A. Gray, « arbre aux fleurs très odorantes »(LEMAÎTRE, 1973).

Purau (tahitien): *Hibiscus tiliaceus* L., malvacée. Bourao ou burao.

Re'a (tahitien): 1) *Curcuma longa* L., safran des Indes (*Tahitien: re'a ma'ohi*); 2) *Zingeber zerumbet* L. Sm., gingembre (*re'a moruru*); 3) *Zingiber officinalis* L., épice (*re'a tinito*, gingembre chinois).

Taro (tahitien et mot d'origine tahitienne): *Colocasia esculenta* (L.) Schott, aracée; colocase.

Tarua (tahitien): *Xanthosoma sagittifolium* (L.) Schott, aracée; chou-caraïbe (LEMAÎTRE, 1973).

Ti (tahitien): racine de la plante appelée *'auti*, *Cordyline fruticosa* (L.) A. Chev.

Tiare (tahitien): fleurs; « tiaré »: *tiare tahiti* ou *tiare ma'ohi, Gardenia tahitensis* DC., plante odoriférante de la famille des Gardénias.

Ti'a'iri (tahitien): v. Bancoul (noix de).

Toa (tahitien ancien): v. *'aito.*

Tou (tahitien): arbre, *Cordia subcordata* Lam.

Tutu'i (tahitien): v. Bancoul (noix de).

Ufi (tahitien): grande igname (v. igname).

Uhi (tahitien): autre forme de *ufi*, grande igname (v. igname).

'Umara (tahitien): patate douce, *Ipomoea batatas* L.; également, *Batatas edulis* Choisy (LEMAÎTRE, 1973).

'Uru (tahitien): v. arbre à pain.

Vi (tahitien): mangue; *vi ou evi tahiti*: pomme de Cythère (v. ce mot).

Vovai (ou *vavai*): coton, *Gossypium hirsutum* L.; *vovai papa'a*: Kapok, *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn.

Index

Les chiffres romains I, II placés devant les chiffres arabes indiquent les livres I et II de l'ouvrage. Les chiffres arabes renvoient à la pagination de chaque livre.

INDEX ANALYTIQUE

Acculturation : I 15-16; alimentaire : I 292-295, 303-304, 308-317; taux d'acculturation alimentaire : I 294, 298, 302, 334.

Accumulation. — des maisonnées : I 304-308; en biens durables : I 337; fonction d' — I 383; processus d'accumulation dynamique : I 414 et suiv.; Maori : II 8-10.

Adaptation. — Maori : II 7; sociétés polynésiennes : II 21-22.

Adoption : I 171-174; adoption ancienne : II 84-85, 103-104.

Agriculture (v. aussi Coprah, vanille, café, culture de rapport, production) développement : I 431-439; reconversion à une nouvelle agriculture : I 458-462; complexe agro-industriel : I 462-465; horticulture du *tiare tahiti :* I 468-469.

Alliances matrimoniales : I 174-180; à Maatea : I 174-176; une communauté endogame : I 175-179; endogamie et exogamie en Polynésie centrale : I 180.

Amo, grand chef de Papara : II, 36, 104, 111.

Ancienne économie polynésienne : v. Économie.

Annexion de Tahiti à la France : II 37, 53.

Anthropologie économique : I 22-30.

Apanages (terres de chefferies dites d'), *fari'i hau :* I 111-112, 197-198.

Arbre à pain. — propriété : II 127; conservation des fruits : II 127-130.

Archéologie : II 40-44; recherche archéologiques à Moorea. — à Afareaitu (EMORY, SINOTO, VERIN) : I 85; à Opunohu (GREEN et *alii*) : I 85; à Afareaitu (GÉRARD) : I 85-86.

Argent, Monnaie. — instrument d'échange généralisé : I 253; *moni tauturu,* argent pour l'aide (v. Église, *Me*); *moni vitiviti,* argent rapide, argent acquis et dépensé rapidement : I 273, 338, 360, 382, 383; *moni ma'a,* argent pour la nourriture : I 272, 338, 382; *moni orara'a,* argent pour la subsistance, la vie quotidienne : I 272, 338, 382; *moni faufa'a,* argent pour acquérir la richesse, pour les grosses dépenses : I 272, 338, 382; monétarisation de l'économie : I 356, 379; accrue : I 383; l'argent-mirage : I 360; l'argent-piège : I 382; Tahiti ancien : II 146-147.

Ari'i : v. Grands-Chefs, *Hui ari'i.*

Arioi : II 85, 105-112, 114, 207.

Aristocratie : II 22, 23-24; haute aristocratie tahitienne : II 49; aristocratie militaire : II 190, 204.

Atiau Vahine, mère de la princesse Arii Taimai : I 94; II 222-224, 225-226.

'Ati : v. lignages.

Atiroo : II 96-98.

Atoll : I 12-13.

Atome (Expériences atomiques; Centre d'expérimentation, ses effets) : I 17, 18, 19, 32, 48, 441-444.

«Bounty» («les mutinés de la) : I 19.

Bourgeoisie foncière ou terrienne : I 32, 394, 427-429.

Caféraie : I 94, 393 ; cueillette du café en *pupu :* I 241, 255 ; caféraie à Maatea : I 276-278 ; répartition entre le propriétaire des arbustes et le collecteur : I 278 ; exploitation en commun : I 314 ; fluctuations du café : I 408-409 ; production de Moorea : I 413.
Campements provisoires (v. aussi habitat ancien). — pour construction de *marae :* II 70 ; pour construction d'une pirogue sacrée : II 140.
Ceintures de plumes *maro'ura, maro tea :* II 58-59, 77-78.
Cérémonie(s) ; cérémoniel(le), (aspect, économie) : v. fêtes, festivités : II 107, 110-111, 114, 149-151, 156.
Changement économique et social : I 6, 7, 20-22, 30-31.
Changement économique : II 239, 242-244.
Changement social : II 239-242, 244-246.
Chefferies anciennes : II 72, 90-100 ; leur emboîtement : II 90 ; caractéristiques : II 93-95 ; Titres : II 45, 62, 72-73, 76, 93, 99-100, 113.
Chefferies nouvelles après l'avènement de l'État Pomare (v. aussi État Pomare) : II 204-206, 221-226 ; déclin politique : II 224-225 ; ascension économique : II 224-226.
Christianisme (v. aussi évangélisation) : (établissement du) : II 79.
Classes sociales : v. stratification sociale.
Codes des lois tahitiennes : I 196-198.
Collectes *(moni tauturu).* — inauguration de maison de paroisse : I 227-230 ; inauguration et *me* dans le passé : I 231-232, 243-248.
Collectivité : I 47 ; collectivité villageoise : I 110-115, 141 ; entreprises collectives. — *marae* (construction) : v. *marae* ; pirogues sacrées : II 137-141 ; fonds de subsistance : II 140-141.
Colonisation : I 16-17.
Communauté (v. aussi villageois(e)) : I 47 ; Maatea, communauté endogame : I 174-179 ; la semi-communauté salariale villageoise : I 366 ; « communauté de travail à domicile » : I 366-375 ; leadership de communauté : I 380-381 ; communauté parentale ou familiale *(kin congregation) :* v. parenté ; Tahiti ancien : II 155-159 ; XIXe siècle : II 204.
Commune : I 86-90.
Compétition (aspect de). — au sein de l'Église : I 229-230, 233, 246-247, 378-379 ; entre leaders : v. ce mot ; sportives : I 353, 359-360 ; ancienne : II 114, 157.
Comportements (économiques) : I 19-20 ; de consommation : v. ce mot ; v. aussi : acculturation alimentaire, prestige, idéologie ; d'échanges : v. ce mot ; Maori : II 9-10.
Congrégation. — congrégation familiale ou parentale *(kin-congrégation) :* v. parenté.
Consommation : I 290 et suiv. ; dynamique. — Maori : II 12-13 ; commensalité (taux) : I 290 ; auto-consommation : I 290, 292 ; type de consommation alimentaire : v. acculturation alimentaire ; dépendance alimentaire : I 292-295, 300, 303-304 ; degré d'auto-subsistance et taux de dépendance alimentaire : I 294-295, 297-298, 302, 334 ; société de — : II 151, 157.
Constructions : II 70-72, 137-141.
Coprah (économie et sociologie) : cocoteraie. — cocoteraie organisée en plantation : I 412 ; description. — littorale : I 263, 265 ; inégalités dans la répartition : I 265 ; vallée : « plaques » de cocoteraie : I 273-277, 399-411 ; faire-valoir direct et métayage : I 400 ; exploitation par tour ou *rahui :* v. *rahui ;* histoire : I 349, 388-394 ; économie dominée par le coprah : I 387-428 ; v. aussi traditionnel (le système) ; fluctuations : I 395-404 ; rendements : I 400-401 ; travail : I 401 ; revenus : I 401 et suiv. ; cours : I 403-404 ; production de Moorea : I 413 ; crise : I 429-431.
Corporate group (« groupe en corps », « groupe organique » ; « groupe personnalisé », « communauté de droit », considéré comme un seul « corps ») : I 301 ; le *'opu ho'e :* I 301.

Découverte : I 6, 47.
Demis (*ta'ata afa papa'a* ou *ta'ata afa ma'ohi*) : I 14 ; implantation en milieu *ma'ohi* avec phases d'installation, de domination, de dissolution (ou de « digestion » par le milieu) : I 355-356.
Démographie : I 32, 45-47, 56-60, 64-71, 100, 127, 163-165 ; forte natalité (Maatea) : I 128-130 ; pyramide des âges : I 129-130.
Dépopulation : I 6 ; v. aussi : démographie.
Développement : I 7, 20-21.
Dichotomie temporaire de l'habitat : v. campements provisoires, habitat ancien.
Dieux (anciens dieux polynésiens aux îles de la société). — v. aussi : religion, esprits. II 43, 54-62, 113 ; leur incarnation : II 57-60 ; leur fonction : II 62 ; images des dieux *(to'o) :* II 57-60, 63 ; pirogues sacrées : II 60.
Distribution : II 154, 169, 171.
Districts : I 86-90 ; *fenua :* II 99.
Dons : II 103, 110-111, 132.
Dualisme : I 20, 21.
Dynamique sociale : I 25-26 ; rapport avec les structures : II 253-254.

Économie (v. aussi : production) : I 17, 18 ; expansion par le salariat lié à

l'établissement de la base atomique : I 339-340 ; détérioration à Maatea : I 299-300 ; 337 ; une économie de maisonnées : I 338-339 ; inflation : I 299-300 ; augmentation des prix. — à Maatea : I 300 ; économie vivrière persistante : I 340-343 ; monétarisation : v. argent ; accumulation, équipement, investissement : v. accumulation ; économie domestique. — évolution 1967/68 - 1974 : I 331-337 ; les différents niveaux de l'économie tahitienne : I 378-379 ; effets de suggestion : I 453-454 ; effets de démonstration : I 453-454 ; innovation en grappes : I 455 ; développement de l'économie marchande à Tahiti et Moorea : II 212-218, 229-236.
Économie des anciens Tahitiens : II 53,54, 114, 115-173 ; source : II 51 ; matériaux : II 116-118 ; espace économique : II 118-121 ; production : II 121-145 ; auto-subsistance : II 121-122 ; pêche : II 122-124 ; productions marines : II 162-163 ; agriculture ancienne : II 124-135 ; conservation des fruits de l'arbre à pain : II 128-130 ; entraide : II 129-130 ; en relation avec la structure foncière : II 130-131 ; avec la stratification sociale : II 130-131 ; prémices : II 132-134 organisation pyramidale : II 133-134 ; une économie de dépendance : II 134 ; monopole de plantation des cocotiers et des bananiers exercé par les *ari'i* : II 135 ; entreprises de construction : v. construction ; fabrications : II 143 ; monnaie : v. ce mot ; économie d'abondance : II 162-165.
Économie (anti-économisme) : I 46 ;
« Économie artificielle » : I 17-18 ; 103-106.
Économie de consommation : I 6 ; v. aussi : consommation, société de consommation.
Économie (critique) : I 24.
Économie (définition : substantivisme et formalisme) : I 23-25, 28-29.
Économie monétaire ; phénomène de monétarisation : I 98.
Économie « naturelle » : I 17.
Économie de plantation (v. aussi coprah, café) : I 94.
Économie polynésienne ancienne : II 1-33 ; sphère : II 29-32.
Échanges. — réseau d'échanges inter-maisonnées : I 295-297, 301-302, 314 ; importance de la chronologie : I 296 ; déminants : I 296-297, 301-302 ; *'opu ho'e* (solidarité) : v. ce mot ; réciprocité stricte de produits et de services : v. réciprocité ; idéologie polynésienne : I 297 ; réciprocité totale dépassant le cadre économique : I 304 ; parenté et échanges entre maisonnées : I 312-313 ; Maori : II 12 ; Tikopia : II 20 ; Tahiti ancien : II 145-147 transactions à l'intérieur d'une communauté apparentée de fidèles d'un *marae* : II 115-116 ; relations maritimes inter-insulaires : v. ce mot.
Église protestante (Église évangélique) : I 90, 221-250 ; organisation : I 230-242 ; référence aux textes statutaires : I 234 ; histoire : I 234-235 ; rôle du pasteur : I 236-244 ; Église à Maatea : I 237-244 ; *'amuira'a* : I 238, 240-242 ; *mero etaretia* (membres d'Église) ou plus simplement *etaretia* : I 238-239 ; *'aufaura'a me* ou *me* : I 243-248 ; II 64 ; *tuaro'i* : I 242-243 ; vie religieuse : I 248-250 ; pratique sous les premiers missionnaires : II 207-209.
Emploi (problème de l') : I 60 ; déterminant de l'économie du Territoire : I 375 ; à Moorea : I 445-447, 456-458.
Entraide (*tauturu*) : I 250-258 ; v. aussi *pupu* ; vocabulaire : I 250-251 ; construction d'une maison de paroisse : I 221-223 ; construction d'une maison de réunion de Maatea : I 240-242 ; *moni tauturu*, argent pour l'entraide : v. Église, *me* ; construction des maisons : I 251-253 ; couverture d'un hôtel : I 253-254 ; caféraie : I 255 ; exploitation d'un cinéma : I 255-256 ; cadres supports de l'entraide : I 256 ; dans les échanges inter-maisonnées : I 297, 301 ; dans un groupe ancien de pêche : II 123-124 ; Tahiti ancien : II 155 et suiv..
Entrepreneurs. — P, maître de la maisonnée 48 : I 367-374 ; les bases de l'entrepreneur (esprit d'entreprise et saisie d'opportunités : I 370-371 ; héritage culturel et technique : I 369-370 ; parenté : v. ce mot ; sport : I 372-373 ; religion : I 372-373 ; effets dynamiques d'entraînement : I 373-374 ; dynamisme : I 382-383 ; multiactivités dans le temps et l'espace : I 471-473.
Entreprise : v. entrepreneurs.
Espagnols à Tahiti (Les) : II 51.
Esprits (*atua*) dans la religion des anciens Tahitiens : II 56-62 ; relations entre les esprits et les humains : II 63 et suiv..
État : II 112.
État Pomare : I 86 ; II 101 ; changements dans la titulature : II 204-205 ; nouvelles chefferies : II 204-205.
Européanisation : I 6.
Européens (Action des premiers) : II 101.
Évangélisation : I 6, 47, 86.
Excédent : v. surplus.
Exploitants agricoles (monographies). — le cultivateur de la maisonnée 15 : I 268-269, 272-273 ; le cultivateur de la maisonnée 64 : I 278-279 ; un cultivateur-pêcheur Atiha 1 : I 432 ; Oio : I 432-433 ; Atiha 2 : I 433 ; Atiha 3 : I 433 ; Haapiti, exploitant actif : I 433-435 ; Afareaitu 1 : I 435 ; Varari : I 435-437 ; Afareaitu 2 : I 437.

Famille (élémentaire, étendue) : I 156, 163-164; famille (biblique, patrilineaire) : I 221.
Fare tupuna (maison des ancêtres) : I 284.
Fare vanira (maison construite avec l'argent gagné avec la culture de la vanille) : I 91, 284.
Feia tumu : I 148, 181.
Fei-pi (bataille de) : I 86; II 201-203.
Fêtes, festivités. — inauguration de maison de paroisse : I 221-230; inauguration d'édifices religieux au XIXe siècle : I 230-234; Maori : II 10-12; Tikopia : II 20; Tahiti ancien : II 110-111, 140, 142-144, 148-157.
Foncier (structures foncières) : I 30, 32, 114, 181-221, 345-347, 466-468; rapport à la terre (flexibilité) en relation avec la mobilité : I 145; surdétermination par la terre de la parenté : I 170; la terre à Maatea : I 181-183, 184-196; le parcellaire : I 182, 185-188, 190-196; régime foncier des îles de la Société : I 183-184; structures foncières de Moorea : I 190, 196; grandes propriétés à Moorea : I 191; indivision : I 192-194, 198-199, 451-453, 471-472; propriété demie : I 194-195; modes d'acquisition de la propriété : I 195-196; histoire de la constitution de la propriété foncière à Tahiti et Moorea : I 196-200; II 227-228; constatation des droits de propriété à Maatea : I 200; licitations, adjudications : I 199-200; allocation de la terre : I 215-216; droit éminent et utilisation : I 215, 216, 218-220; répartition de la terre : I 213, 215, 216-218; inégalité dans cette répartition : I 218, 220, 345-347; stratégies foncières : I 346-347; liaison terre-*marae*-généalogie : II 54; tenure foncière ancienne : II 54, 73-74, 86-89, 98, 99-100; propriété foncière ancienne : II 73-74, 96-98; réseau foncier à Moorea : II 251.
Formation économique et sociale : I 26-27, 47; tahitienne ancienne : II 40, 54, 80, 112-114; son organisation économique : II 133-134; société militaire : II 176; tahitienne Pomare : II 112; passage à la formation sociale traditionnelle : II 176, 248; formation tahitienne traditonnelle : II 246, 248; passage à la société contemporaine : II 249.

Généalogies : II 44-50; leur manipulation : II 45-50, en relation avec les *marae :* II 54.
Générations (calcul) : II 50.
Géographie : I 7, 9-20.
Grands-Chefs : II 58, 71-72; *Ari'i rahi, ari'i nui* (chefs supérieurs, suprêmes) : II 72-73, 77, 79; *Ari'i maro 'ura, ari'i maro tea* (grands chefs à la ceinture rouge, blanche) : II 77; *Ari'i ri'i* (petits *ari'i*) : II 77-78; Monopole économique : II 135.
Guerre de l'indépendance Tahitienne : v. Indépendance Tahitienne; guerre du Pacifique : v. Pacifique.
Guerre (phénomène militaire dans l'ancienne société tahitienne) : II 100-104, 114; recrudescence à la fin du XVIIIe siècle : II 100-101; guerriers (*Hiva, 'aito, to'a*) : II 102-103; organisation de la guerre : II 101-102; racommodement (rite de) après la guerre : II 103-104.

Habitat ancien : II 119-120; dichotomie temporaire : II 120.
Hapoto, chef d'Afareaitu au XIXe siècle : I 87-88, 111-112.
Histoire : I 15-17, 21-22, 25-26, 29-30, 33-35, 36-37, 48; II 253-255; sources et travaux : II 35 et suiv.; traditions : II 36-39; histoire tahitienne : II 37, 52-53; problèmes de dates et périodisation : II 40, 50, 68-69.
Histoire de Moorea. — problèmes : I 76; chronique : II 183-186; changement de nom de l'île : II 185.
Histoire « régressive » : I 35.
Honneur : II 103-104, 114, 155-157, 170-171.
Hospitalité. — Maori : II 9-11; Tikopia : II 19-20; Tahiti ancien : II 78, 148-153.
Hui ari'i : I 16; II 39, 40, 56, 77-78, 79, 80-82, 98-99, 112, 113, 170, 171.

'Iatoai : I 88; II 78, 112, 204-205.
Idéologie : II 54-56, 113, 172-173.
Idéologie évangélique : I 6.
Idéologie polynésienne : I 297, 322-323, 338; II 11-12, 18, 170-173; *arofa :* I 297, 301; parenté (*feti'i*) : v. parenté; *'opu ho'e :* v. ce mot; *tauturu :* v. entraide; prestige : v. ce mot.
Ile haute; I 13, 43.
Indépendance tahitienne (guerre de l') : I 86, 226, 247.
« Infanticides » : II 109, 164.
Insularité : I 7; insulaire (phénomène) : I 43; insulaire (mobilité extra : I 100-106;
Interdits : v. *tapu.*
Intérieur de Tahiti et des îles (peuplement) : v. Peuplement.
Inter-insulaires (relations) : II 67-69, 105, 159-162.
Intermédiaire (niveau d'analyse) : I 43.
Intermédiaire (période) : I 86-94.
Itia épouse de Pomare I, cheffesse de Moorea : II 190, 192.

Leader (s) : v. aussi : polynésiens (Chefs), leadership; le maître de la maisonnée 1 : I 347-356; action (pédagogie, innovation) : I 353; relation avec le

prestige : I 354 ; l'employeur promu leader : I 363 ; l'entrepreneur dynamique : I 367-374, 382-383 ; l'entrepreneur A : I 414-426 ; compétition entre leaders : I 420-422 ; aspects politiques : I 422-425.
Libéralité et esprit de dépense : II 171-172.
Lignages (v. aussi : ramages, *mata'eina'a*, *va'a mata'cina'a*) : II 22-23 ; 26-27, 28, 112 ; en Polynésie centrale. — *'ati :* I 154-156 ; à Tahiti : I 154 ; *'ati* à Tahiti : II 73, 75 ; territorialisation : II 72-73 ; 95-96 ; exemple des Atiroo de Moorea : II 96-98, 178-179.
London Missionary Society : I 86, 153, 196. v. aussi : Missionnaires.

Mahine, prince *punuateraitua* et « chef militaire » de Opunohu : II 180, 182, 184, 186-189.
Maisonnée (s) (*'Utuafare*) : I 47-48, 113, 156-157 ; II 90, 118-119 ;
Cour ou enceinte résidentielle (*'aua fare*) : I 265-267 ; potentiel de production : I 265-267, 285 ; fonctionnement : I 282 et suiv. ;
Définition : I 282, 288-289, 298, 335 ;
Ses éléments. — La demeure (*fare*) : I 282 et suiv. ; bien de prestige : I 283 ; *fare tupuna* (v. ce mot) ; description et analyse : I 282-287 ; construction des maisons de Maatea : I 333 ; plasticité et développement : I 286-287 ;
Forme sociale de la maisonnée : I 308, 309-310 ;
Gestion : I 308, 311-314 ;
Dynamique : I 313, 338-339 ; en relation avec l'évolution de la forme sociale : I 313-314 ;
Système de gestion. — par unité de caisse : I 291, 303, 308, 311-314 ; par absence d'unité de caisse, par faculté contributive de chacun ou système de répartition : I 291, 298, 303, 308, 311-314 ; mixte : I 313-314 ;
Échanges inter-maisonnées : v. échanges ;
Equipement : I 306, 307, 309, 319-321, 332-333, 337 ;
Dynamisme de l'équipement : I 307-308 ;
Dynamisme économique des maisonnées : I 308 ;
Diversité économique. — variables : I 308-322 ;
Indicateurs économiques : 315, 316 ;
Typologie économique : I 321-322, 323-330.
Maisonnées de Maatea. — nombre : I 118-119, 137 ; localisation : I 162 ; composition : I 157-161, 163-166 ; maisonnée 1 : I 122, 123, 166-168, 201, 203, 204, 211-213, 220, 244, 277, 347-356 ; maisonnée 9 : I 124-125, 137, 171-172, 211, 244, 269 ; 284-302, 304-309 ; maisonnée 11 : I 125, 126, 132-133, 135, 137, 211, 277-279 ; maisonnée 17 : I 133-134, 135, 209 ; maisonnée 35 : I 134, 135, 201, 207 ; maisonnée 43 : I 135-136, 139 ; maisonnée 53 : I 139 ; maisonnée 65 : I 126-127, 139, 209, 213, 220, 270, 278.
Maladies : I 6 ; II 196.
Mamaia : I 86 ; II 38, 218-221, 247.
Mana. — Maori : II 8, 11-12 ; Tikopia : II 16, 18 ; société polynésiennes : II 22, 27-28, 32 ; ancien Tahiti : II 57, 61-62.
Manahune (v. aussi Tahiti *manahune* et *Menehune*) : I 16 ; II 78-79, 80, 87, 89, 95, 98-99, 149, 166-167, 173 ; *Hau Manahune :* II 197.
Manea, famille de chefs de Papetoai : II 72.
Ma'ohi (Polynésiens) : I 11, 14-15, 19-20.
Marae : I 16, 81-86 ; II 40-44, 50-51, 60-61, 63-76, 80-82, 83, 89, 93, 94-95, 96-100, 103, 107, 110, 113, 114, 154-155, 159-161, 172, 173 ; de Moorea : I 81-86 ; II 72 ; types : II 41-43 ; caractère social : II 67 ; catégories : II 67-75 ; description des structures religieuses : II 64-66 ; arbres plantés : II 66 ; en relation avec la terre, la stratification sociale : II 54 ; construction : II 70-71 ; terre du *marae :* II 89 ; congrégation et *marae :* II 75-76, 113 ; système : II 76, 81-82 ; relation terre-*marae*-généalogie : II 73-74 ; époque des *marae :* II 40, 50 ; charges infligées par la construction d'un *marae :* II 71.
Marama : I 79-85, 94, 111 ; II 37, 41, 45, 46-47, 49, 50, 68, 72, 73, 80-81, 96-97, 176-177, 181-182, 183, 190-191, 192- 193, 197, 223-226.
Marxisme (apport du) : I 22-23, 27-29.
Mata'eina'a : I 79-81, 86-90 ; II 72-75, 80-81, 82-83, 93, 95-96, 99, 112-113 ; notion, délimitation : I 110, 113-115 ; envisagé comme la population du district : II 95, 99 ; *va'a mata'eina'a :* II 73-75, 83, 95, 99, 112-113.
Menehune (v. aussi *Manahune*) : II 79.
Méthode : I 32-38 ; méthode comparative, exposé : II 1.
Metuaaro, chef de Moorea : II 185-192.
Militaire (société). v. aussi Guerre : II 100-104, 105, 111, 114, 151-152, 190.
Missionnaires (v. aussi Église, *Mamaia*). — arrivée des premiers missionnaires : II 51, 53, 194 ; parti des missionnaires : II 53, 194-202 ; action des missionnaires : II 194-203, 206-218, 238, 239, 240 ; leur éclipse : II 197-198 ; nouvelle structure et agent économique : II 206-218 ; enseignement, imprimerie : II 209-212 ; l'économie des missionnaires : II 213-218 ; sociétés auxiliaires d'exploitation : II 214-215 ; projet canne à sucre : II 215-216 ; coton : II 216-218.

Mobilité (phénomène de) : I 32, 46, 95-106, 128, 131-145 ; mobilité et fausse mobilité : I 133-134 ; émigration : I 140 ; culture traditionnelle : I 143-145 ; socio-économique moderne : I 143-145 ; dans le travail (vers la fixation) : I 363.
Modernité : I 6-7, 12, 20-22, 27, 30-31, 45, 145 ; II 246-250.
Moerenhout, négociant et consul, résident : II 36-37, 230-234.
Mythes et légendes. —
Légendes relatives à Teahupoo : II 97, 155, 157 ;
Légende de la vengeance de Maraa : II 155-159 ;
Mythe de création des îles de la société : I 77 ;
Mythe de création des Arioi : v. ce mot ;
Opposition des gens de la mer et de l'intérieur : II 120.

Novateurs (Royaux-Chrétiens, parti des) : I 86 ; II 194-203.

Opuhara, chef traditionnaliste vaincu à Fei-pi (v. aussi ce mot) : I 58 ; II 202, 204.
Oro (dieu et culte) : II 44, 50, 54, 57, 59, 61, 67-69, 72, 73, 105-112, 179-180, 194-195, 199, 206.
'opu ho'e (v. aussi Parenté, famille) : I 167-171, 180-181, 376-378, 379 ; nature : I 301 ; à Maatea : I 163-167 ; réseau : I 168-171 ; solidarité : I 297, 298, 301, 311-314 ; inscrit dans une évolution de la forme sociale des maisonnées : I 335-336 ; liaison avec un système de gestion économique par répartition des charges : I 377-378 ; *siblings* dans la parenté ancienne : II 83-84.
Orsmond (Rév.) : I 111 ; II 37, 38, 99, 206, 209-210, 215, 219.
Ostentation, économie ostentatoire : I 35 ; II 119.

Pacifique (guerre du) : I 6.
Parenté (v. aussi : famille, *'opu ho'e*, adoption, alliances matrimoniales, réseaux, *feia tumu*) : I 47, 147-181 ; II 250-251 ; flexibilité (en relation avec la mobilité) : I 145 ; à Maatea : I 149-150 ; aux îles de la société : I 151 ; analyse : I 151-154 ; surdétermination (par la terre et la résidence) : I 170 ; fonction économique : I 297, 301, 308, 309-310, 314, 322, 349 ; échanges : v. ce mot ; la parenté utilisée par les entrepreneurs : I 368-370 ; parenté ancienne : II 82-85, 112-113 ; congrégations ou communautés parentales ou familiales (*Kin-congregations*) : II 75-76, 83, 113, 115 ; Titres de parenté *(Kin titles)* : II 76, 80, 93, 113.
Patii, grand-prêtre de Moorea et diacre de Papetoai : II 43, 199, 206.
Patrie : I 7.
Pêche. — à Maatea : I 279-281 ; importance de la pêche dans la subsistance : I 281 ; dans l'ancien Tahiti : II 121-124.
Pee, chef de Maatea : I 112-113, 198 ; II 221, 222, 226.
Peuplement. — de Moorea : I 71-94 ; dépeuplement de Opunohu au profit de Papetoai : I 85 ; de Tahiti (intérieur) : II 119-120, 163.
Plumes (dans la symbolique et l'économie tahitiennes anciennes) : II 58-59, 77.
Politiques (Anciennes unités) : II 35, 90-93.
Polynésien (chef, leader) : I 94, 253-254, 347-356, 367-374, 415-426 ; II 30-32, 115, 124, 130-134, 139-140, 148-152, 162, 240-241, 249-250, 252 ; Maori : II 9-13 ; Tikopia : II 18-21 ; grands-chefs : v. ce mot ; allégeance aux chefs : II 102 ; Tahiti ancien : II 165-173 ; Missionnaires : II 211-212.
Polynésiennes (migrations) : I 11-12, II 2, 40, 159-160.
Polynésiens (origine des) : I 11-12.
Polynésiennes (sociétés) : II 21-33.
Pomare (Les) : I 81 ; II 37, 38, 44, 50, 72, 179-182.
Pomare I, roi : v. Tu.
Pomare II, roi : I 58, 88 ; II 38, 184, 189, 193, 195-205, 218, 222, 224-225 ; entreprise économique : II 212, 214, 216, 218.
Pomare IV, reine : I 81, 86 ; II 36, 218-220, 223, 227.
Pomare V, roi : II 37, 223, 227.
Population : I 9-11, 18, 48-60, 90, 112, 113, 128-131 ; méthode d'étude en Polynésie française : I 60-65, 115-119 ; présence : I 117, 122-128 ; absence : I 117, 122-128 ; résidence : I 117, 122-128.
Population (catégories tahitiennes d'après l'âge) : I 69-71.
Pouvanaa a Oopa : I 17, 32, 45, 424.
Prélèvements : v. tribut.
Prestige : I 230, 233, 244-246, 283, 322, 354, 383, 425-426, 478, 481-482 ; II 11-13, 19-20, 24, 30-32, 78, 96-97, 102, 110, 113-114, 119, 132, 155-157, 169, 170-171, 172, 209, 212.
Production (base productive) : II 111 ; maisonnée, village (formation de la production) : I 288, 302, 303, 309, 314-317 ; formule de la production : I 317 ; subsistance : I 290 ; productions de rapport : v. coprah, vanille, café ; salariat : v. ce mot ; petite production marchande : I 288, 292-293, 302, 309, 317, 324-325, 431-439, 458-462, 468-470.
Production (mode de) : I 25.
Production (rapports de) : I 22 ; changement : II 247-248.
Protectorat français : I 86 ; II 35, 52-53.
Punuateraitua : II 46-50, 73, 81, 178, 181-183, 187, 191-193.

Pupu (groupe) : I 240-242, 252-253, 255, 256, 388-390, 392 ; groupes de travail. — pandanus et couverture à Maatea : I 374-375 ; groupe de pêche : I 374 ; groupe de pêche ancien : II 123-124.
Purea, grande cheffesse de Papara : II 43, 111, 172.

Quotidienne (la vie). — au village, en relation avec la salarisation : I 359-360 ; le dimanche : I 360.

Racisme : II 101.
Raccommodement après la guerre (rite de) : v. guerre.
Ramages, « ramification » : II 22-28 ; Tahiti ancien : II 75, 83, 84, 111-113.
Rangs (système de) : II 22, 23, 24, 26-27 ; Tahiti ancien (Titres de parenté les plus élevés en rang, *Highest - ranking Kin Titles*) : II 76.
Recherche (authenticité) : I 38.
Ra'atira, hui ra'atira, pue ra'atira : II 77, 78, 80, 86-87, 98-99.
Rahui. — du coprah : I 314, 350 ; Maori : II 8 ; Tahiti ancien : II 61, 87, 141, 142-144.
Réciprocité. — communauté de réciprocité : I 254, 257 ; en matière économique entre maisonnées : I 296-297, 301 ; totale (dépassant le cadre économique) : I 301 ; dynamique de prestations : II 124 ; Tahiti ancien : II 129-130, 141, 152, 165-166, 168-172 ; entre les hommes et les dieux anciens : II 134 ; rapports avec les missionnaires : II 210-212.
Redistribution. — Maori : II 8-10 ; Tahiti ancien : II 152, 168-172 ; Sociétés polynésiennes : II 29-32 ; Tikopia : II 19-20.
Religion (des Anciens Tahitiens) : II 54-76 ; (v. aussi : Dieux, Esprits, Sorcier, Shaman) ; prêtres : II 66-67 ; grands-prêtres : II 67, 72 ; condition des prêtres : II 105 ; critique des missionnaires : II 101 ; sacré : v. ce mot ; sainteté *(mo'a) :* II 60-61 ; état profane (*noa,* non sacré) : II 61 ; aspects religieux dans les activités : II 156 ; sanction des prestations économiques : II 134 ; aspect religieux dans les entreprises économiques : II 140.
Répartition. — Maori : II 8-10 ; Sociétés polynésiennes : II 30-32 ; Iles de la Société : II 241-242, 243-244.
Représentation (phénomène de) : I 39.
Reproduction sociale : I 21 ; Maori : II 12-13 ; Sociétés polynésiennes : II 32 ; Iles de la Société : II 242.
Réseaux : II 251-253 ; de parenté : v. ce mot ; des *'opu ho'e :* v. ce mot ; d'échanges : v. ce mot ; de clientèle : I 351 ; compétition entre réseaux : I 351 ; II 252-253 ; réseaux constitués autour des leaders, factions : I 420 ; II 252 ; anciens : II 252-253.
Réseaux de parenté. — réseaux de parenté à Maatea : I 164-171 ; réseau S : I 167-170, 214-216, 347-355 ; sous-réseau N : I 169, 214-216, 352 ; sous-réseau PS : I 168-169, 214, 217, 367 et suiv. ; réseau T : I 168-170, 214, 217-218 ; réseau U : I 167-170, 214, 217 ; sous-réseau M_2 U_2 : I 169-170, 214, 217 ; 'Opu ho'e 7-32-35 : I 169, 214, 217 ; sous-réseau I_3 U_3 : I 169, 214, 217, 221 et suiv., 253-254 ; réseau E : I 168-170, 214, 217, 219.
Ressources (du milieu naturel) : I 260-281 ; répartition des ressources à Maatea : I 276 ; pêche : v. pêche ; *Mape* (châtaignes tahitiennes) : I 279.
Revenus à Maatea : I 291-292, 298, 302-303, 304-305 ; disponible : I 304-306 ; ses facteurs : I 307-308.

Sacré *(ra'a)* : II 60-61, 62, 113 ; pirogues sacrées : v. dieux.
Sacrifices humains : II 70-71, 72, 184.
Salariat : I 324, 328-329, 338-339, 356-366, 440-447, 456-458, 479-480 ; salariés, nombre et évolution 1960-1975 : I 340, 359, 364 ; rapports de salariat, personnalisation : I 363 ; « commandos » d'emploi (de jeunes) : I 361, 363-365, 382 ; canaux et filières d'embauche, pôles de travail : I 365-366, 382 ; semi-communauté de salariés originaires du village : v. Communauté ; le salaire joint, surplus net de l'entrepreneur : v. surplus.
Salarisation : I 48, 381-383, 471-473, 482 ; II 242-246 ; effets : I 359-360 ; frustration : I 360.
Shaman, medecine-man, taura : II 66-67.
Situation (concept de), (analyse de) : I 20, 30-31.
Société (nouvelle, consolidée, de la fin du XIXe siècle) : I 6.
Socio-économique (type localisé) : I 43.
Sociologie (démarche) : I 32 et suiv..
Solidarité : I 47 ; à l'intérieur du *'opu ho'e :* v. ce mot ; Tahiti ancien : II 144, 157.
Sorcier, magicien *(sorcerer, tahu'a atua) :* II 66-67.
Soudure : II 7, 128, 163-164.
Stimpson (Rév.), missionnaire, chef du culte protestant à Moorea : I 88, 237.
Stratification sociale actuelle : I 14-15, 46, 48-50.
Stratification sociale ancienne : I 16 ; II 54, 76-82, 112-113 ; Variations locales : II 98-99.
Structurale (Analyse) : II 253-254.
Srucluralisme : I 26.
Structure sociale : I 26, 376-379 ; II 76, 112-114, 194, 253-254 ; Rapport avec la dynamique sociale : I 375-376 ; II 253-254.
Subsistance (niveau des) : I 309, 317-318 ;

fonction de — I 304, 383 ; économie de — I 304, 309, 317-319 ; v. aussi Production ; Maori : II 6-8.
Surpeuplement (à la fin du XVIIIe siècle) : II 100, 127, 163-165.
Surdétermination (de la parenté par la terre et la résidence) : I 170, 377, 475 ; II 250-251.
Surplus (ou Excédent) : I 19, 22, 27-29, 403-404 ; au delà des subsistances : I 309, 318-319, 320-321, 339 ; « laminage » consécutif à la détérioration des conditions économiques : I 337 ; régression : I 337 ; de masse : I 337, 339, 383 ; surplus net : I 371-372 ; surplus historique et de classe : I 414, 426-429 ; Maori : II 8 ; sociétés polynésiennes : II 21-25.

Taaroa (Tangaroa) : II 44, 56, 60 ; *Taaroans (Tangaroans)* : II 56.
Tahiti manuhune : II 79.
Taipoto, grand chef de Moorea : II 45, 182, 193.
Tama'ara'a (festin) : I 225-227, 231-233 ; II 157.
Tapu (interdit). — Maori : II 5 ; Tikopia : II 17-20 ; sociétés polynésiennes : II 27 ; Tahiti ancien : II 61, 141.
Taro. — tarodière : I 261, 263, 270-272 ; II 125, 137 ; tarodière de Maatea : I 266-273, 274.
Tati, grand-chef de Papara : II 36-37, 181, 183, 196, 202, 207, 219-220, 223, 232-234.
Taure'a re'a : I 171-172 ; en relation avec la salarisation : I 361.
Tavana : I 87-90, 94, 234, 237, 351 ; II 204 ; concernant les terres : I 197-198 ; création : v. chefferies nouvelles.
Temps historique (division tahitienne ternaire) : I 15-17, 18-19, 21, 27, 35, 45, 379 ; II 237, 246.
Terre : voir Foncier.
Terres de Maatea (familles ou stocks de). — Terres S : I 201-206 ; terres T : 209, 220, 269-270 ; terres A : I 209-211, 346-347 ; terres N/U : I 209-211, 268-269 ; terres E : I 211, 269 ; terres 36-40 : I 211, 220 ; terres 47 : I 211 ; terres Pomare : I 207-208 ; terres DS : I 207, 211-213, 220, 345-346.
Teva : II 36, 37, 38, 39-40, 44, 56, 68, 100.
Titres. — de parenté : v. ce mot ; de parenté les plus élevées par le rang *(Highest-ranking kin titles)* : v. rangs ; de chefferies : v. ce mot.
Total (phénomène social) : I 26 ; II 54.
Tourisme : I 6, 19, 448-456, 470, 478-479 ; II 242, 244 ; le petit hôtel d'Afareaitu : I 451-452 ; l'hôtel de la Baie de Cook : I 452-454 ; itinéraire d'une famille : I 471-473.
Tradition : I 6, 20-22, 26-27, 94 ; II 246-250 ; traditionnel (système) : I 347-356, 378-379, 476-478 ; v. aussi : Coprah, leaders ; traditionnelle (société), formation : I 475-480 ; II 237-242.
Traditions (orales) : v. histoire.
Traditionalistes (parti des) : I 86 ; II 195-203.
Traite (des oiseaux noirs) : I 58-59.
Transition (phénomène de) : I 26-27 ; Maori : II 13 ; Tahiti : II 237-246.
Tribut ou prélèvement : II 115, 129, 130-132, 165-168.
Tu (ou Vairaatoa ou Pomare I, grand chef de Te-Porionuu) : II 117, 181-183, 184, 186-195.

Urbaine (population) : I 9.
Urbanisation : I 9, 36, 48, 101-103, 145, 385, 386, 441-443, 458, 470 ; II 242 ; à Maatea : I 265, 335, 359-360, 381, 383-384.

Vallée (tahitienne). — description à Maatea : I 273-276 ; à Atira : I 409-412 ; « plaques de cultures » *(fa'a'apu)* : I 273, 411.
Vanille : I 91, 270, 274, 387, 404-408, 411, 412 ; II 242 ; expansion avant 1914 : I 349, 388 ; crise de la vanille : I 102-103, 440-441, 459 ; « aubaine » : I 392-393 ; production de Moorea : I 413.
Vara, chef d'Afareaitu : I 88, 111 ; II 189, 195, 205, 206, 222.
Varari et Vaianae (Affaire des domaines de) : I 91, 191, 434.
Vehiatua (II), grand chef de Teva-i-tai : II 87, 89, 112, 117.
« Villages » *('oire)* : I 87-88.
Villageois(e). — économie : I 36, 259-384 ; dynamique : I 345-384 ; système économique : I 259-343 ; communauté (dynamique) : I 379 et suiv. ; phénomène : I 36, 107-145 ; communauté villageoise de travailleurs : v. communauté ; la vie quotidienne : v. ce mot ; collectivité : I 36, 142.
Villageoise (mobilité). — intra. — : I 97-98 ; inter. — : I 99-100.

INDEX GÉOGRAPHIQUE

Afareaito, marae de Marama à Opunohu (Moorea) : I 84, 85 ; II 41, 81, 177.
Afareaitu (ancien village) : I 85.
Afareaitu (*mata'eina'a,* district, section de commune de) : I 45, 81, 90, 99, 110-112, 190-192, 221-230, 236-237, 243-247, 408.
Afareaitu (quartier ou village, ancien *mata'eina'a* de) : I 81, 112, 190, 256, 394, 435, 437, 451-452 ; II 97, 177, 195, 206, 207, 210, 212, 220-222.
Ahu o Mahine, marae de Opunohu à Moorea : I 85 ; II 42, 43.
'Ai-meo, Eimeo, Aimeho (Moorea) : I 77.
Atimaono (plantation de), Tahiti : I 58, 388.
Atira, petite vallée du quartier d'Afareaitu. — étude agricole et économique : I 409-412.
Atiu, île de l'Archipel des Cook : I 53, 54, 58-59.
Australes (îles) : I 193, 236.

Cook (Baie de), Moorea : I 91, 93, 100-102, 395, 405, 448-450, 453-455, 458-465.

Haapiti, *mata'eina'a* de Moorea : I 79-80, 90, 98, 100, 190-191, 230-231, 432-436, 455, 465 ; II 49, 96-97.
Haumi, quartier du *mata'eina'a* d'Afareaitu, ancien *mata'eina'a* : I 81, 87, 93, 113-115, 286-287.

Maatea : I 75, 81, 87, 93, 107-144, 147-196, 200-220, 237-245, 251-255, 260-337, 342-343, 345-375 ; présentation géographique : I 107-110 ; histoire : I 110-115 ; population : I 112-113 ; histoire de la population : I 115-122.
Maharepa quartier du *mata'eina'a* de Pàopao, Moorea : I 87, 93, 193, 231-232, 246-247, 454-455.
Maori (Nouvelle-Zélande) : II 2-13 ; population : II 2-4 ; origine : II 2 ; organisation sociale : II 4-6 ; économie : II 6-13.
Marae Tefano, marae des Marama à Haapiti : I 79, 191 ; II 49, 72, 73, 81, 96-97, 177-178.
Maupiti, île sous-le-vent : I 9 ; II 40-41, 50, 219.
Moorea : I 14, 30-35, 43-483 ; II 38, 41-50, 72-73, 79, 80-81, 96-98, 100, 107, 120, 176-202, 203, 205, 206-207, 209-210, 212, 213, 216-217, 219-220, 221-227, 235.
Moorea. — divisions : I 78-83, 86-88.
Moorea. — géographie : I 51.
Moorea. — nouvelle agriculture, 1re phase : I 431-439.
Moorea. — population : I 48-171 ; par zones : I 51 ; histoire : I 52-60, 103 et suiv. ; évolution récente : I 60-61, 89-91 ; structure : I 67-71 ; distribution géographique : I 71-75 ; à la fin du XIXe siècle (peuplement, habitat, économie) : I 93-94.
Moruu, quartier de Moorea, district de Haapiti : I 78-82, 87, 191 ; II 96-97, 177, 178.

Nuupure, marae de Maatea : I 82, 84, 109, 111 ; II 42, 72.
Nuurua, marae de Varari (Moorea) : I 82-84 ; II 42, 49, 50, 72, 73, 81, 93, 96, 177, 180-183, 191.

Opunohu, Moorea : I 84-85, 91, 98, 191, 390, 440-441, 455 ; II 41, 97, 120, 177, 178, 189, 191, 213, 215-216.

Paopao, *mata'eina'a* de Moorea : I 87, 91, 93-94, 191, 405, 458-465.
Papara (débacle de) : II 59.
Papeari, district de Teva-i-uta, Tahiti-nui : I 193 ; II 77.
Papeete. pôle de modernité et de diffusion du changement social : I 31, 33, 101-105 ; Papeete, pôle d'immigration : I 101-105, 139-143.
Papetoai (Faatoai), Moorea : I 82-83, 86, 87, 91-93, 100-101, 191 ; II 44, 45, 49, 72, 73, 179, 193, 198, 200, 205, 206, 217, 220, 226.

Pâques (île de) ou Rapa-nui : I 10, 11, 91, 434.
Polynésie : I 10-15.
Polynésie française (Territoire de la), Polynésie centrale : I 9, 10.
Polynésie centrale : I 9, 10.
Polynésie, divisions : I 10.
Polynésie. — géographie : I 12-14.
Polynésie. — organisation politique : I 10-11.
Polynésie, population : I 10-11, 18 :

Raiatea, île sous-le-vent : I 77.
Rangiroa (Ra'iroa), atoll des Tuamotu : I 32, 35, 37, 148, 151, 170, 172-174 ; II 160.
Rapa (ou Rapa-iti), île Australe : I 30-31, 148, 151

Société (îles de la) : I 9, 15-18, 36, 43, 49, 77 ; II 55-76, 77-82, 207.
Société (îles de la). — recherches : I 30-31.
Sous-le-vent (îles) : I 9, 180 ; II 95, 107-108, 197-198, 201, 203, 207-209, 212, 213, 216, 218-220.

Tahaa, île sous-le-vent : I 180, 193 ; II 198, 204.
Tahiti : I 14, 77 ; II 35-43, 50-53, 82-83, 86-96, 98-173, 175-236, divisions de Tahiti : II 88, 90-92.
Taputapuatea, marae de Faatoai (Papetoai), à Moorea : I 82, 84 ; II 49, 72, 73, 81, 179-181, 199.
Taputapuatea, marae de Opoa à Raiatea (îles sous-le-vent) : II 43-44, 50, 107, 108 ; rôle international : II 67-69, 159-160.
Taputapuatea, marae édifiés à Tahiti et Moorea : II 44, 179, 194-196.
Teaharoa, chefferie septentrionale des Pomare à Moorea : I 81-83, 87, 92, 93 ; II 72, 191, 193, 200, 205.
Teavaro, *mata'eina'a* de Moorea : I 87, 191, 193 ; II 97, 199, 223-224.
Te-io-i-nia. — Consistance et divisions : I 78-81, 90, 110-112 ; II 178, 195, 205, 206, 221.
Temae (*motu* de) : I 93, 465-470.
Teahupoo, district de Tahiti-iti : II 88, 92, 97.
Teva-i-tai (Teva de la Mer), Tahiti-iti ; II 88, 89, 91-92, 172.
Teva-i-uta (Teva de l'intérieur), Tahiti-nui : II 88, 89, 91-92, 111, 172, 207.
Tikopia, *polynesian outlier* : II 14-21 ; description, population : II 14-15 ; société, droit sur la terre : II 15-16 ; économie : II 17-21.

Umarea, marae d'Afareaitu : I 84, 111 ; II 73, 97, 177-178, 222.
Urufara, résidence de Pomare II à Moorea, quartier de Papetoai : II 72, 189.

Vaiare, quartier de Moorea, district de Teavaro : II 97.
Vairao, *mata'eina'a* de Tahiti-iti : I 193.
Varari, ancien district de Moorea : I 78, 82-83, 87 ; II 93, 96-97, 178, 181, 191, 192, 199, 207.
Vent (îles du) (ou mieux : îles au) : I 9.

Table des matières

LIVRE II

LES RACINES

CHAPITRE PREMIER

L'ANCIENNE ÉCONOMIE POLYNÉSIENNE

L'ÉCONOMIE ANCIENNE DES MAORI DE NOUVELLE-ZÉLANDE 2
Organisation sociale traditionnelle 4
La production 6
Surplus, accumulation, redistribution 8
Idéologie et comportement 11
Reproduction ou développement. Une dynamique de la consommation 12
La transition 13

TIKOPIA 15
La société 15
La production 17
Idéologie religieuse 18
Les rapports sociaux 18

LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES 21

L'ANCIENNE ÉCONOMIE POLYNÉSIENNE 25
La base sociologique 26
La production 29
Le surplus 30
L'idéologie de référence 32
Production et reproduction des rapports sociaux 33

CHAPITRE II

LE CADRE SOCIAL DE L'ÉCONOMIE TAHITIENNE

1. **LES MATÉRIAUX ET LEUR UTILISATION** 36
Sources et travaux 36

Les traditions 36
Les sources secondaires 39
Problèmes de définition de la période de référence 40
Références archéologiques: les marae 40
Les généalogies 44
Importance de la construction de Taputapuatea 50
Récapitulation des sources et des travaux disponibles 51
Travaux bibliographiques 52

2. **LE CONTENU SOCIAL** 54
Les dieux polynésiens aux îles de la Société 54
Les rites: les marae 63
La stratification sociale 76
La parenté 82
La tenure foncière dans l'ancienne société 86
Les chefferies 90
La guerre 100
Le phénomène arioi 105
Origine 105
La création des Arioi 107
Organisation et recrutement 108
Cérémonies 110
Fin de l'état arioi 111
Parenté, stratification et religion 112

CHAPITRE III

LE SYSTÈME ÉCONOMIQUE TAHITIEN

1. **LES MATÉRIAUX** 116

2. **ANALYSE** 118
L'espace économique ancien 118
La production 121
La production agricole 124
Arbres productifs 126
Localisation des productions 137
Constructions 137
Fabrications 142
La production différée ou rahui 142
Phénomènes d'échanges 144
Hospitalité et festivités: consommation et prestige 148
Les traditions d'hospitalité 148
Les festivités 153
La fête et le prestige: la vengeance de Maraa 155
Les relations maritimes 159
Le système international de Tahiti aux temps anciens 159
Les relations inter-insulaires vers 1790 161

3. **SYNTHÈSE** 162
Une économie d'abondance 162
Une économie de prélèvement 165
Une économie de réciprocité et de redistribution 168

Aide, entraide 170
Honneur, prestige, honte 170
Libéralité et esprit de dépenses 171
Un système idéologique à deux niveaux 172

CHAPITRE IV

DES ARI'I AUX MISSIONNAIRES OU LA FORMATION DE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE

Dynamique interne: extension du culte de Oro et ascension des Pomare 179
Premiers contacts et conflits internes 183
Le changement de nom de l'île 185
Chronique des événements de Moorea 1774-1794 185
Moorea à l'aube de l'arrivée des missionnaires (1797) 192
La mutation politique et religieuse. 1801-1815. Novateurs contre Traditionalistes 194
L'élaboration de la formation tahitienne moderne 203
L'Église, nouvelle structure sociale et vecteur d'innovation économique 206
Développement de l'économie marchande 212
La crise et ses effets à Moorea: I. La Mamaia 218
La chefferie: déclin politique et ascension économique 221
La crise: II. Le protectorat et la guerre (1842-1847) 226
La mise en place des structures traditionnelles 226

RÉSULTATS ET PERSPECTIVES

Considération sur l'évolution des sociétés en développement 237
La première transition 238
Changement économique 239
Changement social 239
La seconde transition 242
La dialectique de la modernité et de la tradition 246
Le phénomène de réseau dans la sociologie polynésienne 250
La parenté ma'ohi moderne en termes de réseau 250
Réseaux fonciers 251
Réseaux économiques 252
Réseaux anciens 252
Évolution, structure, dynamique, histoire 253
Perspectives 254

BIBLIOGRAPHIE 257

GLOSSAIRES 277

— des mots vernaculaires, locaux et techniques 277
— des espèces animales et végétales 285

INDEX 287

TABLE DES MATIÈRES 297

ANNEXES, microfiches encartées dans couverture

1. Population de la Polynésie
2. Rappel de la notion de mode de production
3. Moorea: étude de la structure foncière
4. Étude de l'emploi à Moorea
5. Étude de l'emploi à Maatea
6. Statistiques de production

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : Janvier 1985
IMP. N° 9041-83

Claude Robineau *est docteur d'État ès Lettres et Sciences humaines et directeur de recherches de l'O.R.S.T.O.M. Le présent travail est le fruit de sept années de recherches sur le terrain complété par différentes missions à Hawaii, en Nouvelle-Zélande et à Sydney, puis un travail de documentation aux Archives nationales. L'auteur, qui avait auparavant mené un travail socio-économique aux Comores et des recherches d'anthropologie sociale au Congo, se consacre à présent à l'anthropologie économique et historique des sociétés polynésiennes.*

Face aux assauts de la modernité véhiculée depuis deux siècles par le contact européen, dont le dernier avatar a consisté dans les expérimentations nucléaires menées dans l'archipel voisin des Tuamotu, les Polynésiens des îles de la Société se trouvent confrontés à un problème d'identité qu'ils résolvent en recourant à la tradition. Tout comme les éléments étrangers se trouvent digérés à la longue dans le milieu polynésien, « tahitianisés », la modernité finit par s'enraciner en tradition jusqu'au moment où une nouvelle modernité, faisant irruption, partira à l'assaut de cette tradition, l'oblitérera, avant à son tour de devenir elle-même, avec le temps, tradition.

Le premier livre, qui nous mène du coprah à l'atome, est consacré à la sociologie actuelle des Polynésiens des îles de la Société. L'analyse opère au triple niveau des maisonnées, de la communauté villageoise et de l'île autour des thèmes essentiels: la mobilité, la parenté, le rapport à la terre, le rôle de l'Église comme structure supra-familiale essentielle, le rapport à l'argent, la transformation des rapports de classes, le problème de l'emploi.

La recherche apporte, d'une part, un faisceau d'éléments qui font l'originalité de la sociologie polynésienne actuelle (idéologie du prestige, de l'aide et du don; conception du leadership, le chef polynésien, et du pouvoir; importance du concept de réseaux de relations ; elle expérimente, en outre, la méthode qui combine l'analyse structurale et l'analyse dynamique.

Le livre second recherche les racines, les fondements historiques de la société traditionnelle. Il montre comment cette société traditionnelle qui s'est effondrée il y a une vingtaine d'années est fille à la fois des novations ingérées par la formation tahitienne « moderne » au long du XIXe siècle, celle apparue avec la Révolution technologique et sociale opérée à la suite de la découverte, et à la fois d'une idéologie de la société ancienne qui a survécu au naufrage de cette société.

I.S.B.N. : 2-7099-0685-6
2-7099-0687-2